Göthe und ſeine Werke.

Von

Karl Roſenkranz,

Doctor der Theologie und ordentlichem Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität zu Königsberg.

Königsberg.
Verlag von Gebrüder Bornträger.

1847.

968 I

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorrede.

Vorreden pflegen zwar ſelten geleſen zu werden. Dieſer Umſtand — den ſie übrigens mit den bevorworteten Büchern oft gemein haben — darf jedoch die Autoren nicht abhalten, welche zu ſchreiben, ſobald ſie dieſelben für nothwendig erachten.

In dieſem Fall glaube ich mich zu befinden. Ich übergebe dem Publicum hier ein Werk, deſſen Urſprung ein zu individueller iſt, um ihm nicht eine Mittheilung darüber hinzuzufügen. Ohne dieſe würde man an daſſelbe Forderungen ſtellen können, welche durch ſein Entſtehen ausgeſchloſſen waren.

Zunächſt ſei es mir erlaubt, von mir ſelbſt zu ſprechen, wie in mir die Aufgabe ſich ſtellte. Ich hatte ſeit einem Decennium allmälig die Hauptmomente unſerer Deutſchen modernen Bildung beſonders von der philoſophiſchen Seite her durchgearbeitet. Ich hatte die Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie geſchrieben. Ich hatte Schelling's Philoſophie nach den öffentlich von ihm ſelbſt gegebenen Urkunden kritiſch dargeſtellt. Ich hatte in der Abhandlung: Ludwig Tieck und die romantiſche Schule, im erſten Band meiner Studien, die Zwillingspoeſie der Schellingſchen Philoſophie geſchildert. Ich hatte endlich, nach langer Vorbereitung, die Biographie Hegel's abgeſchloſſen.

Seitdem fühlte ich die große Lücke, welche in mir durch eine Zuſammenfaſſung alles deſſen, was ich Zeit meines Lebens über Göthe geleſen, gefühlt, gedacht hatte, zu ergänzen war. Im Begriff Schiller's lag dieſe Lücke nicht. So viel ich auch mit ihm mich beſchäftigt habe, ſo war ich doch mit ihm viel mehr im Reinen. Er iſt faßlicher. Eine einzige Idee beherrſcht ihn, die Idee des Staates, näher des Staates, in welchem die ethiſche Freiheit als das letzte Ziel aller Beſtrebungen durch die äſthetiſche vermittelt wird. Seine Bildung wurzelt tief im transcendentalen Idealismus. Seine Diction neigt ſich zum Rhetoriſchen. Schiller, darf man behaupten, iſt von der Nation wirklich verſtanden. Zeugniß dafür iſt ſeine immenſe Popularität, ſind die ihm gewidmeten Schriften von Hinrichs, Hofmeiſter, Schwab und Andern. Ich ſelbſt darf mich in Bezug auf ihn theils auf meine Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie, theils auf eine Abhandlung, Kant und Schiller, im erſten Band meiner Studien, berufen.

Aber Göthe?

Er iſt viel ſchwerer zu begreifen. Jedes ſeiner Werke iſt eine neue, eigenthümliche Welt. So mannigfaltig, als der Inhalt, iſt auch die Form. Man muß ſich ein Herz faſſen, dieſen unendlichen Reichthum als Einheit zuſammenzuſchauen.

Göthe hat unſere Literatur, wie billig, ſeit ſeinem Auftreten unabläſſig zu beſchäftigen nie aufgehört. Die edelſten Geiſter haben ſich ſeinem Studium gewidmet. v. Lancizolle hat neulich eine dankenswerthe Zuſammenſtellung deſſen gemacht, was über ihn bei uns geſchrieben iſt, eine Zuſammenſtellung, die bei allem Fleiß doch etwa nur ein Drittel von dem verzeichnet, was wirklich exiſtirt und was bibliographiſch oder als eine Geſchichte der Kritik Göthe's darzuſtellen unter uns mit erſchöpfender Kenntniß nur Varnhagen v. Enſe vermöchte, wie Lancizolle am Schluß ſeiner Vorrede ſelber ſagt.

Mir ſelbſt iſt dieſe Götheliteratur auch wohl ziemlich bekannt und vertraut. Seit zwanzig Jahren bin ich durch einzelne kleine Aufſätze, die ich zu verſchiedenen Zeiten gab, ſelbſt darin verflochten. Ja, die nur bibliographiſche Literatur hat mir Sachen zugeſchrieben, die ich nie verfaßt habe, die gar nicht exiſtiren und von denen ich mir auch nicht erklären kann, wie man ſie zuerſt aufgebracht hat. Aus dieſen Titeln, die nun von Buch zu Buch weiter wandern, habe ich recht geſehen, wie ſelten von excluſiven Literatoren Bücher geleſen werden mögen; einer ſchreibt dem Andern nach.

In dieſer großen Literatur über Göthe vermißte ich nun ein Werk über den Dichter nach ſeiner Totalität. Als Lyriker hat ihn Viehof, als Dramatiker Düntzer dargeſtellt. Seinen Hermann und Dorothea hat Wilhelm v. Humboldt, ſeinen Meiſter Fr. Schlegel, ſeine Wahlverwandtſchaften Rötſcher, ſeine Wanderjahre Hotho, den Meiſter überhaupt und die Biographie Varnhagen und Meyer, ſeinen Fauſt haben Hunderte illuſtrirt; ich nenne nur Göſchel, Hinrichs, Rötſcher, Deyck, Leutbecher, Schönborn, Schubarth, Lehrs, Viſcher, Meyer.

Einen Anſatz zur Analyſe des ganzen Göthe machte Schubarth in ſeinem bekannten größeren Werke, aber es blieb ein Anſatz, der auf den Fauſt und Meiſter beſonders ſich hinrichtete. Gutzkow's Schrift: Göthe im Wendepunct zweier Jahrhunderte, war mehr eine Tendenzſchrift gegen Menzel, — glänzend geſchrieben, allein nicht tief eindringend. Riemer's reichhaltiges Werk endlich iſt mehr nur biographiſch.

Aber wie? Geben denn nicht die allgemeinen Deutſchen Literaturgeſchichten eine Darſtellung des ganzen Göthe? Eriſtirt nicht Franz **Horn**, **Wachler**, **Vohz**, **Menzel**, **Vilmar**, **Laube**, **Hillebrand**, **Rinne** u. ſ. w.? Gewiß und das Verdienſt dieſer Schilderungen für ihre Zwecke iſt durchaus anzuerkennen. Allein der Raum, welchen ſie dem Dichter gönnen dürfen, iſt knapp. Sie müſſen ſich für die Ueberſichtlichkeit ſparen. Sie können im Durchſchnitt nur andeuten, nicht begründen. Die gewöhnlichen Literaturgeſchichten thun ganz Recht, die Einleitung, welche Göthe zu ſeinen Jahres= und Tagesheften gemacht hat, auszuſchreiben.

Man wird mir zugeben, daß die meiſten dieſer Darſtellungen, ſtatt eine eigentliche Entwicklung der Dichtungen zu geben, bei einer exoteriſchen äſthetiſchen Werthſchätzung ſtehen bleiben. **Hillebrand**'s Arbeit überragt durch Streben nach wirklicher Analyſe die meiſten andern. **Gervinus** aber ſollte, der Erwartung nach, eine Ausnahme machen. Wer überträfe ihn an Kenntniß? Wer vermöchte ihm die Urſprünglichkeit des Urtheils abzuſprechen? Wer würde nicht von ſeiner friſchen, regſamen, treffenden Schreibart gefeſſelt?

Und doch muß ich unumwunden bekennen, daß Gervinus mich gerade in Anſehung Göthe's nicht befriedigt. Er behandelt ihn nicht **hiſtoriſch** genug. Er beurtheilt ihn nach praktiſchen Poſtulaten, welche dem patriotiſchen Enthuſiasmus des Kritikers Ehre machen und in welchen ich gern mit ihm ſympathiſire, die ihn aber gegen den Dichter mit Vorurtheilen erfüllen und nur zu oft gegen ihn ungerecht werden laſſen. Gervinus hat ſich Göthe's zweiter Lebenshälfte gegenüber in theoretiſche Abſtractionen verniſtet, die ſeinen klaren Blick trüben. Namentlich hat er die Contraſtirung mit Schiller viel zu weit getrieben. Man wird es ganz natürlich finden, daß ich, aus Hochachtung gegen Gervinus, ihn vorzüglich bekämpft habe.

So kam ich zu meinem Entſchluß, ein Bild Göthe's überhaupt aufzuſtellen, weil ich ſelbſt für mich, im Gange meiner Entwicklung, das lebhafteſte Bedürfniß eines ſolchen empfand und weil unſere Literatur bis jetzt eines ſolchen zu entbehren ſchien. Ich nahm mir dabei vor, die Beurtheilung der Form nie von der Entwicklung des Inhalts zu trennen, denn ich glaubte zu bemerken, daß viele Mißurtheile über Göthe ihren Grund in der Nachläſſigkeit haben, ſich den eigentlichen Gehalt ſeiner Werke recht zu vergegenwärtigen. In der Kunſt ſind Inhalt und Form unzertrennlich. Ich wünſche, daß man meinen Reproductionen der Göthe'ſchen Dichtungen zugeſtehe, die Eigenthümlichkeit ihrer Form in der Einheit mit der ihres Inhaltes zu veranſchaulichen.

Ich will einſtweilen annehmen, daß man bis hieher mir die Berechtigung meiner Arbeit zugibt. Warum gebe ich ſie nun aber in der Form von Vorleſungen? Warum habe ich ſie nicht ſo gehalten, daß ſie, auch ihrer Geſtalt nach, zu meinem Leben Hegel's den Pendanten ausmachen konnte?

Zunächſt war es freilich nur eine Liſt, die ich gegen mich ſelbſt anwandte, um mich durch die Form der Vorleſung endlich zur Concentration zu zwingen. Ein Egoismus, aber ein unſchuldiger, erlaubter. Meine Natur iſt einmal zur größeren Leichtigkeit der ſprachlichen Darſtellung organiſirt. Ich bereite mich auf meine Vorträge wahrſcheinlich eben ſo gewiſſenhaft vor, als meine verehrten Collegen. Ich bin jedoch niemals im Stande, ſie vorher aufzuſchreiben. Nur den Gang, nur Einzelheiten, die in die Gelehrſamkeit ſchlagen, werfe ich mir auf einen Zettel, den ich auch für die Stunde gleichſam als ein Amulet bei mir trage, von welchem ich jedoch niemals während des Vortrags ſelbſt Gebrauch zu machen pflege. Dieſer iſt vielmehr ganz frei. Erſt wenn ich nach Hauſe komme, ſchreibe ich mir den Vortrag auf und beſitze deshalb hinterher eben ſo gut Hefte, als andere Profeſſoren. Dieſe Selbſtnachſchrift halte ich jedoch, je nach meinen Zwecken, kürzer oder vollſtändig. Die hier gedruckten Vorleſungen über Göthe ſind von mir vollſtändig nachgeſchrieben, weil ich fühlte, daß hier Einmal Allemal ſein, daß ich ſie nie wieder halten würde. Gewiſſe Dinge ſind uns nur Einmal möglich. Meine Zuhörer, von denen ein Theil nachſchrieb, können mich controliren, ob ich in meiner Selbſtnachſchrift, das Fortlaſſen mancher Wiederholungen, die der mündliche Vortrag heiſcht, natürlich ausgenommen, getreu geweſen bin oder nicht. Sollte der Leſer fragen, ob ich denn auch Jahreszahlen, Seitenzahlen aus Büchern, Verſe u. dgl. auf dem Katheder ſo ganz frei citirt habe, ſo muß ich mit Ja antworten. Ich beſitze für den Vortrag ein ſolch ephemeres Gedächtniß.

Wenn man aber frei vorträgt, ſo entſteht ganz natürlich mit den Zuhörern eine Wechſelwirkung. Meine Zuhörer — nicht nur die Studirenden, ſondern Männer aus allen Ständen — waren ſo fleißig, ſo aufmerkſam, daß ich ihnen einen weſentlichen Antheil an der Production ſchulde. Ich bin es zwar gewohnt, zu Maſſen zu ſprechen, allein diesmal durchflammte Göthe's Genius das Auditorium mit elektriſcher Spannung und entzündete uns gegenſeitig. Wir wurden immer wärmer mit einander und vergaßen die Stalllaternen, mit denen wir zuerſt die düſtern Räume eines großen, niedrigen, nichts weniger als äſthetiſchen Auditoriums ſpärlich erhellten; vergaßen den Modergeruch der von Näſſe triefenden Wände; vergaßen die Kälte, die uns zwang, uns in unſere Mäntel zu hüllen und die mir zuweilen die Wangen und Lippen erſtarren machte. Mitunter, wenn ein Orkan raſ'te oder das Schneegeſtöber kaum einige Schritte weit ſehen ließ, zweifelte ich, zum

Albertinum gehend, ob ich Jemand finden würde. Aber ſiehe da, ſie waren da, die Getreuen, und über Göthe vergaßen wir die Barbarei des Wetters. Aus ſolcher Begeiſterung, die der unſterbliche Dichter in uns anfachte, iſt nun durch den Moment ſo manche Wendung entſtanden, auf welche ich ohnedem nicht verfallen wäre. Meine Zuhörer, denen ich Aug' in Auge blickte, deren Mienenſpiel ich mir gegenüber hatte, lockten ſie mir ab. Dieſen Einfluß konnte und wollte ich jetzt nicht verwiſchen.

In Frankreich werden die Vorleſungen ſogar mit den Bemerkungen über die Wirkungen, die bei den Zuhörern zur Erſcheinung kommen, herausgegeben. In dem Cours de littérature von Villemain, in den Leçons von Couſin wird man die Applaudissements und die On rit regelmäßig verzeichnet finden.

Mein Buch hat kein gelehrtes Ausſehen. Wie bei mir gewöhnlich, denn ich liebe die Verarbeitung des Materials, die Einfachheit der Darſtellung, die Kürze des Umfangs. Wenn aber der Pedantismus ſich herausnehmen ſollte, aus dem Mangel an Citaten und Gänſefüßen den Schluß zu machen, daß meine Arbeit keine gelehrte ſei, daß ich es mit ihr leicht genommen hätte, ſo würde ich ſo unbeſcheiden ſein, mich in Betreff Göthe's ausdrücklich als einen auch gelehrten Kenner deſſelben zu präconiſiren. Die wahrhaften Eraſten des Dichters werden ſchon ſehen, was ich Alles aus ihm ſelbſt hineingearbeitet, welche Rückſicht ich auf die ſchon vorhandene Kritik genommen habe, welche mannigfache Vermittlungen ich oft für Eine Zeile durchlaufen bin.

Für die Periodik der Entwicklung Göthe's bin ich, wenn man von der Motivirung wegſieht, von der herkömmlichen Dreitheiligkeit derſelben wenig abgewichen. Ich bemerke nur noch, daß man ſeine erſte Lebensperiode, die ſeines Knabenalters, welches äußerlich mit der Kaiſerkrönung in Frankfurt und mit der Trennung von Gretchen ſchließt, in der er ſeiner zum erſtenmal als eines liebenden und leidenſchaftlichen Menſchen inne wurde und zum erſtenmal mit ſeinem elterlichen Hauſe in Conflict gerieth, als die vierte zu den drei andern hinzunehmen müßte. Dieſe erſte Periode würde ich als die Periode ſeiner traditionellen Cultivirung bezeichnen, gegen welche er dann mit der des genialen Naturalismus reagirte.

Ferner bemerke ich, daß ich Göthe weſentlich nur als Künſtler, als Dichter dargeſtellt, deshalb die übrigen Seiten, die er darbietet, nur kurz behandelt und als Bedingungen ſeiner eigenthümlich künſtleriſchen Bildung vorangeſchickt habe. Ich weiß ſehr wohl, daß eine ausführliche Schilderung ſeines ganzen Lebens und unermeßlichen Wirkens, wie gegenwärtig der fleißige Viehof begonnen, die beſondern Momente jener wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen in ihrem innern Zuſammenhange mit ſeinen poetiſchen verzeichnen muß. Von Seiten der künſtleriſchen Productivität halte ich mit W. v. Humboldt und Gervinus Hermann und Dorothea für die höchſte Leiſtung Göthe's, wiewohl das pathologiſche Intereſſe des Werther und das culturhiſtoriſche des Fauſt ſtets einen größeren Leſerkreis um ſich verſammeln und tiefer in die Bildung eingreifen werden.

Während des Druckes ſind ſchon wieder neue Quellen der Kenntniß des Herrlichen eröffnet worden. Ich rechne dahin beſonders den wichtigen Briefwechſel mit Jacobi, der das Verhältniß Göthe's zu Spinoza erſt ganz klar macht. Ich bedauere, von ihm keinen Gebrauch mehr haben machen zu können. So iſt mir auch das vierte Quartal der Wiener Jahrbücher der Literatur von 1846 erſt vor einigen Wochen zugegangen. Hier hat Guhrauer im Anzeigeblatt zu meinem großen Erquicken den Unterhaltungen der Deutſchen Ausgewanderten und insbeſondere dem Mährchen von der Schlange eine große, liebevolle Aufmerkſamkeit gewidmet. Bei den gerechten Lobſprüchen, die er dem Dichter ertheilt, bei dem eindringlichen Studium, das er beurkundet, ſtellt ſich die allſeitige Tiefe der Göthe'ſchen Compoſition auf das Schlagendſte vor Augen. Danken wir ihm für ſeine lehrreichen Bemühungen. Die Geſchichte des Herrn v. Baſſompières, die er in Anſehung ihrer novelliſtiſchen Verzweigung weitläufig unterſucht, bin ich ganz übergangen, weil ſie mir mehr ein nur anekdotiſches, kein tieferes ethiſches Intereſſe zu enthalten ſcheint und in Anſehung des ſpukhaft Phantaſtiſchen einer leidenſchaftlichen Liebe von der Geſchichte der Sängerin nicht abweicht. In Betreff des Mährchens kann ich in vielen Puncten mit Guhrauer, ſo ſinnreich er ſeine Deutung vermittelt, nicht übereinſtimmen. Er erblickt darin den allgemeinen Gegenſatz von Natur und Cultur und ſucht von ihm aus das Einzelne zu enträthſeln. Ich habe mich an den unmittelbar poetiſchen Ausdruck gehalten und daher z. B. gemeint, daß, wenn der Dichter eine Jungfrau die ſchöne Lilie nennt, er eben damit auch an die Unſchuld erinnern will, denn die Lilie iſt das Symbol derſelben. Der Gegenſatz der Lilie iſt offenbar nicht die Schlange, ſondern der Königsjüngling, der, ohne Thron, umherirrt. Dieſe Mißſituation ſetzt alſo doch eine Schuld voraus, die ihn um den Thron gebracht hat, den er wieder erwerben will. Die Schlange deutet Guhrauer auf die Weisheit der Cultur; ich nehme ſie ſpecieller als das Symbol des verſtändigen Reichthums, denn, ſollte ſie die Intelligenz überhaupt repräſentiren, ſo würde ich mich doch wundern, weshalb ſie ſo goldbegierig und leuchtend geſchildert wird und weshalb ſie als Brücke über den Strom ſich hinwölbt. Auch wäre dann der Alte mit der Lampe, der hin und her wandert und der Alles Erkundende, theoretiſch Vermittelnde iſt, überflüſſig. Ich dachte daran, daß dem Dichter wohl die Schlange vorgeſchwebt haben könne, wie ſie den **Stab des Hermes**, des Gottes des Handels und Reichthums, umwindet. Der Schattenwerfende Rieſe ſoll nach Guhrauer das Symbol der Phantaſie ſein, die in den Wahn überſchweift. Allein mit dieſer Auslegung ſcheint mir die Art und Weiſe, wie Göthe ihn geſchildert hat, gar nicht übereinzuſtimmen. Welcher Dichter würde die gaukelnde, vielgeſtaltige, zur Nacht ſo überaus geſchäftige Phantaſie als einen Rieſen ſchildern, der viel ſchläft, der an einem Fluſſe ſich Zoll geben läßt, der, als das neue Reich gegründet worden, täppiſch den auf der Brücke ſchon organiſirten Verkehr unterbricht und der zuletzt zu einem abſtracten Stundenzeiger erſtarrt? Meine Deutung, es iſt wahr, iſt ſehr realiſtiſch, allein ich glaube, daß man bei dieſem Mährchen, obwohl es allegoriſch iſt und die Zukunft der erlöſten, verjüngten, liebegebildeten, alle Schranken des Egoismus aufhebenden Welt manifeſtirt, doch nicht zu ſehr ins Allgemeine, Unbeſtimmte gehen muß, weil dies wieder gegen die Natur der Poeſie anläuft.

Wie bei meinem Leben Hegel's wird man vielleicht auch hier wieder mit mir darüber unzufrieden ſein, daß ich mich gegen Göthe vorzugsweiſe als **Apologeten** benommen habe. Nun ja, ich geſtehe es unverholen, es iſt meine Wonne, große Menſchen ſo recht innig zu lieben und ſie, ſo lange ſich mir gerechte Gründe darbieten, zu vertheidigen, zu rechtfertigen. Wirklich große Menſchen ſind auch in ihren Schwächen und Verirrungen anders zu faſſen, als Menſchen, von denen eben nichts zu ſagen iſt, als daß ſie ſchwach und irrend geweſen. Insbeſondere glaube ich, das faule Gerede über Göthe's Unpolitik und Unſittlichkeit erſchöpfend widerlegt zu haben. Was ich über den Vorwurf geſagt habe, den man Göthe gemacht hat, daß er dem Kleinen eine zu große Wichtigkeit gegeben, hat Müller in der Rede über Göthe's ethiſche Eigenthümlichkeit S. 14 und 15 ſo vortrefflich auseinandergeſetzt, daß ich hier darauf zu verweiſen mir erlaube. Auch in Betreff des Glaubens an die Unſterblichkeit könnte ich an jene denkwürdige Aeußerung erinnern: „Glaubt Ihr, ein Sarg könne mir imponiren? Kein tüchtiger Menſch läßt ſich den Glauben an ſeine Unſterblichkeit rauben." Bald wird man gegen Göthe gerechter ſein. Bald werden die mäkelnden Stimmen ganz verhallt ſein, die ſeinen Kaltſinn oft angeklagt haben, weil er ihnen gerade nicht entgegengekommen, und die ungebildet und anmaaßend genug waren, nicht einzuſehen, daß es oft geradezu eine poſitive, nicht zu ſagen phyſiſche Unmöglichkeit geweſen ſein würde, auch auf ihre Bedürfniſſe ſich einzulaſſen. Kanzler Müller in Weimar, dem denn doch wohl über Göthe's praktiſche Wirkſamkeit und ethiſche Eigenthümlichkeit ein authentiſches Urtheil zugeſteht, hat das ehrwürdige Bild des Menſchen Göthe ſo überzeugend hingeſtellt, daß gegen ſolch claſſiſches Zeugniß alle Meuterei elender Verdächtelung nicht aufkommt. Er hat uns auch berichtet, daß ſeiner Zeit die Documente des Verkehrs Göthe's mit dem Herzog durch des letzteren Veranſtaltung werden veröffentlicht werden. „Dann erſt, ſagt er, wird die Welt den ganzen ſeltenen Werth, die ganze Charakter- und Gemüthsgröße des Mannes völlig kennen und ſchätzen lernen, den kleinlicher Neid und blöder Stumpfſinn ſo oft aus dem Geſichtspunct der Gemeinheit zu läſtern — mindeſtens, wo ſie die Uebermacht ſeines Geiſtes nicht anzufechten vermochten, ſeine ſittliche Würde zu entſtellen verſuchten!" Ueber die Unermeßlichkeit der an Göthe geſtellten Zumuthungen ſagt Müller ſehr richtig: „Wie hätte er, ohne ſich ſelbſt zu vernichten, all den unſäglichen, oft unſinnigen Anforderungen und Zumuthungen genügen können, die ſo oft, gleich einem Wogenſchwall, auf ihn eindrangen? Daß faſt jeder Deutſche Jüngling, der einige glückliche Verſe oder vollends ein Trauerſpiel geſchaffen zu haben vermeinte, Rath oder Urtheil von ihm begehrte, möchte noch für ganz natürlich gelten; daß aber auch ſeinem geiſtigen Contact wildfremde Perſonen ſich oft in den wunderlichſten Fällen , z. B. um eine Heirath, die Wahl eines Lebensberufes, eine Collecte, einen Hausbau zu Stande zu bringen, zuverſichtlich an ihn wendeten, könnte in der That höchſt komiſch erſcheinen, wenn es nicht zugleich bewieſe, wie unbeſchränktes Vertrauen man weit umher ihm zollte, ja für einen Univerſalhelfer in geiſtigen und leiblichen Nöthen ihn zu halten geneigt war.“

Ich habe zu Göthe nie ein perſönliches Verhältniß gehabt, habe ihn — leider — nie geſehen. So geht es, wenn man etwas zu leicht haben kann. Als ich früher in Halle lebte, dachte ich oft daran, kam aber nie dazu. Aus meinem Kampf mit der Theologie war mir 1827 ein theologiſch-philoſophiſches Drama entſprungen. 1831 im Frühjahr ließ ich es unter dem Titel: „Geiſtlich Nachſpiel zur Tragödie Fauſt“ drucken, widmete es Göthe, ſetzte ein Sonett davor, mit dem ich Menzel ſogleich willkommenen Stoff zu meiner Perſiflirung lieferte, ließ ein Exemplar in rothem Maroquin mit Goldſchnitt binden, ſandte es mit einem Brief — quasi re bene gesta — an Göthe, wartete und wartete auf Antwort — und bekam keine. Wer fände Göthe's Stillſchweigen jetzt begreiflicher, als ich!

Die jüngere Welt unſerer Tage, die ſchon ſo früh in's Allgemeine geriſſen wird, kann ſich ſchwerlich eine Vorſtellung davon machen, wie uns, die wir nun ſchon zu den Aelteren gehören, zu Muthe war, als wir im Herbſt 1831 Hegel, im

Frühjahr 1832 Göthe verloren. Es war ein Schmerz, der uns in's tiefſte Leben drang.

Ich übergebe dies Buch dem Publicum in einem Augenblick, in welchem der Nothſtand, die Verfaſſungsangelegenheit und die religiöſe Reform die Gemüther ſo lebhaft beſchäftigen, daß gegen das Verſchlingen der Zeitungen und Brochüren das Leſen eines wirklichen Buches zur Seltenheit geworden iſt. Ich habe eine viel zu hohe Achtung vor jenen öffentlichen Intereſſen, als daß ich mich im geringſten wundern würde, wenn die Nation erſt, nachdem wieder eine größere Beruhigung eingetreten, an die Lectüre, an das Studium meines Werkes kommen ſollte. Sie wird, ſie muß es, — nicht meinetwegen, aber Göthe's willen. In Ruhe erwarte ich dieſen Moment.

Anfangs Juli des verfloſſenen Jahres ſtand ich mit Karl Gutzkow mehrfach vor dem Hauſe zu Frankfurt am Main, worin Göthe geboren worden; ſchaute mit ihm der Hauptwache gegenüber zu den Fenſtern hinauf, von denen die Frau Rath, als das väterliche Haus verkauft worden, ſo gern auf das Marktgetümmel, beſonders auf die luſtigen Franzöſiſchen Soldaten, niederblickte, wandelte mit ihm andächtig um das Schwanthalerſche Monument Göthe's; ergötzte mich mit ihm an dem Witz der Localität, der das Eckhaus am Roßplatz, in deſſen Manſardſtuben Hegel ſo lange als Hauslehrer lebte, dem Wiegenhaus Göthe's ſo nahe rückte, als hätte der Philoſoph den Poeten geſucht, und ſprach mit ihm auch viel über den Mangel der Deutſchen an ſelbſtbewußter Einheit. Frankfurt, der Sitz unſerer Bundesverſammlung, bringt unwillkürlich ſolche Geſpräche auf die Bahn. Dieſer Schmerz über die Schattenſeite unſerer Individualiſirung, über die Gefahr der Atomiſirung Deutſchlands, hat ſich auch noch in dieſe Vorträge hineingezogen. Allein noch während derſelben haben wir die mächtige Kataſtrophe erlebt, die uns Preußen mit einem gewaltigen Ruck auf eine ganz andere Stufe ſtellt und uns zu Deutſchland wie zum Ausland ein ganz neues Verhältniß gibt. Wie iſt es nun offenbar geworden, daß die Einheit der Deutſchen allerdings ſchon ſolidariſch zu werden anfängt und der Egoismus der Sonderintereſſen mehr und mehr der Wohlfahrt des Ganzen weichen muß. Wir Preußen wollen von ganzem Herzen Deutſche ſein, und ſofern wir dies wollen und bethätigen, werden die abſolutiſtiſchen wie die conſtitutionellen Deutſchen in uns Preußen fernerhin keine antinationelle Fremde erblicken. Wahrlich, hier am Strande der Oſtſee glühet unſere Bruſt uns von ebenſo reiner Begeiſterung, als Euch dort oben am Fuß der Alpen; hier dieſſeits der Weichſel fühlen wir uns mit Euch dort am grünen Rheinſtrom doch als Brüder; hier, im erzproteſtantiſchen Königsberg, wiſſen wir, daß Ihr im erzkatholiſchen Köln doch für Recht, Wahrheit, Freiheit mit uns das gemeinſame Banner der Liebe zu demſelben Deutſchland erhebt! Mitten in unſern Differenzen werden wir doch mit Burns ſagen:

Bei alledem, bei alledem
Reicht rings der Menſch die Bruderhand,
Trotz alledem, trotz alledem!

Gervinus hat uns Preußen ſcharf kritiſirt. Harte Anklagen hat er gegen uns erhoben. Unſere letzten dreißig Jahre hat er als ſolche verurtheilt, die eigentlich nicht hätten geweſen ſein ſollen. Es iſt hier nicht der Ort, auf dieſe politiſche Materien näher einzugehen. Nur ſo viel will ich ſagen, daß Gervinus mir in Anſehung Preußens in denſelben Fehler, wie bei ſeiner Betrachtung Göthe's verfallen zu ſein ſcheint, nicht hiſtoriſch genug zu Werke zu gehen. Ich will gar nicht leugnen, daß Preußen als das vorzugsweiſe die Zukunft

Deutſchlands repräſentirende Land in der That die ſchwerſte Verantwortlichkeit für den Fortſchritt, für das Wohl, für die Selbſtſtändigkeit und Freiheit der Deutſchen Nation hat. Dieſe Verantwortlichkeit, die ihm als dem jüngſten Deutſchen Staate zufällt, iſt ſeine Ehre. Allein dieſe Verantwortlichkeit kann nicht ſo weit gehen, daß die der andern Deutſchen Staaten darüber aufhörte und dieſelben ihr Zurückbleiben immer nur mit der Verſicherung rechtfertigen wollten, ohne Preußen nichts zu vermögen. Man vergeſſe nicht, daß Preußen in ſeiner inneren Politik weſentlich durch die Wechſelwirkung mit dem katholiſch abſolutiſtiſchen Oeſtreich, mit den hauptſächlich proteſtantiſchen oder paritätiſchen kleinen conſtitutionellen Staaten bedingt iſt. Die Geſchichte des Zollvereins kann uns ein kleines Bild der Reactionskraft des übrigen Deutſchlands gegen Preußen geben. Sodann aber vergeſſe man nicht, daß Preußen für ſeine auswärtige Politik durch die Eigenthümlichkeit ſeiner geographiſchen Lage zwar eine der fruchtbarſten, aber auch eine der ſchwierigſten, alle Extreme Europas in ſich vereinigenden Stellungen einnimmt und durch ſie für ſeine Entwickelung mehr, als irgend ein anderer Staat, zum Rationalismus in der Politik, zu principiellen Entſcheidungen, zu einem ſelbſtbewußten Humanismus gedrängt wird. Der König hatte darin Recht, in ſeiner Thronrede die Stände zunächſt auf die Anſchauung der Karte zu verweiſen. Wir ſind noch nicht arrondirt. Von hiſtoriſchem Inſtinct, von naturwüchſigem Vegetiren hat unſer aus acht verſchiedenen Stämmen beſtehendes Volk am wenigſten in ſich. Dieſen hiſtoriſchen Tact, das Moment der unbewußten Nothwendigkeit, hat bei uns für den ganzen Staat als wirkliches Selbſtgefühl nur unſer Königshaus. Gerade aber weil Preußen ein von von vorn herein rationaliſtiſcher Staat im beſten Sinne des Wortes iſt, ſo muß auch in der Erſcheinung ſeiner Entwickelung das Moment der Phantaſie, des myſteriöſen Gefühls, der Romantik, als ein nothwendiger Coefficient, mithin auch in der Reaction gegen die Geſetzlichkeit der Vernunft und aprioriſchen Kritik auftreten. In einem großen Staatsleben muß jedes Element der Totalität auch ſeine beſondere freie Exiſtenz gewinnen. Wenn Preußen einſt arrondirt ſein wird, dann wird es auch eine ganz eigenthümliche, nicht nach den ſchon vorhandenen Verfaſſungen zu meſſende, es wird eine neue, die Vernunft in höherem Grade befriedigende Verfaſſung hervorbringen; das Element, was jetzt unter dem Namen des Communismus und Socialismus in dunkler Gährung durch Europa wogt und literariſch ſich oft noch als phantaſtiſche Caricatur geberdet, wird darin zu einer vernünftigen, höheren Form geſetzlicher, menſchlicher Freiheit aufgehoben werden. Hierin wird der qualitative Unterſchied der einſtigen Preußiſchen Verfaſſung von den bisher entwickelten Verfaſſungen beſtehen. Dieſer hohen Aufgabe, die Preußen im Namen Deutſchlands von der Weltgeſchichte überkommen hat, wird es nicht untreu werden. Ich kann nicht ſo düſter ſehen, als Gervinus und manche andere Publiciſten und habe jetzt mehr als je eine heitere Zuverſicht zu unſerem Staat, daß er ſich würdig durchkämpfen werde. Doch ich breche hier gewaltſam ab und ſchließe, wie es ſich hier wohl ziemt, mit einem Worte unſeres Dichters:

Gott, der einzige Gerechte,
Will für Jedermann das Rechte.
Sei von ſeinen hundert Namen
Dieſer hochgelobet! Amen.

Königsberg, den 9. Mai 1847.

Karl Roſenkranz.

Inhaltsanzeige.

I. Seite

Weihe 1

II.

Der jetzige Standpunkt der Kritik als ein Reſultat der ihm vorangegangenen 8

III.

Der moraliſche Rigorismus 16

IV.

Der patriotiſche und pietiſtiſche Rigorismus 22

V.

Die humanitaire Kritik und unſer eigener Standpunct 29

VI

Göthe's geographiſcher Kreis 37

VII.

Göthe's Weltſtellung in Weimar 43

VIII.

Göthe und die Naturwiſſenſchaft 51

IX. Fortſetzung 59

X.

Göthe als Kunſtforſcher 65

XI Fortſetzung 73

XII.

Göthe's Verhältniß zur Philoſophie 78

XIII. Fortſetzung 87

XIV.

Göthe's Verhältniß zur Literatur 93

XV.

Göthe's Lebensperioden 100

Erſte Periode.

Der geniale Naturalismus.

Seite

XVI.
Die Epochen in Göthe's erſter Periode 111

XVII.
Die Anfänge der Göthe'ſchen Dichtung in Frankfurt und Leipzig . 116

XVIII.
Die Einwirkung der Franzöſiſchen Sprache, der höhern Kritik und der Engliſchen Poeſie in Straßburg 125

XIX.
Das Weſen der Göthe'ſchen Lyrik 132

XX.
Inhalt und Form der Göthe'ſchen Lyrik 138

XXI.
Göthe's Verhältniß zur politiſchen Lyrik 146

XXII. Fortſetzung 155

XXIII.
Götz von Berlichingen 164

XXIV.
Werther's Leiden 176

XXV.
Clavigo, Stella, die Geſchwiſter 181

XXVI.
Titanismus. Anfänge des Fauſt; Entwurf des Mahommed und des ewigen Juden 189

XXVII.
Prometheus und Pandora 197

XXVIII.
Humoriſtiſche Polemik 207

XXIX.
Egmont 216

XXX. Fortſetzung 225

Zweite Periode.

Der claſſiſche Idealismus.

XXXI.
Die Epochen in Göthe's zweiter Periode 235

XXXII.
Elpenor, die Geheimniſſe, Italien 241

XXXIII.
Iphigenie 246
XXXIV. Fortſetzung 253
XXXV.
Taſſo 260
XXXVI. Fortſetzung 267
XXXVII.
Göthe's Operetten und ſeine Römiſchen Elegieen 274
XXXVIII.
Die Römiſchen Elegieen und der Bericht der Italieniſchen Reiſe . 283
XXXIX
Göthe's Komik, die Vögel und der Großkophta 287
XL.
Megaprazon, der Bürgergeneral, die Aufgeregten, Reinecke Fuchs . 296
IXL.
Unterhaltungen Deutſcher Ausgewanderten 305
VIIIL.
Das Mährchen von der Schlange 313
VIIL.
Hermann und Dorothea 322
VIL. Fortſetzung 330
VL. Fortſetzung 338
IVL.
Die natürliche Tochter 347
IIIL. Fortſetzung 357
IIL.
Rameau's Neffe 368
IL.
Göthe, Schiller und die Xenien 377
L.
Heinrich Fauſt und Wilhelm Meiſter. Die Fauſtſage 386
LI.
Göthe's Veränderung der Fauſtſage 395
LII.
Fauſt, Wagner und Mephiſtopheles. Das ſymmetriſche Verhältniß des erſten und zweiten Theils 405
LIII.
Fauſt und Gretchen 411
LIV.
Göthe's Socialromane 422

LV.

Wilhelm Meiſter's Lehrjahre, die Wahlverwandtſchaften und Meiſter's Wanderjahre in ihrem allgemeinen Zuſammenhang 432

LVI.

Wilhelm Meiſter's Lehrjahre 441
LVII. Fortſetzung 450

LVIII.

Die Wahlverwandtſchaften 457

LIX.

Die Wanderjahre 468

LX.

Rückblick auf die Compoſition der Göthe'ſchen Socialromane . . 479

Dritte Periode.

Der eklektiſche Univerſalismus.

LXI.

Die Periode des eklektiſchen Univerſalismus. Wahrheit und Dichtung. Epimenides Erwachen. Der Weſtöſtliche Divan . . 489

LXII.

Der zweite Theil des Fauſt 499

Druckfehler.

S. 14 v. u. Z. 10 muß es nicht philoſophiſch, ſondern philologiſch begeiſterte heißen.

S. 47 Z. 10 v. o.: Sophroſyne ſtatt Saphroſyne.

S. 51 Z. 1 v. o.: VIII ſtatt VII.

S. 199 Z. 12 v. o.: Heroen ſtatt Heron.

S 229 Z. 5 v. o. Nicht: Es — ſondern: Er, nämlich der monarchiſche Abſolutismus, wird revolutionair.

S. 390 Z. 15 v. u. lies: Magier ſtatt Major.

S. 391 Z. 14 v. o. muß es Tenorio ſtatt Jenorio und Z. 16 v. o. Festin, nicht jestin heißen.

In demſelben Verlage erſchienen:

Roſenkranz, Prof. K., Pſychologie oder die Wiſſenſchaft vom ſubjektiven Geiſt, 2te ſehr verbeſſerte Auflage. gr. 8. 1842. Preis 2 Thlr. 7½ Sgr.

— Zur Geſchichte der Deutſchen Literatur. gr. 8. Preis 1 Thlr. 15 Sgr.

— Kritiſche Erläuterungen des Hegel'ſchen Syſtems. gr. 8. Preis 1 Thlr. 25 Sgr.

— Das Centrum der Speculation. Eine Comödie. 8. Preis 20 Sgr.

— Ueber Schelling und Hegel. Ein Sendſchreiben an Pierre Leroux. 8. Preis 17½ Sgr.

— Rede zur Säcularfeier Herder's. gr. 8. 7½ Sgr.

Lucas, Ueber Klopſtock's dichteriſches Weſen und Wirken. 8. Preis 12½ Sgr.

— Ueber den Krieg von Wartburg. gr. 8. Preis 2 Thlr. 10 Sgr.

Blumauer's ſämmtliche Werke, neue einzig rechtmäßige Auflage. 4 Bände in Duodez. Preis 1 Thlr. 7½ Sgr., gebunden 1 Thlr. 15 Sgr. Ausgabe in 7 Bänden 8. 1 Thlr. 25 Sgr., mit Kupfern gebunden 2 Thlr. 15 Sgr.

Hölty's Gedichte, neu beſorgt von J. H. Voß. Neue Auflage. 12. Preis 22½ Sgr. Velinpapier gebunden mit Goldſchnitt 1 Thlr. 5 Sgr.

P. von Bohlen, Gedichte. 25 Sgr.

v. Eichendorff, Ezzelin von Romano, Trauerſp. 20 Sgr.

A. Hagen, Gedichte. 25 Sgr

E. Leyde, Opferkränze. Ein Andachtsbuch für die Jugend. 15 Sgr.

Olfried's Kriſt, das älteſte im 9. Jahrh. verfaßte, hochdeutſche Gedicht, herausgegeben nach 3 verſchiedenen Handſchriften von Graff. gr. 4. 5 Thlr. 20 Sgr.

Rupp, Jul., Erbauungsbuch für freie Gemeinden. 3 Bde. gr. 8. 3 Thlr. 18 Sgr.

Taso, Aminta fabula pastoril, trad. al Castellano por J. de Jauregui. 25 Sgr.

Königsberger naturwiſſenſchaftliche Unterhaltungen. 1845—47. 3 Hefte oder 1. Bd. (werden fortgeſetzt.) 2 Thlr. 11 Sgr.

I.

Weihe.

Meine Herrn!

Daß Vorleſungen über Göthe auf Deutſchen Univerſitäten gehalten werden, das gehört ſchon zur akademiſchen Tagesordnung. Die Fauſttragödie namentlich iſt gewiſſermaßen zum Univerſitätsdrama geworden. Auch bei uns iſt ſie ſchon ſeit Jahren ein conſtantes Element des Lectionskataloges geweſen. Allein auch andere Productionen Göthe's ſind bei uns zum Gegenſtand des Vortrags gemacht. Ich erinnere z. B. an die Vorträge des Herrn Dr. Rupp über die natürliche Tochter. Unſer Vornehmen bedarf alſo in Rückſicht auf Göthe oder die Akademie weder einer Entſchuldigung noch einer Rechtfertigung. Es iſt über beide erhaben. Ich ſelbſt jedoch könnte der letzteren bedürfen in Betreff des Unterfangens, den ganzen Göthe förmlich in vier Stunden wöchentlich, wie ein gewöhnliches Collegium, zu behandeln, denn man iſt gemeint, ſolche literariſche Vorleſungen ſich nur als Extragenüſſe in Nebenſtunden, einmal, zweimal die Woche zu erlauben. Hierauf entgegne ich, daß jetzt, nachdem ſo viel monographiſche Arbeiten vorangegangen, die Zeit gekommen iſt, Göthe als Ganzes zu erkennen und ſeine einzelnen Werke als die verſchiedenen Stufen ſeiner Entwickelung; — eine Aufgabe, welche nicht in ſo flüchtigen Erörterungen weniger Stunden auch nur annäherungsweiſe gelöſ't werden kann. Die Zeit eines äſthetiſchen Sybaritismus iſt für uns vorüber. Die Beſchäftigung mit der Kunſt darf nicht mehr eine bloße Befriedigung unſeres Geſchmackes ſein. Wir müſſen einen höhern Standpunct, einen univerſell philoſophiſchen, einnehmen. Gervinus, am Schluß ſeiner Geſchichte unſerer Nationalliteratur, wirft es uns Deutſchen vor, daß wir zu ſehr dem äſthetiſchen Müßigang uns hingäben und fordert von uns größere Allſeitigkeit, thatkräftigeres Eingreifen in die Geſtaltung der Wirklichkeit. Kann etwas beredtſamer ſein, als ein ſolches Reſultat der Geſchichte unſerer Bildung aus dem Munde eines ſolchen Hiſtorikers?

Wir Deutſche ſind kein Staat, kaum eine Nation. Für unſere Bildung ſind nicht ſowohl Fürſten, Staatsmänner und Feldherrn die Maaßſtäbe, als vielmehr unſere Künſtler, Dichter und Philoſophen. Die Nation iſt einmal in viele Stämme und Staaten zerſpalten, deren politiſche Geſchichte auseinandergeht. Indem der Preuße, der Brandenburger ſich an Friedrich den Zweiten erinnert, kann der Würtemberger dies nicht ebenſo. Er gedenkt des Herzogs Ulrich. Der Baier, der Sachſe wieder eines andern u. ſ. f. Wie ganz anders z. B. der Franzoſe, der mit ſeinem erſten Franz, mit ſeinem vierten Heinrich, mit ſeinem vierzehnten Ludwig, ſogleich eine ganz beſtimmte Charakteriſtik ſeiner ganzen Nation ausdrückt. Wir haben keine fürſtliche Dynaſtieen, welche uns die Geſchichte der Deutſchen Nation überhaupt reflectirten. An ihre Stelle treten bei uns die Helden der Intelligenz. Wir orientiren uns an einem Luther, Hutten, Kepler, Herder, Schiller, Peſtalozzi, Fichte u. ſ. w.

Politiſch genommen iſt dies ein Mangel. An nationaler Entſchiedenheit ſtehen wir dem Selbſtgefühl des Engländers des Franzoſen, ja ſogar des Ruſſen nach. Der tiefere Grund dieſer Schwäche iſt aber die Individualität der Deutſchen, welche es nicht zu ſolcher Einheit kommen läßt, als jene romaniſchen Völker durch ihre Verfaſſung, als die Ruſſen durch den Abſolutismus des Czaarenthums beſitzen. Die Individualität iſolirt den Deutſchen vom Deutſchen. Göthe bemerkt einmal von unſerer Zeit, daß wir uns ſelbſt in Vereinen trennen. Jeder will ſelbſt prüfen, ſelbſt urtheilen. Daher bei uns ſo oft eine allgemeine Erregung letzlich nur in eine Literatur ausläuft. Haben wir eine neue Erſcheinung begriffen, haben wir unſer Urtheil drucken laſſen, dann ſind wir ruhig. So haben wir jetzt eine Rongeliteratur, eine Guſtav Adolph-Vereinsliteratur u. dgl. m.

Worin wir aber aus der Mannigfaltigkeit der Individualiſirungen uns wirklich vereinigen, das iſt eben der Cultus der Männer, welche wir als die Repräſentanten unſerer Bildung anzuſehen haben. Für ihn hört der Unterſchied der Namensdifferenzen auf; in ihm ſtimmt der Schwabe mit dem Weſtphalen, der Sachſe mit dem Baier, der Preuße mit dem Oeſtreicher überein. Solch' ein Band der Nation, und zwar eines der ſtärkſten, iſt auch Göthe. Und indem wir uns ſeiner erinnern, lernen wir zugleich die Geſchichte der Nation ſelber kennen. Dies Bewußtſein aber über ſeine Geſchichte, die Einſicht in den Proceß, wie man, was man iſt, geworden iſt, das erſt iſt wahrhafte Bildung, nicht jene Summe ſocialer Fertigkeiten und eingelernter Reflexionen allgemeiner Verſtändigkeit, welche oft ſo benamst wird.

Ein Menſch, der von einer Nation als ihr plaſtiſches Abbild anerkannt wird, iſt an ſich ſelbſt und in ſeinen Werken ein allgemein geltender Typus. Wenn wir etwas Göthe'ſch nennen, ſo verbinden wir mit dieſer Bezeichnung eine ganz beſtimmte Anſchauung. Eben ſo wenn wir ſagen: ein Werther, ein Fauſt, eine Philine — ſo ſind das Typen, welche den Rang allgemeiner Begriffe einnehmen, eine poetiſche Ideenmythologie. Ja, viele Aeußerungen Göthe's ſind ſprichwörtlich geworden und haben in der lebendigen Tradition eine epiſche Exiſtenz empfangen.

Durch ſolche Allgemeinheit iſt der Einzelne groß. Es iſt ſchon richtig, daß in einer Zeit viele Andere ähnlich empfinden, ähnlich denken und produciren. Es ſind die wahlverwandten Geiſter. Es ſind die nothwendigen Sympathieen einer ſich vollziehenden Culturkriſis. Allein zwiſchen dem, was ſolche Geiſter ſind und leiſten, und zwiſchen dem großen Manne iſt dennoch ein abſoluter Unterſchied. Ihre Productionen ſind beinahe ebenſo — und dies Beinahe iſt doch eben wieder das, was uns ſie zurückſetzen läßt. So wenig ſcheint, was ihnen noch zur Vollendung fehlt — und doch, dies Wenige, der nie aufgehende Reſt der geringeren Natur, iſt Alles. Zwiſchen ihren allerdings analogen Producten und denen des Meiſters hat der Genius, der gottgegebene, eine Kluft aufgerichtet. Der große Mann kann freilich auch das Geringe, das Mittelmäßige hervorbringen, allein nicht umgekehrt kann der Mittelmäßige auch das Hohe, Große, Geniale produciren. Nur die Sophiſtik könnte leugnen, daß ein Großkophta, ein Bürgergeneral, die Aufgeregten u. ſ. f. in Verhältniß zu Göthe's Genie Mittelmäßigkeiten ſeien. Gewiß. Allein durch ſie iſt Göthe auch nicht Göthe.

Indem wir uns nun dieſen Dichter zum Gegenſtand unſerer Betrachtung machen, ſchließen wir ſofort zwei Manieren des literariſchen Verfahrens aus, von denen auch Göthe viel zu leiden gehabt hat. Die eine iſt das Urgiren einzelner Stellen in Göthe's Werken, die andere das Vergleichen mit andern Werken. Die einzelne Stelle hat ihren wahren Sinn nur im Zuſammenhang aller. Sie iſt, was ſie ſein ſoll, nur im dialektiſchen Fluſſe, in der lebendigen Bewegung. Durch ein excluſives Premiren wird ſie aber bald zu hoch, bald zu niedrig angeſchlagen. Ihre Bedeutung wird über Gebühr bald erweitert, bald verengt. Eine ſolche Atomiſtik, welche den Beweis für den Begriff eines Kunſtwerks aus dem Haften an Einzelſtellen, beſonders den ſogenannten ſchönen, zu Stammbuchverſeleien beliebten, führt, muß natürlich unter uns liegen. Sie widerſpricht aller philoſophiſchen Auffaſſung. Die andere Manier des Paralleliſirens thut das Entgegengeſetzte. Die Stellenjägerei entnimmt ihre dicta probantia der Sache ſelbſt; die Vergleichung geht aus ihr heraus und bezieht ſie auf eine andere. Welche andere dies ſei, iſt zunächſt unbeſtimmt und hängt von der Willkür des vergleichenden Subjectes ab. Weder für die Qualität noch für die Quantität der Objecte iſt der comparativen Analyſe eine Grenze gegeben. Wollte die Vergleichung im Sinn der comparativen Naturwiſſenſchaft verfahren, ſo müßte ſie zur Geſchichte des Objects werden und ſeine rückwärtsliegenden Vorausſetzungen entwickeln. Allein die gewöhnliche Weiſe iſt ein Herausgreifen anderer Objecte, welche demjenigen, dem es gilt, wie ein Spiegel vorgehalten werden, wobei es denn natürlich iſt, daß daſſelbe in einem Hohlſpiegel ſich anders ausnimmt, als in einem Flachſpiegel. Nehmen wir z. B. Göthe's Hermann und Dorothea, ſo bieten ſich alle Epen zum Vergleich. Ich kann die Odyſſee, den Arioſto, die Luiſiade, die Nibelungen und ſo fort bis zu Voſſens Luiſe heranziehen, hier eine Uebereinſtimmung, dort eine Abweichung, hier ein Uebertreffen, dort ein Zurückbleiben bemerken. Gervinus liebt dieſe Manier vorzüglich. Meine Herrn, ſo hoch ich die Verdienſte dieſes Mannes um die

Geſchichte unſerer Literatur ſchätze, ſo muß ich doch unumwunden geſtehen, daß ſein ſtetes Paralleliſiren, ſeine Auswanderungsſucht aus dem Object in alle vier Weltgegenden, ein Mangel bei ihm iſt. Er entbehrt einer ſichern philoſophiſchen Grundlage für ſeine Beurtheilung und will nun als ein geiſtreicher Mann durch die Vergleichung ſich vor Einſeitigkeit ſchützen.

Es iſt ein Unterſchied zwiſchen dem gemüthvollen Genießen eines Kunſtwerks und zwiſchen ſeinem Begreifen, worin der Genuß zu einem ſelbſtbewußten wird. Die Philoſophie wird oft beſchuldigt, der Kunſt Intentionen unterzuſchieben, ihr einen Gehalt zu vindiciren woran der Dichter gar nicht gedacht habe. Göthe ſelbſt ſcherzte: „Im Auslegen ſeid munter; legt ihr nicht aus, ſo legt was unter.“ Das Produciren iſt auch in dem Sinn eines klaren und abſichtlichen, verſtändigen Bewußtſeins bei dem Künſtler nicht nur nicht nothwendig, es iſt bei ihm unmöglich. Denn der Dichter, meine Herren, producirt zwar mit vollkommener Beſonnenheit, allein als ein ahnungsvoller Menſch. Natur und Geſchichte, Himmel und Erde, ſind in ihm auf urſprüngliche Weiſe vermählt. Die Harmonie des Univerſums iſt ihm eingeboren. Aus dem eigenen Buſen heraus ergänzt er das Fragmentariſche der Erſcheinungen, integrirt er die Offenbarung ihres öffentlich geheimen Sinnes, löſt er, der von den Muſen geliebte Zögling, das Räthſel der Welt. Göthe ſelbſt nannte dies Ahnungsvolle im Dichter das Dämoniſche und ſchrieb ſolches Uebergreifen über die Maſſe des Einzelnen, den intuitiven Tact, der mit Sicherheit durch alle endliche Wirrniß ohne mühſame Reflexion hindurchſchreitet, überhaupt dem providentiellen Menſchen, namentlich auch Napoleon und Byron zu. Der Dichter iſt inſofern in ſeiner höchſten Thätigkeit paſſiv und Göthe ſelbſt hat von ſich geſagt, daß alle ſeine Werke

Gelegenheitsgedichte ſeien, indem er einer wirklichen Erregung ſeines eigenſten Menſchen ſich darin zu entäußern ſuchte. Freilich iſt ihm dieſe Confeſſion übel genug bekommen. Wolfgang Menzel bewies dem Wolfgang Göthe, daß er als ein bloßes Talent mit dem Zeitgeiſte ſtets nur gebuhlt habe, ſtets nur das gefällige Echo ſeiner Wandelungen geweſen ſei. Ein großer Mann, ſagt Hegel, verdammt die Anderen, ihn zu expliciren. Wenn nun die Philoſophie ſich für das wahrhafte Organ der Interpretation der Poeſie hält, ſo iſt ſie dies nur kraft ihres Gegenſatzes, nämlich nichts für ſich anzuerkennen, was nicht zur Deutlichkeit des Begriffs, zur Beſtimmtheit des reinen Selbſtbewußtſeins herausgeſetzt iſt. Der Künſtler kann durch die ihm ſelbſt verborgen in ihm waltende Macht des Genius wirklich oft mehr geben, als ihm ſelbſt unmittelbar gegenwärtig iſt; er kann, nach Göthe's eigenem Ausdruck, Vieles in ſeine Werke hineingeheimniſſen. Das Geſchäft der Philoſophie aber muß es ſein, den ideellen Gehalt der Poeſie und die Nothwendigkeit ſeiner Form zu klarem Bewußtſein zu entwickeln. Bei einem Dichter wie Göthe braucht die Exegeſe nicht beſorgt zu ſein, ihm zu viel des Guten zuzutrauen.

II.

Der jetzige Standpunct der Kritik als ein Reſultat der ihm vorangegangenen.

Die jetzige Kritik iſt ſelbſt durch die Geſchichte der Kritik bedingt. Göthe hat mit ſeinen eigenen Metamorphoſen auch einen großen Wechſel der Kritik erfahren, einen um ſo größeren, je länger er lebte. Nach Schleiermacher's Ethik ſind langlebige Menſchen und Geſchlechter eo ipso ariſtokratiſche und inſofern war Göthe ein Ariſtokrat. Die Kritik, welche ihn begleitete, war in ihrem Lob und Tadel meiſt gleich ſtark, bei den Productiven, wie bei den Sterilen. Wir berühren ſie hier nur inſoweit, als für den Begriff unſeres heutigen Standpunctes nothwendig iſt und dürfen hierbei das Meiſte der Thatſachen als hinlänglich bekannt vorausſetzen. Wir nehmen auch vorweg an, daß über die Hauptperioden der Göthe'ſchen Entwickelung kaum ein Streit ſtattfinden könne, indem der Unterſchied einer naturaliſtiſchen, idealiſtiſchen und eklektiſch univerſellen Periode zu ſehr auf der Hand liegt, wenngleich über die Detailbeſtimmungen ihres Verlaufs verſchiedene Meinungen herrſchen können. Die Kritik iſt der Proceß des Begreifens, des ſelbſtbewußten Aſſimilirens und hat den Schlangenhäutungen des Dichters, wie er ſelbſt ſeine Wandlungen nannte, folgen müſſen.

Göthe hat ſich in den Geſprächen mit Eckermann einmal ſelbſt ſehr ausführlich über die verſchiedenen Kategorien geäußert, worin er ſeine Gegner eintheile, nämlich erſtens in Gegner aus Dummheit; dieſen, die ihn nicht verſtänden oder gar nicht kennten, vergebe er, weil ſie nicht wüßten, was ſie thäten. Zweitens in Gegner, die es aus Neid ſeien und die ſofort, als es ihm elend erginge, anders über ihn urtheilen würden. Drittens in Gegner, die aus Mangel an Succeß ſeine Neider geworden wären und es ihm, daß er ſie verdunkelt, nicht vergeben könnten. Viertens in Gegner aus Gründen, die in der That, da er als ein Menſch wirklich auch Fehler und Schwächen habe, mit Fug tadelten. Da es ihm jedoch ſtets Ernſt geweſen und er ſich um ein redliches Fortſchreiten bemüht habe, ſo ſei er gewöhnlich ſchon meilenweit von dem Fleck, wo ſein Gegner ihn getroffen, fort geweſen. Endlich fünftens in Gegner aus Verſchiedenheit der Denkungsweiſe und der Darſtellung. Wenn man nun bedenke, daß nicht einmal zwei Blätter an demſelben Baum ſich einander gleich ſeien, ſo müſſe er ſich eigentlich wundern, nicht noch mehr Gegner gehabt zu haben, zumal er, den ſubjectiven Richtungen ſeiner Zeit gegenüber, ſtets auf die Sache gegangen ſei.

So urtheilte der alte Göthe. Der junge Göthe war anfänglich ein Gegenſtand der perſönlichen, leidenſchaftlichen Bewunderung. Die Deutſche Literatur hatte ſich ſo ausgenüchtert und ſich ſo ſehr dem Gallicaniſchen Formalismus hingegeben, daß das größte Bedürfniß nach einer tieferen Anſchauung, nach einem friſcheren Leben rege geworden. Göthe hatte früh im elterlichen Hauſe den Franzöſismus kennen gelernt. Seine erſten Verſuche waren darin befangen. Die Laune des Verliebten und die Mitſchuldigen zeigen dies hinlänglich und noch neulich hat Dr. Schöll Fragmente der Ueberſetzung von Corneille's Menteur mitgetheilt, welche nach ſeiner Conjectur Göthe wahrſcheinlich Gellert zum Corrigiren gegeben. Allein bald erwachte Göthe's Natur mit immer größerer Klarheit. Es gährte in ihm und in dieſem Triebe war er eine Erſcheinung, welche durch ihr bloßes Daſein ihre Zeitgenoſſen bezauberte. Er wurde das Ideal der nach dem Titel eines Klinger'ſchen Stückes ſogenannten Sturm- und Drangperiode. Er war, wie man ſich als Schmeichelei ausdrückte, ein Kerl oder ein Menſch, der rückſichtslos ſeiner Bildung lebte. Straßburg war die Univerſität, an welche ſich die vornehmſten Erinnerungen dieſer Zeit knüpfen. Wagner, ſelbſt ein Straßburger, Klinger, ein Frankfurter, Lenz, ein Lievländer, waren beſonders die Thyrſusſchwinger der literariſchen Jugend, welche Kraft, Natur, Leidenſchaft forderte. Shakespeare war im Gegenſatz zu den früher verehrten Franzöſiſchen Meiſtern ihr claſſiſcher Poet und Göthe ſollte ein Deutſcher Shakespeare werden, eine Erwartung, die er nothwendiger Weiſe täuſchen mußte, da die Deutſchen keine Engländer ſind und unſere Zeit ganz andere Probleme ſtellt, als die Zeit Eliſabeths. Göthe kam über die Excentricität durch Arbeit an ſich ſelbſt hinaus, während Wagner an Wunderlichkeit, Klinger an froſtiger Bitterkeit, Lenz, der Unglückliche, an irrſinniger Entzweiung krankten. Der letztere, glaube ich, hat das eigenthümliche Weſen der damaligen Literaturzuſtände am Treueſten geſchildert in einem kleinen Drama, pandaemonium germanicum, das Sie im dritten Bande der von Tiek herausgegebenen Lenz'ſchen Schriften finden und worin Lenz gern Arm in Arm mit Göthe brüderlich die Wege zum Parnaß wandeln möchte.

Dieſe erſten Stimmen über Göthe können wir die enthuſiaſtiſche Kritik nennen. Ihre Kehrſeite war der Aerger des Verſtandes an den Kreuz- und Querſprüngen der Genialität, der Wunſch der traditionellen Bildung, in dem Maaß ihrer gewohnten Schranken zu bleiben. Dieſe auf Regel und Ordnung dringende Kritik ward vorzüglich von der Allgemeinen Deutſchen Bibliothek vertreten, welche, was in den von

Nicolai, Abbt, Mendelsſohn, Leſſing herausgegebenen Literaturbriefen für einen beſſern Geſchmack angebahnt war, allmälig in's Triviale austraten. Die Göttinger Anzeigen verhielten ſich faſt ganz ſtill, allerdings die beſte Art, ſich nicht zu compromittiren. Bei dem Götz bemerkten ſie nur, daß die wirkliche Geſchichte denn doch von der Dichtung abweiche. Erſt Ende der achtziger Jahre äußerten ſie ſich beſtimmter über Clavigo; 1787 vertraute die Redaction dem jungen A. W. Schlegel eine Anzeige von der erſten Sammlung der Götheſchen Werke, welche Sie in Oppermanns Schrift über die Göttinger Gelehrten Anzeigen zum Theil abgedruckt finden und die für Göthe günſtig lautet. Die antigeniale Allgemeine Deutſche Bibliothek war übrigens nicht in dem Grade feindſelig und uneinſichtig, als man es aus manchen Aeußerungen Göthe's und aus dem Umſtande ſchließen könnte, daß noch Fichte gegen Nikolai als den Geranten der Bibliothek eine Streitſchrift unter dem Titel erließ: Leben und ſonderbare Meinungen Fr. Nicolai's, worüber Nicolai als Buchhändler Herrn von Cotta als Verleger den Vorwurf machte, ein Pasquill auf ihn verbreitet zu haben. Stahr in der Einleitung zu den von ihm herausgegebenen Schriften Merks hat hierüber ſich näher ausgelaſſen und den Apologeten der Berliner Kritik gemacht. Göthe war auf Nicolai wohl beſonders wegen der Fortſetzung erbittert, welche dieſer von ſeinem Werther gemacht und denſelben mit einer voll Hühnerblut gefüllten Piſtole ſich nur zum Schein hatte erſchießen laſſen. Dieſe burlesk philiſtröſe Correctur ſeiner Dichtung trug er ihm nach und geißelte ihn im Intermezzo der Waldpurgisnacht als Proktophantasmiſten. Aber der Einfall Nicolai's iſt nicht untergegangen. Im Juli und Auguſt des verwichenen Sommers war das Zugſtück des Vaudevilletheaters in Paris ein ſehr thränenweiches Drama

Charlotte, was die Franzoſen höchlich bewunderten und die craſſeſten Sentimentalitäten darin beifälligſt beklaſchten. Göthe tritt ſelbſt darin auf. Er hat ſeinen Roman Werther als feiner pſychologiſcher Beobachter in Lottens Hauſe geſchrieben. Ein Buchhändler bietet zu wenig dafür und ſo gibt er das Manuſcript dem Werther zu leſen, ihn von ſeiner Krankheit zu heilen. Dieſer lieſt nur einige Seiten vom Ende, ſtürzt auf ſeine Stube eine Treppe hinauf — und erſchießt ſich. Wenigſtens knallt es. Charlotte findet ihn jedoch nur angeſchoſſen, pflegt ihn ein Jahr auf's Treueſte, gibt ihre Verbindung mit Albert auf und heirathet ihn. Unterdeſſen aber hat Göthe, der gar nicht wieder zum Vorſchein kommt, ſeinen Roman doch herausgegeben und ein Fräulein nach der Lectüre des Buch's ſich in Werther verliebt, dieſer auch ihre Neigung erwiedert. Durch zufällige Kreuzungen entdeckt dies Charlotte und der Monsieur Werthère, der gegen ſie ſchon ganz unausſtehlich ſich benommen, ſchwankt nun zwiſchen der alten Geliebten, die ſich ihm opferte und die ihm langweilig geworden, und dem jungen, ſehr noblen Fräulein. Charlotte geht unter und ſtirbt an den Stufen derſelben fataliſtiſchen Treppe, welche ſie einſt, Werther zu retten, hinaufgeſtürmt war. Werthère ringt die Hände und der verſtändige Albert antwortet dem Verzweifelnden auf die Frage, was ihm denn nun bleibe? ſehr tiefſinnig: le souvenir. Der Vorhang fällt.

Sie ſehen, meine Herrn, die Franzoſen haben aus der Lotte einen weiblichen Werther gemacht.

Doch zurück zur Geſchichte der Kritik. Als eine Mitte zwiſchen dem Extrem der genieſüchtigen Vergötterung, welche Göthen nach ſeinem eigenen Ausſpruch zu einem stinkenden Narren machte, und zwiſchen der Verſtandesmäkelei, welche ihm Mäßigung predigte, können wir die Urtheile der Männer anſehen, die ſeine Größe frühzeitig erkannten, ihn in ſeinen Fehlern nicht ſchonten, aber ſtets Größeres von ihm erwarteten. Das waren Merk, Herder, Wieland und der Herzog Auguſt von Weimar. Wir finden die Urtheile dieſer Männer für jene naturaliſtiſche Periode in dem von Wagner herausgegebenen Briefwechſel Merks ziemlich beiſammen. Sie gehören zu den ehrenvollſten Zeugniſſen, welche Göthe aufzuweiſen hat.

Seine zweite Periode war die idealiſtiſche. Es kam in ihr nicht mehr auf einen gleichſam perſönlichen Gehalt an, deſſen Manifeſtiren revolutionirend wirkte, ſondern auf Erreichung der höchſten Schönheit, auf die abſolute Vereinigung des Inhaltes mit der Form. Die Kritik wurde hier von der Production zu ſich heraufgehoben. Sie mußte ſelbſt idealiſtiſch werden. Göthe fand von ihr ſeine gerechteſte Würdigung. Als Repräſentanten dieſes Standpunctes nenne ich Wilhelm v. Humboldt und Schiller.

Allein das Maaß, welches Göthe in den Werken dieſer Periode zeigte, befriedigte die nicht, welche eben ſeine frühere Weiſe liebten, wie er als ein Apolliniſcher Jüngling heraufgeſchritten, und auch die nicht, welche jetzt, nach der Franzöſiſchen Revolution, durch die Poeſie noch andere, als äſthetiſche Bedürfniſſe, ſtillen wollten. Es entſtand in den Gemüthern, welche den Untergang von Staat und Kirche vor ſich erblickten, welche den Rieſen Napoleon nach und nach zum Weltherrſcher heranwachſen ſahen, eine unruhige Sehnſucht nach einer beſſeren Zeit, als die Gegenwart ihnen zu bieten vermochte. Man warf ſich, dieſer auszuweichen, bald in die äußerſte Vergangenheit zurück; man wurde mittelaltrig; oder man ſtürzte ſich in eine ganz unbeſtimmte Zukunft hinaus, in einem Willkürtraum die Feſſeln, unter denen wir ſchmachteten, zu vergeſſen. Bald war es Werner's in unterirdiſchen Klüften magiſch ſtrahlender Karfunkelſtein, bald war es Novalis blaue Blume, nach welcher die Sehnſucht hindämmerte. Selbſt der kräftige Heinrich v. Kleiſt ließ ſeinen Prinzen v. Homburg mitten in der Schlacht bei Fehrbellin ſomnambul werden. Dieſer Stimmung waren Göthe's Idealgebilde zu beſtimmt; ſie erſchienen ihr wie Marmorſtatuen der antiken Götter, ſchön aber kalt und es bildete ſich eine hyperromantiſche Kritik aus, die Göthe als zu proſaiſch, zu undichteriſch und gemüthlos verwarf. Als den, welcher zuerſt dieſen Ton anſchlug, nenne ich Hardenberg ſelbſt; in ſeinen Fragmenten ſchilt er Wilhelm Meiſter's Lehrjahre ein Evangelium der Oekonomie und betrachtet Göthe's Produciren, wie das Fabriciren des Engliſchen Wedgewoodgeſchirrs, welches, die Anmuth antiker Formen tragend, doch nur zu Zwecken gemeiner Nützlichkeit beſtimmt iſt.

Auch dieſer Gegenſatz der Anerkennung des Göthe'ſchen Idealismus und der Verwerfung eben deſſelben als eines Abfalls von der wahren Poeſie fand eine gewiſſe Ausgleichung bei denjenigen, welche, den Inhalt der Göthe'ſchen Productionen relativ als unpoetiſch preis gebend, um ſo mehr die Schönheit der Darſtellung hervorhoben und, als philoſophiſch begeiſterte, wegen ihrer Nachahmung der Form am Füglichſten Göthe'ſche Styliſten geheißen werden könnten. Daß unter dieſen Varnhagen von Enſe den ehrenwertheſten Platz einnimmt, iſt wohl eine zweifelloſe Thatſache. Für das Begreifen des Inhalts iſt beſonders Schubarth zu nennen.

Dieſe zweite Periode gewährte unſtreitig dem Götheſchen Verdienſt die reinſte kritiſche Freude, denn in der dritten, in der ſeines eklektiſchen Univerſalismus, mußte er ſich daran gewöhnen, von Jahr zu Jahr härtere Angriffe zu erfahren.

Der Uebergang zu denſelben ward durch die *Apotheoſe* gemacht, welche ihm die *Bequemen* bereiteten. Weil Göthe überall das Maaßhalten einſchärfte, weil er überall die heitere Seite der Dinge hervorzukehren bemühet war und ſich eine nach Außen hin durchaus würdige Exiſtenz geſchaffen hatte, ſo fing man in gewiſſen Kreiſen an, ihn als das *Muſter eines Lebemanns* comme il faut, als eines klugen *Virtuoſen der Genußkunſt* zu feiern. Die Göthe'ſche *Behaglichkeit* ward ein Zuſtand, deſſen Viele ſich gern erfreut hätten, ohne die Arbeit, die ſie ihn gekoſtet. Göthe ward zum *Olympier* gemacht, der hoch oben im wolkenloſen Aether throne, deſſen Stirn die Runzel des Verdruſſes, deſſen Auge die Thräne des Schmerzes, deſſen Herz das Pochen der Sorge und Noth nicht kenne. Dies falſche Bild eines ſittlichen Indifferentismus ſchoben viele *Frivole* vor, ihren ſchlechten Opitmismus durch eine große Auctorität zu beſchönigen. Göthe ſelbſt, meine Herren, war von einem ſolchen weit entfernt. Er hat eingeſtanden, daß er in ſeinem langen Leben, Alles in Allem gerechnet, etwa ſechs Wochen das geweſen ſei, was man einen glücklichen Menſchen nennen könne. Auf ſeinem kleinen Zimmer iſt er ohne alle Oſtentation unausgeſetzt fleißig geweſen. Von dem Luxus moderner Arbeitscabinette, wie das eines Thiers, wußte er nichts. Sein raſtloſes Arbeiten, ſeine Gedichte ſelbſt eben beweiſen, wie große Unruhe in ihm geherrſcht, wie ſehr er ſtets agitirt geweſen und ſich zur Einheit mit ſich habe wieder herſtellen müſſen. Man hat es ihm nicht vergeſſen können, daß er, ſich zu beſchwichtigen, oft zu den, den momentanen Intereſſen der Gegenwart heterogenſten Beſchäftigungen floh, daß er, während im Sturm des Völkerkampfes unſer Blut auf den Schlachtfeldern dampfte, *Chineſiſche* Geſchichte ſtudirte. *Bettina* ſchon verdachte es ihm, daß er nicht zur Zeit des Tyrolerkrieges auch einen Stutzen in die Hand nahm, die Franzoſen von den Gletſcherwänden herunterpirſchen zu helfen. Aber freilich kam dies in der That hyperromantiſche Anſinnen auch nur von einer Frau, die ſich, dem geliebten Dichter gegenüber, ſelbſt ein Kind nannte.

Genug, dieſe Auspreiſung Göthe's als des größten Lebenskünſtlers, wie ſie in Woltmann's Memoiren des Freiherrn von S—a ihre geiſtvollſte, verführeriſchſte Schilderung fand, mußte ſich ihr Extrem erzeugen. Es trat, ſeit 1821, wo Puſtkuchen Glanzow's falſche Wanderjahre erſchienen, gegen den Epikuräismus der Genießlinge ein Rigorismus der Kritik hervor, der in Menzel den moraliſchen, in Börne den politiſchen, in Hengſtenberg den kirchlichen Maaßſtab an Göthe legte.

III.

Fortſetzung.

Der moraliſche Rigorismus.

Der moraliſche, politiſche und kirchliche Rigorismus beurtheilte Göthe'n wieder von Seiten des Inhalts. Der urſprüngliche, jugendliche Göthe fand deshalb mehr Gunſt bei ihm, als der ſpätere und er betrachtete den idealiſtiſch gewordenen oft als einen Abfall von dem naturwüchſigen. Es iſt nun ſchon richtig, daß an und für ſich das wahrhaft Schöne mit dem wirklich Sittlichen nicht in Widerſpruch ſtehen kann und daß daher dem Künſtler zuzurufen iſt: Trachte am erſten nach dem Reiche des Schönen, ſo wird dir das Gute von ſelbſt zufallen, denn wodurch der Künſtler Künſtler iſt, das iſt doch eben das Schöne. In dieſem liegt der ſpecifiſche Unterſchied ſeiner Productionen von andern. Welche Wirkungen dieſelben außerhalb dieſer Sphäre haben können, das geht ihn zunächſt nichts an. Noch weniger hat er zu verantworten, was die Einzelnen ſich aus ſeinen Werken herausſaugen. Der moraliſche Rigorismus begeht an dem Künſtler das Unrecht, ſein Produciren mit einer moraliſchen Abſicht in Verbindung zu bringen und ſeinen moraliſchen Wirkungen nachzuſpüren. Er ſoll beſſern, reinigen, erbauen. Die Kunſt wird zum bloßen Mittel der moraliſchen Pädagogik gemacht.

So verfuhr Menzel mit Göthe, in ſeinem Werk über die Deutſche Literatur, nach der zweiten Auflage, am Ende des dritten Bandes. Alle Schwächen und Laſter unſerer Nation häufte er dem Dichterkönige auf, als ſei er ihre Wurzel. Bereitwillig erkannte er ſein großes Talent an und ſchien inſofern ganz gerecht zu ſein. In der Form ſei Göthe Meiſter und auch das Gewöhnlichſte wiſſe er kraft ſeiner Darſtellung intereſſant zu machen. Seine Sprache ſei bezaubernd. Allein er ſei doch nur ein Talent, unfähig, etwas zu erfinden. Nur einzukleiden verſtehe er, in Anſehung des Gehaltes habe er wie ein Pandemchen ſtets den gerade herrſchenden Tendenzen gehuldigt, ſich zu ihrem gefügigen Interpreten gemacht und durch ſolche ſchmeichleriſche Unterwürfigkeit unter das Ephemere die Herrſchaft über die Menge gewonnen. Sein Götz und Egmont ſeien dem Shakeſpeare, Clavigo der Emilie Galotti nachgeahmt. Werther ſei eine bloße Copie der Neuen Heloiſe und Göthe habe darin dem Genfer den Kranz geraubt. Die volksliedsmäßigen Gedichte ſeien geradezu als Eigenthum uſurpirte Volkslieder, wie der Erlkönig und andere.

So ſoll Göthe als ein kraftloſer Menſch erſcheinen, der nur die Virtuoſität der Form beſitze. Allein in Betreff zweier Werke, des Wilhelm Meiſter und des Fauſt, muß denn doch ſelbſt Menzel Göthe's Originalität anerkennen, weshalb er bei ihnen ſich wieder durch die Anklage des Inhalts rächt, daß ſie beſonders unſerer Jugend die Selbſtvergötterung eingeimpft und ihr die Liederlichkeit des Don Juan als ein Ideal hingeſtellt hätten. Menzel ſpricht ſo oft von dem Göthe'ſchen Don Juan, daß man glauben ſollte, dieſer habe in der That einen ſolchen geſchrieben. Wenn er aber behauptet, daß Göthe immer nur Anderen nacherfunden, daß er ſich der Zeit jedesmal nur accommodirt habe, ſo ſteht dem entgegen, daß Göthe weder die Revolution noch die Freiheitskriege zum ſofortigen Gegenſtand der Darſtellung machte. Hier muß Menzel wieder mit einer andern moraliſchen Niederträchtigkeit aushelfen. Er erklärt Göthe's Ruhe bei dieſen Geſchichtsſtürmen für Feigheit, welche mit der Bürgerlichkeit der natürlichen Tochter und mit dem Epimenides dem eigentlichen Act nachgehinkt ſei. So habe Göthe auch Voß um ſeine Luiſe beneidet und geſchwind Hermann und Dorothea gedichtet, wo denn der Deutſche Spießbürger, Göthe'n im Schlafrock als den ſeinigen anerkennend, ihm für immer ſich ergeben habe.

Weil Göthe ſeine Form an Alles gehängt, ſo ſei er in einen jämmerlichen Pedantismus gerathen, in eine Wichtigthuerei mit dem Kleinlichſten, Alltäglichſten. Aus Ehrfurcht vor ſich ſelbſt habe er auch dem winzigſten ſeiner Gedanken ſeidene Strümpfe angezogen, ihn von dem Publicum, das er heimlich verachtet, bewundern zu laſſen. So verfälſcht Menzel einen der ſchönſten Züge in Göthe, keinen Moment ſeines Lebens als gehaltlos vorüberzulaſſen. Wie jener Römiſche Cäſar ſich den Wahlſpruch gegeben hatte: **nulla sine linea dies**, ſo wollte auch Göthe gern von Allem ein beſtimmteres Reſultat. Dieſer tiefe horror vacui brachte bei ihm das Fragmentariſiren hervor, ein bienenfleißiges Anhäufen unendlichen Bildungsſtoffs. Hätten wir nun nichts, als ſolche Aphorismen, ſo würde das freilich beweiſen, daß Göthe keine Productivität beſeſſen. Allein wie ſehr hat er nicht verſtanden, ſolche Bauſteine zu Tempeln zuſammenzufügen, ſie zu organiſcher Einheit zu gliedern. So iſt ihm denn kein Vorwurf daraus zu machen. Angeſichts der Größe ſeiner Productionen können wir uns auch die Einſicht in die ſie vorbereitenden kleinen Operationen gönnen. Es iſt wieder nur ein Pedantismus anderer Art, ſo großen Anſtoß daran zu nehmen. Börne hat den Briefwechſel zwiſchen Göthe und Schiller Waſſer in Likörgläſern genannt. A. W. v. Schlegel hat ausgerechnet, wie viel Bogen in eben dieſem Briefwechſel nur Billete enthalten, worin Einladungen zum Thee, zu einer Theaterfahrt, Sendung eines Buchs und dergl. Welch' ein Unglück! Wie viel Papier wird bei uns verderbt und nun ſollten einige Bogen für Göthe und Schiller zu viel ſein? Weil dieſe es ſind, intereſſiren uns aber, ohne daß wir an der Göthomanie zu leiden hätten, ſelbſt jene kleinen Umſtände. Für die Anſchauung des Verkehrs jener großen Geiſter möchten wir auch die Billete nicht miſſen.

Während Menzel nun heuchleriſch Göthe's Formmeiſterſchaft lobpreiſt, hält er ſich durch ſeine moraliſche Schändung für den Zwang, den ihn jenes unvermeidliche Zugeſtändniß koſtet, ſchadlos. Er malt ihn als eine Kokette, welche zur Wolluſt und Grauſamkeit noch die Eitelkeit geſelle. Leſſing ſei in einer weibiſchen Zeit der Mann, Göthe in einer männlichen das Weib geweſen, wobei nur zu verwundern, wie denn wenn die Zeit ſo männlich war, Göthe eine ſo greuliche Sittenverwüſtung, als Menzel ihm zuſchreibt, darin habe anrichten und die Jugend ſo mit Unzucht und Autotheismus vergiften können. Was für eine elende Nation müſſen wir ſein, von Einem Autor uns ſo knechten zu laſſen! Doch ſolche Widerſprüche kümmern Menzel nicht. Göthe iſt nach ihm ein Sultan, der von den Frauen ſich nicht nur lieben läßt, ſondern auch die Guten noch durch ſeine Launen auf das Unausſtehlichſte quält, der ſeinen Genuß nicht in der Romantik ritterlicher Aufopferung, ſondern in einer umgekehrten Ritterlichkeit findet. Es iſt wahr, Göthe hat keine Tugendhelden gezeichnet. Nach Heiligen ſucht man bei ihm vergebens. Er malt nicht Engel oder Teufel. Er gibt die Menſchen als eine Miſchung des Guten und Böſen, wie ſie wirklich ſind. Menzel, der ſehr wohl das Unpoetiſche der Richardſon'ſchen Weiß- und Schwarzfärberei kennt, muß deshalb auch hier ſich damit helfen, daß er Göthe anklagt, er habe ſeine ſentimentaliſirenden Weibmänner ſo liebenswürdig und ihre Vergehen ſo ſcheinbar berechtigt geſchildert, daß eben dieſe Kunſt der Beſchönigung des Böſen das Gefährlichſte bei der Lectüre Göthe's ſei. Dieſe Angriffsmanier wurde bei Menzel ſtereotyp und eben ſo gegen die G. Sand und Gutzkow angewendet, als gegen Göthe.

Sodann klagt er ihn an, ſich ſeinem Volk entzogen zu haben. Er ſetzt ihm das Bild eines unmittelbar auf die Maſſen wirkenden Volksmannes entgegen, eine Compoſition von Jahn, Arndt und Blücher. Dieſem Ideal gegenüber ſchilt er ihn als einen Feigling herunter, der nicht ſich an die Spitze des Tugendbundes geſtellt, der nicht, wie Theodor Körner, als Sänger den heiligen Streit mitgefochten habe. Dieſe Antitheſe iſt ganz ſinnlos. Was Göthe auch als Staatsmann für ſeine Nation gethan, das werden wir erſt beurtheilen können, wenn ſein Briefwechſel mit dem Herzog Auguſt von Weimar einſt gedruckt ſein wird, denn Göthe hat an den Staatsgeſchäften einen wirklichen Antheil genommen. Ob Göthe in dieſer Thätigkeit oder als freiwilliger Jäger dem Vaterlande mehr genützt, iſt wohl nicht ſchwer zu beantworten. Weil Göthe Miniſter geweſen, ſoll er nun auch wie ein kaltherziger Diplomat nur in egoiſtiſchen Berechnungen gelebt und, wie ein Moloch, alles fremde Leben in den Flammen ſeiner Genußſucht ſich haben verzehren laſſen. Man ſollte ſich doch wenigſtens freuen, daß auch ein Deutſcher Dichter einmal es weiter, als bis zum Hofrath bringt. Denn obwohl Tieck einſt den Hofrath mit dem Hanswurſt gleich ſetzte, ſo hat er doch dem Schickſal der Hofräthlichkeit nicht entgehen können. Auch der politiſche Nachtwächter Dingelſtädt iſt nun Königlich Würtembergiſcher Hofrath und Gutzkow, nunmehr als Dramaturg in Dresden angeſtellt, kann doch auch nicht umhin, Königlich Sächſiſcher Hofrath zu werden. Von den übrigen Nationen, namentlich von den Engländern und Franzoſen, ſind wir gewohnt, daß ihre größten Miniſter auch zu ihren Schriftſtellern gehören und ſo ſollten wir Deutſche denn bei Göthe uns nicht an der Excellenz ſtoßen und ihr den Stern am Rock griesgrämig benörgeln, vielmehr uns Glück zu ſolcher Coincidenz wünſchen. Menzel verzerrt Göthe'n bis zur gemeinen Höflingsverworfenheit und ſieht deshalb auch im Taſſo nur ein Höflingsbekenntniß.

Die Religioſität Göthe's berührt Menzel nur von der moraliſchen Seite her, indem er ihm vorwirft, im Fauſt eine Eſelsbrücke von der Erde zum Himmel geſchaffen und die katholiſche Anſicht der alten Volksſage, welche durchaus für gewiſſe Sünden die Höllenſtrafe fordere, verlaſſen zu haben. Bei Göthe aber ſei auch im Himmel kein Mann. Ich bemerke zum Schluß dieſer Schilderung der Menzel'ſchen Polemik, daß Strauß in ſeiner Streitſchrift gegen Menzel, die mit ächt Leſſing'ſcher Schärfe geſchrieben iſt, auch der Apologie Göthe's ein eigenes Capitel gewidmet hat. Uebrigens iſt das ganze Menzel'ſche Urtheil nur ein Breittreten des ſchon erwähnten hyperromantiſchen von Novalis, der den künſtleriſchen Atheismus für das Weſen des Wilhelm Meiſter erklärte.

IV.

Fortſetzung.

Der patriotiſche und pietiſtiſche Rigorismus.

Die Kategorie des politiſchen Rigorismus war der früheren Zeit bei uns als Norm für die Bedeutung eines öffentlich heraustretenden Mannes fremd. Erſt ſeit der Revolution und den Freiheitskriegen, noch genauer erſt ſeit der Julirevolution, hat ſie ſich bei uns geltend gemacht. Göthe ſelbſt war ſie fremd. Er, der Sohn einer mercantilen Ariſtokratie, er, der Beamte eines kleinen Herzogthumes, er, der Dichter, der Alles von der individuellen Seite aufnahm, konnte ſich auf ſeine alten Tage nicht mehr in den Feuereifer verſetzen, der die Jüngern zu beſeelen anfing. Wenn der Dichter, ein Tyrtäos, mit ſeinem Volk in den Kampf ziehen kann, wer wollte ſich nicht freuen? Aber wer wollte auch nicht ſo viel Gerechtigkeit haben, einzugeſtehen, daß für einen Deutſchen Dichter es nicht leicht iſt, ſich patriotiſch zu erzeigen, weil die Zerſpaltenheit Deutſchlands das Gefühl nirgendshin recht entſchieden gravitiren, vielmehr bei einem verſuchten Aufflug in's Unbeſtimmte verſchwimmen läßt. Sollte Göthe einen Herzoglich Weimar'ſchen Patriotismus beſingen? Das wäre lächerlich geweſen. Einen allgemein Deutſchen? Wo war dieſe Allgemeinheit? Das alte heilige Römiſche Reich war untergegangen; die kleinen Deutſchen Staaten waren im Rheinbund zuſammengefaßt; Preußen und Oeſtreich gingen in ihren Tendenzen weit auseinander. Ueberdem laſtete die Herrſchaft Napoleons ſchwer auf Deutſchland. Wir ſind jetzt gewohnt, ihn im Zauberlicht ſeiner Großthaten zu ſehen, allein wir dürfen über der Bewunderung ſeines Genie's und Charakters nicht ſo weit gehen, die Deſpotie ignoriren zu wollen, die er gegen uns geübt hat und welche jede Schrift, jeden Vers gegen ihn mit dem Tode bedrohete, wie der Buchhändler Palm ihn wirklich erlitt. Wie Napoleon gegen das Engliſche Ausland eine Continentalſperre eingerichtet hatte, ſo in den von ihm beherrſchten Ländern eine Gedankenſperre, derentwegen auch die Deutſchen Univerſitäten ihm ein beſonderer Dorn im Auge waren. Man macht deshalb für Göthe Vorausſetzungen, die damals gar nicht exiſtirten. Für ſeine dichteriſche Sinnesart iſt wohl in Betreff Napoleons am Bezeichnendſten, was er von ſeiner Kindheit erzählt. In Folge der Schleſiſchen Kriege ſei man in ſeinem Hauſe gut Preußiſch geſinnt geweſen. Doch eben dieſen Ausdruck nimmt er ſogleich zurück und meint, er müſſe richtiger ſagen, Fritziſch, denn es ſei die Perſönlichkeit des großen Königs geweſen, der man einen ſo lebhaften Antheil geſchenkt habe. Man hat Göthe ſeine Unterredung mit Napoleon zum Vorwurf gemacht. Konnte er ſich ihr entziehn? Haben nicht ſämmtliche Deutſche Fürſten damals mit Napoleon auch Unterredungen gehabt? Haben ſie nicht zu Dresden, bei Eröffnung des Feldzugs gegen Rußland, ſchaarenweis in ſeinem Vorzimmer geſtanden, ihm aufzuwarten? Müßte man daher nicht, nach jener Polemik gegen Göthe, ſie noch vielmehr des Unpatriotismus zeihen? Es kommt in ſolchen Fällen darauf an, wie man ſich benimmt, was man ſpricht. Göthe ſelbſt hat uns eine Relation über ſeine Unterhaltung mit dem Kaiſer hinterlaſſen. Es kommt darin nichts vor, das nicht beider würdig wäre. Napoleon empfing Göthe'n mit dem aus ſeinem Munde gewiß bedeutenden Ausruf: Vous êtez un homme! Dann warf ſich das Geſpräch beſonders auf den Werther, den Napoleon ſehr gut kannte und den er ſelbſt in Aegypten unter ſeinen Büchern mit ſich geführt hatte.

Wir wollen nicht, Göthe als Deutſchgeſinnten Mann zu vertheidigen, uns auf die Citation einzelner Verſe einlaſſen, denn ſonſt könnten wir ſehr wohl vor allen den Schluß von Hermann und Dorothea anführen. Wir fragen nur, hat er jemals ſein Volk verläugnet? Läßt ſich eine Handlung von ihm anführen, die als eine Verrätherei unſerer Nation erſchiene?

Börne, zuerſt im Tagebuch, welches der achte Band ſeiner Schriften enthält, dann auch in den Pariſer Briefen, hat den Vorwurf des Unpatriotismus tiefer in's Politiſche hineingezogen. Er ſah ſehr wohl ein, daß Göthe nicht eine zweite Auflage Klopſtock's werden konnte, deſſen abſtract Germaniſche oder, wenn Sie wollen, Scandinaviſche Odenpoeſie viel zu ariſtokratiſch war, auf das Volk nach allen Ständen, Bildungs- und Altersſtufen zu wirken, wie der warme Herzſchlag des ächten Volksliedes es thun ſoll. Börne, ebenfalls ein Frankfurter, muthete dem Geheimderath von Göthe nicht zu, als Barde vor dem Heer zu ziehen. Allein er forderte von dem Dichterminiſter politiſche Thaten. Er trug es ihm zeitlebens nach, daß er für ſich und ſeine Erben bei dem Deutſchen Bunde ein Privilegium gegen den Nachdruck erbeten, da doch der Nachdruck ſeine Werke immer weiter verbreitet haben, für die Bildung der Nation mithin ein Vortheil, für den Ruhm des Dichters ein Glück geweſen ſein würde. Er meint, Göthe habe ſtatt eines ſolchen Egoismus die Preßfreiheit fordern müſſen; ihm würde man ſie nicht abgeſchlagen haben. Meine Herrn, dieſe Vorſtellung einer Allmacht Göthe's als eines Deutſchen Geiſteskaiſers oder als eines politiſchen Orpheus, der unſere Diplomaten durch ſeine Muſik nach Willkür hätte bändigen können, halte ich für eine reine Illuſion. Wir alle, meine Herrn, hoffe ich, ſind in dem Wunſch nach Preßfreiheit einſtimmig, allein noch immer waltet der Kampf um dieſelbe. Die Verhältniſſe, welche dieſen bedingen, waren dem Staatsmann Göthe wohl ſo klar, daß er die Ohnmacht eines derartigen Poſtulates nur zu wohl begriff. Der Bitte eines Einzelnen hätten die Fürſten gewähren ſollen, was ſie dem Jahrelang durch die Ständeverſammlungen wiederholten Dringen der Völker verſagten? Welche Kurzſichtigkeit!

Börne in ſeiner an ſich edlen Begeiſterung vermiſchte die Begriffe des nationalen Patriotismus und der Idee der Freiheit überhaupt. Der erſtere kann für den wahren Dichter nicht blos darin beſtehen, daß er den empiriſchen Particularismus der Sitte abſchildert, wodurch ein Volk von andern ſich unterſcheidet. Er muß innerhalb der nationellen Eigenthümlichkeit das allgemein Menſchliche, Ewige zur Darſtellung bringen. Das Element, wodurch er ſich als Nationaldichter ausweiſet, iſt die Sprache ſelbſt. Wußte doch Fichte in ſeinen Reden an die Deutſche Nation auch nichts Beſſeres, als an die Eigenheit der Sprache zu appelliren. Die Deutſche Sprache ſei eine Urſprache, die der Wälſchen eine Miſchſprache. Der Sieg der Deutſchen über die Romanen liege ſchon in der Reinheit der Sprache garantirt. Wer wollte nun läugnen, daß Göthe durch ſeine Dichtungen die Deutſche Sprache außerordentlich gehoben und damit auch unſere Nationalität gekräftigt habe? Wenn man aber an Göthe den Dichter der That vermißt, wenn es in ſeinen Darſtellungen an Helden fehlt, ſo iſt dies vollkommen wahr. Allein das iſt einmal ſeine Individualität. Er iſt ſo. Er hat ſich nicht geſchaffen. Was die Götter einer Individualität verſagt haben, kann man auch vernünftiger Weiſe nicht von ihr fordern. Gewöhnlich wird in jener Beziehung Schiller über Göthe geſetzt. Es wird, wer der Größere ſei, hin und her geſtritten, wogegen in den Geſprächen mit Eckermann Göthe ſelbſt ſchon ſehr richtig erinnert hat, wie man ſich vielmehr freuen ſolle, daß überall zwei Kerle da ſeien, über die zu ſtreiten ſich lohne. Daß der eine ein Dichter der die Welt bewegenden That ward, während der andere ſich mehr in die Dialektik des Gemüths vertiefte, war das nicht genug? Soll Alles zweimal geſchehen? Börne freilich war auch mit Schiller nicht zufrieden. Auch ihm warf er vor, ſein Volk verachtet zu haben. Marquis Poſa erſchien ihm als ein zahmer Pfarrer, der in der Höhle des Tiegers ſchöne Reden halte. Mit dem Tyrannen müſſe man nicht rechten, ſondern gegen ihn handeln. Auch den Tell mochte er nicht. Ein Heros iſt das nicht, der hinterm Strauch hervor meuchlings ſeinen Feind erlegt, nicht Aug' in Aug' ihn niederkämpft.

Der dritte Vorwurf, welchen die rigoriſtiſche Kritik Göthe machte, war endlich der des Mangels an Religioſität oder richtiger an kirchlicher Orthodoxie, ein Vorwurf, der begreiflicher Weiſe auch Vieles von der moraliſirenden Menzeliade in ſich aufnahm. Er brach nach dem Erſcheinen des Göthe-Schillerſchen Briefwechſels 1830 und 1831 in der von Hengſtenberg redigirten Evangeliſchen Kirchenzeitung los. Ich halte es für überflüſſig, Ihnen, meine Herren, die Tendenz dieſes Blattes näher zu charakteriſiren. Es hat eine traurige Berühmtheit erlangt. Es gilt als Organ des Deutſchproteſtantiſchen Jeſuitismus. Seine Redaction iſt, formell genommen, vortrefflich. Bei mäßigem Umfang verſteht es Thatſachen und Betrachtung unterhaltend abwechſeln zu laſſen und gerade ſeine zelotiſchſten Artikel ſind gewöhnlich nicht ohne Geiſt, ja nicht ohne Witz geſchrieben. Dennoch iſt es, bei der Partei beliebt, bei der Nation in Verachtung geſunken, weil es ſich zur Guillotine der edelſten Renoméen der Deutſchen in Kunſt und Wiſſenſchaft gemacht hat. Es beſchuldigte Göthe und Schiller, nicht auf dem poſitiven Standpunct des kirchlichen Glaubens zu ſtehen. Meine Herrn, es hat mit dieſer Anſchuldigung recht. Die Aeußerung ſelbſt muß man frei laſſen. Jener Briefwechſel zumal gab vielen Stoff, darzuthun, daß ſeine Urheber mit dem Buchſtaben der kirchlichen Dogmen keineswegs übereinſtimmten, daß ſie namentlich die Schrift vom Standpunct einer abſolut freien Kritik auffaßten. Allein wie verfuhr die Hengſtenbergerin beim Ausſprechen ihres Tadels? In einer perfiden und brutalen Weiſe, welche ohne alle Pietät unſere Dichter ſchmähete und verketzerte. Zelter ſchrieb an Göthe, er werde ſich in der Kirchenzeitung recht artig herabgechriſtelt finden. Man begreift wohl den Ingrimm der Kirchenzeitung. Der Pietismus verkümmert den Menſchen alle Heiterkeit des Natur- und Kunſtgenuſſes. In der Gebrochenheit, in der Angſt des Herzens iſt ihm am wohlſten. Alle Autonomie des Geiſtes und Willens iſt ihm zuwider, ein Verbrechen gegen die Demuth. Das Abſchränken, das Iſoliren auf einen gewiſſen Gedankenkreis iſt ſeine Stärke. Er iſt nicht tapfer, wie der freie Mann, aber zähe. Er iſt ſeine Polemik gegen Göthe und Schiller nicht müde geworden, denn er erblickt mit Recht in ihnen die Hauptträger unſerer jetzigen äſthetiſchen Cultur, insbeſondere auch unſeres Theaters, das ihm als Sünde gilt. Allerdings geſtand er ihnen Genialität zu, allein nur, um ihnen ihre Manifeſtationen als ein diaboliſches Attentat an den officiellen Kirchenhimmel und noch mehr an die patentirte Kirchenhölle vorzuhalten. Sie, mit ſolchen Gaben Ausgeſtattete, hätten dieſelben zum Dienſt des Herrn verwenden müſſen. Statt in die Weltleier zu greifen, hätten ſie auf Davidiſcher Harfe Pſalmen zur Ehre Jehovas anſtimmen ſollen. Dieſe Wendung, die uns alſo auch hier einen neuen Klopſtock gegeben hätte, war damals überhaupt beliebt. Lamartine hatte eine Ode an Byron gerichtet, worin er ſeine Poeſie als einen Mißbrauch ſeines göttlichen Talentes beweinte. Albert Knapp, der Herausgeber der Chriſtoterpe, dichtete Göthen in ähnlich elegiſcher Weiſe an.

Wenn nun Göthe aber im Sinn der buchſtäbiſchen Orthodoxie in der That unkirchlich war, konnte er nicht doch ſehr religiös ſein? Dies behaupte ich von ihm. Wir ſprechen jetzt ſo oft von der Religion der Zukunft. Wir verſtehen darunter die Fortbildung der Religion in ihrer Erſcheinung, wie dieſelbe aus ihrem tiefer erfaßten Weſen hervorgeht. Es wird uns, meine Herrn, unter jenem ſchönen Namen jetzt auch viel Triviales geboten. Göthe aber hat dieſer ernſten Angelegenheit ein gründliches Nachdenken gewidmet und iſt dadurch zu einem poſitiven Reſultate gekommen. Freilich findet ſich daſſelbe in einer Gegend, welche der flüchtigere Leſer wohl nicht betritt, nämlich in der nicht zum Beſten angeſchriebenen pädagogiſchen Provinz, im erſten Capitel des zweiten Buchs der Wanderjahre, wo die Lehre von den vier Ehrfurchten und den mit ihrer Symbolik zuſammenhängenden Religionen, der ethniſchen, philoſophiſchen und chriſtlichen vorgetragen wird, die erſt zuſammengenommen die wahre Religion ausmachen. Die chriſtliche Religion wird als die des Schmerzes bezeichnet. Göthe hat ſich hierbei ſehr beſtimmt ausgelaſſen und ſogar den Plan zu einem Gebäude der neuen Kirche mitgetheilt. Da ſo manche Fürſten, die ſchon viel gebaut, allmälig um Erfindungen verlegen werden, ſo könnte man ihnen dieſen Plan empfehlen, zumal er Veranlaſſung gäbe, die ſchönſten Fresken anzubringen.

V.

Fortſetzung.

Die humanitäre Kritik und unſer eigener Standpunct.

Der Rigorismus, welchen die excluſive Moralität, Nationalität und Orthodoxie gegen Göthe üben, konnte nicht ohne Reaction bleiben. Es würde zu weit führen, auch nur die vornehmſten Stimmen in Erinnerung zu bringen, welche ſich dagegen erhoben. Gutzkow's Schrift: Ueber Göthe im Wendepuncte zweier Jahrhunderte, 1836, war wohl beſonders gegen Menzel gerichtet. Die thatſächlichſte Proteſtation aber gegen den Vorwurf des Unpatriotismus bildet unſtreitig das Feſt, welches bei der Aufrichtung der Götheſtatue zu Frankfurt am Main gefeiert wurde. Hier zeigte ſich recht, wie ſehr die Nation ihren Dichter im Gedächtniß hat und in ihm auch den Deutſchen zu ehren ſich bewußt iſt. In Anſehung der Rechtgläubigkeit kann der Auslegungen erwähnt werden, welche Göſchel, gegenwärtig Präſident des Magdeburger Conſiſtoriums, von Göthe'ſchen Dichtungen machte. Göſchel iſt ein ſinniger Mann; er verſteht, ſich in das Gefühl, in die Anſchauung eines Andern hineinzuverſetzen, ohne gerade ſie als die ſeinigen zu adoptiren. Göthe hat im Wilhelm Meiſter die Melina eine Anempfinderin genannt. So könnte man Göſchels reproductives Talent auch das eines Anempfinders nennen, das er erſt für Göthe, durch ſeine Schrift über den Fauſt, die er noch ohne ſeinen Namen herausgab, dann für Hegel durch ſeine Aphorismen über abſolutes Wiſſen und Nichtwiſſen, endlich 1832 in ſeiner Schrift: Hegel und ſeine Zeit, mit Rückſicht auf Göthe, für beide kund that. Göſchel neigt ſich zum Pietismus. Bedenkt man die Tyrannei, mit welcher derſelbe ſeine Angehörigen gewöhnlich meiſtert und ihnen die Uniformität ſeiner Anſichten aufzwingt, ſo bewies es Muth, nach dem Anathema, welches die Evangeliſche Kirchenzeitung gegen den großen Heiden Göthe geſchleudert, mit einer Apologie deſſelben, die ihn ſogar gegen Albert Knapps chriſtliche Stanzen vertheidigte, namentlich aufzutreten. Dies geſchah 1834 in den Unterhaltungen zur Schilderung Göthe'ſcher Dicht- und Denkweiſe, worin Göthe's Bibelfeſtigkeit ſelbſt für die Wahlverwandſchaften nachgewieſen wurde. Die Trimurtie des Göthe-Hegel-Bibelthums wurde in den Göſchel'ſchen Vermittelungen ſo lange fortgeſetzt, bis er von Göthe zu Dante überging, wo er als Advocatus diaboli zu figuriren nicht beſorgt ſein darf.

Nach ſolchen Entgegnungen erhob die Kritik ſich zu immer freieren und allgemeineren Auffaſſungen, wie wir dies beſonders in den jetzigen Geſchichten der Deutſchen Literatur ſehen, deren faſt jeder Tag eine neue bringt. Früher waren auf dieſem Felde Bouterweck, Wachler, Koberſtein lange Jahre für die Zwecke der Nützlichkeit der ausreichende Hausrath. Nun, nachdem Gervinus den höhern Anſtoß gegeben, ſehen wir Schäfer und Rinne und Hillebrand und Vilmar und Bieſe und Gumpoſch u. ſ. w. mit raſchem Trieb emporſchießen, ſo daß, wo es auf den Gebrauch ankommt, die Wahl durch die

Fülle ſich in Verlegenheit geſetzt ſieht. Als eine Merkwürdigkeit iſt aber noch ein Buch von Karl Grün anzuführen: Göthe vom menſchlichen Standpunct aus, 1846. Dies Buch nimmt Göthe'n inſoweit ganz richtig, daß es in ihm den Menſchen aufzeigen will, denn, wodurch der Dichter in letzter Inſtanz wirkt, das iſt doch eben das Allgemeinmenſchliche, nicht die nationale oder confeſſionelle Particularität, die bei ihm in die Formſeite fallen. Grün abſolvirt daher im Namen der Menſchheit den Dichter von dem Vorwurf, nicht patriotiſch, nicht chriſtlich genug zu ſein und weiſ't triumphirend nach, wie er eben mehr, wie er ein Menſch geweſen. Er erinnert, daß Göthe, die Leerheit der diplomatiſchen Politik perhorrescirend, um ſo fleißiger das Wohl des concreten Menſchen gefördert, daß er Landſtraßen angelegt, Hospitäler erbaut, Volksſchulen begründet, Wohlthätigkeitsſtiftungen, Vereine für die Beſſerung von Verbrechern u. ſ. f. in's Leben gerufen, mit einem Wort, alle die Anſtalten und Einrichtungen gepflegt habe, in deren Betrieb die heutige humanitäre Schule die Heilung unſerer geſellſchaftlichen Uebel ſucht. Es iſt nur zu bedauern, daß Grün ſeinen Standpunct durch die Tendenz beeinträchtigt hat, in Göthe einen Anhänger des Feuerbach'ſchen Anthropologismus und des Franzöſiſchen humanitären Socialismus zu finden. Dieſe Tendenz hat die Folge gehabt, daß Vieles flüchtig, einſeitig und gezwungen genommen wird. So hat Göthe ein Geſpräch zwiſchen Lehrer und Schüler gedichtet, worin der erſtere fragt, woher das Kind ſeinen Beſitz habe? Antwort: vom Vater. Und dieſer? fragt der Lehrer weiter. Antwort: vom Großvater. Und dieſer? Vom Urgroßvater. Und dieſer? Ei, der hat es genommen. — In dieſem Apolog erblickt Grün eine Uebereinſtimmung Göthe's mit der Definition Proudhon's, daß das Privateigenthum der Diebſtahl ſei! Göthe würde es ſich wahrſcheinlich höchlich verbitten, ihn als eine Auctorität für ſolche Extreme des Socialismus und Communismus zu verwenden?

Dies, meine Herren, iſt das letzte Ergebniß der Betrachtung Göthe's in der Geſchichte ſeiner Kritik geweſen. Unſer eigener Standpunct muß ſich bewußt ſein, die weſentlichen Beziehungen ſeiner Vorgänger in ſich zu vereinigen. Freilich iſt das Wort Kritik heut zu Tage ein eben ſo mißverſtändliches, vogelfreies geworden, als das Wort chriſtlich. Die Schule von Charlottenburg hat die Kritik ſchlechthin als alle Wiſſenſchaft geſetzt. Sie ſpricht von der Kritik als einer orakelnden Göttin, verſteht jedoch unter Kritiſiren nur die einſeitige Thätigkeit, an einem Object die Schranke nachzuweiſen und es, iſt dies geſchehen, wegzuwerfen, es für Nichts zu erklären. In der Zigeunerſprache der Katheder, wie Auerbach letzthin unſere Schulterminologie nannte, müßten wir ſagen, die Bauer vergeſſen, in dem Negativen das Poſitive feſtzuhalten. Sie annulliren, allein ſie heben die Schranke, nachdem ſie dieſelbe als Schranke negirt, nicht auf. So muß es wohl, wie man geſcherzt hat, zum gnadenloſen Vandalismus eines literariſchen Bauernkrieges kommen, denn dieſe negative Kritik iſt ſogleich ſelbſt vernichtet, als ſie nicht an ein Object, es zu negiren, ſich heranbringt. Wir ſehen daher die Gebrüder Bauer und ihre Sinnesgenoſſen von Gegenſtand zu Gegenſtand mit dem Wechſel der Zeit fortgehen, wie ſie denn im Augenblick in einem ſcherzhaften Converſationslexikon der Gegenwart und Zukunft an Ronge, Ruge, Uhlich, Wislicenus, Nauwerk u. ſ. f. ſich zu reiben nicht müde werden. Bei allem Geiſt aber, den ſie aufwenden, iſt man ihrer Kritik, die morgen ſchon wieder ihres heutigen Lebenslaufes ſpottet, müde, weil das ſtete Verſichern, daß Alles Nichts ſei, die langweiligſte Langeweile verurſachen muß.

Die Kritik Göthe's muß jetzt folgende Puncte vereinigen: erſtens die Einſicht in den Gang der allgemeinen Geſchichte; zweitens die Einſicht in die Art und Weiſe, wie der Einzelne nach ſeiner Eigenthümlichkeit mit ihr in Wechſelwirkung tritt; drittens den Begriff der einzelnen Werke ſelbſt, in denen das Individuum ſich ſeiner Individualität entäußert.

Das Erſte muß die Kritik, weil der Gang der Menſchheit es iſt, welcher den des beſondern Volkes beſtimmt. Die Menſchheit iſt immer mächtiger, als ein Volk, und ein Volk immer mächtiger, als der Einzelne in ihm. Ohne zu wiſſen welches die Aufgabe der Deutſchen in der gegenwärtigen Culturperiode, wird man auch Göthe nicht verſtehen.

Das Zweite aber muß die Kritik, weil der Einzelne in ſeiner Thätigkeit weſentlich durch ſeine ſpecifiſche Begabtheit determinirt iſt. Die Zeit wirkt auf ihn und er auf ſie gerade ſo, weil er einmal dieſe und keine andere Eigenthümlichkeit beſitzt. Nach ihr empfängt er, nach ihr gibt er.

Das Dritte endlich muß die Kritik, weil jedes Werk, obwohl in der Geſchichte des Individuums ein Moment ſeiner Bildung, doch eine eigene Centralität behaupten, etwas für ſich ſein muß. Börne hat Recht mit der Behauptung, daß, um Shakſpeare's Othello zu verſtehen, es nicht nothwendig ſei, den Macbeth oder Hamlet geleſen zu haben. Ein wahrhaftes Kunſtwerk muß ſich ſelbſt erklären, muß auf eigenen Füßen ſtehen, muß eine ſich ſelbſt organiſirende Welt ſein und eine weſentliche Seite der Menſchheit ſelbſtſtändig manifeſtiren. So müſſen wir, Göthe's Werke in ihrem biographiſchen und culturgeſchichtlichen Zuſammenhang würdigend, ſie doch zugleich als beſondere Compoſitionen zu erkennen bemühet ſein.

Bedenken Sie, meine Herren, daß Göthe, wie wir letzthin ſagten, ein langlebiger Menſch war, daß drei Generationen an ihm vorübergingen und daß er demnach dreimal ſich umzuarbeiten hatte. Wenn ein Dichter mit Einer Culturphaſe zuſammentrifft und mit ihr ſein Geſchick vollendet, ſo kann er mit ſolcher Beſtimmtheit raſchen Laufs ſeine Unſterblichkeit errungen haben. Hier wären unſere früh verſtorbenen Poeten zu nennen, allein auch ſelbſt Schiller, der ganz und gar mit der Epoche der Kantiſchen Philoſophie zuſammentraf, denn ſeine Räuber erſchienen in demſelben Jahre mit der Kantiſchen Kritik der reinen Vernunft und er ſelbſt ſtarb ein Jahr nach Kant's Tode, als der Sieg der Schelling'ſchen Philoſophie über die Kantiſche eben entſchieden war. Göthe hingegen hat ſo großen Wandel ſo vielfach um ſich herum erfahren und da koſtet es etwas, ſich friſch zu erhalten, dem Neuen ſich nicht zu verſchließen und doch auch nicht von ihm, dem noch unbewährten, blind ſich fortreißen zu laſſen, ſeiner Vergangenheit nicht untreu zu werden und doch eine immer andere Zukunft ſich zu eröffnen. Eins der am wenigſten zu beneidenden Schickſale iſt das Ueberleben ſeines eigenen Ruhms. Gewöhnlich treibt es zu falſchen Prätenſionen. Der einſt Gefeierte ergibt ſich ſchwer darin, nicht mehr Gegenſtand der öffentlichen Aufmerkſamkeit, der bewundernden und liebenden Hingebung zu ſein und wird dann oft zum mürriſchen Ankläger ſeiner Zeit. Solch' ein Geſchick hatte Göthe nicht, weil er raſtlos fortarbeitete und durch die Arbeit ſich mit der Welt in ſtets neuanfriſchender Wechſelwirkung erhielt. Nicht freiwillig begleitet uns die Jugendlichkeit des Geiſtes auch dann noch, wenn unſer Haar ſchon gebleicht iſt. Nur um den Preis der Arbeit bleibt ſie uns treu bis zum Sarkophage. Göthe gleicht in dieſer Ausdauer Voltaire, welcher auch bis in's höchſte Alter thätig, ein nie verlaſſener Liebling ſeiner Nation, bei ſeinem letzten Beſuch in Paris von den ſtürmiſchen Bezeugungen des Enthuſiasmus eigentlich getödtet ward.

Was nun unſeren Standpunct für die Auffaſſung Göthe's anbetrifft, wie wir darin die Reſultate aller bisherigen Kritik zu vereinigen uns bewußt ſind, ſo charakteriſiren wir ihn in Kurzem folgendermaaßen. Wir Deutſche waren zuerſt Heiden. Die urſprüngliche Mitgift dieſer unſerer heidniſchen Natur ſind wir gewohnt, das Germaniſche Element der Europäiſchen Cultur zu nennen. Es beſteht in der ſelbſtbewußten Freiheit der Individualität. Die Darſtellung ihrer urſprünglichen Exiſtenzweiſe gibt uns, wenn ſchon ſehr gemildert, das Epos der Nibelungen.

Sodann wurden wir Deutſche chriſtianiſirt. Karl der Große kämpfte mit Feuer und Schwert dreißig Jahr hindurch gegen unſere natürliche Eleutheromanie. Allmälig lernten wir das Chriſtenthum verſtehen. Es kam im Grunde unſerem eigenen Sinn entgegen, allein es ward dennoch dem Stolz und Trotz des Germanen ſehr ſchwer, dem Kreuze ſich zu beugen. Dieſen Proceß der Chriſtianiſirung hat unſere Literatur in Wolfram's von Eſchenbach Parcival dargeſtellt. Dies Epos iſt allerdings nach Wälſchen Vorlagen gearbeitet, allein Sie wiſſen, meine Herren, wie ſehr Wolfram dieſelben umgewandelt und in einen Zug der Verinnerlichung hineingeſtaltet hat. Parcival, in holder Natureinſamkeit aufgewachſen, zieht in die Welt, an ihren verſchiedenen feſtgeprägten, für ſich einſeitigen Geſtalten die Erfahrung des Geiſtes zu machen, bis ihn das Königthum im Gral verheißend lockt. Der Gral, meine Herren, iſt eigentlich ein häretiſcher Cultus geweſen, aus dem Schooß der großen Secten der Bagomilen, Katharer, Paulicianer u. ſ. f. hervorgegangen. Inſofern iſt das Chriſtenthum im Gral nicht das orthodoxe der Römiſch-katholiſchen Kirche, was wohl zu beachten, und muß ſich auch von dem Occident, von Montſalvatſch über Arles, in den Orient zu dem myſtiſchen Prieſterkönige Johannes zurückflüchten.

Nachdem wir aus Heiden zu Chriſten geworden, mußten wir aber auch gebildete Menſchen werden. Wahrhaft gebildete Menſchen, sans phrase, ſind aber nur die Hellenen geweſen. Wir mußten alſo die Helleniſche Cultur in uns aufnehmen, Griechiſch lernen, Griechiſch anſchauen und fühlen lernen. Wir wurden Philologen, Antiquare, Nachdichter und Nachdenker der Griechen. Wie wir das Chriſtenthum ernſt genommen und es bis zum Aeußerſten getrieben, wovon die Reformation eben den Beweis ablegte, ſo auch trieben wir das Griechenthum auf's Aeußerſte. Es galt aber, ſeine Heiterkeit, ſeine maaßvolle Schönheit mit der Tiefe der chriſtlichen Univerſalität und der Stärke der Germaniſchen Innigkeit zu vereinigen. Dieſe lebendige Einheit ſowohl in ſubjectiver, als in objectiver Hinſicht, iſt Göthe.

Dieſe Einheit iſt der allgewaltige Zauber, mit welchem er uns beherrſcht und, eine große Periode unſerer Geſchichte abſchließend, doch noch zu neuen Schöpfungen die Keime legt. Wolfram's Parcival wendet ſich zum myſteriöſen Orient zurück. Göthe's Perſpective iſt die Weſthemiſphäre Amerika und ſelbſt der Griechiſch klingende Name jener räthſelhaften Makarie in den Wanderjahren iſt nur ein Anagramm des Wortes Amerika. Allein wir brauchen nicht auszuwandern, werden wir belehrt. Wenn wir nur wahrhafte Menſchen werden, dann dürfen wir überall ausrufen: „Hier, oder nirgends, iſt Amerika.“ Das iſt Göthe's Credo.

VI.

Göthe's geographiſcher Kreis.

Göthe, meine Herrn, iſt alſo als Künſtler und genauer noch als Dichter zu betrachten. Das Dichten iſt ſeine ſpecifiſche Energie. Was er daher ſonſt noch war, das gehört der Geſchichte ſeiner Bildung an und macht für ſeine eigentliche Productivität nur einen Stoff, eine Bedingung aus. Man kann dieſe Elemente in Verbindung mit der Geſchichte ſeiner Dichtungen chronologiſch verfolgen, wie die Ueberſicht aller ſeiner Arbeiten im ſechszigſten Bande ſeiner ſämmtlichen Werke eine Anleitung dazu gibt, noch mehr aber, was er in ſeinen Büchern Dichtung und Wahrheit, in ſeinen Reiſebeſchreibungen, in ſeinen Jahres- und Tagesheften, in ſeinen Briefwechſeln darüber ſagt. Eine ſolche annaliſtiſche Schilderung hat **Riemer** im zweiten Band ſeiner Mittheilungen über Göthe gemacht. Laube in ſeiner Literaturgeſchichte, Hillebrand in der ſeinigen, ſind ähnlich verfahren. Für unſere Zwecke, meine Herrn, würde dies aber zu ſehr in's Weite führen. Wir wollen daher Göthe's Verhältniß zur realen Welt als Bedingung ſeiner Production vorweg betrachten.

Die Beſtrebungen Göthe's auf dieſen Gebieten des Lebens, der Wiſſenſchaft und Kunſt ziehen ſich ſo ſehr mit gleichmäßiger Beharrlichkeit durch ſeine geſammte Thätigkeit hin, daß es ſchwer fällt, ſie mit ſeiner dichteriſchen Productivität in engere Verbindung zu bringen. Die Beſchäftigung mit der **Farbentheorie** z. B. ſchlingt ſich mitten durch alle andere noch ſo heterogene Thätigkeit durch. Gewiß iſt ſie nicht ohne eine weſentliche Beziehung auf ſeine Poeſie, allein Sie werden doch einräumen müſſen, daß ſehr wohl auch ein Anderer, als Göthe, dieſe Theorie hätte liefern können und daß Göthe nicht durch ſie Göthe iſt.

Die primitive Bedingung nun für die Eigenheit eines Menſchen iſt ſein Geburtsland. Aus ihm geht mehr in ihn über, als er wiſſen kann. Göthe war ein Mitteldeutſcher, ein Weſtfranke.

Gewöhnlich theilt man Deutſchland in ein ſüdliches und nördliches und vergißt die Mitte. Der Süden Deutſchlands iſt der große Alpengürtel mit dem Donauthal. Seine Bewohner ſind Gothiſchen Urſprungs, die Baiern, von welchen die Oeſtreicher nur eine Kolonie, die Schwaben, die Schweizer. Der Norden Deutſchlands iſt die große von der Nord- und Oſtſee begrenzte Ebene, nördlich vom Speſſart, Thüringerwald, Harz, Erz- und Rieſengebirge ſich ausbreitend, von Parallelſtrömen durchſchnitten, von Landſeen, Grasſteppen, Kornfeldern, Buchen- und Kieferwäldern bedeckt. Die Niederländiſche, die Saſſiſche und Wendiſche Ebene machen die beſondern Theile dieſes großen Flachlands aus. Zwiſchen ihm und Süddeutſchland, da, wo die Bairiſche Hochebene und die Schwäbiſche Alp ſich erheben, zwiſchen dem Böhmerwald, den Vogeſen und der Eifel und den vorhin als Südgrenze der Nordebene genannten Bergzügen liegt das mittlere Deutſchland, vordem und wohl jetzt auch im Volksmund noch par excellence das Reich genannt. Dies mittlere Deutſchland iſt ein liebliches Hügelland, welches ſein Centrum im Rheinſtrom von Mainz bis Cöln hat. Weſtlich finden wir das Moſelland Lothringen, öſtlich das Mainland Franken, weiterhin noch Thüringen, zu welchem wir dem Stamm nach auch die Bewohner des Königreichs Sachſen rechnen müſſen, denn dieſe ſind ihrem Abkommen nach Sorben, die von den Thüringern bezwungen wurden und haben mit dem Saſſiſchen Volksſtamm in Weſtphalen, Braunſchweig, Friesland, Holſtein nichts zu thun. Dies Hügelland mit ſeinem gartenhaften Anbau, unſere Obſtkammer, unſere Weinkelter, hegt beſonders jene Gemüthlichkeit, die als Deutſch gilt. Hier ſind die reizenden Thäler, die betriebſamen glücklichen kleinen Städte, die klappernden Mühlen mit ihrer idylliſchen Umbuſchung, genug jene ganze bürgerlich ehrenfeſte Behaglichkeit, die nur in ihrer Caricatur als der Philiſter, als der Deutſche Michel erſcheint.

Deutſchland hat kein äußerliches Centrum. Als das Land der Individualität macht es ein ſolches unmöglich. Wir haben daher viele Hauptſtädte, die mit ihrer Eigenthümlichkeit ſich ergänzen. Keine kann ſich, wie Paris, als ausſchließlichen Gravitationspunct betrachten. In Frankreich iſt es nothwendig, daß ein Talent, um anerkannt zu ſein, in Paris anerkannt werde. Alles, was irgend ein Streben in ſich trägt, muß deshalb nach Paris wallfahrten, dort für die Nation den Stempel der Legitimation zu empfangen. Bei uns kann das Talent außer Sorge ſein, wenn es nicht in Wien, München, Dresden, Berlin aufwächſt. Es kann in der Provinz ſich eben ſo gut entwickeln und nicht ſelten iſt es ja in unſerer Geſchichte der Fall geweſen, daß gerade von Provinzialhauptſtädten die nachhaltigſten Anregungen für ganz Deutſchland ausgegangen ſind. Was in politiſchem Betracht, für unſere Stellung nach Außen, ein Mangel, iſt für die Freiheit und Mannigfaltigkeit der Bildung im Innern unſtreitig ein Vortheil.

So iſt Göthe denn kein geborener Großſtädter und doch auch kein Kleinſtädter. Frankfurt am Main war die Wiege ſeiner Jugend, eine freie Reichsſtadt, welche aber, eine mäßige Unabhängigkeitsluſt ihrer Bürger nährend, als Ort der Kaiſerkrönung zugleich den Blick auf die ganze Deutſche Geſchichte hinlenkte, ja noch gegenwärtig Sitz des Deutſchen

Bundestages iſt. Göthe, dieſem claſſiſchen Boden entſtammend, bewegte ſich nun zeitlebens nur in zwei Richtungen, öſtlich das Mainthal hinauf, ſüdlich den Alpen entgegen, nach Italien hin. Der Norden und der weitere Oſten hat ihn nie angezogen. Ob es ein Oſtdeutſchland gibt, könnte man freilich fragen, denn, obſchon wir ſelbſt hier in Preußen die Ehre haben, es zu ſein, ſo gehören wir doch nicht zum Deutſchen Bunde und die Geographen, wie Mendelsſohn in ſeinem Germaniſchen Europa, rechnen uns zur Wendiſchen Ebene Norddeutſchlands. Genau genommen müſſen wir die Ruſſiſchen Oſtſeeprovinzen auch als Oſtdeutſchland anſehen, nur daß ihnen, wie uns, ſüdlich eine proportionirliche Baſis fehlt.

Die Univerſitätsſtädte, welche Göthe beſuchte, waren Leipzig und Straßburg, die vollkommenſten Contraſte. Leipzig nahm ihn in die Schule, ſeine Lebensart zu glätten. Er ſelbſt ſcherzte ja, es ſei ein klein Paris und bilde ſeine Leute. Er war den Leipzigern zu ſüdlich naiv. Eine Frau Profeſſorin ſelber ſchniegelte und bügelte an ihm herum. Auch ſein Deutſch mußte er ſich verbeſſern laſſen. Gellert unterzog ſich der Aufopferung, Aufſätze der Studirenden durchzuſehen und erwarb auch um Göthe's Correctheit ſich Verdienſte. Ganz anders wirkte Straßburg. Es entfeſſelte in ihm die genialiſchen Mächte. Faſt droheten ſie ſchon in's Wüſte auszuirren, als Herders Genius einſchränkend, ſänftigend und doch anreizend ihm hier entgegentrat. Der Münſter Straßburgs, rieſig und doch maaßvoll, kann ſelbſt als ein ſchönes Symbol dieſer Epoche gelten. Wenn wir uns Göthe vorſtellen, wie er zu Leipzig, ſtatt das Collegium logicum zu beſuchen, hinging, ſich vom Bäcker warme Kräpfel zu holen und genießlich zu verzehren, ſo iſt das noch ziemlich knabenhaft. Stellen wir ihn uns hingegen vor, wie er zu Straßburg auf der oberſten

Zinne des Münſters mit ſeinen Freunden der über Frankreich untergehenden Sonne den blinkenden Römer zum Scheidegruß darbrachte, ſo iſt das faſt ein erhabenes Bild.

Ich übergehe ſein weiteres Zickzackleben im Rhein- und Mainthal und erwähne nur noch der Reiſe, die er mit den Stollbergen nach der Schweiz machte, denn dieſe war damals noch das Ziel vieler Reiſeſehnſuchten. Ihre Alpenfirnen, Eismaſſen, Waſſerſtürze, Seen, Viehmatten, Bauermärchen galten noch als ein Non plus ultra von Erhabenheit, Schönheit, Naturwahrheit. Göthe ſelbſt hat uns von einer ſpäteren Reiſe 1779, die er mit dem Herzog von Weimar machte, in dem Anhang zum Werther eine ſehr lebhafte Schilderung der Schweiz hinterlaſſen.

1775 erfolgte ſein Ruf nach Weimar. Wenn Sie auf die Landkarte blicken und wenn das luſtige Farbengewimmel von Roth, Gelb, Grün, Blau in einem Durcheinander von Tüpfeln Ihnen aus Deutſchlands Mitte, aus dem Fränkiſchen Strich, entgegenſpringt, ſo werden Sie leicht bemerken, daß Weimar, eine dieſer kleinen Individualitäten, ſelbſt noch wieder von andern, wie Sondershauſen, Schleiz-Greiz-Lobenſtein u. ſ. f. eingehegt iſt und daß Weimar nur zwei nennenswerthe Städte hat, Weimar und Jena. Nun müſſen wir uns aber auch erinnern, wie das vorige Jahrhundert überhaupt noch beſchränkte Maaßſtäbe hatte. Seit der Revolution ſind wir an viel größere Dimenſionen gewöhnt. Unſer Bewußtſein hat an Weite und Elaſticität unendlich gewonnen. Die größere Reiſeleichtigkeit durch die Kunſtſtraßen, Eiſenbahnen, Dampfſchiffe, den Zollverein hebt uns über große Räume in kurzer Zeit hinweg. Wie wären ohne ſie die Congreſſe der Naturforſcher, der Philologen, der Landwirthe, der Advocaten, wie ohne ſie die Deutſcheſten aller Feſte, die Muſikfeſte, möglich? Das vorige Jahrhundert war noch von Hemmungen aller Art eingeengt und bewegte ſich, wie ſelbſt Göthe's Haus zu Weimar zeigt, in knapperen Grenzen. Gutzkow in ſeinem Aufſatz: ein Beſuch bei Göthe, erzählt, daß derſelbe, über eine vermeinte Zurückſetzung bei Hofe unwillig, einſt mit der Gigantenfauſt auf den Tiſch geſchlagen und ausgerufen habe: „Kommt mir das noch einmal vor und wird es mit dem Treiben nicht anders, ſo reiſ' ich auf der Stelle — —" man erwartet mindeſtens nach Rom oder Paris; nein „nach Jena." Nach Jena! Das iſt uns lächerlich.

Allein, meine Herren, mehr Intenſität der Menſchen lag wohl in der damaligen Beſchränkung. Sie ſupplirte, ſo zu ſagen, aus ſich, durch Phantaſie und Witz, was dem materiellen Beſtande fehlte. Dies wollte ich bemerken, um die Kleinheit des Weimar'ſchen Staates keinen Anſtoß ſein zu laſſen. Preußens aufſtrebender Großmacht gegenüber ſuchten damals die kleinen Deutſchen Höfe durch Bildungstendenzen ſich eine größere Bedeutung zu geben, als ſie politiſch in Anſpruch zu nehmen vermochten. Weimar rivaliſirte darin vorzüglich mit Darmſtadt und Gotha. Wenn erſteres aber, nach Gervinus Bemerkung, ſich die Talente, die es leicht hätte haben können, entgehen ließ; wenn letzteres nur Mittelmäßigkeiten in ſich verſammelte, einen Sturz, Reichhard, Gotter u. a., ſo war Weimar ſo glücklich, die Koryphäen unſerer Bildung zu gewinnen und in der Herzogin Amalie ein geſellſchaftliches Talent zu beſitzen, welches die Kunſt der Ausgleichung der verſchiedenſten Naturen und Situationen, die Bewirkung der Verträglichkeit der größten Antipathieen, im ausgezeichnetſten Grade übte. Weimar beſaß in Wieland den Repräſentanten der Süddeutſchen Art, hinüberſpielend in die Franzöſiſche Grazie und in ihre relative Verfälſchung der Antike. Schiller fand ſich ſpäter ergänzend hinzu. Herder wurde der Typus der Norddeutſchen Art, ohne gerade in Klopſtocks trockene Feierlichkeit zu verfallen, ſondern mehr dem Ton des Volksliedes geneigt. Leſſing, der Repräſentant der kritiſchen Stimmung und Reflexionspoeſie der Wendiſchen Ebene, in Camenz geboren, in Berlin, Breslau, Hamburg, Wolfenbüttel lebend, blieb jenſeits dieſes Kreiſes. In ihn trat Göthe als der Mitteldeutſche, der für den Chriſtlich-Scandinaviſchen Klopſtock, den Galliſch-antikiſirenden Wieland und den tiefen allein oft hypochondriſch ſcharfen Herder, den er nach Weimar nachzog, gleich viel Sympathie in ſich trug.

VII.

Göthe's Weltſtellung in Weimar.

Meine Herren, da Weimar noch zu Mitteldeutſchland gerechnet werden muß, ſo hatte es für Göthe, den Weſtfranken, nichts unmittelbar Fremdes und ſeine Stellung war die für ſeine geiſtigen Bedürfniſſe günſtigſte. Eine amtliche Thätigkeit erhielt ihm den Ernſt des Lebens gegenwärtig, gab ihm das Frohgefühl eines gemeinnützigen Wirkens und ließ ihn in allen möglichen Sphären des Lebens vollkommen heimathlich werden. Alle Thätigkeit kann poetiſch erſcheinen, indem ſie ihre Eigenthümlichkeit für die Phantaſie ausdrückt. Die Sprache der Handthierungen und Beſchäftigungen der Menſchen, der Jagd, Fiſcherei, des Bergbau's, der Gewerke, hat eine dichteriſche Färbung. Göthe beſaß, wie er ſelbſt es nennt, einen realiſtiſchen Tic, d. h. er wußte den wahrhaften Idealismus der Wirklichkeit aus der Anſchauung derſelben herauszuheben. Genau bekannt mit der Technik und Terminologie der Handwerke, Betriebsweiſen, Lebensarten, vermochte er den Hauch der anmuthigſten Poeſie über Gegenſtände auszugießen, welche zunächſt ganz proſaiſch erſcheinen, welcher Art z. B. die Beſchreibung von Suſannen's Weberei in den Wanderjahren iſt. Wie er ſelbſt als Beamter in ſolchen Fällen ſich benommen, davon gibt uns die Rede, die er 1784 bei Eröffnung des neuen Bergbaues in Ilmenau ſprach, Bd. 56. ſeiner Schriften, ein muſtergiltiges Beiſpiel. Die beſondern Bedingungen dieſes Unternehmens, die ihm vorangegangenen Verſuche, die an ſein Gelingen für die Wohlfahrt des Landes ſich knüpfende Hoffnung, die ſittlich-religiöſe Weihe des Anfangs, das Alles iſt in zum Theil bergmänniſch individuellen Formen und doch im edelſten, reinſten Deutſch dargeſtellt. Für ſolche concrete Bereicherungen, für ſolch' ächte Volksthümlichkeit iſt unſere Schriftſprache Göthe den größten Dank ſchuldig geworden.

Eine weitere Gunſt des Geſchickes war es für ihn, daß er an einem Hof lebt. Allerdings, meine Herren, iſt jeder Hof für eine productive Natur nicht ohne Gefahr, weil zu leicht ein eitles Scheinweſen, eine oberflächliche Schauſtellung durch die Verhältniſſe entwickelt wird. Iſt der Hof zu klein, ſo fällt er nicht ſelten in die Lächerlichkeit, alle Prätenſionen der Souverainetät mit der Engheit und Dürftigkeit der äußeren Erſcheinung zu verbinden. Der Fürſt, im Grunde nur ein wohlhabender Edelmann, möchte doch gern als ein Louis quatorze mit allem Glanz der Majeſtät erſcheinen und hält, je größer der Widerſpruch der Wirklichkeit gegen ſolche Anmaaßung oft iſt, um ſo mehr auf den Pedantismus der Etikette. Iſt umgekehrt der Hof zu groß, ſo waltet nothwendig das politiſche Element vor und hindert durch ſeine vielfache Sorge die gemüthliche Vertiefung in ſich ſelbſt. Wir ſehen es an einem ſo begabten Staatsmann, wie Wilhelm v. Humboldt, daß er in der Dichtung nur eine Erholung fand, ſich nach den anſtrengenden Geſchäften in ſeinen Sonetten zu ſammeln, zu beſchwichtigen, zum Glauben an das Höhere wieder zu ermuntern.

Der Weimar'ſche Hof war von beiden Extremen in einer glücklichen Mitte gleich weit entfernt. Der junge Herzog war von ernſtem Sinne beſeelt, der mit dem Göthe'ſchen ſich in baldigem Einklang wußte. Die reellſten Maximen wurden von beiden für die Verwaltung des Landes feſtgehalten. Sie waren bei der Wahl eines Beamten äußerſt ſcrupulös; hatten ſie jedoch von der Tüchtigkeit eines Mannes ſich überzeugt, hatten ſie ihm ihr Vertrauen geſchenkt, ſo waren ſie wegen des Wie der Ausführung ſeiner Aufgabe nicht ängſtlich. Sie gönnten ihm einen freien Spielraum. Das Zuvielregieren der Büreaukratie, ihr Mißtrauen, welches der Controle die Controle in's Unendliche hinzufügen muß, war ihnen verhaßt. Der Kanzler Müller in Weimar in einem beſondern Aufſatz, der Leibarzt Vogel in einer Monographie und Riemer im erſten Band ſeiner Mittheilungen haben uns die erfreulichſten Blicke in dieſe menſchlich heitere Regierungskunſt thun laſſen. Von beſonderem Intereſſe hierin ſind auch die Briefe an Kraft von 1778—83, welche Schöll uns mitgetheilt hat.

Der Hof zu Weimar ward durch die Fürſtinnen Amalie und Luiſe ein Sammelplatz aufſtrebender, zukunftvoller Geiſter. Die Geſelligkeit war eine bunte, wechſelvolle, jedoch ſtets von idealem Streben durchdrungene. Das Excentriſche, was in den erſten Jahren oft durchbrach, ward von Göthe und dem

Herzog mit der Reiſe nach der Schweiz 1779 beendigt. Herbart ſagt einmal am Schluß ſeiner praktiſchen Philoſophie, wo er von den Grenzen unſerer Thätigkeit handelt, nicht in eine ſchlechte Polypragmoſyne zu verfallen, daß weder das Gemeine, noch das Abenteuerliche, nur das Claſſiſche bilde. Dies, kann man behaupten, ward die Maxime des Weimarſchen Hofes. Dem Gemeinen, Trivialen auszuweichen, fiel er doch nicht in's Bizarre, ſondern rang, oft leidenſchaftlich, nach ächter Humanität. Der öffentliche Ausdruck dieſer Tendenz wurde eben das Theater, in welchem man nicht dem Müßiggang ein frivoles Polſter unterlegen wollte, die Langeweile als die geheimwüthende Furie geiſtloſen Hoflebens zu tödten, ſondern worin man eins der ſchönſten Culturmittel, einen mächtigen Hebel der äſthetiſchen Verſittlichung zu pflegen bemühet war. Für Göthe als dramatiſchen Dichter war überdem die ſtete unmittelbare Verbindung mit dem Theater von großem Nutzen, da erſt die Bühne dem Dichter entſchieden ſagen kann, ob die von ihm geſchaffenen Perſonen wahre Leibhaftigkeit, am Licht der Oeffentlichkeit als Menſchen aushaltende Realität haben.

Daß das Hofleben Göthe'n der Zudringlichkeit des Gemeinen enthob und ihn auf einen Schauplatz ſtellte, der zur weiteſten Ueberſchauung des Lebens geeignet iſt, das muß man wohl zugeben. Allein man klagt, daß Göthe nun in gehaltloſer Gelegenheitspoeſie, bei Hoffeſten, Bällen, Maskeraden, Schlittenfahrten, den hohen und höchſten Herrſchaften aufzuwarten, ſeine Kraft vergeudet habe. Weit entfernt, den Lobredner dieſer höfiſchen Dichtungsart, dieſer enkomiaſtiſchen Epigrammatik zu machen, glaube ich doch, daß man ſich Göthe als zu ſehr darin aufgehend vorſtellt, da, nach ſeiner Leichtigkeit, für einen gegebenen Zuſtand eine poetiſche Formel zu finden, dieſe Verſe für den höfiſchen Mummenſchanz ihn gewiß nicht zu viel Zeit und Mühe gekoſtet haben werden. Ich berufe mich zum Zeugniß, wie tief er das Nichtige des bloßen Flitterſtaates in dem geſellſchaftlichen Leben durchſchauete, mit wie reinem, ja erhabenem Sinn er innerlichſt dazu ſtand, auf Wieland's Berichte über ihn an Merk und ſeine eigenen Briefe aus dieſer Periode an Lavater. Wieland hat gewiß auch für die maaßvolle Haltung, welche Göthe ſeit 1780 anſtrebte, den ſchönſten, treffendſten Ausdruck gefunden, wenn er nicht eine kaltherzige Diplomatik, ſondern eine wahre Sophroſyne in Göthe bewundert. Die vielſeitigen Anforderungen, welche das Leben an ihn machte, konnte Göthe nur dadurch bewältigen, daß er das Verſchiedenſte nebeneinander mit raſtloſem Eifer durch Jahre hindurch, faſt zeitlos, zu pflegen lernte und ſich der ſtrengſten Ordnung unterwarf. Zuerſt und überall, auf das Genaueſte, Geſchwindeſte, Strengſte, genügte er der Pflicht; dann erſt wandte er ſich zu ſeinen Studien, zu ſeinen poetiſchen Productionen; und dann erſt fühlte er ſich reif zur Geſelligkeit, zum freien Austauſch, wie der Moment ihn hervorruft. Er ſelbſt ſagte: „Tages Arbeit, Abends Gäſte, ſaure Wochen, frohe Feſte, ſei dein künftig Loſungswort.“ Aus ſolcher Gewiſſenhaftigkeit heraus erzeugte ſich bei ihm auch der conſervative Sammelgeiſt, der nichts gern wollte verloren gehen laſſen und Alles als einen wenn nicht augenblicklich, ſo doch künftighin zu benutzenden Bildungsſtoff achtungsvoll bewahrte. Es erzeugte ſich daraus ſeine Tagebuchrevue, wozu auch Merk anhielt, weil man doch durch dies Mittel ſehe, was geſchehen ſei.

Abermals als eine große Gunſt des Geſchicks haben wir es zu rühmen, daß zum Amt und zum Hof ſich die Univerſität geſellte. Allerdings verdankt Jena eben Vieles der wohlwollenden, unermüdlichen Vorſorge Göthe's, allein auch er ward durch daſſelbe in ſeinen wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen auf das Mannigfachſte gefördert. Der Ernſt der Wiſſenſchaft blieb ihm nahe und er konnte mit allen Richtungen derſelben ſich einen perſönlich lebendigen Verkehr begründen. Die ſchönſte Epoche Jena's, wo ein Loder, Paulus, Niethammer, Griesbach, Fichte, Schelling, die Schlegel, Woltmann, Hegel, Fries und ſo viele Andere dort thätig waren, fiel in ſein Leben. Auch konnte er ſich, dem gebundneren Hofleben gegenüber, in Jena ungenirter bewegen und den freien Athem des Studententhums ſich erfriſchend anhauchen laſſen. Das Theater ward dann der Punct, wo Hof und Univerſität in gemeinſamer Andacht ſich begegneten.

Göthe ward durch Neigung und Verhältniſſe an ein bewegliches Leben gewöhnt. Er reiſ'te viel in den oben angegebenen Richtungen von Weſten nach Oſten und von Norden nach Süden. Auf den Reiſen zeigte ſich die Totalität ſeiner Natur in vollſter Thätigkeit, in einer liebevollen Allaufmerkſamkeit, wie ſie dem Homer eigen iſt, wenn er ſelbſt auch die Waffen ſeiner Helden, wenn er die Pfoſten der Thüren und dgl. beſchreibt. Auf ſeinen Reiſen war er daher auch gewöhnlich am productivſten und mittheilendſten. Wo ihm aber die perſönliche Anſchauung verſagt war, da ſuchte er durch die Correſpondenz ſich den Zugang zu den Quellen der Kunſt, Wiſſenſchaft, Bildung zu erhalten. Er iſt einer der ſtärkſten Briefſchreiber geweſen. Irgend ein reales Band mußte ihn aber feſſeln; ohne ein ſolches ſtirbt unter wirklichen Männern das Intereſſe der Mittheilung nur zu bald ab, denn ſie ſcheuen die Leerheit der bloßen wiederholten Verſicherung der Empfindung für einander. Die Treue des Gefühls verſteht ſich unter wahren Freunden von ſelbſt. So hat Göthe mit Merk über Geologie und Oſteologie, mit Lavater über Phyſiognomik, mit Sömmering über die Anatomie, mit Schiller über die äſthetiſche Production und fruchtbarſte Behandlung des Publicums, mit Meyer über die Geſchichte der bildenden Kunſt, mit Zelter über Muſik und Theater u. ſ. f. gebriefwechſelt. Nur der Briefwechſel mit dem Kinde Bettina macht hier eine Ausnahme, weil Göthe überhaupt in dieſem Verhältniß ſich paſſiv benahm. Er duldete die phantaſtiſche Ueberſchwänglichkeit des jungen Mädchens, das aus der Mitte ſie begeiſternder Familientraditionen ihn wie eine gaukelnde Elfin umſchwärmte. Nur ſo weit war er activ, als nothwendig war, ihre Gefühlsorgien zu dämpfen und nicht einen falſchen, unreinen Ton in das Gefühl ſich einſchleichen zu laſſen. Was Göthe's Gegner ihm als Kälte ausgelegt haben, war vielmehr ein Beweis ſeiner ächtſittlichen Eurythmie. Mit Humor wußte er oft ihr ſentimentalnaives Andringen abzuwehren, wie da, als er nach Riemers Erzählung ihr 1811 beſtändig den merkwürdigen Kometen zeigte. Uebrigens hatten ſelbſt Bettina's Briefe für ihn, der gerade daran ging, ſeine Biographie zu ſchreiben, inſofern ein reales Intereſſe, als ſie ihm die Heimath und die Kindheit lebhaft vor die Seele führten. Daß Göthe, indem er einige Briefe Bettina's in Sonette verwandelte und ſie ihr ſo zurückgab, ſeine Dichterkraft egoiſtiſch habe anfriſchen oder gar ein fremdes Verdienſt uſurpiren wollen, dies iſt bei einem Künſtler von Göthe's unverſiegbarer Schöpfermacht und bei einem Menſchen von Göthe's Redlichkeit eine in ſich ſelbſt zerfallende Anſchuldigung. Konnte er dem Kinde artiger ſagen, daß es ſelbſt Dichterin ſei?

Göthe vermochte eine Conception durch das ganze Leben hindurch feſtzuhalten. Er ſchematiſirte zuerſt ſeine größeren Dichtungen, war dann aber fähig, die Ausführung zu den verſchiedenſten Zeiten wieder vorzunehmen. Oft reizte ihn gerade der Contraſt, z. B. wenn er der Iphigenie nachſann, während er im Lande umherritt, Recruten auszuheben, oder wenn er die Hexenſcene für den Fauſt gerade in dem idealiſch ſchönen Garten Borgheſe dichtete. Dieſe Kraft der Production machte ihn auch für die Ausarbeitung communicativ, wie er es ſelbſt nannte. Daß er aber das Dictiren ſich angewöhnte, was man ihm ebenfalls als eine diplomatiſche Trockenheit nachgetragen hat, ſollte man ihm hier als einen Beweis ſeiner ächten Dichternatur auslegen, welche in ihrer Freiheit über das geflügelte Wort zu gebieten hatte. Haben denn die Dichter eher geſchrieben, als geſungen? Hat Homer ſeine Geſänge erſt geſchrieben, dann recitirt? Sehen wir nicht noch in dem Maneſſeſchen Codex der Minneſänger zu Paris die Dichter ihren Schreibern dictiren? Wie kleinlich, wie jämmerlich, ſolche untergeordnete Vermittelungen ſo ſcharf zu accentuiren! Göthe's Urkraft war berechtigt, wie er that, zu ſagen: „Gebt ihr einmal euch für Poeten, ſo commandirt die Poeſie!“

VIII.

Göthe und die Naturwiſſenſchaft.

Erinnern wir uns, daß wir ſchon früher eingeſehen, wie Göthe vor Allem als Dichter zu begreifen ſei, ſo werden wir auch das richtige Verhältniß erkennen, in welchem er zur Natur, Kunſt, Philoſophie und Literatur ſtand. Sie waren für ihn nothwendige Bildungselemente, allein das eigentlich Thätige, Specifiſche in ihm blieb doch die Poeſie.

Die Natur liebte er von je auf's Tiefſte und Wahrſte. Die Parole ſeiner Jugendzeit war das Verlangen nach Natur, nach Naturwahrheit. Er machte mit dieſer Richtung in dem Grade Ernſt, daß er ſich mit allem Fleiß in die Naturwiſſenſchaft einarbeitete. Obwohl er gleichzeitig faſt in allen Richtungen derſelben thätig war, ſo können wir doch bemerken, daß er, als Dichter auf das Menſchliche gewieſen, von dem Menſchen ausging, dann zum Thier, vom Thier zur Pflanze, von ihr zum Licht und der Farbe, endlich zu den ätheriſchen raſtlos ſich umgeſtaltenden Gebilden der Wolke fortging. Ueber unſere Atmoſphäre blickte er nur mit anſtaunendem Poetenauge in die Pracht der Geſtirne, hat aber aus der Aſtronomie niemals ein eigentliches Studium gemacht. Immer war es die feſtgeprägte Geſtalt oder der Werdeproceß eines zarten Daſeins, welches ihn anzog. Da er nicht blos, wie noch Ewald von Kleiſt, bei dem Anſchauen der Natur eine poetiſche Bilderjagd bezweckte, ſondern da er durch das Mannigfaltige der Erſcheinung zum einfachen Grunde hindurchzudringen bemühet war, aus welchem er die Vielheit abzuleiten vermöchte, ſo verfuhr er durchaus methodiſch. Er, der ſich ſelbſt eine lebendige Heuriſtik nannte, hatte ein klares Bewußtſein darüber, daß das Allgemeine, Identiſche ſynthetiſch, das Beſondere, Unterſcheidende analytiſch gefunden werden müſſe. „Die Conſequenz der Natur, drückte er ſich öfter aus, müſſe ihn über die Inconſequenz der Menſchen tröſten.“ Er hatte das unbedingte Vertrauen zum Denken, daß die Natur die Wahrheit deſſelben beſtätigen müſſe. Er nannte auch ſein eigenes Denken ein gegenſtändliches und ſchrieb ſchon 1793 die Abhandlung: der Verſuch als Vermittler zwiſchen Subject und Object. Das Experiment wird nur denkbar, inſofern ich aus dem Begriff der Sache heraus Beſtimmungen als für ſie möglich vorausſetze, deren Realität ich eben durch den Verſuch erproben will. Göthe iſt eigentlich ſo verfahren, wie die exacten Naturforſcher es immer wünſchen. Ohne die Richtung auf das Finden der geſetzlichen Einheit aufzugeben, war er in der ſorgfältigſten Beobachtung des Empiriſchen, Einzelnen unermüdlich und ein abgeſagter Feind alles Nebelns und Schwebelns, aller vornehm-unklaren Phraſeologie, einer auf das leidige Imponiren berechneten Hypotheſenmacherei.

Seine Schranke auf dieſem Gebiet der Wiſſenſchaft war ein Mangel an philoſophiſcher Syſtematik. An Syſtem fehlte es bei Göthe nicht, aber die dialektiſche Kunſt war ihm verſagt, eben weil er ein Dichter, ein weſentlich intuitiver Menſch war. Daher kam es, daß er ſeine Ideen immer nur in Fragmenten darzulegen vermochte, denen es weder an Gehalt noch an Zuſammenhang fehlt. Indem jedoch ihr Zuſammenhang nicht logiſch als Zuſammenhang geſetzt iſt, entſteht für die Einſicht in denſelben eine Verzögerung. Man beobachte Göthe in den Anſätzen, welche er für die Darſtellung der vergleichenden Anatomie als Wiſſenſchaft gemacht hat (Bd. 55.) und dem Gedicht ’Αθροισμος, worin er die Metamorphoſe des Thiertypus ſchildert, ſo wird man ſogleich fühlen, wie er hier durchaus im Vortheil iſt. Hier eint und rundet ſich Alles, während dort eine gewiſſe Ungeduld, zur Anſchauung zu eilen, die Vermittelung der Gedanken, die beabſichtigt wird, verkürzt.

Göthe, von der Natur für die Natur geboren, fing 1770 zuerſt in Straßburg an, eigentliche Studien derſelben zu machen. Das damals Epoche machende Système de la nature entſprach ſeinen Erwartungen, die Natur als ein Ganzes geſchildert zu finden, freilich nicht; deſto mehr ſagten ihm Büſfon's Epochen der Natur zu. Er nahm Theil an einem anatomiſchen Curſus unter Lobſteins Leitung; er machte ſogar einen Curſus der Geburtshülfe durch. Eine Zeitlang hatte ihn die Myſterioſophie der Alchemie angezogen, bis er in Weimar zu einem gedeihlichen Leben in und mit der freien Natur gelangte, das, auf nützliche Zwecke gerichtet, ihn zu einem ganz verſtändigen Eingehen zwang. Die Phyſiognomik beſchäftigte ihn äſthetiſch-ethiſch, allein eine ſpecielle wiſſenſchaftliche Aufgabe ergab ſich ihm erſt aus dem damals von der Zeit mit Vorliebe ventilirten Thema, Unterſcheidungsmerkmale zwiſchen dem Menſchen und dem Thier aufzuſuchen. Dieſe Aufgabe war dadurch entſtanden, daß Anſichten, wie die Rouſſeau'ſchen, den Unterſchied zwiſchen dem Menſchen und dem Thiere ſo gut als aufgehoben hatten. Nun ſollten Einzelheiten, wie die Wade, das Ohrläppchen, der Schaltknochen, den Menſchen vom Thiere unterſcheiden. Hieran ſtieß ſich Göthe. Er konnte ſich nicht darin finden, daß nicht dieſelbe Structur dem menſchlichen wie dem thieriſchen Organismus zu Grunde liegen ſollte. In dem freundnachbarlichen Jena betrieb er beſonders ſeine oſteologiſch anatomiſchen Studien, viel Gebeine und Schädel zerſägend, vergleichend, auch ſelbſt Präparate machend, deren einige noch in Jena aufbewahrt werden. Er kam durch ſeine Beobachtungen endlich zu dem Reſultat, daß dem Menſchen, wie den Thieren ein Zwiſchenknochen, **os intermaxillare**, in der obern Kinnlade zuzuſchreiben ſei, daß derſelbe jedoch bei dem Menſchen ſehr frühzeitig verwachſe, bei den Thieren hingegen ſelbſtſtändig bleibe, daher auch noch bei dem Affen die vier obern Schneidezähne in der Scheide des Schaltknochens befindlich ſeien. Dieſe Entdeckung beſchrieb er in zierlichem Latein und theilte ſie 1786 Peter Camper mit, der nichts davon wiſſen wollte. Hierauf wandte er ſich an Friedrich Blumenbach. Auch dieſer wies ſie als unhaltbar anfänglich zurück. Hinterher aber überzeugte er ſich von der Wahrheit der Göthe'ſchen Entdeckung und beſchenkte ihn nun ſelbſt mit Beiträgen, z. B. daß der ſogenannte Wolfsrachen oder Haſenſchart eben dadurch entſtehe, daß der Zwiſchenknochen nicht frühzeitig genug verwachſe. Gegenwärtig iſt nun ſchon kein Zweifel mehr über die Zweifelloſigkeit der Göthe'ſchen Auffaſſung.

Sie wurde ihm der Anſtoß zu einer weiteren Entdeckung. Da das Rückenmark in die Kopfhöhle mündet, ſo ſchloß er, daß auch hier nach der Analogie die Einheit der umhüllenden Knochenbildung vorausgeſetzt werden und die Schädelknochen, ihrem Typus nach, Rückenwirbelknochen ſein müßten. Dieſe Annahme fand er in der Zuſammenſetzung des Hirnſchädels aus dem Hinterhauptbein, dem hintern und vordern Keilbein nicht zu ſchwer beſtätigt und es eröffnete ſich ihm mit ſolcher Erkenntniß eine unendliche Perſpective für die innere Folgerichtigkeit der thieriſchen Skelettformation.

Allein ganz unerwartet ſchloß ſich ihm auch der Bau des unteren Schädels aus demſelben Princip auf. 1791 fand er auf dem dünenhaften Sand des Judenkirchhofs zu Venedig einen geborſtenen Schöpſenſchädel und ſogleich überraſchte ihn der Begriff, daß das Gaumbein, die obere Kinnlade und der Zwiſchenkieferknochen weſentlich nach demſelben Typus des Rückenwirbels gebildet ſeien, folglich der ganze Schädel als aus ſechs Rückenwirbelknochen zuſammengeſetzt angeſehen werden müſſe.

In ſich zurückgeſcheucht durch frühere Erfahrungen hielt er mit ſeiner Entdeckung ſtill bei ſich, bis durch Oken bekanntlich ein Prioritätsſtreit darüber erhoben ward. Die untere Kinnlade betrachtete Göthe als ein den Extremitäten gleichzuſtellendes Hülfsorgan, das, bei den Mammalien ſcheinbar aus nur zwei Knochen beſtehend, dennoch, wie die Zergliederung eines jungen Krokodils zeigte, aus mehren ineinandergeſchobenen Knochen erwächſt.

Indem Göthe nun die Urform des Knochengerüſtes durch alle Stufen ihrer Umwandlung zu verfolgen bemüht war, entdeckte er ein drittes Geſetz der Formation, welches er das der Schadloshaltung nannte. Die Natur, ewig gerecht, die trefflichſte Haushälterin, will in jedem animaliſchen Individuum das Urthier ſelbſt, d. h. die ganze Idee des Thiers, verwirklichen, wird aber „durch Umſtände zu Umſtänden" gezwungen und muß, was ſie nach der einen Seite verſchwendet, auf der andern durch Sparſamkeit, ja Kargheit, wieder einbringen. Vorderleib und Hals der Giraffe reich ausſtattend, muß ſie den Hinterleib ſchmächtig laſſen. Umgekehrt beim Maulwurf, wo gegen die Maſſe des Leibes die Füße und der Hals faſt verſchwinden. An einer Parallele des Löwen und des Dromedars hat Göthe dies näher zu veranſchaulichen geſucht.

Meine Herren, es iſt eine große Untugend der Deutſchen, gegen das eigene Verdienſt oft ungerecht zu ſein. Sie ignoriren lange; ſie brandmarken Vieles mit dem Wort Dilettantismus; ſie ſpotten wohl gar einer Erfindung, einer Entdeckung, bis ſie ihnen von Außen her als Epochemachend zurückkommt, bis ſie von den Franzoſen oder Engländern anerkannt worden iſt. Dann fürchten auch ſie nicht mehr, das Verdienſt als Verdienſt zu ehren, ja, wenn der verdiente Mann ſchon todt iſt, ſind ſie ſogar der Vergötterung deſſelben fähig. Dies hat Göthe genugſam erfahren. Die Deutſchen kümmerten ſich ſo lange wenig um ſeine naturwiſſenſchaftlichen Verdienſte, bis das Ausland ſie zu ehren begann. In Betreff der Anatomie und Oſteologie hat Göthe ſelbſt erzählt, wie in einer Sitzung der Franzöſiſchen Akademie 1830 zwiſchen Cuvier und Geoffroy St. Hilaire ſich ein Streit erhoben habe, inwiefern eine aprioriſche Beſtimmung der Einheit des Organismus möglich ſei, bei welchem Geoffroy St. Hilaire, der die Einheit als ein nothwendiges Poſtulat forderte, ſich auf Göthe berief. Auf Göthe? Auf den Dichter des Werther, des Götz von Berlichingen? Wie kommt dieſer unter die exacten Naturforſcher? Die Akademie war außer ſich vor Erſtaunen. Ja, es war derſelbe Göthe, der als Dichter, derſelbe, der als Naturforſcher glänzte. Seit dieſer Zeit und ſeit man weiß, daß der Franzöſiſche Akademiker Geoffroy St. Hilaire das Geſetz der Schadloshaltung ebenfalls unter dem Namen balancement des organes vorträgt, ſeitdem hat man vor Göthe auch als Naturkundigen in Deutſchland etwas mehr Achtung.

Außer mit den Thieren beſchäftigte ſich Göthe auch anhaltend mit den Pflanzen und hat uns die Geſchichte ſeines botaniſchen Studiums ſelbſt erzählt (Bd. 58.). Auch hier drängte ihn ſeine poetiſche Conſtitution, eine Einheit zu ſuchen, die Urpflanze, d. h. wie er ſelbſt auch ſagt, den Begriff, die Idee der Pflanze. Lange trug er ſich damit herum und konnte, vermöge ſeiner Berufsthätigkeit, viele Beobachtungen an Gewächſen machen, durch Hypertrophie und Atrophie, durch Entziehung des Lichts, durch Einwirkung farbigter Gläſer u. dgl. m. Allein erſt als Italien ihm den Contraſt einer ganz anders geſtalteten Vegetation darbot, ging ihm 1788 in Sicilien die Anſchauung der Einheit der Pflanze, die Urpflanze, auf. Er ordnete ſeine Gedanken, allein die wenigen Bogen fanden zuerſt nicht, ihr Haupt niederzulegen; wie es oft das Schickſal des Großen auf der Erde iſt, recht klein anzufangen. Der Buchhändler Göſchen ſchlug Göthe den Verlag ſeines Büchleins ab und er mußte es einem andern, Ettinger in Gotha, überlaſſen, der es 1790 herausgab. Dieſe nunmehr zum Axiom gewordene *Metamorphoſe der Pflanze* enthält erſtlich den Gedanken, daß die Grundform der Pflanze die des Blattes ſei; zweitens die Darſtellung aller der Verwandlungen, welche das Blatt als Stengel, als Kelch, als Krone u. ſ. f. einzugehen vermag; drittens den Nachweis, daß die Entwickelung der vollſtändigen Pflanze eine Vertical- und Spiraltendenz vereinige, indem um die Säule eines Stammes die Appendicularorgane ſich in ſpiralförmigen Abknotungen herumſchlingen.

Dieſen beiden Gebieten, der Darſtellung des Urtypus des Thiers und der Pflanze gegenüber, hat nun Göthe dem Formloſen, der Farbe und der Wolke, ein volles Menſchenalter gewidmet. Auf die Entdeckung des *Urphänomens der Farbe* kam er 1790 wie durch eine Offenbarung. Er hatte ſich vom Hofrath *Büttner* einen Apparat zum Studium des Lichts und der Farbe geliehen, allein die Zeit verging und er machte keinen Gebrauch von demſelben. Nun ſollte er ihn zurückgeben, konnte ſich jedoch lange nicht dazu entſchließen. Ernſtlich wird er gemahnt. Die Mahnung wird wiederholt. Endlich beſtimmt er den Tag der Abſendung der Kiſten, worin der Apparat verpackt ſtand. Siehe da, dicht vor dem anberaumten

Termin, ſchleicht er noch in das Zimmer, das ganz weiß war, nimmt noch, wie zum Abſchied, ein Prisma in die Hand, hält es gegen die Wand, aber die Wand bleibt weiß. Der Himmel war lichtgrau. Das Newtoniſche bekannte Farbenſpectrum will nicht erſcheinen. Allein bei den Fenſterſtäben das Prisma vorüberführend, zeigen ſich mit Einemmal die Regenbogenfarben und im Nu iſt für Göthe der Begriff entſchieden, daß zur Entſtehung der optiſchen Farben außer dem Licht eine materielle Begrenzung deſſelben als Bedingung daſein müſſe. Von dieſem Moment an verfolgte er ſeine Entdeckung mit leidenſchaftlichem Eifer und ſuchte ſeine Lehre, daß das Gelb durch Trübung des Hellen, das Blau durch Aufhellung des Dunkeln ſich erzeuge, mittelſt vieler Verſuche darzuthun, von denen er die erſten in ſeinen Beiträgen zur Optik 1790 mittheilte. Meine Herrn, bei dieſer Entwickelung ſcheint mir einer der gewöhnlichſten Fehler der Auffaſſung der Sachlage die von Göthe ſelbſt angenommene Contrapoſition zu Newtons Theorie zu ſein, ſtatt, wie die Vernunft aller Geſchichte allein es zuläßt, die Göthe'ſche Lehre nur als eine Weiterbildung der Newton'ſchen anzuſehen, denn die Einfachheit des Lichtes läugnete ja Göthe nicht, allein, damit die wirkliche optiſche Farbe, im Unterſchied von der chemiſchen und phyſiologiſchen, entſtehen könnte, forderte er eine Begrenzung des Lichts. Nach der damals herrſchenden Schulſprache nannte Göthe dies die Polarität des Farbenbildes, immer zwei Factoren, ein das Helle trübendes und ein das Dunkle aufhellendes Medium, vorauszuſetzen.

Seine Farbenlehre, die als Ganzes zuerſt 1810 erſchien, theilte er in einen didaktiſchen, polemiſchen und hiſtoriſchen Theil. Der didaktiſche enthielt ſeine eigenen Verſuche im Sinne ſeiner Theorie; der polemiſche einen ausführlichen Nachweis der

Fehler, Fehlſchlüſſe, Irrungen der Newtoniſchen Experimente; der hiſtoriſche endlich ein höchſt ſchätzbares Aggregat der Literaturgeſchichte der Farbenlehre mit den anziehendſten Winken über den Gang der Weltgeſchichte überhaupt und den der Wiſſenſchaften im Beſondern.

IX.

Fortſetzung.

Meine Herrn! Göthe hatte mit reinſtem Wahrheitsſinne, mit regſter Forſchungsluſt, mit unbedingter Aufrichtigkeit gegen ſich und Andere, mit dem liebenswürdigſten Eingeſtehen ſeiner Schranken, wo ſie ihm zum Bewußtſein gekommen, ſeine Farbenlehre gearbeitet. Er hatte keine Behauptung gewagt, ohne nicht ihr den factiſchen Beweis hinzuzufügen. Er hatte Newtons Verdienſte nicht beſtritten, aber das Falſche, Irrige ſeiner Experimente hatte er nachgewieſen. Seine Polemik waren nicht Gegenworte, ſondern Gegenthaten geweſen. Er hatte gezeigt, daß ſeine Auffaſſung der Chromatik keineswegs eine Eintagslaune, ein neuerungsſüchtiger Dünkel, vielmehr durch die ganze Geſchichte der Wiſſenſchaft als ein nothwendiges Reſultat vorbereitet ſei. In allen Phänomenen ſeiner Beobachtung war ihm die *Dualität* von Licht und Finſterniß als die Zeugeſtätte der Farbe entgegengetreten. Ueberall fand er, auch bei den Newton'ſchen Verſuchen, das Licht *in die Enge gebracht*. Der geſchloſſene Fenſterladen, das Loch darin, die dunkle Kammer, das vor die Fenſterladenöffnung geſchobene

Priſma — waren das nicht Anſtalten zur Trübung des Strahls? Er konnte ſich nicht überzeugen, daß das reine Licht an ſich ſchon in ſeiner monadiſchen Einfachheit aus ſieben Farben *zuſammengeſetzt* ſei.

Schon 1790 hatte er ſeine Entdeckung bekannt gemacht. Man ignorirte ihn. 1810 gab er ein Werk, voll von Erweiterungen der Wiſſenſchaft, vortrefflich dargeſtellt, die Treue gegen das Object und die Dankbarkeit gegen die Vorgänger auf jeder Seite beurkundend. Man ignorirte ihn von nun ab zwar weniger, aber man bemitleidete, man verſpottete ihn. Seine Farbenlehre ſollte eine traurige Verirrung ſein.

Warum?

Einmal, weil er die *mathematiſche* Behandlung ſeines Gegenſtandes vermieden hatte. Göthe verachtete die Mathematik nicht im Geringſten. Er bedauerte, nicht ſelbſt Cultur genug darin zu beſitzen, um die Farbenlehre auch nach den Seiten hin weiterzubilden, wo die Mathematik berechtigt iſt. Er ſchrieb einen Aufſatz: über den *Mißbrauch der Mathematik*, in welchem er Anſichten der größten Mathematiker, wie *d'Alemberts*, als Auctorität für ſein Verfahren anführte. Seine Meinung war, daß das *phyſiſche Phänomen* als ſolches mit reinem, geſundem Sinn und klarem Verſtand ohne die Vermittelung des Calculs aufzufaſſen ſein müſſe und daß dieſer erſt für die Betrachtung der Quantität des Objects und ihres Zuſammenhangs mit der Qualität ſeine Stelle finde. Dies Dringen darauf, ihm die reine Naturanſchauung zu geſtatten, wurde ihm von Allen verargt, welche ſich einmal die Vorſtellung gebildet hatten, die Optik ſei ſchlechterdings nur mathematiſch zu behandeln, wie Newton dies gethan habe. Was heißt hier mathematiſch? Die Aufſtellung von Definitionen, Axiomen, Theoremen, Corollarien, Argumenten. Dieſe

Form, meinte Göthe, ſei es, welche Viele über den Inhalt täuſche, weil ſie ihnen verdecke, wie das Abgeleitete zum Urſprünglichen gemacht werde. Um dieſen Grundfehler zu verbergen, müßte nun ein großer Apparat angewendet werden, die Halbwahrheit des Ganzen durch die Breite, Tautologie, Künſtlichkeit des Beſondern und die Zuverſichtlichkeit des doctrinären Tons vergeſſen zu laſſen.

Zweitens aber verübelte man es ihm, daß er eben Newton zu widerſprechen gewagt, Newton, dem großen Mathematiker, der, als ſolcher, auch im Phyſikaliſchen ſich nicht ſollte haben irren können. Alle Akademieen Europa's, alle Katheder der civiliſirten Welt waren in Anſehung der Farbenlehre nur das Echo der Newton'ſchen Doctrin. Und einer ſolchen Auctorität wagte ein Dichter den Krieg zu erklären? Man war von dieſer Seite einig, daß eben dieſer Dichter nicht Verſtand genug beſitze, Newton's Lehre begreifen zu können und daß nur Mißverſtändniß, Eigenſinn, Anmaaßung ihn zu ſeinem tollkühnen Unterfangen zu bringen vermocht habe.

Man ließ ihn daher, ihn, den liebebedürftigen, den geſelligen, mit ſeiner Lehre als mit einer Thorheit einſam ſtehen und war höchſtens ſo gnädig, ſeine geſchichtlichen Notizen nicht ganz ohne Verdienſt zu finden.

Dieſe Kälte, dieſe ironiſche Aufnahme eines Werkes, das er ſich ſo ſauer hatte werden laſſen, der Frucht emſiger, redlicher, jahrelanger Studien, deren Intereſſe ihn ſelbſt im Feldzug gegen Frankreich 1792 mitten im Kriegsgetümmel lebhaft beſchäftigt hatte, erbitterte ihn endlich und er ſprach ſeinen Unmuth in Aphorismen und in Xenien aus, wodurch er ſeine Gegner noch mehr reizte. Es iſt hier nun ſehr zu bedauern, daß Göthe nicht dieſen Conflict ſeiner freien Behandlung des Gegenſtandes mit der ſchulmäßigen, ſeiner Entdeckung mit dem traditionellen Wiſſen, zum Vorwurf einer durchgreifenden, größeren Schrift machte, die Mängel des wiſſenſchaftlichen Glaubenszwanges, ſelbſt in den exacten Wiſſenſchaften, die Laſt der Auctorität auch in ihnen und das Vorurtheil für jeden der Zunft Angehörigen und gegen jeden der Gilde Fremden, auf eine ſchlagende Weiſe darzulegen. Er würde damit der Begründer der ächten Popularität haben werden können. Göthe klagte unſere Univerſitäten an, die Wiſſenſchaften zu iſoliren, ſtatt ineinandergreifen zu laſſen und kritiklos einmal geheiligte Dogmen zu wiederholen, ſtatt den Geiſt unbefangener Prüfung zu verbreiten. „Das Erſte und Letzte, ſagte er, was vom Genie gefordert werden muß, iſt Liebe zur Wahrheit.“ Und dieſe fand er durch die Areopage der Wiſſenſchaft, deren Beiſitzer wohl gar ganz gegen die Idee der Erkenntniß mit Mäntelchen und Käppchen ſich abſchieden, auf das Nachdrücklichſte gefährdet, ſo daß er von dem Gelehrtenſtolz gern auf Männer des Lebens, auf Gärtner, Maler, Fabrikinhaber, Färber u. dgl. ſich hinwandte, weil er bei dieſen mehr Gerechtigkeit erwarten durfte, als bei dem Pedantismus der Profeſſoren, die ihn als einen ungebehrdigen Dilettanten höhniſch belächelten. Wegen dieſes Conflicts wird die Göthe'ſche Farbenlehre ſtets denkwürdig bleiben. Sie iſt in der That der Wendepunct geworden, ſeit welchem in Deutſchland die ſchulfuchſerige Abſperrung vom Leben immer mehr zuſammengeſchwunden und eine freiere, volksfaßliche, gemeinverſtändliche Darſtellung ſogar tonangebend geworden iſt, vorzüglich in den Naturwiſſenſchaften.

Nach Bekanntmachung ſeiner Farbenlehre nahm zwar nicht Göthe's Theilnahme, wohl aber ſeine productive Thätigkeit in den Naturwiſſenſchaften ab. Er mußte es an ſich ſelbſt erfahren, was er den Gegnern ſeiner Anſicht vorwarf, wie ſchwer es hält, einer gewohnten Auffaſſung ſich zu entäußern. Dies war ſein Fall mit der Geologie und Geognoſie. Er war darin ein Anhänger des Neptunismus und des Werner'ſchen Syſtems und fand in dem Studium der Gebirgszüge Mitteldeutſchlands, beſonders bei ſeinen Aufenthalten in Ilmenau, Töplitz und Carlsbad, genugſame Gelegenheit, ſeine Ueberzeugung durch die Anſchauung zu ſtärken. Eine Menge kleiner Aufſätze im 51. Bd. ſeiner Werke legen Zeugniß davon ab. Und doch war er hier im Irrthum. Die Hebungstheorie, von Hutton in Schottland, von Leopold v. Buch in Deutſchland, von Elie de Beaumont in Frankreich als der wahrhafte Grund der Gebirgsbildung, ſelbſt der höchſten Gipfel der Erde dargethan, blieb ihm fremd. So poetiſch dieſe Theorie zugleich iſt, ſo vermochte er doch keinen Glauben daran zu gewinnen. „Der Höllenmohr", wie er den Plutonismus ſcherzhaft nannte, der durch alle Klüfte brechend die Bergrieſen aufthürmt, ſchien ihm eine zu kühne Hypotheſe. Er zeigte zwar, als redlicher Mann, die Bereitwilligkeit, ſeine Meinung zu ändern, allein zur Aenderung ſelbſt kam er nicht. Als ihm Alexander v. Humboldt 1823 ſein Werk über den innern Bau und die Vertheilung der Vulcane zuſandte, erklärte er, daß es ihm nicht zur Beſchämung, nur zur Ehre gereichen könne, ſeine Anſicht, eines Beſſern belehrt, aufzugeben. Im zweiten Theil des Fauſt ließ er im zweiten Act den Seismos die Hebungstheorie vortrefflich ausſprechen, gegen Ende aber Thales doch mit doppelten Ausrufungszeichen das Waſſer feiern, aus dem Alles entſprungen ſei und das Alles erhalte.

Was ihn in ſeinen letzten Lebensdecennien von Seiten der Natur am meiſten beſchäftigte, war die Meteorologie. Die Elektricität, die man nach ihm in unbefangenem Sinn gar wohl die Weltſeele nennen könne, hatte ihn im glänzenden Fortſchritt ihrer Entwickelung lebhaft angezogen, ohne daß er darin eingegriffen hätte. Anders war es mit Howards Wolkentheorie. Dieſe gab ihm, dem Poeten, eine Anleitung, das flüchtige, wechſelnde Luftgebilde doch einer Regel zu unterwerfen und die unendliche Mannigfaltigkeit der Wolkengeſtaltung auf die Form der Schicht-, Haufen- und Streifwolke ſo wie den Uebergängen derſelben in einander zurückzubringen. Jedoch ward nicht nur für die Anſchauung die Unterſcheidung des mauerartig aufſtehenden Stratus, des frei im Aether ſchwimmenden Cumulus, des in den höchſten Luftregionen ſich zierlich ausfächernden Cirrhus gewonnen, ſondern mit der Scheidung dieſer Formen vereinte ſich auch der Proceß der Erzeugung der Wärme, der Elektricität, der Windrichtung, der Waſſerbejahung, der Waſſerverneinung, wie er die Feuchte und Trockniß nannte, vereinte ſich die Verſchiedenheit der Jahreszeiten, Klimate, Bodengeſtaltungen. Aus der Zuſammenfaſſung dieſer Elemente zur Anſchauung eines das Wandelbarſte geſetzlich beherrſchenden Proceſſes ging ſeine Witterungslehre 1825, Bd. 51, hervor, das letzte naturwiſſenſchaftliche Vermächtniß des Greiſes, der von den Höhen der Dornburg dem Spiel der Wolken im raſtlos ſich umgeſtaltenden Aether nachhing, ein phyſikaliſcher Oſſian. Das Zuſammenwirken der Naturmächte entſchleierte ſich ihm immer mehr; er ſah das Entgegengeſetzte in das Entgegengeſetzte übergehen; er vertiefte ſich gern in das Mikromegiſche der Natur, wie er dieſen Zuſammenhang zu nennen pflegte.

Dieſe Betrachtung Göthe's, meine Herrn, als Naturforſcher, bereitet uns ſeinen Begriff als Kunſtforſcher vor. Wir ſehen ihn darin theils auf die Gliederung der organiſchen Geſtalt, theils auf die unerſchöpfliche Werdeluſt des holden Scheins der Farbe, der zitternden, im Entſtehen vergehenden Conturen der Wolke hingerichtet; d. h. wir ſehen ihn ausgerüſtet, das plaſtiſche und pittoreske Kunſtwerk in ſich aufzunehmen und die ſinnliche Erſcheinung überhaupt als Bild zu faſſen. Dieſe Vermöglichkeit rühmt er ſelbſt ſchon früh an ſich. Als er von Leipzig als Student nach Dresden ging, die Galerie zu ſehen verwandelte ſich ihm die Herberge des Schuhmachers, bei welchem er wohnte, in den Effect eines Bildes von van Schalken oder Oſtade. Göthe's Anſchauen war weſentlich ein maleriſches.

X.

Göthe als Kunſtforſcher.

Wie Göthe zur Natur ſich verhielt, war in ihm dadurch bedingt, daß er Dichter war. Er faßte die Natur deshalb ganz wie ein Alter auf, denn wodurch die moderne Naturerkenntniß von der antiken ſich unterſcheidet, das iſt doch wohl hauptſächlich die Anwendung des Calculs, welcher auch der Göthe'ſchen Naturanſchauung fremd blieb.

Auf dieſer antiken Naivetät beruhete nun aber weiter bei ihm ſein Verhältniß zur bildenden Kunſt, — denn die Muſik war ihm in der Poeſie als ein Gratial mitgegeben —, inſofern er zum bildhaften Auffaſſen beſtimmt war. Göthe trug die Eigenſchärfe Germaniſcher Individualität und die verſöhnungsvolle Milde chriſtlicher Univerſalität unmittelbar in ſich; das heiter Maaßvolle der Helleniſchen Schönheit mußte er ſich mühſam erwerben. Er hatte im lebhaften Gefühl des

Ungenügens der bisherigen Form der Poeſie das größte Bedürfniß, ſich mit der plaſtiſchen Kunſt zu beſchäftigen, allein es läßt ſich nicht leugnen, daß er in dieſer Beziehung lange Zeit durch die größte Unklarheit beherrſcht wurde. Lange nämlich ſchwankte er hin und her, ob er zum Dichter oder zum ausübenden plaſtiſchen Künſtler berufen ſei? So ſehr verwechſelte er, was für ihn ein ſchlechthin nothwendiges Bildungsmittel werden mußte, mit ſeiner eigentlichen Productionsangabe.

Doch kam der Löſung ſeiner Verwirrung die damalige Literatur hülfreich entgegen. Winkelmann's Geſchichte der Kunſt des Alterthums war 1764 erſchienen, ein neues ſonniges Licht darüber ausſtrömend. Als Göthe in Leipzig ſtudirte, erſchien 1767 Leſſings Laokoon und machte auf ihn einen gewaltigen Eindruck. Leſſing war von Winkelmann's Standpunct ausgegangen, daß Laokoon einen heftigen phyſiſchen und moraliſchen Schmerz zur Schönheit verklärt zeige, entwickelte aber den tieferen Grund dieſer Verklärung aus dem weſentlichen Unterſchiede zwiſchen der plaſtiſchen und redenden Kunſt, inſofern dieſe in einer Folge von Momenten den ganzen Verlauf eines Zuſtandes, einer Handlung, das Werden der Veränderung darzuſtellen vermöge, jene hingegen auf das Fixiren Eines Momentes beſchränkt ſei, welcher demnach das Häßliche ausſchließen müſſe, da es in ſtarrer Gegenwärtigkeit nicht übergehend, nicht verſchwindend in eine andere Form, unleidlich ſein würde. Schwer ſei es daher für die bildende Kunſt, den rechten Moment zu finden, die eigentlich bedeutende Situation. Göthe ward durch dieſe Theorie über den Satz: ut pictura poësis, aufgeklärt; er ſah ein, daß die Poeſie, im Vertrauen auf die thätige Einbildungskraft, über die Grenzen der bildenden Kunſt weit hinauszugehen vermöge.

Den Grundſätzen Winkelmann's und Leſſing's blieb Göthe ſein Leben hindurch getreu. Die Nachahmung der Natur im Sinn eines Batteur als Copiren der empiriſchen Wirklichkeit ward von ihm als der falſche Weg anerkannt, das wahre Ideal der Kunſt zu realiſiren. Die Werke der Natur ſind in ihrer Exiſtenz tauſendfältiger Bedingtheit preisgegeben, welche die Erſcheinung der abſoluten Schönheit in ihnen verkümmert. Die Kunſt ſoll ihre Geſtalten aller gemeinen Bedürftigkeit, aller Abhängigkeit vom Zufall entheben; ſie ſoll die Ewigkeit der Harmonie von Weſen und Form ausdrücken. Sie ſoll naturwahr ſein, nicht als ein Nachſchildern des unmittelbar Gegebenen, ſondern als ein Darſtellen deſſen, was die Natur ſelber hervorzubringen ſtrebt, was ihr aber, in der Kreuzung ſo vieler äußerlicher Bedingungen, völlig zu erreichen verſagt bleibt. So verfuhren die Griechen. Sie wichen ſcheinbar von der Natur ab, um ſie ihrer vollkommenen Idealität nach durch die Magie der Kunſt darzuſtellen. Göthe mußte den Streit der Aeſthetik ſeiner Zeit über Wahrheit und Charakteriſtik theilen. Als Gegenſatz genommen, ſollte die Wahrheit das ganz Allgemeine, Sichſelbſtgleiche; hingegen das Charakteriſtiſche das Individuelle, unmittelbar Lebendige ſein. Man könnte auch ſagen, daß jene Abſtraction das Formalprincip des ſogenannten goldenen Zeitalters der Franzoſen, dieſe das Realprincip der Shakeſpeari'ſchen Dramatik ausdrücken ſollte. Göthe hielt nun dafür, daß die wahrhafte Kunſt in ihrer Idealität zugleich charakteriſtiſch, in ihrer Charakteriſtik zugleich allgemein wahr ſein müſſe, daß aber, wenn von einem Princip der künſtleriſchen Bildung die Rede ſein ſolle, das univerſelle der Wahrheit vor dem der Charakteriſtik unbedingt den Vorzug verdiene.

Göthe mußte in der Antike die Sehnſucht ſeines Talents realiſirt finden. Allerdings hatte er für alle bildende Kunſt, auch für die Architektur, einen freien, fernhintreffenden Blick. In Straßburg zog es ihn, gleich nach ſeiner Ankunft, inſtinctartig zum Münſter. Er hatte in ſeinem Kopf unter dem Titel Gothiſch alles Unförmliche, Bizarre, Altfränkiſche, Zuſammengeflickte, Mißgeſtaltete angehäuft, brachte dieſe Apprehenſion zum Münſter mit und ward inne, vor einem der größten Kunſtwerke der Welt zu ſtehen. Sein bekannter Aufſatz: Erwin v. Steinbach 1773, brach der Anerkennung der Altdeutſchen Baukunſt bei uns Bahn und er hatte noch die Freude, Boiſſeré'es Kölner Dom als eine reife, herrliche Frucht jener enthuſiaſtiſchen Anfänge zu erleben.

Allein die Altdeutſche Kunſt konnte ihm nicht helfen. Ihr Weſen trug er durch Natur, Leben, Erziehung ſchon in ſich. Es war die Kühnheit Germaniſcher Individualität, temperirt durch die chriſtliche Univerſalität. So kam er auf die Antike zurück. Er irrte ſich über ſein Verhältniß zu ihr. In Rom erſt ſollte er ſich klar werden. In Leipzig auf der Pleißenburg unter Oeſers Anleitung hatte er viel gezeichnet; in Italien, wohin ſein Genius ihn mit unwiderſtehlicher Macht gelockt, zeichnete er wieder auf das Angeſtrengteſte. Allein gerade in dieſem leidenſchaftlichen Bemühen, gerade der directen Anſchauung der Antike gegenüber, ward es ihm klar, daß er nicht zur Ausübung der bildenden Kunſt, vielmehr zum Dichter berufen ſei. So ſehr ihn die Kunſtwelt Italiens entzückte, ſo ſchlugen doch die Reſultate ſeiner Studien, auch ſeines Zeichnens, in die idealiſchere Geſtaltung ſeiner Dichtungen nieder. Egmont, Iphigenie, Taſſo erlebten in Italien ihre höhere Wiedergeburt, Nauſikaa ward entworfen, vieles Kleinere ausgeführt.

Daß Göthe die Schönheit der Antike und des ihr verwandten Raphaeliſchen Genius auf's Tiefſte empfand, iſt keine Frage. Allein er befand ſich ihr gegenüber in einem Zuſtand vollkommenſter Befriedigung, um nicht zu ſagen, im Gefühl der Abhängigkeit. Sie imponirte ihm. Er mußte ſie ſich, was es auch koſte, aneignen und das Zeichnen, mit dem er ſich oft abquälte, ward ihm das gründlichſte Mittel der Aſſimilation. Hierbei aber blieb er ſtehen, denn, ſobald er freithätig über die plaſtiſche Kunſt zu reflectiren oder ſie darzuſtellen begann, ward er dichteriſch. Ueberblicken Sie, meine Herren, alle Aufſätze, welche Göthe über bildende Kunſt hinterlaſſen hat, ſo werden Sie den Dichter finden. Den Laokoon betrachtet er als eine tragiſche Idylle. Die Delphiſchen Leſchen des Polygnotos bemühet er ſich, nach ihren verſchiedenen Cyklen mit größter Genauigkeit zu ordnen, die Folge, das Ineinandergreifen ihrer Gemälde entwickelnd. Das Gleiche thut er mit der Neapolitaniſchen Bildergallerie, deren Beſchreibung uns Philoſtratos hinterlaſſen. Aus demſelben Grunde reizt ihn Mantegna's Triumphzug des Cäſar, der ihm zugleich ein Muſter gibt, wie der Künſtler das Charakteriſtiſche der Individualität mit der Allgemeinheit der abſoluten Form glücklich zu verſchmelzen im Stande iſt, denn Mantegna's Meiſter huldigte der unbedingten Nachahmung der Antike und zerfiel mit ſeinem Schüler, als derſelbe Motive aus ſeiner Umgebung in ſeine Gemälde aufnahm, als er Portraits aus Modena's Magiſtratsperſonen u. ſ. f. idealiſirte. Der pittoreske Zug Göthe's ließ ihn innerhalb der Plaſtik gern bei der Gruppe verweilen. Er ſchlug ſelbſt einen Cyklus von ſechs alt- und ſechs neuteſtamentlichen Figuren vor, ſie um Chriſtus ſymboliſch zu vereinigen und nahm ſich darunter beſonders des Hauptmann v. Kapernaum an. So reizte ihn Myrons

Kuh zur Enträthſelung. Sie war im Alterthum tauſend Jahr hindurch ein Gegenſtand der Bewunderung. Wie es ſchien, ſtaunte man beſonders ihre außerordentliche Natürlichkeit an. Die vielen Epigramme, welche man auf ſie machte, heben dieſen Punct vor andern hervor; eine Bremſe habe ſich auf ſie geſetzt, ein Kalb ſei auf ſie zugeſprungen, zu ſaugen, ein Hirt habe ſie mit ſeiner Flöte angeblaſen, der Heerde zu folgen u. dgl. m. Dieſe extreme Natürlichkeit widerſprach eigentlich dem Helleniſchen Idealismus. Göthe fragte ſich daher, was denn wohl an der Kuh beſonders als das Natürliche habe erſcheinen können und fand nun, eben aus den noch übrigen Erigrammen und nachahmenden Gemmenbildern, daß Myron die Kuh im Moment des Säugens mit dem unter ihr knieenden Kalbe dargeſtellt haben müſſe, denn in dieſem Geſchäft eben ſei ſie Kuh. Durch die Anmuth dieſer mütterlichen Function werde ein höherer Adel in das Thier gebracht. Und ſo war es denn dieſe Situation, in welcher das überraſchend Natürliche, das den Menſchen Feſſelnde dieſer Kuh lag, nicht die Genauigkeit der naturhiſtoriſchen Treue.

Wir könnten alſo ſagen, daß Göthe das Plaſtiſche, ſofern es das Götterideal in ſeiner ſouverainen Hohheit darſtellt, mit Ehrfurcht bewundert und als ein ſeinem tiefſten Kunſtſinn Gemäßes geliebt habe. Es nährte, es erzog ihn, aber es beſchäftigte ihn nicht. Dies thaten erſt ſolche Werke, in denen, wie bei den Delphiſchen Leſchen oder den Philoſtratiſchen Gemälden, eine epiſche Folge ſeine Phantaſie anregte oder bei denen er etwas ergänzen, ausdichten konnte, wie bei Myrons Kuh. Seinen Aufſatz über Ruysdael überſchrieb er richtig ſelbſt ſogleich: über Ruysdael als Dichter, denn ſeine poetiſche Energie ließ ihn ſelbſt das Maleriſche auf ſeine ſpecifiſche Productivität beziehen. Nur in der Schilderung Winkelmanns 1805 traf er auf einen Stoff, in deſſen Bearbeitung ſeine Stellung zur bildenden Kunſt ſich mit dem Begriff des Proceſſes ihrer Erkenntniß auf das Glücklichſte vereinigte. Was in Winkelmanns Seele theoretiſch vorgegangen war, das ging in der ſeinigen praktiſch vor. Wollte er aber die Principien ſeiner Kunſtauffaſſung entwickeln, ſo blieb er unzulänglich. Gervinus, meine Herrn, hat in dieſer Beziehung ſehr hart über Göthe geurtheilt. Ich glaube, es iſt gerechter, zu ſehen, warum ein ſo tiefer kenntnißreicher Geiſt in ſolchen didaktiſchen und philoſophiſch-hiſtoriſchen Darſtellungen gegen Andere zurückſtand und ich irre mich wohl nicht mit der Annahme, daß er ſolche Abhandlungen wie Schiller und W. v. Humboldt und die Schlegel zu produciren, zu ſehr Dichter war. Seine höchſte Begabung ward ihm hier zur Schranke. Wir haben ein ſehr deutliches Bild von Göthe's Art und Weiſe über Kunſt zu theoretiſiren, in ſeinen Briefen an Meyer, Schiller und Zelter. Hier iſt er vortrefflich, weil er ſich gelegentlich mit Bezug auf einen beſondern Gegenſtand an eine beſtimmte Perſon äußert und durch ſolche Bedingtheit das Allgemeine für ihn ſofort individualiſirt wird. Will er aber ſelbſtſtändig verfahren, ſo bleibt er bei aphoriſtiſchen Aeußerungen ſtehen, die voller Gehalt ſind, denen jedoch die lehrhafte Eingänglichkeit fehlt. Eine längere Auseinanderſetzung, der Sammler und die Seinigen, Bd. 36, nahm daher eine novelliſtiſch-epiſtolariſche Form an, die gerade auf den ſchwierigſten Puncten in den Geſprächston überging und mit Aufſtellung eines Schema's endigte, wie er ſolche Ueberſichten beſonders liebte. Er ſetzte den Ernſt und das Spiel als Extreme, aus denen einerſeits trockne Nachahmer und Charakteriſtiker, andrerſeits Phantomiſten, Unduliſten, Skizziſten hervorgingen, während die wahre Vollendung der Kunſt die wirk liche Mitte von Ernſt und Spiel ſei als die Einheit von Würde und Anmuth. Weil er Dichter war und plaſtiſche Conceptionen mit der Steigerung der ſubjectiven Phantaſie betrachtete, ſo erklärt uns dies, wie die ſogenannten Weimarſchen Kunſtfreunde ſich in einem für unſere jetzigen Maaßſtäbe engen Kreis bewegen und von ihren Preisbewerbungen die wichtigſten Reſultate erhoffen konnten. Doch bleibt die zu dieſem Ende 1798—1800 unternommene Zeitſchrift Propyläen, deren Einleitung Göthe ſchrieb, ein ſchönes Denkmal würdigen Strebens.

Als Göthe nun ſah, wie die romantiſche Schule auch in der bildenden Kunſt ganz und gar die von ihm für nothwendig erachteten Grundſätze verließ, ergriff ihn auch hier die Verſtimmung. Er mißbilligte das Treiben der Altneuen, welche gen Rom zogen mit langen Haaren, wie Albrecht Dürer ſie getragen, allein ohne ſein erfinderiſches Ingenium, und welche aus mittelalterlichem Fanatismus wieder in den Schooß der Römiſchen Kirche zurückkehrten, als wenn der Segen des Prieſters ihnen auch den heiligen Geiſt der Kunſt zu verleihen vermöchte. Eine gründliche Ueberſicht der Anfänge der Chriſtlich-Germaniſchen Kunſt hat Göthe übrigens Bd. 43 S. 398 ff. am Schluß ſeiner Rhein- und Mainreiſe 1814 und 1815 mit beſonderem Bezug auf die Kölner Malerſchule gegeben.

XI.

Fortſetzung.

Das ganz eigenthühmliche Verhältniß Göthe's zur bildenden Kunſt können wir uns auch durch Hinblick auf dasjenige illuſtriren, in welchem einer der mit ihm zeitgenöſſiſchen Dichter, **Heinſe** dazu ſtand. Dieſer hatte den lebhaften Trieb, über die Wieland'ſche **Pſeudoantike**, deren Nachahmung er zuerſt anhing, hinauszukommen und an der Anſchauung der Ruinen der alten Welt und des Italieniſchen Kunſthimmels zum ächten Kunſtenthuſiasmus zu geneſen. Allein dieſe Anſchauung als ſolche und ihre Reproduction war zugleich die Grenze ſeines Vermögens. Seine Schilderung von Werken der Plaſtik und Malerei iſt meiſterhaft. Die Beſchreibung, welche er im Ardinghello, den er 1785 verfaßte, von antiken Statuen machte, iſt ſo vortrefflich, als die, welche er von den Bildern der Düſſeldorfer Gallerie entwarf. Was er aber darüber hinaus von eigener Erfindung gab, wie ärmlich, wie unſelbſtſtändig iſt es gegen den Reichthum und die Eigenkraft Göthe'ſcher Dichtung! Heinſe's **descriptives Talent** kann uns daher in Anſehung der bildenden Kunſt das Göthe'ſche ſogar zu übertreffen ſcheinen; der Unterſchied beider Dichter iſt jedoch eben, daß Heinſe in der Reproduction als Reproduction ſtehen blieb, daher auch ſeinen Ardinghello mit einer Erneuung der Platoniſchen Republik endigen ließ, während Göthe durch die Reproduction der von ihm mit Ehrfurcht geliebten Antike hindurch zu höheren Anſchauungen überhaupt gelangte.

War ihm irgend etwas in der Aneignung des Antiken hinderlich, ſo war es wohl die in den Jünglingsjahren durch Winkelmann und Leſſing eingeſogene Vorſtellung der **Ruhe** des Götterideals als einer ſelbſtgenügſamen, nach Außen unbewegten. Wie hülfreich wäre ihm der Begriff geweſen, welchen ein Jahr nach ſeinem Tode, 1833, Anſelm Feuerbach, in ſeiner eben ſo gründlichen, als geiſtvollen und ſchöngeſchriebenen Monographie über den Vaticaniſchen Apollo von der Situation der antiken Götterſtatuen nachwies. Der Laokoonsgruppe gegenüber hatte der Apoll von Belvedere als der Inbegriff aller idealiſchen Schönheit gegolten. Man konnte jedoch nicht in Abrede ſtellen, daß ſein Vorſchreiten, der drohend ausgeſtreckte Arm, das in ſtolzem Zorn erhobene Haupt, die von ironiſcher Majeſtät zuckende Lippe, mit der Winkelmann'ſchen Theorie nicht recht übereinſtimmten. Man machte daher viele Hypotheſen, dieſe Bewegtheit ſo viel möglich abzumildern, in die Ruhe zurückzulenken und mußte ſich doch geſtehen, daß der unendliche Zauber der Statue gerade in ihrer Bewegtheit liege. Am meiſten pflichtete man der Hypotheſe bei, Apollo ſei als Pythontödter dargeſtellt und habe ſo eben den ſichertreffenden Pfeil auf das Ungeheuer abgeſchnellt, nun ſeines Sieges genießend. Feuerbach aber zeigte aus den Eumeniden des Aeſchylos, daß Apollo in dem Moment dargeſtellt ſei, wo er die Erinnyen aus dem Tempelbezirk verweiſe, nachdem er während ihres Schlafs den Oreſtes gen Athen zur Pallas geſendet und die Töchter der Nacht, beim Erwachen ihre Beute vermiſſend, mit blutiger Gier bis auf die Mauern des Tempels gedrungen waren. Da tritt ihnen, den ſchwarzen Scheuſalen der Schattenwelt, der milde, menſchlich verzeihende Sonnengott entgegen, ſein Recht geltend machend, ihnen mit ſeiner Waffe drohend. Da ſie als Göttinnen, wiewohl verhaßt und gemieden, doch ihm ebenbürtig waren, ſo iſt ſeine Haltung zwar zürnend, doch halb anerkennend und der Moment, das Uebergehenkönnen und, falls die Erinnyen weiterdrängen, das

Uebergehenwollen zur That, alſo der leicht gehobene Fuß, der zur Handhabung des ſchrecklichen Geſchoſſes ausgelegte Arm völlig erklärt; nicht weniger die zürnenden Züge des himmliſchen Antlitzes und die Bekleidung, den Herrſcherpomp erhöhend. Wie würde dieſe Enträthſelung der Statue durch den Dichtermund Göthe'n erfreut, wie würde ſie ihm den Zuſammenhang der Sculptur mit der Poeſie, wie die Freiheit der antiken Plaſtik, das Pittoreske in ihr aufgeklärt und die etwas engherzigen Schranken des Begriffs idealiſcher Ruhe entfernt haben.

Was nun die Malerei ſelbſt betrifft, ſo war Göthe ein außerordentlicher Kenner derſelben. Seine Farbenlehre hatte er im Intereſſe der Maler unternommen, ihnen, die zwiſchen ſo vielen Anſichten damals hin und her ſchwankten, für das Colorit eine ſichere Grundlage zu ſchaffen. Auch hatte er, wie er am Ende des didaktiſchen Theils der Farbenlehre ſagt, das Glück, daß ein Maler, Otto Runge, zu ganz ähnlichen Anſichten mit ihm auf eigenem Wege gelangt war. Göthe ſetzte die Aufgabe der Malerei von Seiten des Colorits darin, die Elementarfarben (Gelb, Blau, Roth; Orange, Violett, Grün) durch Specification zu individualiſiren. Z. B. Roth iſt allerdings Roth, allein der Sammt, indem er roth iſt, ſpecificirt das Roth durch ſeine Elaſticität, ſeine ſchwellende Weichheit; oder Weiß iſt allerdings weiß, allein Atlas iſt anders weiß, als Kreide u. ſ. w. Der Maler müſſe ſodann die Farbe der Gegenſtände mit dem Localton in Harmonie zu bringen verſtehen. In dieſem Betracht nun hat Göthe außerordentlich viel Schönes geleiſtet. Sonſt haben wir, einzelne kleine anregende Aufſätze ausgenommen, von ihm noch eine Bd. 36 wieder abgedruckte Ueberſetzung von Diderot's Verſuch über die Malerei, mit Anmerkungen begleitet. Meine Herrn, ich muß hier die allgemeine Erinnerung einſchieben, daß Diderot im vorigen Jahrhundert auf Leſſing, Göthe, Schiller einen großen Einfluß geübt hat, vielleicht einen größeren, als wir nach ſo manchen heutigen Vorſtellungen von Diderot, die ihn nur als Atheiſten und Sophiſten herabſetzen wollen, zu glauben geneigt wären. Nicht die Fürſten und Großen allein waren Diderots eifrige Leſer; ſie freilich ließen es ſich ſogar an Baron Grimm viel Geld koſten, ſogleich alle Neuigkeiten von Diderot zu erhalten und ſelbſt Karl Auguſt von Weimar ſchreibt einmal an Knebel, daß er auf ein ſtilles Bergſchloß abreiſen werde, den Reſt von Jacques le fataliste, den er eben empfangen, recht in Muße durchzuleſen. Diderot, ein Menſch von der vielſeitigſten Bildung, war zugleich der warme Verkünder des Naturevangeliums als der Panacee der ſocialen Uebel wie der Kunſtgebrechen. Dieſe Richtung tritt auch in jenem Essai hervor. Ich muß jedoch bemerken, daß derſelbe im 13. Band der Ausgabe von Naigeon viel umfaſſender iſt, als man nach Göthe meinen ſollte, der eigentlich nur zwei Capitel in einer von ihm ſelbſt beliebten Ordnung überſetzt und mit einem zum Theil polemiſirenden Commentar begleitet hat. In dieſem ſcheint mir Göthe gegen Diderot nicht ganz gerecht zu ſein. Wollte er ſeine Theorie beurtheilen, ſo mußte er nicht nur den ganzen Aufſatz, ſondern auch die Pensées détachées im 15. Bande und die köſtliche Schilderung des Salon von 1765 und 1767 hinzunehmen. Das erſt hätte Diderots Ideen einigermaaßen vollſtändig überſehen laſſen. Göthe nimmt nicht genug darauf Rückſicht, daß Diderot der conventionellen Steifheit der Pariſer Akademie, ihren ſtereotypen Attitüden und Phyſiognomien, ihrer gemachten, bezahlten Modellwahrheit als einer Lüge in's Geſicht ſchlagen wollte. Dieſem Schulzwang gegenüber hat Diderot ganz Recht, dem Künſtler zu rathen, daß er, die Miene eines Bettlers zu ſtudiren, auf den Spaziergang ſich begeben ſolle, ſtatt die jammerwürdigen Heuchelzüge eines Modellſtehers zu copiren. Göthe, das Ideal zu retten, will daher Diderots Satz, daß die Natur immer correct ſei, nicht anerkennen. Zufriedener zeigt er ſich mit dem zweiten Capitel von den Farben, welches Diderot ſehr beſcheiden nur ses petites idées des couleurs nennt. Diderot traf hier den rechten Fleck, daß die Farbe das ſpecifiſche Mittel der Malerei ſei. Durch den Umriß der Geſtalt hängt ſie noch mit der Plaſtik zuſammen, durch die Farbe aber behauptet ſie ihre ausſchließliche Eigenthümlichkeit, die Vergegenwärtigung des individuellen Scheins der Dinge. Die Vollendung der Malerei beſteht deshalb darin, daß Zeichnung und Colorit in einander aufgehen, wiewohl in jedem dieſer Elemente eine Vollkommenheit möglich iſt, welche ein relatives Zurücktreten des andern denkbar macht, ohne daſſelbe zu verletzen, wie wenn man Raphael den größten Zeichner und Rubens den größten Coloriſten nennt. Die Oppoſition Göthe's gegen Diderots Behauptungen über das Colorit iſt eine mehr ſpecioſe, als ernſtliche. Der ganze Aufſatz leidet überhaupt an einer gewiſſen Halbheit. — Welche Virtuoſität Göthe in der poetiſchen Malerei gehabt, das ſehen wir vorzüglich an ſeinen Landſchaftsbildern, worin er mit wenigen Zügen uns die beſtimmteſte, lebenvollſte Anſchauung ſchafft, während Andere, wie z. B. Jean Paul, durch zahlloſe Epitheta der Phantaſie die Geſtaltung erſchweren.

Es könnte noch von Göthes Verhältniß zur Muſik geſprochen werden. Dieſe war ihm aber als Dichter eingeboren, namentlich das Melodiſche, welches in ſeiner Lyrik ſo unendlich ſeelenvoll erſcheint. Profeſſor Kahlert hat das Muſikaliſche in Göthe ausführlich geſchildert. Der Briefwechſel mit Bettina und mit Zelter gibt eine Menge Data dazu. In letzterem, Bd. IV, Brief 512, Seite 221, in der vierten

Beilage, findet ſich von Göthe eine Tabelle zur Tonlehre, welche ein ganzes, höchſt beachtenswerthes Syſtem der Philoſophie der Muſik enthält, von der Göthe ſelber ſagt, daß er ſie 1810 mit vielem Ernſt und Fleiß als Reſultat ſeiner Unterhaltungen mit Zelter über dieſen Gegenſtand entworfen habe.

XII.

Göthe's Verhältniß zur Philoſophie.

Göthe's Verhältniß zur Philoſophie iſt eben ſo oft ein Object des Streits geweſen, als man bei demſelben ein klares Bewußtſein darüber, was denn Philoſophie ſei, vermiſſen konnte. So Viele ſtellen ſich unter dieſem Namen gern etwas vor, was ein ganz Ueberſchwängliches, Transcendentes ſein müßte, ſtatt daß Philoſophie wirklich die Wiſſenſchaft in der einfachſten Form, nämlich in der des Selbſtbeweiſes der Wahrheit ihrer Beſtimmungen iſt. Da nun Göthe ſelbſt immer außerordentlich beſcheiden von ſeinen Bemühungen um das Verſtändniß der Philoſophie ſpricht, da er auch niemals als Anhänger einer Schule ſich gerirt, ſo hat man ſich wohl erlaubt, ihn als einen philoſophiſch überhaupt Ungebildeten anzuſehen, während Andere ihn wieder als einen wahren Philoſophen feierten und, wie Schütz, durch Auszüge aus ſeinen Schriften ſogar ein Syſtem der Philoſophie für ihn in Anſpruch nahmen. Beides iſt falſch; erſteres, weil er in der That eine tiefe wiſſenſchaftliche Bildung beſaß, die ohne alle Philoſophie eine Unmöglichkeit ſein würde. Ja, wenn er es gewollt hätte, würde er ſich doch der Philoſophie nicht haben entziehen können, er, der in Jena die ganze Entwickelung der neueſten Deutſchen Philoſophie unmittelbar vor Augen hatte und mit all' ihren Repräſentanten, Reinhold und Fichte, Niethammer und Schiller, Schelling und den Schlegeln, A. W. v. Humboldt und Hegel perſönlich verkehrte. Wie man nicht ungeſtraft unter Palmen wandelt, ſo auch nicht unter Philoſophen. Das zweite aber, nämlich Göthe ſelbſt für einen Philoſophen zu nehmen, iſt falſch, denn er war zu ſehr Dichter, um an dem ſpeculativen Produciren ſich ſelbſt betheiligen zu können. Als eine weſentlich intuitive Natur beſaß er einen praktiſchen Apriorismus. Sein Denken war, wie er ſelbſt es nannte, ein gegenſtändliches, denn ſich als Subject ſowohl von dem Object als von den beſondern Operationen ſeines Auffaſſens und Combinirens zu unterſcheiden, war ihm bei der Freiheit von ſich ſelbſt, bei der Achtung gegen die Objectivität und bei ſeiner Kunſt der Selbſtbeobachtung etwas ganz Geläufiges. Dieſe Haltung im Erkennen, die er einmal ein Handeln der Intelligenz mit Ironie nennt, war an ſich vollkommen philoſophiſch, allein die Art und Weiſe, ſein Erkennen darzuſtellen, war es nicht. Hier hatte für ihn als Dichter ganz nothwendig die Anſchauung das Uebergewicht. Z. B. er fragt: was iſt das Allgemeine? und antwortet: der einzelne Fall. Er fragt weiter: was iſt das Beſondere? und antwortet: Millionen Fälle. Dies iſt an ſich völlig ſpeculativ. Es drückt die Identität des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen aus. Allein die Darſtellung iſt nicht philoſophiſch. Das Rechte wird nur ohne Weiteres hingeſtellt, es wird nicht entwickelt, weshalb Göthe für ſolche Fälle entweder nur ſchematiſirte d. h. die allgemeinen Beſtimmungen in ihrer Allgemeinheit hinwarf, oder fragmentariſirte, d. h. das Einzelne für ſich anſchaulich ausſprach. Schiller, als eine reflexive Natur, wußte mit der Dialektik viel beſſer umzugehen, erkannte aber bei Göthe als Dichter den Vorzug der reflexionsloſen, totalen Anſchauung beſtändig an.

Göthe's philoſophiſche Bildung läßt ſich ſehr einfach überſehen. In ſeiner erſten Periode war er Spinoziſt, in der zweiten Kantianer, in der dritten nach Außen hin Eklektiker, ſonſt aber in den Maximen nnd Reflexionen, die endlich bis auf fünf größere Sammlungen anwuchſen, immer mehr zu einem ſelbſtſtändigen, auch im Ausdruck oft bewunderungswürdigem Denken hindurchdringend.

Daß die Zeitphiloſophie, welche er in ſeiner Jugend traf, ihn nicht befriedigen konnte, war ſehr natürlich. Wer will es ihm verdenken, wenn der Formalismus der Logik in Leipzig ihn abſtieß, wenn die Popularphiloſophie ihm ſeicht, das système de la nature todt erſchien und er nach höherem Aufſchluß ſich ſehnte. Wer muß nicht die Tiefe ſeines Inſtinctes preiſen, der ihn zum Spinoza führte und an demſelben, allen Vorurtheilen der Zeit zum Trotz, ſich erbauen ließ? Er hat uns ausführlicher die Einwirkung der Spinoziſchen Ethik auf ſich geſchildert. Er wagt nicht zu behaupten, ihn, den er für einen höheren und reineren Geiſt als ſich ſelbſt erklärte, ganz begriffen zu haben; er ſieht ganz von aller Methode und Syſtematik ab; er bleibt bei der Umwandlung ſtehen, welche derſelbe auf ſeine ſittliche Haltung übte. In einer Gegenſchrift gegen Spinoza (Bd. 48. d. Werke im Anfang) fand er ein Bild deſſelben mit der Unterſchrift, signum reprobationis in vultu gerens, und wirklich, meint Göthe, ſei der Kupferſtich zum Entſetzen geweſen. Er fragte ſich aber, ob nach dem Worte Chriſti: an ihren Früchten werdet ihr ſie erkennen; ein Menſch ein Verruchter geweſen ſein könne, der ein ſo redliches, ſtilles, der Wiſſenſchaft, der Menſchenbeglückung, der reinſten Freundſchaft gewidmetes Leben geführt habe, deſſen Lehre ihn mit einem ſo gründlichen Frieden durchdringe? Er conſtruirte ſich die Eigenthümlichkeit dieſer Lehre als das Evangelium vernünftiger Entſagung. Zur Entſagung nöthige das Leben uns Alle. Bald ſtießen wir hier, bald dort auf Hemmungen, welche uns zur Beſchränkung zwängen. Nun ſei es aber ein großer Unterſchied, ob wir in jedem vorkommenden Fall von Neuem reſignirten und ſo unſer Daſein zu einer Reihe partieller Entſagungen machten, oder ob wir ein für allemal im Voraus ſchon entſagten und durch eine totale Reſignation den Widerſtand der Endlichkeit, die immer ſich wiedererzeugenden, oft ſo verdrießlichen und ſchmerzlichen Schwierigkeiten des Details durchbrächen. Dieſer letztere Heroismus ſei Spinoza's Meinung. Wir überwinden die Herrſchaft unſerer Affecte über uns durch die Erkenntniß und Liebe Gottes. Wir leiſten Verzicht auf das, was man Glück nennt. Wir machen uns durch unſere ſelbſtbewußte Einheit mit der Subſtanz von allem Schickſal frei. Wir ſind nicht ſelig durch Tugend, ſondern, weil wir ſelig ſind, handeln wir tugendhaft. Aus der Verſöhnung mit uns, mit unſerem Weſen folgt ohne Lohnſucht, ohne Furcht, das Rechtthum als unmittelbare Conſequenz. Göthe nennt es ein frech klingendes, jedoch wahres Wort, Spinoza's ihn tief rührende Uneigennützigkeit ſogar Gott gegenüber in der Frage auszudrücken: Wenn ich Dich liebe, was geht es Dich an?

Dieſe Reinheit des ethiſchen Strebens, meine Herren, ſtand bei Göthe mit ſeinen poetiſchen Bedürfniſſen im innigſten Einklang, denn ſeine tragiſche Weltanſicht ward dadurch beſtimmt. Gegen die Abwege ſeiner Zeit vom ächten tragiſchen Pathos fand er bei Spinoza den Weg der Reinigung von den Leidenſchaften, welche Ariſtoteles als das Weſen der Tragödie ausgeſprochen und Leſſing durch ſeine Hamburgiſche Dramaturgie wieder zur wahren Erkenntniß gebracht hatte. Was alſo die Antike für die Form, das ward ihm Spinoza für den ſittlichen Gehalt. Ohne Spinoza war die Iphigenie undenkbar.

Oefter flüchtete ſich Göthe in die Lectüre des Spinoza, wie in eine nicht zu erobernde Burg, ſich über das Schickſal zu erheben und von aller Hypochondrie durch die Anſchauung der Alleinheit ſich zu befreien. Wenn man aber, wie in nicht wenigen Darſtellungen Göthe's geſchehen, ſeinen Titanismus als ein Product des Spinozismus nimmt, ſo ſcheint mir das nicht richtig. Zu jenem mußte er freilich als zu einem Durchgangspunct ſeines Bewußtſeins auch kommen. Der Dualismus der Aufklärung von Gott und Welt, Jenſeits und Diesſeits, Geiſt und Natur, Verſtand und Herz, Intellectuellem und Geiſtigem, mußte von Göthe in die Abſolutheit der Spinoziſchen Subſtanz aufgelöst werden. Auch mußte er, alle einſeitige Transcendenz in die Luft ſprengend, einmal ganz auf ſeine Füße ſich zu ſtellen verſuchen. Allein der Trotz gegen die neuen, ethiſchen Götter, der im Himmelſtürmenden Uebermuth der Titanen liegt, hat in Spinoza's Ethik gar keinen Boden. Spinoza war weit von aller ſchlechten Demuth entfernt, von jener in der That Gottes wie des Menſchen unwürdigen Kriecherei des Menſchen vor Gott als einem Tyrannen, die nach gewiſſen Theologen das Ideal eines wahrhaft frommen Chriſten ausmachen ſoll und Göthe iſt ebenfalls ſtets ein Gegner dieſer hochmüthigen Demuth geweſen. Allein der Titanismus war nicht ihre Religion. Spinoza neigte eher zu einem myſtiſchen Quietismus, denn die Liebe, mit welcher wir Gott lieben, ſoll ja nach ihm im Grunde die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt ſein, weil das wahrhafte Erkennen, auch in uns, weſentlich ein Attribut Gottes iſt. Göthe aber erkannte ſtets den an „der ſich ſelbſt erſchuf" und empfand vor Gott ſtets die mannhafteſte Pietät, die innigſte Dankbarkeit, weil er die Herrlichkeit des Univerſums zu lebhaft zu ſchätzen wußte. Ich glaube daher, daß jene Vorſtellung von einem Zuſammenhang des Titanismus und Spinozismus in Göthe hauptſächlich durch die bekannte Unterredung Jacobi's mit Leſſing in Wolfenbüttel 1780 veranlaßt iſt, in welcher der letztere in dem Gedicht Prometheus nichts ihm Anſtößiges fand, wie Jacobi erwartet hatte, vielmehr ſeine Uebereinſtimmung mit dem Standpunct, aus dem es hervorgegangen, erklärte, von da auf den Pantheismus und von dieſem auf den Spinozismus kam. Wenn Prometheus, ſelbſt ein Gott, der Bildner der Menſchen, gegen die neuen Götter, weil ſie doch wie er dem Schickſal unterworfen, ſeine Verachtung und gegentheils ſeine Liebe zu den Menſchen ausſpricht, die in Thorenwahn von den Ohnmächtigen Hülfe erwarteten, ſo hat dieſe Gottloſigkeit einen ganz andern Sinn, als Spinoza's Liebesreligion. Mendelsſohn freilich mußte an den Folgen jenes Geſprächs ſterben.

Die zweite Aſſimilation einer Philoſophie, welche Göthe machte, war die der Kantiſchen. Ueber dieſe fehlt uns noch eine ſo erſchöpfende Zuſammenſtelluug, als wir ſie über ſeinen Spinozismus 1843 von Wilhelm Danzel erhalten haben. Göthe hat in den Geſprächen mit Eckermann klar ausgeſprochen, daß er Kant für den größten Philoſophen der neueren Zeit halte, der auch die weitgreifendſte Wirkung gehabt. In ſeinen Briefen mit Schiller, der ihn recht eigentlich in das tiefere Verſtändniß Kant's einführte, während Niethammer ihm die Terminologie geläufig machte, ſpielt das Zurückgehen auf Kant eine große Rolle. Die Kritik der reinen Vernunft konnte er ſich freilich nur ſtellenweiſe aneignen, die Kritik der Urtheilskraft dagegen, welche 1790 erſchien, kam ſeiner Entwicklung höchſt förderſam entgegen und klärte ihn über ſich ſelbſt gründlich auf, wie er in dem Aufſatz: **Einwirkung der neueren Philoſophie**, Bd. 50, S. 49 ff., ſelbſt ausführlicher erzählt. Der Kantianismus ſtimmte mit dem Spinozismus bei aller ſonſtigen Differenz in ſehr wichtigen Puncten überein. Er ſtellte für das ethiſche Verhalten ein ſogenanntes Formalprincip auf, welches alle materiellen Rückſichten als bloße Motive betrachtete und ſo dem Eudämonismus ſich eben ſo kräftig, als Spinoza, entgegenſetzte. Wenn Spinoza ferner die ſogenannten Endurſachen verwarf, ſo war Kant auch hierin mit ihm inſofern einſtimmig, als er den Zweckbegriff aus der Verendlichung und Herabwürdigung der bloßen Nützlichkeitsbeziehung zur Immanenz, zur ſogenannten inneren Zweckmäßigkeit erhob und der Betrachtung der organiſchen Natur hiermit eine Selbſtſtändigkeit verlieh, deren ſie ſeit Ariſtoteles entbehrt hatte. Endlich war Kant zwar Deiſt, allein er verfocht doch die Autonomie der Freiheit und erhob ſich, ſelbſt für den Begriff des Erkennens, in der Kritik der Urtheilskraft zur Annahme der Möglichkeit eines **intuitiven Verſtandes**, der die Einheit des Allgemeinen und Beſondern nicht discurſiv durch Subſumtion, ſondern unmittelbar erſchaue, wie man ſich wohl die göttliche Intelligenz denken könne. So aber hatte ſich Spinoza das Attribut des Denkens der Subſtanz gedacht. Ich erinnere an ſolche Coincidenzpuncte bei den Philoſophen, um zu zeigen, daß der Uebergang vom Spinozismus zum Kantianismus für Göthe nicht eine μεταβασις εἰς ἄλλο γενος war. Kant wurde für ihn der Führer, ſich in dem künſtleriſchen wie naturwiſſenſchaftlichen Streben methodiſch klar zu werden. In erſterer Hinſicht befreiete ihn Kant's Definition des Schönen in der äſthetiſchen Urtheilskraft, daß daſſelbe ein Gegenſtand ſei, der allgemein ohne Intereſſe ein nothwendiges Wohlgefallen erzeuge, von der principloſen Meinerei der nur ſubjectiven Geſchmacksäſthetik. In zweiter Beziehung aber fand er, daß er ſchon immer in der Kantiſchen Weiſe verfahren war, beſtärkte ſich alſo darin und ſchrieb 1793 den ſchon erwähnten Aufſatz: über den Verſuch als Vermittler zwiſchen Subject und Object.

Göthe ging mit der Philoſophie der Deutſchen von nun an vorwärts, wenngleich er mit dem Scholaſticismus der Methodik und Syſtematik im engeren Sinn als Poet ſchon ſich nicht befreunden konnte. Seinen Fortſchritt ſollte er auf recht merkwürdige, für ihn ſchmerzliche Weiſe an ſeinem Verhältniß zu Jacobi inne werden. Mit dieſem hatte er in früheren Jahren idealiſtiſch geſchwärmt. Arm in Arm hatten ſie, von tiefen Bewegungen des Gemüths durchſchauert, vom Söller herab in die Mondſcheinbeglänzten Fluthen des Rheins geſchauet. Aber Göthe blieb hierbei nicht ſtehen, arbeitete ſich weiter, ging nach Italien, machte den Feldzug in die Champagne mit, blickte bei Valmy dem Tod in's Auge. Auf dem Rückweg kam er über Pempelfort und beſuchte den alten Freund. Allein die Diſſonanz machte ſich ſofort bemerklich. Göthe ſollte der holde Schwärmer ſein, wie man ihn früher gekannt. Man gab ihm ſeine Iphigenie zum Vorleſen. Er fing an. Allein er legte ſie bald fort. Es ging nicht. Nun iſt es eine der gewöhnlichſten Unarten der Menſchen, daß ſie productive Naturen gern auf dem Standpunct fixiren möchten, auf welchem ſie ihnen zuerſt begegneten und ſich von ihnen ein Bild machten. So ſollen ſie ſich weiterhin immer zeigen, damit die Bequemlichkeit des Publicums nicht mit der

Mühe beläſtigt werde, die einmal gewonnene Vorſtellung zu erweitern und zu verändern. Man nimmt einem Autor den Fortſchritt übel und vergleicht zu ſeinem Nachtheil ſeine höhere Stufe als eine Verirrung, wie man mitleidig ſpricht, mit ſeiner früheren, die für ſie die Vorausſetzung. Das mußte Göthe hier und noch mehr in den frommen Kreiſen der Fürſtin Gallizin empfinden, wo er Mühe hatte, die zarten, in ſich verſunkenen Seelen, durch ſeinen Realismus nicht zu verletzen. Später konnte er ſich mit Jacobi gar nicht mehr verſtändigen, denn dieſem verbarg die Natur ſeinen Gott, während für Göthe die Natur ihn auf das Entzückendſte offenbarte und er erfand ſich daher auch die Zuſammenſetzung Gottnatur.

»Was kann der Menſch im Leben mehr gewinnen,
Als daß ſich Gottnatur ihm offenbare,
Wie ſie das Feſte läßt zu Geiſt zerrinnen,
Wie ſie das Geiſterzeugte feſtbewahre.«

Die Natur bot ihm das Innere in ihrem Aeußeren und er wußte für ſie von keinem Unterſchied zwiſchen Kern und Schaale.

»Nichts iſt drinnen, nichts iſt draußen,
Denn was drinnen, das iſt draußen.
Drum ergreifet ohne Säumniß
Heilig öffentlich Geheimniß.«

Spottend rief er:

»Dich prüfe du nur allermeiſt,
Ob du Kern oder Schaale ſeiſt.«

Seine Bewunderung Gottes in der Naturoffenbarung, ſeine Seligkeit in ihrem Anſchauen, hat er beſonders in dem: Gott und Welt überſchriebenen Abſchnitt ſeiner Gedichte, Bd. 3., niedergelegt, welche für Jacobi und Aehnliche nur Confeſſionen des Pantheismus ſein konnten. Sie ſahen ihn nur den allgewaltigen Proteus der Materie anbeten und wurden auch nicht von der tiefen Religioſität gerührt, mit welcher er ſeine Hingebung an die Herrlichkeit des Univerſums aus wahrhafter Demuth in dieſen Gedichten ſchließlich beſiegelt:

Laß den Anfang mit dem Ende
Und in eins zuſammenziehn,
Schneller als die Gegenſtände
Selber dich vorüberfliehn.
Denke, daß die Gunſt der Muſen
Unvergängliches verheißt,
Den Gehalt in deinem Buſen,
Und die Form in deinem Geiſt!

XIII.

Fortſetzung.

Man hat Göthe nach ſeiner letzten Periode zuweilen ſo dargeſtellt, als wenn die Philoſophie derſelben mit der Hegel'ſchen übereinkomme, richtiger aber hätte man ſagen müſſen, daß dieſe Philoſophie vielfach mit der Göthe'ſchen Poeſie übereinkomme, von deren Herzblut ihr Stifter ſich ſo reichlich genährt, während es ſchwer halten ſollte, einen beſtimmteren Einfluß Hegels auf Göthe nachzuweiſen, wenngleich beide Männer im freundſchaftlichſten Bezuge ſtanden. Daß in einer gegebenen Zeit die Poeſie und Philoſophie derſelben einen gewiſſen Zuſammenhang, eine innere Harmonie haben müſſen, iſt ſehr erklärlich und es iſt demnach nicht zu verwundern, wenn Hegelianer Göthe's Fauſt als eine dramatiſche Encyklopädie ihres Syſtems interpretirt, wenn ſie zur Bewährung ihrer Kategorien dieſelben mit den Blumengewinden Göthe'ſcher Verſe umſchlungen, wenn ſie leidenſchaftlich für Göthe's Fardenlehre Partei genommen, wenn ſie in dem nachbarlichen Zuſammenfallen des Geburtstags von Göthe und Hegel eine tiefere Bedeutung gewittert haben. Geht man aber weiter, ſo wird die Einheit gezwungen und lächerlich.

Gewöhnlich bezeichnet man das letzte Stadium des Philoſophirens Göthe's als Pantheismus. Man glaubt mit ſo einem armſeligen Wort oft viel geſagt zu haben, allein es kommt in ſolchen Fällen Alles auf die nähere Beſtimmung des Wortes an. Die Einheit der Welt mit Gott iſt wohl nichts Irreligiöſes; ſie wird ſelbſt vom Apoſtoliſchen Symbolum gelehrt, wenn es Gott als den Schöpfer der Welt und Vater der Menſchen hinſtellt. Die Einheit alſo konnte man Göthe nicht vorwerfen, ſondern was man ihm als Pantheismus zurechnete, läßt ſich genauer wohl auf folgende Puncte zurückbringen:

erſtens, daß er die Natur, wie ſie iſt, vergöttert;
zweitens, da er Spinoziſt geweſen, nicht an die Perſönlichkeit Gottes geglaubt und
drittens die Unſterblichkeit der Seele geleugnet habe.

Meine Herren, es gibt ohne Zweifel Viele, welche in der That dieſe Beſtimmungen für ächt Göthe'ſche Dogmen halten, beſonders von jenem nicht ausſterbenden Geſchlecht herzloſer Seichtlinge, welche das bloße Negiren poſitiver Religionsſatzungen ſchon für Philoſophie nimmt. Mit dieſen ſtarken oder freien Geiſtern, die an dem Negiren der Dogmen als von Vorurtheilen und abergläubiſchen Meinungen ihre Schadenfreude haben und ſich in ihrer Leerheit groß dünken, war Göthe bereits im vorigen Jahrhundert fertig geworden und das Système de la nature war ihm öde und kahl erſchienen. Göthe konnte allerdings niemals einer Orthodoxie huldigen, welche die Fortgeſtaltung des menſchlichen Bewußtſeins durch Fixiren gewiſſer Formeln hemmen möchte, denn wenn die Religion ihre primitive Form nur durch das Organ der Phantaſie zu gewinnen vermag, ſo iſt unausbleiblich, daß ſpäterhin die Phantaſieformen auf das Denken der Idee bezogen und alsdann von der Kritik dem einfachen bildloſen Begriff mehr oder weniger angemeſſen gefunden werden. Je weniger der Phantaſieausdruck gleichſam menſchheitliche Popularität beſitzt, um ſo unvollkommener iſt er, um ſo eher kann die Kritik den Widerſpruch mit dem, was er bezeichnen ſoll, aufdecken. Dieſer Proceß der Reinigung der Phantaſie des Glaubens durch den Verſtand iſt ein durch alle Religion mit Nothwendigkeit ſich hinſchlingender Proceß. Göthe ſah dies ſehr wohl ein, ehrte daher die alten Symbole, auch das der Dreifaltigkeit und nahm religiöſe Angelegenheiten ernſt und gewiſſenhaft.

Die Göttlichkeit nun der Natur hat er ſtets gefeiert. Sie war für ihn eine Quelle immer neuen Entzückens, neuer Begeiſterung. Mit dieſer Beſeligung aber verſtieß er gegen die Meinung derer, welche ſich gern die ſpecifiſch Chriſtlichen nennen und die Natur, wie ſie dermalen iſt, nur für eine Carricatur ihrer Idee halten, da ſie ſeit Adams Fall krank, im Innerſten vergiftet und zerrüttet ſei. Dieſe geſpenſtiſche Vorſtellung war Göthe völlig fremd. Er erblickte in der Natur den ſchönen Spiegel der Gottheit; er vermißte nichts an ihr; er glaubte an ihre Integrität; er ſchauete in ihr die Vernunft des Wechſelſpiels des Vielen im Einen, des Einen im Vielen; er pries ſie als die Gottnatur, als Gottes Enkelin. Und hieran hat er ganz rechtgethan. In dieſem Glauben ſteht ihm unſere ganze Zeit im Weſentlichen gleichgeſinnt zur Seite.

Allein vergöttert hat er die Natur nicht, als ob er nämlich in ihr die Wurzel der Welt, das Primum agens geſehen habe. Die Stupidität des Materialiſmus, der erſt recht mit dem Univerſum und mit der Natur in Verlegenheit geräth, blieb ſtets ferne von ihm. Er glaubte an den ewigen Meiſter und eröffnete jene Gruppe theoſophiſcher Gedichte „im Namen deſſen, der ſich ſelbſt erſchuf". Wenn man, zu beweiſen, daß er nicht Gottes Perſönlichkeit geglaubt habe, aus dem erſten Theil des Fauſt gern die Stelle citirt, wo dieſer von Gretchen katecheſirt wird und ihr eine pantheiſtiſch ausweichende, vornehm klingende Antwort gibt, welche nichts Beſtimmtes über Gott ſagen will, ſo iſt dies ein großer Mißgriff, denn in eben dieſer Stelle wird Fauſt dem frommen Gretchen gegenüber zum Sophiſten, der für die ſich in Gott vertiefende Andacht die Gluth des leidenſchaftlich erregten Liebesgefühls unterſchiebt.

Schwieriger iſt der dritte Punct des Glaubens oder vielmehr Nichtglaubens an die Unſterblichkeit, weil Göthe den Werth des Tages, das Unendliche des Moments ſo hoch anſchlug und mit den Möglichkeiten der jenſeitigen Exiſtenz ſich wenig beſchäftigt. „Liegt dir geſtern klar und offen, wirkſt du heute kräftig, frei, Kannſt auch auf ein Morgen hoffen, Das nicht minder glücklich ſei!", dieſe Verſe enthalten in der That das Regulativ ſeiner Tagesordnung. Allein ſolche Achtung vor der Zeit ſchließt die Ueberzeugung von der Ewigkeit der Exiſtenz gar nicht aus. Die Erfüllung der Gegenwart mit wahrhafter Wirkſamkeit iſt kein Widerſpruch gegen ihren Uebergang in die Zukunft. Göthe's Meinung war ganz kategoriſch die Annahme der Unzerſtörbarkeit aller wirklichen Monaden, die er mit einem Ariſtoteliſchen Beiwort als entelechiſche bezeichnete, worüber er ſich in den Geſprächen mit Falk und in den Briefen an Zelter ausführlicher geäußert hat. Für eine ſolche Monade hielt er den Menſchen, der unvergänglich tau ſendfache Metamorphoſen eingehen könne. Der gehaltloſe Menſch, der Lump, meinte er, habe es freilich leicht, die Unſterblichkeit aufzugeben, der tüchtige Menſch aber, eine Natur, wie er zu ſagen liebte, ſei ihrer gewiß.

So dachte Göthe. Der moderne Dichter, meine Herren, kann ohne Reflexion, ohne philoſophiſche Bildung zu keiner ſonderlichen Wirkſamkeit gelangen. Durch ſie freilich wird er nicht zum Dichter, ohne ſie aber auch nicht. Das Talent muß ihm angeboren ſein. Bei Göthe war dies unmittelbar ſo mächtig, daß er, im Schlaf ſich unterbrechend, ſogleich ſeine poetiſchen Geburten hätte dem Papier anvertrauen und ſich, wie Petrarca, ein Lederwamms zum ſofortigen Niederſchreiben hätte halten können. Nichtsdeſtoweniger mußte er ſein Produciren mit der Kritik begleiten. Die Naturpoeſie weiß noch nichts von der Beſtimmung durch die Theorie; die Kunſtpoeſie aber iſt weſentlich durch ſie gebunden. Wenn bei einer Nation erſt poetiſche Werke vorhanden ſind, wenn ein Volk die Literaturen anderer Völker in ſich aufgenommen hat, wenn das Schwanken darüber entſteht, was aus der vorhandenen Maſſe eigentlich für muſtergiltig zu nehmen ſei, ſo muß in der Kreuzung der verſchiedenen Richtungen zuletzt an den Gedanken appellirt werden. Die Philoſophie der Kunſt muß der Kunſtproduction zu Hülfe kommen, wird aber auch zu einer neuen Schranke und kann durch Skepſis oder poſitive Falſchheit große Verwirrung erzeugen, wo dem Künſtler letztlich nichts übrig bleibt, als auch ſelbſt dem Nachdenken über das Weſen der Kunſt und die richtige Form ihrer verſchiedenen Gattungen ſich anzuvertrauen. Man blicke in's vorige Jahrhundert, ſo wird man im Streit der Sachſen mit den Schweizern, im Kampf Leſſings für die Alten gegen die Franzoſen, in der Unzahl kritiſcher äſthetiſcher Journale aller Art ſehen, daß der Dichter dem kritiſchen Bewußtſein gar nicht ſich entziehen konnte. Anfangs war Göthe in dieſer Hinſicht ſorglos. Sein Genie ſprudelte keck und kühn mit rückſichtsloſem Wogenſturz. Allein bald geſellte ſich ihm die Betrachtung zur Arbeit, namentlich ſeit ſeiner Bekanntſchaft mit Schiller. Er vertheilte nun gewöhnlich den Moment der erſten poetiſchen Empfängniß und den der ſpeciellen Ausarbeitung. Aus dem erſteren machte er, bis er zu einiger Reife gelangt war, gewöhnlich ein Geheimniß. Dies Verbergen erhielt ihm die Originalität und Sicherheit der Naturkraft. Das Preisgeben ſchien ihm ein Profaniren, ein Abwiſchen des zarten Schmetterlingsſtaubes der Phantaſie. Das Werk war dann ſchon nicht mehr ſein, wie er auf ſolche Weiſe die Reiſe der Söhne Megaprazons, nachdem er den Anfang in Pempelfort vorgeleſen, nicht fortſetzen mochte, wie er ſeine Idee des Tell, den er zum Epos geſtalten wollte, an Schiller überließ. Aller Beginn von Ernſtem, Würdigem, das eine Folge haben ſoll, muß ſtill ſein. Selbſt der Aberglaube erkennt dies an, wenn er, den Schatz zu heben, Schweigen befiehlt, widrigenfalls der Zauber geſtört und das ſchon blinkende Gold wieder in den Abgrund verſenkt werde. Hatte Göthe ſich im Geheimſten mit ſich ſelbſt verſtändigt, dann konnte er, für die Ausführung, wie er es nannte, communicativ werden.

Meine Herrn, dieſe Nothwendigkeit der jetzigen Kunſtpoeſie, mit der Production die Kritik zu verbinden, verſetzt den Künſtler in die ſchwierige Lage, einerſeits dem Drange ſeines Talentes zur Entäußerung zu gehorſamen und zugleich, was er producirt, im Spiegel der Kritik mißtrauiſch anzuſchauen. Viele Talente gehen bei uns an der Verzweiflung unter, dieſen Widerſpruch des relativen Unbewußtſeins im Schöpfungsact mit der Freiheit des in ſich reflectirten Selbſtbewußtſeins zu vereinigen. Zu bedauern iſt es, daß Göthe nicht in der Weiſe des Lucretius ſeine Aphorismen, Gnomen und kleinen Lehrgedichte zu einem großen Kranze zuſammengewunden, um der wahre Dichterphiloſoph zu werden.

XIV.

Göthe's Verhältniß zur Literatur.

Die Kritik, der alſo auch Göthe ſich unterwerfen und an welcher er ſich betheiligen mußte, hat ihn zu einer fortlaufenden Rechenſchaftgebung über die Einwirkung der Literatur auf ſeine Production getrieben, in welcher Beziehung vor Allem die literaturgeſchichtlichen Abſchnitte in ſeiner Biographie unſchätzbar ſind, weil ſie uns von ſo vielen Autoren ein lebendiges, auch ihre Perſönlichkeit überlieferndes Portrait geben, wie wir es ohnedem gar nicht beſitzen würden.

Der kritiſche Antheil Göthe's an der geſammten Literatur iſt, bei einem ſo langen, ſo vielſeitigem und thätigem Leben faſt unermeßlich, beſonders, wenn Sie noch in Anſchlag bringen, was er mehr gelegentlich, wie in den Anmerkungen zu Rameau's Neffen, über die Franzöſiſche, in den Anmerkungen zum Weſtöſtlichen Divan, über die Orientaliſche Literatur geſagt hat.

Es iſt unmöglich, hier auf alle dieſe Leiſtungen Göthe's einzugehen. Ich will deshalb nur diejenigen hervorheben, welche mir eine beſondere Wichtigkeit zu haben ſcheinen. Ich erwähne zuerſt des Antheils an den Frankfurter Anzeigen 1772 und 1773, wo Göthe in Verbindung mit Merk, Schloſſer und

A. noch dem Genialiſchen vorzugsweiſe huldigte. Und doch werden Sie, bei näherm Betracht, ſagen müſſen, daß er hier ſchon in dem kühnen und prophetiſchen Ton des Jugendenthuſiasmus, für die verſchiedenſten Materien, äſthetiſche, juriſtiſche, culturgeſchichtliche, theologiſche, der Sache nach derſelbe gerechte, ausgleichende, wohlwollende, billige Autor iſt, wie im höheren Alter. — Sodann hebe ich den Aufſatz: Literariſcher Sansculottismus, 1795, hervor, weil Göthe in demſelben mit vieler Wärme die Deutſche Literatur gegen die Anſchuldigung in Schutz nimmt, welche von einem Berliner Blatt erhoben war, daß ſie mit der Armſeligkeit an claſſiſchen Proſawerken behaftet ſei. Er zeigte, welche Vortheile die Autoren anderer Nationen durch die Centraliſation derſelben und durch die mit ihr zuſammenhängende Spracheinheit gerade für die Proſa beſäßen und wie man alſo gegen den Deutſchen Autor um ſo anerkennender ſein müſſe, wenn er, in einer viel ungünſtigeren Lage, dennoch ſolche Fortſchritte gemacht und in faſt allen Gattungen der Proſa, namentlich auch der Philoſophie, ſich ſo würdig gezeigt habe, als ein Ueberblick über unſere Literatur darthue. Hatte er einſtens Gellerts ſich angenommen, ſo hob er hier Wielands Verdienſte hervor, denn von ſich ſelbſt als Autor proſaiſcher Werke konnte er noch nicht reden. — Eine lebhafte Theilnahme widmete er auch der aufblühenden Jenaer Literaturzeitung, in welche er unter Anderem ſeine meiſterhafte Entwickelung der Voß'ſchen Gedichte gab, deren ſanfte Ironie der aufrichtigen Anerkennung ihres ächten Gehaltes nicht entgegenſteht.

1813 ſchrieb er (Bd. 45) den Aufſatz: Shakeſpeare und kein Ende. Er faßte Shakeſpeare als den Dichter, der überall auf die Enthüllung der Innerlichkeit gehe, ſo daß das geſammte Aeußere, die Naturereigniſſe nicht ausgeſchloſſen, in den Dienſt dieſer Manifeſtation träten. Durch dieſe oft noch halb ſymboliſche Form, welche auch einer nur andeutenden Bühne bedurft habe, gleiche er noch den Alten, während er im Sinn von ihnen ſich gänzlich unterſchiede. Denn bei den Alten ſei der Gegenſatz der tragiſchen Handlung der von Sollen und Vollbringen, bei den Neueren von Wollen und Vollbringen. Dieſer herrſche durchaus bei Shakeſpeare, aber noch nicht zu der Weichheit abgemildert, welche ihn ſpäter oft ganz in's Rührende habe auslaufen laſſen, weil der Wille des Menſchen, auch im Widerſpruch mit dem höchſten Sollen, doch ſein Himmelreich ſei. Beachte man nun dieſe eigenthümliche mittlere Stellung Shakeſpeare's zu den Alten und Neuen, ſo erhelle, daß er kein Theaterdichter nach den heutigen Anforderungen, vielmehr etwas unendlich Größeres geweſen ſei. Wollte man zur Einfachheit ſeiner Bühne zurückkehren und auf die Vervollkommnung der Perſpective, der Maſchinerie und Garderobe verzichten, ſo ſei das ein zweckloſes Opfern der höheren Illuſion und eine reine, ſinnige Vorleſung des Shakeſpeare'ſchen Dramas vorzuziehen. Wollte man ihn aber auf unſerm Theater mit all dem Ortswechſel und vielen untergeordneten Perſonen, die nur zum Verſchwätzen des Dichtergeheimniſſes da ſeien, nach unſerer ſceniſchen Einrichtung geben, ſo beläſtige dieſe empiriſche Mannigfaltigkeit die Phantaſie und hemme ihren Schwung, ſtatt ihn zu fördern. Man müſſe daher, ſolle Shakeſpeare nicht bald ganz von unſern Theatern, verſchwinden, den von Schröder eingeſchlagenen Weg fortſetzen, der ein Epitomator des Dichters als des Epitomators der Thaten des Weltgeiſtes geworden. An der vollkommen treuen theatraliſchen Reproduction müßten wir erwürgen. Mit dieſer Auffaſſung, meine Herren, wollte Göthe unſtreitig der Shakeſpearomanie der romantiſchen Schule entgegentreten, welche den Urſhakeſpeare in aller Umſtändlichkeit ſeiner Originalität auch auf der Bühne erneuen wollte; eine Tendenz, die zuletzt dahin führen mußte, die Altengliſche Bühneneinrichtung auch bei uns zu reſtauriren, wie Immermann mit den Düſſeldorfer Künſtlern dies verſucht hat, indem ſie ſelber die beiden Veroneſer und Tiecks geſtiefelten Kater aufführten, ein Verſuch, der für die Maler das beſondere Intereſſe hatte, die Reliefgruppirung im Unterſchied unſerer vertieften Bühne und ihrer pyramidaliſchen Situationsplaſtik darzuſtellen. Daß Göthe gegen ſolche Einfachheit nicht das andere Extrem der Verſelbſtſtändigung der Decoration, Maſchinerie und Garderobe hat in Schutz nehmen wollen, ſo daß die Handlung nur als das Accidens ihrer Pracht und das Spiel des Mimen in der Kunſt der Umkleidung von Act zu Act beſteht, brauche ich wohl nicht erſt eigends zu ſagen.

Nach den Freiheitskriegen nahm Göthe in ſteigender Progreſſion einen lebhaften Antheil an der Ausländiſchen Literatur. Man hat ihm dies zum Vorwurf gemacht. Er habe Manzoni, Beranger, Delavigne, Walter Scott, Byron u. ſ. w. überſchätzt und die Werke Deutſcher Dichter ungeleſen gelaſſen. Ich frage zunächſt, ob nicht unſere Deutſche Literatur von 1815 bis 1830 in der That eine ſehr dünne, ſentimentale, der Größe des vorangegangenen Völkerkampfs keineswegs entſprechende war? Ich frage, ob ein Clauren, Hoffmann, Müllner, Ernſt Schulze, den zuvor genannten Autoren wirklich an die Seite geſtellt werden dürfen? Ich frage, ob nicht Schulze's Duft- und Schaumpoeſie, die noch die bedeutendſte, doch ſehr wie ein verwaſchener, zerfließender Regenbogen ausſieht? Ich frage, ob man alſo Göthe aus der Hinneigung zu jenen Größen ein Vergehen zu machen berechtigt iſt?

Allein umgekehrt hören wir ihm vorwerfen, daß er in dieſer Periode eine ſchlechte Toleranz geübt, daß er zu viel auf die aufkeimenden Talente gegeben habe und eine Empfehlung Göthe's zu einer Mißempfehlung geworden ſei, denn ſelbſt ſchreibende Weiber und gewöhnliche Unterhaltungslectüre, wie die Memoiren eines jungen Feldjägers u. dgl., hätten Gnade vor ſeinen Augen gefunden.

So hebt ein Vorwurf den andern auf. In Anſehung des letzteren iſt noch zu bemerken, daß man, gegen Göthe gerecht zu ſein, zu den kleinen Recenſionen, die er öffentlich, oft aus reinſtem Wohlwollen, gab, auch alle die Urtheile hinzunehmen müßte, die in dem Briefwechſel mit Zelter und in den Geſprächen mit Eckermann über faſt alle irgend intereſſante Erſcheinungen der damaligen Literatur vorkommen.

Wie richtig Göthe die ausländiſche Literatur beurtheilte, beweist der Ausdruck, den er für ihre allgemeine Charakteriſtik fand, daß ſie eine Literatur der Verzweiflung ſei, denn jene edlen Geiſter kämpften ſämmtlich für den Durchbruch ihrer Nation gegen die Feſſeln, die ihnen die Reſtaurationspolitik auflegte, zur freien Humanität. Sie ſtöhnten, wie man geiſtreich geſagt, den Laokoonsſchmerz ihrer Völker aus. Daß Göthe bei dieſen Nationen, namentlich bei den Franzoſen, in der Anerkennung wuchs, daß ihm dieſelbe, ſo manchen heimiſchen Neidangriffen gegenüber, die größte Freude bereiten mußte und daß ein ſolches Verhältniß ſeine Aufmerkſamkeit auf den Gang ihrer Cultur ſchärfte, das, meine Herren, war doch nur natürlich.

Und doch kam er hiervon wieder auf die Deutſche Literatur zurück, um ihr (Bd. 49) das Vermächtniß des Gedankens der Weltliteratur zu hinterlaſſen, ein Ausdruck, der nun ſchon ein ganz geläufiger geworden und der doch, ſeiner

Entſtehung nach, Vielen unklar ſein dürfte, denn Welt iſt ein ganz abſtractes Wort, deſſen weiter Mantel gar Vieles in ſich bergen kann. Göthe ſagt in den Maximen einmal, daß jedes Lebensalter ſeine ihm entſprechende Philoſophie habe; das Kind, nach Nüſſen und Aepfeln greifend, ſei Realiſt; der Jüngling, von Leidenſchaften und Wünſchen bedrängt, Idealiſt; der Mann, in der Sorge, für ſeine Zwecke die rechten Mittel zu wählen, Skeptiker; der Greis, der allüberſchauende, affectloſe, Myſtiker. Als ſolchen bewährte er ſich im Alter auch für die Literatur. Er unterſchied vier Epochen geſelliger Bildung, eine idylliſche, civiſche oder ſociale, eine allgemeinere und univerſelle. In der erſten herrſche die Abſonderung der Familien und Corporationen vor; in der zweiten finge man an, Fremdes in ſich aufzunehmen und neue Kreiſe zu bilden, in denen die frühere unmittelbare Abgeſchloſſenheit ſich zwar aufhebe, jedoch nicht ohne eine neue zu erzeugen, indem ſich Geſellſchaften für die verſchiedenſten Zwecke organiſirten; in der dritten errege ſich das Bedürfniß; dieſe Grenzen zu durchbrechen, bis es in der vierten wirklich dazu komme. In einer ſolchen univerſellen Epoche zu leben ſeien wir begünſtigt.

Mit den Franzoſen in ſociale Wechſelwirkung durch die Literatur zu treten, müßten wir unterſuchen, worin wir mit ihnen in allgemeinen Grundſätzen der Sitte übereinkommen; welche Reſultate unſerer Gelehrſamkeit ſie von uns aufgenommen; welche unſerer äſthetiſchen Ideen ſie befolgten und welche unſerer Productionen ſie bereits als bloßen Stoff behandelten. In dieſen vier Puncten fand nun Göthe eine bedeutende Annäherung unter beiden Nationen und weiſſagte, weil die Literatur der Franzoſen jetzt die innerlich thätigſte ſei, einen abermaligen großen Einfluß derſelben auf Europa. Er hat Recht gehabt. Blicken Sie von Börne's Zeitſchrift Balance, wodurch er die Union Frankreichs und Deutſchlands von Paris aus fördern wollte, bis auf Ruge's Deutſchfranzöſiſche Jahrbücher, die denſelben Zweck hatten; von Victor Hugo's Romantik bis auf die Tendenzfeuilletonromane Sue's, die vom Boudoir der eleganteſten Dame bis herunter zu den Werkſtätten durch ganz Europa faſt im Augenblick ihres Erſcheinens geleſen und von uns Deutſchen in wenigſtens zehn um die Priorität der Exiſtenz wetteifernden Ueberſetzungen verbreitet werden; blicken Sie endlich auf unſer von Scribe und den Poeten der Boulevardstheater beherrſchtes Drama: ſo werden Sie Göthe's Anſicht reichlichſt beſtätigt finden.

Göthe dachte ſich die Entwickelung der Weltliteratur in beſtimmterer Weiſe ſo. Unter allen Nationen gebe es eine Anzahl tüchtiger Männer, welche das Gegründete und den wahren Fortſchritt wollten. Der beweglichen, vom ephemeren Reiz getriebenen Menge gegenüber, hätten ſie einen harten Stand und müßten ſich als eine ecclesia pressa der Bildung anſehen. Sie müßten jedoch darauf rechnen, daß das Wahre immer auch nützlich ſei, wenngleich dies oft nicht ſogleich eingeſehen werde. Jeder müſſe daher ſich ſelbſt zu erkennen ſuchen, worin er wohl am nützlichſten werden könne, dann aber auch mit reinſtem und ſtrengſtem Egoismus daran feſt halten und zu ſolcher beſchränkten Thätigkeit ſelbſtbewußt und wohlwollend, weil er ſo auch den übrigen am meiſten nützen werde, den Entſchluß faſſen. Anders ſei in der Fluth von Zumuthungen, welche der Tag jetzt an uns mache, nicht ſegenvoll zu wirken, denn nur für den Tag ſich abzuhetzen, bringe Niemand wahren Gewinn. So ſollten die Einzelnen, ſo die Völker ihre Eigenthümlichkeit mit Bewußtſein pflegen, allein zugleich über ſie hinausgehen und die höhere Syntheſe der in ihnen ſich entwickelnden Menſchheit anſtreben. Zu dieſem Ende müßte beſonders die Journaliſtik mitwirken, um die Wogungen des Moments abzuſpiegeln und die Gegenſätze zu vermitteln. Dies, meine Herren, würde ohne Preßfreiheit natürlich nicht möglich ſein, von der Göthe freilich meinte, ſie ſei die Liebe der Unterdrückten, wie die Cenſur die Liebe der Herrſcher, der Mächtigen. Bedenken wir, daß die Erde eine Kugel iſt, mithin nicht in das ſchlechte Unendliche ſich dehnt, und daß gegenwärtig Kant's Gedanke eines Völkerareopags ſchon gar nicht mehr die frühere Unwahrſcheinlichkeit hat, da man ſogar ſchon an einen Congreß der Menſchheit gedacht hat, ſo wird uns Göthe's Vorſtellung von einer ſelbſtbewußten Einheit der verſchiedenen Literaturen in Betreff ihrer Principien, ohne Schwächung, im Gegentheil mit Stärkung ihrer Eigenkraft, nicht als eine bloße Chimäre, ſondern als eine nothwendige Wahrheit erſcheinen.

XV.

Göthe's Lebensperioden.

Meine Herren! Bisher haben wir die Elemente betrachtet, durch welche Göthe in ſeiner Bildung ſich hindurchbewegen mußte, um der umfaſſende und tiefgreifende Dichter zu werden, der er geworden. Jetzt wollen wir ihn als dieſen ſelbſt betrachten. Die Folge ſeiner Entwicklung überſchauend, müſſen wir uns unwillkürlich an ſeine Orphiſchen Urworte erinnern, worin er die das Leben beſtimmenden Mächte geſchildert und den Sinn dieſer erhabenen Sprüche ſpäter ſelbſt commentirt hat (Bd. 49). Der Dämon ſetzt uns in der Stunde unſeres erſten Werdens mit unzerſtörlicher Eigenheit:

So mußt du ſein! Dir kannſt du nicht entfliehen! So ſagten ſchon Sibyllen, ſo Propheten,
Und keine Zeit und keine Macht zerſtückelt
Geprägte Form, die lebend ſich entwickelt.

Dieſer Einzigkeit unſeres Selbſtes ſteht nun aber die Tyche gegenüber, das uns umwandelnde wandelbare Weſen, das uns bald hier, bald dorthin lockt und mit Gunſt und Ungunſt in mannigfaltige Verſuchung bringt. So ſchlingt das Leben die Fäden hin und wieder, bis Eros neue Bande knüpft, denen die Ananke folgt, die uns mit Pflichten ebenſo erweitert, als beſchränkt, indem wir unſern Willen zum Willen Anderer, dieſen, den Willen Anderer, zu unſerm Willen machen:

So ſind wir ſcheinfrei denn, nach manchen Jahren,
Nur enger dran, als wir am Anfang waren.

Doch wie ſich auch unſer Daſein beſchränke, es lebt ein Weſen, das uns über alle Engheit des Moments, über allen Widerſpruch des Geſchickes hinaushebt, die Elpis:

Ihr kennt ſie wohl! Sie wohnt in allen Zonen;
Ein Flügelſchlag und hinter uns Aeonen.

Dies iſt die eigene Confeſſion des Dichters, wie er den Lebensgang des Menſchen, auch ſeinen eigenen, angeſehen.

Der Dämon und die Tyche mit ihrer Wechſelwirkung ſind im Leben des Einzelnen ſchwer zu trennen. Man kann die Außenſeite eines Lebens analyſiren, man kann die darauf einwirkenden Umſtände herzählen und doch erklären ſie nicht, was ſie erklären ſollen, die Eigenthümlichkeit. Die Stadt Frankfurt mit ihrer Verfaſſung, ihrer Bauart, ihrer Lage, ihrer Bildung, das winkelhaft gelegene Haus der Eltern, die Stimmung des Jahrhunderts, das Alles macht Göthe nicht begreiflich, denn dieſe allgemeinen Potenzen waren für Tauſende dieſelben. Erſt die individuelle Aneignung dieſer ſogenannten Einflüſſe gibt ihnen ihre Bedeutung. Und doch iſt es richtig, daß ohne ſie das Individuum auch nicht, was es wurde, hätte werden können. Die Tyche behauptet mit ihren Gaben ebenfalls ihr Recht. Unter den Türken ſteht kein Homer auf; der ſchöne Joniſche Himmel allein iſt nicht die Urſache ſolcher Bildungen; allein unter dem Nordpol iſt auch kein Homer gedenkbar. Und ſo müſſen wir bei Göthe zugeben, daß von Außen ſeiner dichteriſchen Entwickelung Vieles harmoniſch entgegen kam bis auf jenes ſogenannte Gartenzimmer im Hauſe ſeiner Eltern hin, von wo man über Gärten und Dächer hinfort faſt bis nach Höchſt ſehen konnte und worin der Knabe gern mit dem Gefühl ahnungsvoller Einſamkeit verweilte, das Treiben der Nachbarn in ihren Gärten belauſchend, das Rollen der Kegelkugeln vernehmend, das Heranziehen der Gewitter beobachtend. In dieſem Zimmer, welches den fehlenden Garten erſetzen mußte, brütete des Dichters junge Seele, weil ſie eben eine dichteriſche war, während ein anderer Knabe in demſelben Zimmer vielleicht ganz anders empfunden haben würde.

Wichtiger als ſolche Localumſtände ſind nun unſtreitig die Perſonen, mit denen ein Kind in Berührung geſetzt wird. Göthe hat uns in Wahrheit und Dichtung hierüber eine ausführliche Rechenſchaft abgelegt und noch ſpäter gedichtet:

Vom Vater hab' ich die Statur,
Des Lebens ernſtes Führen,
Vom Mütterchen die Frohnatur,
Und Luſt zum Fabuliren.

Zu dem ernſten, ordnungsliebenden Vater und der ſchon durch ihr Alter den Kindern viel näher ſtehenden ächt mütterwitzigen Mutter hätte Göthe hier wohl noch der ausgezeichneten Schweſter erwähnen können, die unſtreitig einen großen Einfluß auf ihn übte, deren herbe Hobheit ihn in den Jünglingsjahren oft beherrſchte, ja ihm die Trennung von der geliebten Lilli auferlegte.

Der Pedantismus des Vaters iſt wohl öfters übertrieben worden. Wir haben ſo eben eine kleine Schrift von Dr. **Weißmann** über Göthe's Knabenzeit erhalten, woraus erſichtlich iſt, daß der Vater in vielen Puncten gar nachſichtig war und manche Seiten des Unterrichts, den er ſelbſt ertheilte, nicht ohne Humor behandelte. So mußte der Wolfgang z. B. den Stoff zu Lateiniſchen Exercitien aus dem Leben, aus den Vorfallenheiten des Tages entnehmen. Wir finden ein Geſpräch zwiſchen Vater und Sohn mitgetheilt, worin der letztere mit in den Keller gehn zu dürfen bittet, das Auffüllen des Weines zu ſehen, aber auch den bei einem Neubau des Hauſes einige Jahr zuvor gelegten Grundſtein wieder beaugenſcheinigen zu können. Der Vater nimmt ihn mit. Es entſpinnt ſich ein Geſpräch über die Grundſteinlegung, über die Weine; es wird über die mit C O S bezeichneten Vina theologica geſcherzt und zuletzt gibt der Vater dem Sohn ein Stück Holz zum Andenken an das Geſpräch, verſichernd, es ſei aus dem Maſtbaum des Schiffes, mit welchem Columbus Amerika entdeckt habe. Muß man nicht geſtehen, daß ein ſolch' Lateiniſches Exercitium, welches Weinfüllen, Hausfundament und die That des unſterblichen Genueſers in einen heitern, ungezwungenen Zuſammenhang bringt, einen poetiſchen Charakter hat?

Die Perioden, in welche Göthe's Leben ſich zerlegt, habe ich bereits als die naturaliſtiſche, idealiſtiſche und eklektiſch-univerſelle bezeichnet. Es kann darüber kaum ein Streit ſtattfinden, wenn auch andere Namen gebraucht werden z. B. die genialiſche, die ſchöne und die elegante Periode. Für die Begrenzung dieſer Perioden kann es jedoch verſchiedene Meinungen geben. Ich glaube, daß ſie bei Göthe mit dem Jugend-, Mannes- und Greiſenalter eng zuſammenfallen. Sie könnten mich als Philoſophen in Verdacht haben, eine ſolche Trias zu erkünſteln. Nein, meine Herren, von ſolcher Gewaltthat des Conſtruirens iſt hier nicht die Rede. Die Sache verhält ſich wirklich ſo. Es läßt ſich nachweiſen, wie jedesmal auch ein äußeres Ereigniß, eine entſcheidende Thatſache, jene Wendepuncte in Göthe's Leben markirt haben.

Die erſte Periode, die naturaliſtiſche, rechne ich bis 1779. Sie war die Zeit ſeines Erfindens. Faſt alle Aufgaben ſeines Strebens drängten ſich während dieſer Periode hervor. Selbſt Wilhelm Meiſter ward 1778 begonnen, Iphigenie 1779 in Proſa niedergeſchrieben. Spätere Erfindungen, wie die Nauſikaa, blieben unausgeführt oder Fragment. Die natürliche Tochter kam nicht über den erſten Theil der projectirten Trilogie hinaus, die Achilleis nicht über den erſten Geſang. Alle aus der Revolution ſtammenden Stoffe waren nicht mit ſeiner primitiven Individualität verwachſen, hatten für ihn nur einen ſecundären Charakter. Den Stoff des Tell gab er an Schiller weg. Erfinden konnte er auch im höchſten Alter noch. Eckermann erzählt uns ein intereſſantes Beiſpiel ſeines Improviſirens. Die Seinigen waren in die Oper gegangen, kamen nach Haus, lobten Roſſini's Muſik, verwünſchten aber den Text. Es war der Moſes. Göthe pries ſie glücklich, daß ſie vermöchten, Unſinn zu ſehen und Vernunft zu hören und entwarf ſofort den Plan zu einer auch dramatiſch befriedigenden Darſtellung der Geſchichte des Moſes. Die erfinderiſche Jugendzeit wurde von Göthe ſelbſtbewußt in der Reiſe beſchloſſen, die er 1779 mit dem Herzog nach der Schweiz machte. Göthe hatte zwar, nach mannigfachem Umhertaſten, ſchon 1775 in Weimar den feſten Punct gefunden, dem er nun ſein Lebelang treu blieb, allein in den erſten Jahren brauſte der junge Moſt oft noch gewaltig auf und erzeugte eine genialiſche Wildheit, Ueberkeckheit, bis jene Reiſe ein Wendepunct ward, die abenteuerliche Haltung abzuſtreifen und in den ernſten Ton des Mannesalters überzugehen. Er wie der Herzog hatten eingeſehen, daß das Brutaliſiren der Beſtialität im Menſchen, womit ſie es eine Zeitlang verſucht, nicht der rechte Weg ſei und daß man über die Natur zum Ideal, zur Idee hinausgehen müſſe.

Das Mannesalter rechne ich bis zum Jahr 1810. Göthe bildete während deſſelben die Vollendung der Form zum reinſten Idealismus aus, weshalb auch das Verhältniß zu Italien als Wunſch, Sehnſucht, Genuß und fruchtbringende Nachwirkung den Mittelpunct dieſer ganzen Periode ausmacht. Göthe führte darin ſeine größten poetiſchen Werke aus. Er erreichte im Drama als der höchſten Form aller Poeſie nun erſt das Schönſte in der Iphigenie, im Taſſo, in der natürlichen Tochter. Er errang im reinen Epos, in Herrmann und Dorothea, wie im Pſeudoepos, im Meiſter und den Wahlverwandtſchaften, den Preis. Er arbeitete den Fauſt dem erſten Theil nach vollſtändig und vom zweiten die Helena aus. Genug, er wurde als Dichter fertig, denn ſelbſt die Wanderjahre wurden ſchon 1807, noch vor den Wahlverwandtſchaften, angelegt, und die einzelnen Erzählungen derſelben im Gothaer Damenkalender mitgetheilt. Allein auch wiſſenſchaftlich wurde Göthe mit ſich während dieſer Zeit fertig und 1810 beſchloß er ſeine naturwiſſenſchaftlichen Entdeckungen mit der Herausgabe der Farbenlehre.

Relativ war Göthe alſo ausgelebt. Er war zum Greiſe geworden. Allein nun entſtand ein eigenthümlicher Regenerationsprozeß in ihm. Bedenken Sie den troſtloſen Zuſtand, in welchem Deutſchland ſich befand und wie nun die einen in das Mittelalter zurück, die andern in die blaue Zukunft hinausſchwärmten. Man konnte ſelbſt für den Untergang der Deutſchen Literatur fürchten. In dieſer Oede ging Göthe auf ſich ſelbſt zurück; in ſeiner Biographie grub er die Wurzeln auf, die ihn zu einem ſo ſtolzen Baum in unſerer Literatur hatten emporwachſen laſſen. Wenn Jemand ſeine Biographie ſchreibt, iſt es wohl immer ein Zeichen, daß er mit der activen Theilnahme an der Geſchichte Waffenſtillſtand gemacht, daß er aus ihren Kämpfen herausgetreten, daß er einſam geworden und nur noch im Reproduciren productiv iſt. Napoleon ſchrieb ſeine Memoiren, als er auf St. Helena nichts Beſſeres zu thun hatte. Steffens ſtarb mit dem letzten Bande ſeiner Biographie. Göthe erzählte die ſeinige nur bis zu ſeinem Uebergange nach Weimar, d. h. nur ſeine Jugendgeſchichte als das poetiſche Moment aller Biographie und verjüngte damit ſich ſelber. Und nun kam ihm die Zeit zu Hülfe. Die Herrſchaft der Franzoſen ward geſtürzt. Deutſchland athmete wieder auf. Die Völker ergingen ſich in den reizendſten Hoffnungen, die Fürſten ſogar machten ihnen vielſagende Verſprechen. In dieſer milden Friedensſonne begann Göthe, den wohlverdienten Selbſtgenuß ſeines Ruhmes, die Wirkungen ſeiner Thaten zu ſchmecken. Er wurde theilnehmender als je und knüpfte vielſeitige, weitläufige Verbindungen. Ein eklektiſcher Univerſalismus erhielt ihn in beſtändiger Thätigkeit. Die Jugendlichkeit des Sinnes erregte in ihm wieder die lyriſche Stimmung, in welcher immer ſeine größte Macht gelegen. Er dichtete den Weſtöſtlichen Divan.

Ja, er liebte noch einmal mit aller Gluth der Leidenſchaft und ward eben ſo geliebt, überwand ſich aber, der Würde des Greiſes die volle Hingebung an den Nachfrühling des Herzens nicht geſtattend, wie das Gedicht, die Trilogie der Leidenſchaft, uns ein Bild ſeines Kampfes gibt. Da kam die Julirevolution. Zwar ſah er ſie nicht ſo ſchwarz an, als Niebuhr und Hegel, die ein Zurückſinken Europa's in einen chaotiſch barbariſchen Zuſtand durch eine noch allgemeinere Erneuung der Greuel der erſten Revolution fürchteten. Er blickte klarer als der Hiſtoriker und Philoſoph, weil er gerade die Franzöſiſchen Zuſtände der Reſtaurationszeit mit innigerem Intereſſe verfolgt hatte. Dennoch mußte er fühlen, wie dieſe Revolution für viele Dinge einen ihm fremden Maaßſtab mitbringe. Hiezu kam der Tod des Sohnes, der in dem von ihm ſo geliebten Italien ſtarb. Göthe gehörte zu den ſtarken Charakteren, welche der heftigſten Gemüthserſchütterungen durch die Arbeit Herr zu werden ſuchen. Er warf ſich in die Beendigung des zweiten Theils des Fauſt, ſeine höchſten Ideen darin teſtamentariſch niederlegend. Nun hatte er aber nichts weiter zu thun, als zu ſterben. Er ſtarb nicht parademäßig, wie Päpſte und Kaiſer, aber, harmoniſch mit ſeinem Streben, als der Tod ihn zu umwölken begann, mit dem Ruf nach Licht!

Erſte Periode.

Der geniale Naturalismus.

XVI.

Die Epochen in Göthe's erſter Periode.

Gehen wir nun auf die Analyſe der erſten Periode des Göthe'ſchen Lebens ein, ſo müſſen wir zunächſt erklären, weshalb wir ſie die naturaliſtiſche genannt haben, denn ein ſolches Wort bleibt doch immer in Verhältniß zu dem mannigfaltigen Inhalt, welcher darunter ſubſumirt wird, nur ein ſymboliſcher Ausdruck. Göthe, meine Herren, mußte von der Cultur zur Natur und von dieſer zum Ideal, vom Ideal endlich zur Idee fortſchreiten. Das war ſein Gang. Naturaliſt ſoll daher bei ihm nicht heißen, er ſei ein Naturdichter im Sinn des Taubenneſtflechters Hiller oder neuerer Handwerker, beſonders Schriftſetzer, die ſich auf die Poeſie verlegten, geweſen. Ja, nicht einmal im Sinn des Volksliedes, das wir in ſeinen früheren und mittleren Stufen auch zur Naturpoeſie rechnen, können wir den urſprünglichen Göthe einen Naturdichter nennen. Er war eine Natur und zur klarſten, allſeitigſten Auffaſſung der Natur vorzüglich ausgerüſtet, allein er mußte ſich erſt durch den Wuſt der Cultur hindurcharbeiten, bevor er ſich und die Natur erkannte. Dies Schickſal theilte er mit dem ganzen vorigen Jahrhundert und wir dürſen nur an Frankreich denken, um in Voltaire die Satire auf die Gebrechen der Cultur, in Rouſſeau den Ekel an ihr plaſtiſch verkörpert zu ſehen. Der Ausgangspunct Göthe's war daher die reiche Mitgift aller traditionellen Bildung.

Dieſe ward ihm im elterlichen Hauſe zu Theil. Die Familie als eine altreichsſtädtiſche, patriciſche bewahrte an ſich ſchon einen geſchichtlichen Charakter. Der Vater Göthe's aber mit ſeiner Ordnungsliebe, mit ſeiner Lehrhaftigkeit und mußefreien Stellung konnte als ein beſonderer Repräſentant der Cultur gelten. Der junge Wolfgang hatte keinen Bruder; er beſuchte keine Schule, fand ſich daher viel auf den Umgang mit älteren Perſonen angewieſen, die ihm denn die Summe ihrer Lebenserfahrung zu überliefern, ihm an ihren Kenntniſſen Geſchmack beizubringen nicht ſäumten. Er hat uns einige derſelben in ſeiner Biographie portraitirt und wir dürfen wohl nicht zweifeln, daß dieſe Olenſchlager, dieſe Huisgen, nachhaltig auf den Knaben einwirkten. Wie mußte ihm zu Muth werden, wenn der eine dieſer Pedanten, auf einem Auge blind, auch noch das andere zudrückend, ſeine Reden gern mit der Verſicherung ſchloß, daß er auch in Gott noch Fehler entdecke!

Das Zeitalter reagirte mächtig gegen die Uebercultur, in die es hineingerathen war. Die holde Geſtalt des gottgeſchaffenen Menſchen fing an, gegen ihre Verſargung in Schooßweſten, Allongenperücken, Reifröcken, Quaſtenkleidern ſich zu ſträuben. Das Erdbeben zu Liſſabon ſetzte den optimiſtiſchen Egoismus der damaligen deiſtiſchen Weltanſicht in große Beſtürzung. Man konnte es nicht faſſen, daß die Natur dem cultivirten Menſchen ſolche Ungelegenheiten bereiten, daß ſie ohne Erlaubniß, ungefragt, über Nacht, plötzlich eine Hauptſtadt umſtürzen dürfe. Man war heimlich geneigt, Huisgens Meinung zu ſein, daß man auch in Gott Fehler entdecke. Voltaire's Gedicht, le désastre de Lisbonne, ward der Ausdruck des Skepticismus Vieler. Aber auch **Friedrichs des Großen** Eroberung Schleſiens wirkte revolutionirend auf die Gemüther. Der König eines kleinen jungen Staates ſtört das Europäiſche Gleichgewicht, erobert mit ſchwachen Anſprüchen Schleſien, behauptet ſich gegen Oeſtreich Sachſen, Rußland und Frankreich und endigt ſeinen Kampf unter dem begeiſterten Zuruf allgemeiner Bewunderung. **Archenholz** beſchreibt den ſiebenjährigen Krieg. Man überſetzt ihn in's Lateiniſche. Man lieſt ihn auf den Schulen, als eine Preußiſche Epopöie. Was jenes Erdbeben für die im ſchlechten Sinn teleologiſche Naturauffaſſung, das war jener Krieg für die politiſche Mattigkeit, in die man hineingerathen. Beide hatten einen ſie durch und durch erſchütternden Stoß empfangen.

Die Emancipation von der traditionellen Cultur entwickelte ſich bei Göthe auf eine nicht ungefährliche Weiſe. Da er in keiner Schule den Weltlauf im Kleinen kennen lernte und verhältnißmäßig, bei allem Lernen, doch mehr Zeit übrig hatte, als Kinder, die in der Schule Stunden lang ſtill ſitzen und zu Hauſe, der aufgegebenen Arbeiten halber, wieder ſtill ſitzen müſſen, ſo ſchlenderte er viel umher und knüpfte zufällige Bekanntſchaften an, wie mit jenem Knaben, den er Pylades nennt und mit deſſen Camaraden. Die Mutter mochte hinter dem Rücken des Vaters ſo manche Freiheit, die der Sohn ſich nahm, begünſtigen. Im Kreiſe jener Geſellen machte ſich Göthe in Wirthshäuſern bei einer Flaſche Wein eine vergnügte Stunde. Als das Geld knapper wurde, benutzten jene Göthe's Talent zum Dichten, durch Gelegenheitspoeſieen Mittel herbeizuſchaffen. Das erſte Mädchen, das einen tiefern Eindruck auf ihn machte, Gretchen, war ebenfalls in die Geſellſchaft jenes Kreiſes halb problematiſcher Burſche verſtrickt. Um des Nachts unbemerkt außer dem Hauſe ſein zu können, hatte der Wolfgang ſich ſogar heimlich einen Hausſchlüſſel machen laſſen. Allein wie unvorſichtig und tadelnswerth dies ſein mochte, ſo iſt doch gewiß, daß die Pünctlichkeit, die Chineſiſche Peinlichkeit des Vaters einen ſolchen Antagonismus hervorrufen mußte. Göthe erzählt uns manche Züge ſeiner Conſequenz, welche Mutter und Kinder in der That oft auf eine harte Probe ſetzten, wie wenn er, mochten ſie auch daran vor Langerweil erſticken, einen ganzen Winter hindurch Brewers vielbändige Geſchichte der Päpſte Abends vorlas.

Weil nun aber die Cultur in das Unmaaß hineingerathen war, darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn auch die Reaction, am Buſen der reinen Natur ruhen zu können, in's Maaßloſe ging. Dies war der Titanismus, zu welchem Göthe im Gegenſatz zur genießenden Bildung, thatſüchtig, ſchöpfungsluſtig, allmälig vordrang. Die vorgefundene Welt, das Product der Geſchichte, relativ vergeſſend, wollte er der reinen Freiheit huldigen, die nur von ſich, von ihrem Selbſtbegriff aus, rückſichtslos, ihr Handeln ſich entfalten ließe. Der abwechſelnd in ſeinen Gegenſätzen hervortretende Dualismus von Hingebung an das Ueberlieferte, an das vom Moment Gebotene, und von Trotz gegen die Geſchichte, vom Grimm gegen den Zwang, den eine Vergangenheit uns auflegt, iſt das Weſen der erſten Göthe'ſchen Periode. Er war aber für das Ideal beſtimmt. Die Wildheit, Kühnheit des revolutionairen Unmaaßes konnte ihn nicht befriedigen, ſo wenig als die Reproduction und nachahmende Fortſetzung der geſchichtlich gewordenen Literatur. Daher ſehen wir in ihm die Reaction gegen beide Extreme entſtehen, allein noch nicht in der poſitiven Geſtalt idealer Kunſtwerke, ſondern erſt in der negativen Form der Ironie. Er wandte ſich gegen die Ausartung des Gefühls in Sentimentalität; aber auch gegen den baaren Naturalismus, der uns gern wieder in einen paradieſiſchen Zuſtand zurückverſetzt und die Nacktheit der Natur als ein Erſcheinen in puris naturalibus genommen hätte. Im Pater Brey ſpottete er der Empfindelei, im göttlichen Waldteufel der Adamitiſchen Natürlichkeit. Im Triumph der Empfindſamkeit machte er den Mythus der Proſerpina zum Mittelpunct d. h. die Anſchauung des Schickſals, wie es den Einzelnen, ſei er noch ſo mächtig, ſei er göttlichen Geſchlechts, ſei er zwiſchen den obern und untern Göttern in die Mitte geſtellt, dennoch bezwingt. Dieſe ironiſche Erhebung über alle Maaßloſigkeit des Genießens wie des Thuns, des Leidens wie des Schaffens, verklang zunächſt in das rein muſikaliſche Element des Liederſpiels, bis der Dichter noch einmal alle Momente dieſer Entwicklung, alle Stufen, die er durchſchritten, alle Geſtalten, die ſeine Phantaſie nacheinander geboren, in Einem großen Gemälde zuſammenfaßte. Dies war der Egmont, der im Egmont den Götz, im Brackenburg den Werther und Clavigo, in Clärchen Lotte und Marie, in Alba den Carlos verklärt wieder erſcheinen ließ. Dies Drama ward von Göthe noch vor ſeinem Uebergang nach Weimar concipirt, jedoch erſt in Italien vollendet. Es war ſeine Rückkehr zu ſeinen Anfängen und zugleich ſeine Erhebung in die ideale Sphäre. Es ſtellt den Abſchied von den erſtern, den Uebergang in die letztere als Einheit dar. Göthe, nachdem er die Sclaverei der Cultur abgeworfen und aus dem Jungbrunnen der ewigen Natur die Wiedergeburt getrunken, begriff doch, daß er, als Künſtler, bei der Natur nicht ſtehen bleiben, vielmehr über ſie, wie die Griechen, zum Ideal hinausgehen müſſe.

XVII.

Die Anfänge der Göthe'ſchen Dichtung in Frankfurt und Leipzig.

Meine Herren! Der Menſch kann in ſeiner Kindheit noch nicht wiſſen, wozu er beſtimmt iſt. Er muß ſich erſt unbewußt, unbefangen eine Zeit hindurch entwickeln, er muß ſich erſt für ſich und Andere zur Gegenſtändlichkeit gebracht haben, bevor er, was er ſei, zu ſagen wiſſe. So konnte auch Göthe, daß er ein großer Dichter werden würde, nicht wiſſen. Erſt allmälig konnte er ſeiner Göttergabe inne werden. Erſt die That konnte ihm Gewißheit verleihen, daß ſein Drang nach poetiſcher Productivität ein ächter ſei. So finden wir ihn denn anfänglich der Nachahmung der damals muſtergiltigen Schriftſteller, wie des Vaters Bibliothek ſie ihm zu Gebot ſtellte, ohne Reflexion hingegeben. Da er die Bibel fleißig las, ſo entnahm er einen ſeiner erſten Stoffe aus ihr. Es war die Geſchichte Joſephs. Und da ein junger Menſch in dem elterlichen Hauſe, ein Mündel des Vaters, halb blödſinnig, ſich gern dictiren ließ, weil er ſich dadurch in die glückliche Zeit ſeiner akademiſchen Jahre und ihrer Heftſchreiberei zurückverſetzt fühlte, ſo dictirte er dieſem darauf los, wodurch denn ein ziemlich ſtarker Band entſtand. Dieſe Geſchichte Joſephs, des verſtoßenen, verkannten Bruders, war aber in Proſa verfaßt, gleichwie ein Roman unter mehren Geſchwiſtern, den er ſich erfand, in ihrer Correſpondenz verſchiedene Sprachen anzubringen. Seine erſten eigentlichen Gedichte, bei denen der Vater ſehr auf den Reim hielt, waren geiſtlichen Inhalts. Manche derſelben machten bei den Verwandten ein beſonderes

Glück, dem es wohl zuzuſchreiben, daß eines derſelben, die Höllenfahrt Chriſti, 1765 oder noch früher, ſich erhalten hat. Wir ſehen darin herkömmliche Gedanken, typiſche Wendungen, aber mit vieler Gewandtheit und rhetoriſcher Kraft vorgetragen. Auch Anakreontiſche Lieder ſammelte er, von denen wir uns, da keines derſelben aufbewahrt worden, wohl eine ähnliche Vorſtellung machen können. Seine poetiſche Eigenthümlichkeit ſchwatzte er jetzt nur in der Ungebundenheit von Mährchen aus.

Die Liebe zu Gretchen, die für ihn ſo ſchnell, ſo gewaltſam und ſchmerzlich endigte, daß er, auf ſein Zimmer abgeſperrt, den Jubel und Donner der Kaiſerkrönungsfeierlichkeiten darüber vergaß, entwickelte in ihm keinen Liedercyklus.

Gern wär' er, ſich zum akademiſchen Lehrer auszubilden, nach dem damals aufblühenden Göttingen gegangen, der Vater aber ſandte ihn nach Leipzig. Hier gewann er, einem andern Idiom und einer andern Lebensweiſe gegenüber, die erſte kritiſche Beſinnung über ſich. Er lernte in der Lectüre unterſcheiden. Er nahm an den Uebungen Theil, die Gellert für die ſtyliſtiſche Ausbildung der Studirenden veranſtaltete. Er beſuchte ein ähnliches Collegium bei Profeſſor Clodius, der ihm, mit Ausnahme der Luna und der loſen Geſellſchaft von Amor und Venus, den Gebrauch der antiken Mythologie verleidete und dafür eine von antiken Phraſen und Wörtern wimmelnde Kraftſprache empfahl. Unſtreitig ward Göthe dadurch vor leeren mythologiſchen Reminiscenzen bewahrt und mehr auf die Sache hingelenkt, wenn er auch das Einſeitige der Prunkverſe des Herrn Profeſſors bald fort hatte und daſſelbe mit einem Gedicht, welches er an die Wand in einem der Kuchengärten Leipzigs ſchrieb und das ihm, als es verbreitet ward, manche üble Folgen trug, ſelber verſpottete. Er knüpfte mancherlei Umgang an, beſonders mit Behriſch, dem Hofmeiſter des Grafen von Lindenau, der ihm die beſſeren ſeiner Gedichte zierlich abſchrieb, ſie mit Fracturüberſchriften und ſymboliſchen Schlußvignetten verſah und ſo dem jungen Poeten ſich ſelbſt in einer gewiſſen Entfremdung von ſich und objectiven Werthſchätzung anſchauen ließ.

So kam Göthe zu einer gewiſſen literariſchen Cultur. Allein wir müſſen geſtehen, daß ſie nicht ſehr tief drang. Auch Göthe's Liebe zu Annetten, einem Mädchen in einem Gaſthauſe, war nicht ſo voll und tief. Er quälte das arme Kind mit Eiferſüchteleien und Neckereien, bis es ihm verloren ging und er nun die Unart ſeines Betragens ſchmerzlich fühlte. Alles, was er in Leipzig producirte, hatte wenig von der erfinderiſchen, allſeitigen Phantaſie an ſich, die er als Knabe in den Mährchen gezeigt, die er wohl zu erzählen pflegte. Meine Herren, da der Dichter in der Phantaſie eben die ihn ſpecifiſch charakteriſirende Wirkſamkeit beſitzt, ſo muß ſie auch bei ihm ſich zuerſt hervorthun. Das Mährchen iſt die Dichtung, in welcher alle Schranken der verſtändigen Wirklichkeit aufgehoben ſind. Für die weiche Kinderphantaſie, welche mit den objectiven Grenzen der Welt noch unbekannt iſt, müſſen wir das Spiel mit denſelben, die Unbedingtheit des Verfahrens, als angemeſſen anerkennen. Die Phantaſie der Kindervölker der Menſchheit, der Neger, Grönländer, Kamtſchadalen, verfährt noch ſo. Allein die höhere Dichtung wird ſich dem Traum des Mährchens nur überlaſſen können, inſofern ſie ihm einen allegoriſchen Reiz mitgibt, deſſen Abſichtlichkeit jedoch wieder nur zu leicht die Naivetät der Darſtellung beeinträchtigt. Die romantiſche Schule hat uns gezeigt, wohin die Mährchenhaftigkeit führen kann. Aus ihrer Mondſcheinbeglänzten Zaubernacht trat endlich die Fratze und Grimaſſe des Spukes hervor, in den eine ſo kräftige Phantaſie, als die eines Hoffmann, zuletzt ſich auflöſte. Göthe hat als Dichter eigentlich nur einmal, in den Erzählungen der Ausgewanderten, ein Mährchen gedichtet, denn die neue Meluſine hat er ſchon in Seſenheim erzählt und, in die Wanderjahre aufgenommen, ſchlägt ſie bereits, dem ganzen Cyklus ihrer Erzählungen gemäß, in das Novelliſtiſche über. Er hat uns in ſeiner Biographie, Bd. 24, unter dem Titel: der neue Paris, ein Knabenmährchen, ſelbſt eine Probe gegeben, wie er als Kinderdichter mit dem köſtlichſten Humor und der präciſeſten Phantaſie zu ſchalten gewußt hat. Dies Mährchen mit dem geputzten Knaben, der Gartenmauer unter den Nußbäumen, der Pforte, die nur dem recht Wünſchenden und Würdigen ſich aufthut, dem katholiſchen Pförtner, den drei Göttinnen in rothem, gelbem und grünem Kleide, dem niedlichen Kammermädchen Alerte, die er auf ſeinen Fingerſpitzen tanzen läßt, mit dem ſeltſamen Garten, deſſen Wege mit blauem Sand beſtreuet ſind, mit den bald Narciß, bald Paris rufenden Vögeln u. ſ. w., es iſt ein wahrhaftes Mährchen, dem es auch nicht an einer gewiſſen Sinnigkeit fehlt, die man nur nicht mit Göſchel im erſten Band ſeiner früher erwähnten Schilderungen haarklein und aus des Dichters ſpäterem Leben heraus muß auslegen wollen.

Blickt man auf dies Mährchen, ſo zeigt ſich darin eine ſo große dichteriſche Freiheit, daß die Lieder, welche Göthe in Leipzig als Text muſikaliſcher Compoſitionen von Breitkopf in Kupfer ſtechen ließ und die mithin ſein älteſtes noch ohne ſeinen Namen veröffentliches Werk ausmachen, dagegen offenbar zurückſtehen. Dies Leipziger Liederbuch hat eine gewiſſe unangenehme Frühreife, Aeltlichkeit. In die warmen Töne miſchen ſich kalte. Eine voreilige Erfahrung, wie ſie dem Jünglinge nicht gerade zu wünſchen, durchfröſtelt viele Verſe. Er geſteht, daß Kinder in großen Städten oft im zwölften Jahre wiſſen, wovon die Eltern noch nicht einmal eine Ahnung haben. Mit dieſem Ton ſtimmen die beiden Dramen, welche wir aus der Leipziger Zeit zwiſchen 1766 bis 1769 übrig haben, vollkommen überein. Der Form nach ſind ſie ganz im Zuſchnitt des Franzöſiſchen Theaters mit ſeiner Einheit von Ort, Zeit und Handlung in Alexandrinern verfaßt. Göthe hatte das Franzöſiſche Theater ſchon in Frankfurt kennen gelernt, beſonders als der Königslieutenant Thorane zu großem Verdruß des Ordnung und Ruhe liebenden Vaters in deſſen Hauſe wohnte. Er hatte Corneille, Piron, Molière geleſen, er hatte Corneille's Lügner überſetzt. Jene Dramen haben daher von dieſer Seite gar nichts Eigenthümliches. Ihr Intereſſe iſt nur ein ſtoffartiges, biographiſches. Das erſte, die Laune des Verliebten, war ein Reflex des Schmerzes, den Göthe empfand, als er durch ſein ungeberdiges Betragen ſich um die Gunſt der ſchönen Annette gebracht. Was er ſonſt im lyriſchen Gedicht that, das, was ihn freute oder ſchmerzte, epigramatiſch und epitematoriſch in Verſe zu faſſen, das that er auch hier. Er legte eine dramatiſche Beichte ab. Ein Schäfer Eridon quält ſeine Geliebte Amine durch Eiferſüchtelei. Eine andere Schäferin Egle weiß ihn, der außer ſich darüber, daß Amine zu einem Tanz gegangen, zu einem Kuß zu verlocken. Indem er nun von Egle, darüber geſcholten wird, erkennt er in der eignen Unſchuld mit welcher er ſie geküßt, auch die Unſchuld ſeiner Amine und das Stück endigt mit allgemeiner Zufriedenheit.

Es iſt ſo einfach, daß wir kein Wort zu ſeinem Verſtändniß zu verlieren haben. Schwieriger iſt das zweite Stück, die Mitſchuldigen. Laſſen Sie uns erſt ſeinen Inhalt betrachten, ehe wir urtheilen. Ein Gaſtwirth hat ſeine Tochter Sophie einem Trinker und Spieler Söller verheirathet. Ein früherer Bewerber Sophiens, Alceſt, kehrt in das Wirthshaus ein und reizt den Wirth durch Empfangen und Abſenden von Briefen zur größten Neugierde auf. Die Berührung Alceſtens mit Sophie erregt in ihnen ihre alte Neigung und ſie verabreden auf die Nacht eine Zuſammenkunft, während die Frau den Mann auf einem Ball glaubt und Alceſt ebenfalls dieſen zu beſuchen ſimulirt. In der Nacht kommt nun Söller, der von Spielſchulden gedrängt wird, die Caſſette Alceſtens zu beſtehlen; der Wirth kommt, aus ſeinen Papieren einen Brief, der ihn intereſſirt, wenn auch nur zur Lectüre zu nehmen; aber es kommen auch Alceſt und Sophie zuſammen und, ſich gegenſeitig auf ihren Schleichwegen ertappend, dürfen alle, der eigenen Schuld bewußt, die Andern nicht ſtrenge richten.

Dieſe Handlungen, Einſicht fremder Papiere, Dieberei, Rendezvous einer verheiratheten Frau, meine Herren, ſind zweifelsohne radicale Gemeinheit. Es ließe ſich jedoch wohl eine Behandlung denken, wie das Luſtſpiel ſie nicht ſelten gibt, durch welche man ſich mit dieſen Handlungen in ſo weit vertrüge, daß ſie mehr den Charakter der Thorheit bekämen. Das iſt hier jedoch nicht der Fall, ſondern es iſt die kahle Neugier, der frauduloſe Diebſtahl, die unerlaubte Untreue. Doch jenen Fall geſetzt, daß der Eindruck ſolcher Handlungen nicht moraliſch abſtoßend, vielmehr komiſch auf uns wirkte, ſo bleibt doch der Schluß als ethiſch unverdaulich zurück. Das Schöne iſt an und für ſich mit dem Guten und Wahren identiſch und kann nur inſofern mit ſeiner vollen Macht wirken, als dieſe Identität von der Kunſt nicht verleugnet wird. Hier aber ſehen wir ſchließlich die gemeine Geſinnung ohne allen höheren Bezug recht zufrieden damit, daß

Alle gemein ſind. Sie kommen Alle mit einem blauen Auge davon, weil jeder dem andern: auch du biſt, nur in anderer Weiſe, wie ich, erbärmlich! zurufen kann. Dieſer Schluß, ſtatt heiter zu verſöhnen, ſtößt uns von ſich ab. Göthe in ſeiner Biographie hat die äſthetiſche Seite des Stücks richtig beurtheilt, wenn er ſagt, daß daſſelbe zwar im Einzelnen ergötze, im Ganzen aber einen bänglichen und düſtern Eindruck mache. Wenn er jedoch weiter meint, daß es, nur in härteren Zügen, den chriſtlichen Spruch ausdrücke, den erſten Stein auf den Schuldigen ſolle aufheben, wer ſich ſelbſt ohne Schuld fühle, ſo iſt das wohl nicht richtig, denn, dieſen Effect hervorzubringen, hätte der Ernſt des Sittlichen ſtärker hervorgehoben werden müſſen. Als Chriſtus jenen Ausſpruch that, ſtand eine Ehebrecherin vor ihm, welche unmittelbar vom Tode bedrohet war. Dieſe Härte der Strafe hebt Chriſtus auf, entläßt aber die Gerettete mit der Mahnung von ſich, nicht wieder zu ſündigen. Wenn Söller dagegen in der ſchließlichen entente cordiale meint, daß ſie am Ende wohl Alle ungehangen bleiben würden, ſo iſt darin nur die Freude des Leichtſinns ſichtbar, ſo davon zu kommen und die Schuld des Andern glücklich für die Verzeihung ſeiner eigenen benutzen zu können. Jeder iſt zufrieden, den Andern zum Mitſchuldigen zu haben. Dieſe Zufriedenheit iſt es, die uns moraliſch verſtimmt.

Allein nun bietet dies Göthe'ſche Jugendwerk eine andere Seite, welche die größte Beachtung verdient. Wir müſſen es nämlich als einen Beweis anſehen, wie tief der Jüngling bereits in die innere Zerrüttung der ſocialen Zuſtände hineingeblickt hatte, um in einem Alter, worin der Geiſt ſonſt ſo gern zum Ideal ſich aufſchwingt, worin er eher der Melpomene, als der Thalia huldigt, einen ſolchen Stoff zur Be-

Univ. Bibl.
München

arbeitung ſich wählen zu können. Er ſelbſt berichtet uns, wie er allerdings frühzeitig unter der Oberfläche des Lebens den geheimen Krebsſchaden in dem Innern der Familien erkannt habe; hier ſei es ein Bankerutt, dort ein Diebſtahl, da ein Ehebruch u. dgl. geweſen, wodurch das Wohl ganzer Familien oft dem Ruin zugeführt worden. Ginge man ſo in den Straßen und ſähe die geputzten Menſchen und die ruhig daſtehenden Häuſer mit ihren glatten Vorhängen, ſo ſollte man glauben, es ſtände Alles trefflich, während nur zu oft unter der gefälligen Außenſeite die ſittliche Fäulniß verborgen ſei. Göthe kündigte deshalb mit dieſem Drama inſofern ſeine Zukunft an, als er darin ſich als den Beobachter und Darſteller der geheimen Entzweiung des Lebens zeigte.

Göthe verfiel in Leipzig zuletzt in ein wahres Siechthum, das er auch noch nach Frankfurt mit zurück nahm. Er war unbefriedigt, verquält und wußte nicht recht, wo mit ſich hinaus. In ſolcher reizbaren Stimmung kam er auf die Religion zurück, die ihn ſchon mehrfach beſchäftigt hatte und die ihn immer von Neuem beſchäftigen ſollte. Schon als Knabe hatte er ſich einmal einen eigenen Cultus erfunden. Auf einem ſchön lackirten Notenpult des Vaters hatte er aus Erzſtufen und andern Naturalien Gott dem Vater und Schöpfer eine Art Altar errichtet; ein Räucherkerzchen in einer kleinen Porzelanſchaale hatte er mit einem Brennglaſe am reinen Strahl des jungen Oſtens angezündet und war dann zum Gebet hingeſunken. Bei der Wiederholung dieſes Cultus fehlte ihm die Schaale; er ſtellte die Räucherkerze auf das Pult ſelbſt und da brannte ſie, die Lackmalerei verderbend, zu ſeinem Schrecken ein. Der junge Prieſter fürchtete des Vaters Zorn und ſah in dem Ereigniß zugleich einen Wink des Himmels, mit der Improviſation einer eigenen Religion nicht vorwitzig zu ſein. Später ward er von einem alten Geiſtlichen, dem vieljährigen Beichtvater des Hauſes, herkömmlich in der Religion unterrichtet und auch eingeſegnet, ohne daß er einen ſonderlichen Gewinn für Herz und Geiſt davon getragen hätte. Er fand, daß der Proteſtantismus zu wenig Sacramente, eigentlich nur Eines, das Abendmahl, habe. Von der Beichte hatte er es immer als einen Vorzug des Proteſtantismus rühmen gehört, daß derſelbe kein detaillirtes Sündenbekenntniß verlange. Das war ihm aber gar nicht recht. Er hätte gern, was er von Fehlern und Vergehen ſich zum Bewußtſein gebracht, ausführlich gebeichtet und hatte ſich auch wirklich dazu gerüſtet. Als er aber im alten Barfüßermünſter dem Gitterverſchlag ſich näherte, wo der alte Geiſtliche ſaß, und dieſer ihn mit näſelnder Stimme anredete, vergaß er ſeines Vorſatzes und ſprach mechaniſch eine ganz allgemeine Formel her, empfing auch die Abſolution. Und eben ſo genoß er das Abendmahl ohne ſonderliche Gemüthserregung; nur die Vorſtellung quälte ihn, daß, wer daſſelbe ohne Glauben genieße, ſich ſelbſt das Gericht eſſe und trinke. Dies war eine mehr peinliche, als erhebende, befreiende Stimmung. — Von Leipzig zurückgekehrt, machte er in Frankfurt die Bekanntſchaft des frommen Fräuleins von Klettenberg und ward durch ſie zum Studium der Myſtik hingezogen. Ja, er vertiefte ſich in die Alchymie und ſein Arzt wußte dieſe Neigung, das Suchen nach einem Stein des Weiſen, nach einem Elixier des Lebens, klüglich zu benutzen. Daß Göthe in der Alchymie die Religion mit der Natur verknüpfen konnte, that ihm in ſeiner Betrübtheit wohl und ſchaffte ihm über ſo manche Erſcheinung der Geſchichte ein überraſchendes Licht.

Die Dumpfheit, Hypochondrie aber, deren Alpdruck ſich auf ſeine Seele gelagert, ſollte erſt in Straßburg von ihm ſchwinden. Hier erſt fing er an, größere Tiefe zu gewinnen, hier erſt ſich in ſeiner Kühnheit zu erkennen. Hier erſt ſollte auch ſeinem Liede der Ton des Volksliedes ſich anheimeln, der gerade in der Lyrik ihn zum größten Deutſchen Dichter erhob.

XVIII.

Die Einwirkung der Franzöſiſchen Sprache, der höhern Kritik und der Engliſchen Poeſie in Straßburg.

Als Göthe nach Straßburg kam, berührte er ſich zum erſtenmal mit dem Franzöſiſchen Geiſt, der bisher ſo viel auf ihn eingewirkt hatte, ganz unmittelbar. Er ſprach ein Babyloniſches Franzöſiſch, zuſammengeſetzt aus Brocken, wie er ſie von Bedienten, Kutſchern, Kaufleuten; aus Phraſen, wie er ſie vom Theater; aus Wendungen, wie er ſie von dem Paſtor der Franzöſiſch reformirten Gemeinde in Bockenheim, wohin er Sonntags, ſchon als Vorwand zu einem Spaziergang, gern gegangen, mündlich gehört; aus Redeweiſen, wie er ſie von den verſchiedenſten Schriftſtellern der Franzöſiſchen Nation, von Marot und Amyot, von Montaigne und Rabelais, von Corneille und Molière gelernt hatte. Dieſer buntſcheckige Apparat zeigte ſich ihm nun im raſchen Verkehr des Lebens nicht ſonderlich brauchbar und bereitete ihm manche Verlegenheit. Gerade die Höflichkeit aber, mit welcher der Franzoſe die Fehler und Incorrectheiten des Fremden in ſeiner Sprache verbeſſert, hatte für Göthe etwas Abſtoßendes. Der Franzoſe verlacht den Fremden nicht; er tadelt ihn auch nicht direct; er wiederholt das vom Fremden falſch Geſprochene noch einmal richtig. Göthe, der immer etwas Intereſſantes zu ſagen glaubte und auf eine inhaltsvolle Antwort wartete, fand es bald unerträglich, ſtatt einer ſolchen nur eine Franzöſiſch gereinigte Auflage ſeiner eigenen Worte zurückzuerhalten und gab es daher entſchirden auf, jemals ein Mitglied der Franzöſiſchen ſprachſeligen Kirche zu werden. Dieſe Erfahrung hatte nun aber den Gewinn, daß er um ſo liebevoller der Deutſchen Sprache und Literatur ſich zuwandte. Der Elſaß, voll von Denkmalen Deutſchen Sinnes, Deutſcher Art und Kunſt, bot ihm auch hierzu reichlichen Stoff, der in Steinbachs glorioſem Münſter ſich bis zur herrlichſten Manifeſtation concentrirte.

Göthe ſollte in Straßburg ſeine juriſtiſchen Studien fortſetzen, allein er trieb viel eifriger mediciniſche, die ihm von der Natur eine reellere Vorſtellung ſchafften und kam durch ſie beſonders mit einem Kreis von Medicin Studirenden in Umgang, der ihn in vielfacher Weiſe förderte. Doch erwarb er ſich juriſtiſche Kenntniſſe genug, um ſich endlich einer Prüfung zu unterziehen und am 6ten Auguſt 1771 zum Doctor beider Rechte promovirt zu werden. Der Vater hatte auf eine gedruckte Diſſertation beſtanden. Göthe, obwohl er über bloße Theſen hätte disputiren können, wollte doch dem väterlichen Willen genügen. Er wählte ſich daher aus der Kirchengeſchichte, in der er beſſer als in der Welthiſtorie ſich bewandert glaubte, ein Thema: daß nämlich der Geſetzgeber nicht blos berechtigt, ſondern auch verpflichtet ſei, einen Cultus zu etabliren, an welchen die Geiſtlichen wie die Laien ſich ſtrenge binden müßten, wie ſie auch als Privatperſonen darüber denken möchten. Durch ſolch ſtrictes Kirchenregiment hoffte er dem Mißſtand der Kirche einerſeits zum Staat, anderſeits zu den Einzelnen, zu begegnen. Denn der Staat fürchtet immer, daß die Kirche ihn beherrſchen, über ihm ſich erheben wolle, und der Einzelne fürchtet nicht weniger, durch ſie in ſeiner individuellen Freiheit beeinträchtigt zu werden. Da nun aber doch eine feſte Ordnung ſein müſſe, ſo bleibe nichts anders übrig, um auch die Kirche vor Willkürübergriffen des Staates wie der Einzelnen zu ſchützen, als mit Strenge einen beſtimmten Cultus feſtzuſetzen. So glaubte der Jüngling eine der ſchwierigſten Fragen, die uns eben jetzt wieder ſo lebhaft bewegt, löſen zu können. Die Geſchichte der proteſtantiſchen Kirche, in welcher die Territorialgewalt der Fürſten eine ſo große Rolle ſpielt, kam ihm für ſeine Anſicht mit zahlreichen Beiſpielen entgegen und der Vater war mit der Abhandlung auch ganz wohl zufrieden. Die Facultät dagegen hatte doch ihre Bedenken. Der Dekan lobte den jungen Mann, ſeine Beleſenheit, ſeinen Scharfſinn, meinte aber, er könne die Diſſertation, die ihn ja bei der Facultät hinlänglich legitimirt habe, ſpäterhin dem geſammten Publicum in einer ausführlichen Bearbeitung vorlegen. Und ſo blieb ſie denn, zu Göthe's großer Freude, ungedruckt und er disputirte doch über Theſen.

Indem nun Göthe gerade durch die unmittelbare Berührung mit dem Franzöſiſchen ſich dem Deutſchen näher zugewandt fühlte, indem die Medicin ihm eine deutlichere Anſchauung der Natur begründen half, ſollte er noch eine völlige Umwandlung ſeines Geiſtes durch den Begriff einer höheren Kritik erfahren, wie ſie Herder ihm perſönlich nahe brachte. Meine Herren, ich übergehe hier die geſchichtlichen Einzelheiten, weil ich unzweifelhaft vorausſetzen darf, daß Ihnen dieſelben aus der allgemeinen Deutſchen Literaturgeſchichte gegenwärtig ſind. Herders Standhaftigkeit bei den Operationsverſuchen einer Thränenfiſtel iſt bekannt genug. Herder war um fünf Jahr älter als Göthe und hatte, als Autodidakt, eine viel energiſchere Selbſtſtändigkeit ſeiner Anſichten, als Göthe, der ſich in einer gewiſſen Läßlichkeit und Weichheit derſelben befand. Göthe hatte noch gar keine philoſophiſche Bildung und die Myſtik, deren Bekanntſchaft er jedoch vor Herder geheim hielt, war ihm zuletzt ein Surrogat dafür geworden. Herder dagegen war durch Kant und Hamann philoſophiſch durchgebildet und von letzterem in Shakeſpeare eingeweihet worden. Hamann hatte ihm klar gemacht, daß im Menſchen alle Kräfte zuſammenwirken müßten, etwas Tüchtiges zu produciren; Kant hatte ihn die Kunſt ſchärferer Begriffsbeſtimmungen gelehrt und ihm vom Salz der Kritik zu ſchmecken gegeben. So hatte denn Herder von der Poeſie eine viel höhere Auffaſſung als von einer Welt- und Völkergabe, während Göthe noch ganz die dürftigen Vorſtellungen der Leipziger Profeſſoren und der Franzöſiſchen Aeſthetiker, eines Boileau und Batteux, im Kopf hatte, daß die Dichtkunſt das Werk einzelner feiner Ingenien, geſchmackvoller Leute, phantaſiereicher Genie's ſei. Herder, durch den Engliſchen Vorgänger Lowth geweckt, ſah auch die Hebräiſche Poeſie als Werk eines Volksgeiſtes an. Das Alte Teſtament, bis dahin ein Sentenzenarchiv für die Erbauung, ein Complex von Beweismitteln für die Wahrheit der Dogmen, verwandelte ſich dadurch für Göthe in eine Sammlung von Geſetzbüchern, Geſchichtsüberlieferungen, Dichtungen. Es wurde ihm menſchlich nahe gebracht. Herder machte ihn und ſeine jungen Freunde aufmerkſam, auf die Volkslieder zu achten und ſo wurden Handwerksburſche, Jäger, Schnitter, Kohlenbrenner, Soldaten u. ſ. f. auf einmal höhere Weſen, weil auch aus ihrem Munde die Muſe ſich offenbarte. Mit dem Lauſchen auf ſolche Stimmen der Völker ward aber auch der Blick überhaupt auf die Ganzheit des Lebens aufmerkſam und entdeckte ganz neue Schönheiten in dem, was er bis dahin aus einſeitiger Vornehmheit überſehen und gering geachtet. Herder entwöhnte aber Göthe auch von der mehr ſtoffartigen Auffaſſung, mit welcher er die Werke der Kunſt auf ſich hatte einwirken laſſen. Er las ihm den Vicar of Wakefield vor, ohne ſonderlichen Wechſel der Stimme, allein mit gründlichem Verſtändniß, ſo daß die Einheit des Ganzen um ſo bedeutender hervortrat. Göthe fand ſich nun oft von den Wendungen der Geſchichte überraſcht und äußerte ſich affectvoll darüber, wo denn Herder ihm ſeinen Mangel an Einſicht zeigte, nicht ſchon längſt die Vorbereitung zu ſolchen Kataſtrophen gemerkt zu haben. Er machte ihm begreiflich, wie Goldſmith mit dem künſtleriſchen Bewußtſein der Nothwendigkeit der Gegenſätze und ihrer Auflöſung gearbeitet habe und eröffnete ihm durch ſolche äſthetiſche Winke, wie durch ſeine Unterſuchung über den Urſprung der Sprache, einen ganz neuen Horizont. Herders Widerſpruchsdämon und Herbheit im Schelten, ſo liebenswürdig er auch wieder ſein konnte, hatten damals für Göthe gerade etwas wohlthätig Reizendes und es entſpann ſich mit ihm, als er abreiſ'te, ein vielfach anregender Briefwechſel.

Durch Herder, der die Engliſche Literatur außerordentlich hoch hielt und den ſeine Freunde wegen ſeiner Vorliebe für Swift den Dechanten zu nennen pflegten, ward der Eifer für das Studium der Engliſchen Poeſie auf das Lebhafteſte entzündet. Göthe hatte Shakeſpeare fragmentariſch wenigſtens ſchon in Leipzig aus Dodd's beauties of Shakespeare kennen gelernt. Wielands und Eſchenburgs Proſaüberſetzungen führten zu einer näheren Geſammtkenntniß, welche, ohne durch die Form zu beſtechen, den ſonſtigen Gehalt deſto mehr für ſich wirken ließen. Die Quibbles machten Göthe und ſeinen jungen Freunden unglaublichen Spaß und ſie ſchwelgten in Nacherfindung ähnlicher Abſurditäten, in welcher Rivalität mit dem Witz der clowns insbeſondere Lenz ſich hervorthat, deſſen eigenthümliche Gemüthsart Göthe ſelbſt nur durch ein Engliſches Wort, whimsical, zu ſchildern weiß. In großem Anſehen ſtand aber auch der Oſſian, der gerade in der Macpherſon'ſchen Behandlung der damaligen Zeit außerordentlich zuſagte. Gegen die morgenhelle Friſche und Beſtimmtheit der Homeriſchen Figuren liebte man die verſchwommenen Geſtalten der Nordiſchen Phantaſie einige Zeit hindurch mit beſonderer Sympathie. Die weiten Haideflächen, die düſtern Felſen und brandenden Meereswellen, die ſilbernen, geſpenſtiſch herſchleichenden Nebel, die ſchönbuſigen, langhaarigen, bleichen Mädchen, die Sänger mit ihrer Harfe, die tapfern Helden in Zwieſprach mit ihren Ahnen auf den ſchwebenden Wolken, der ſehnſüchtige Mondſtrahl und der durch die Diſteln der Haide hinpfeifende Wind, alle dieſe Ingredienzien wurden ungemein beliebt. Göthe überſetzte den Oſſian für Friderike Brion und nahm in ſeinen Werther noch ein Stück davon auf.

Als er nach Straßburg kam, haftete ihm noch von dem flüchtigen Leipziger Weſen an. Das Verhältniß zu den beiden Töchtern eines Franzöſiſchen Tanzmeiſters drohete ſchon, ihn in Verwickelungen zu reißen, als die Eiferſucht der ſchönen Lucinde und Emilie ihn noch glücklich daraus befreiete. Bei einer ländlichen Streiferei mit ſeinem Freunde Weyland lernte er im Dorfe Seſenheim eine Pfarrerfamilie Brion kennen, in welcher ihm alle Perſonen des Vicar von Wakefield leibhaft vor Augen zu treten ſchienen. Die eine Tochter, Friderike, ward ihm zur Sophie Primroſe und er lebte im Umgang mit ihr die reinſten, ſeligſten Tage. Göthe kann bei der Schilderung dieſer Idylle das glückſelige Loos eines Landpfarrers nicht genug hervorheben, weil derſelbe, zur Natur und Geſchichte in eine gleiche Mitte geſtellt, ſtets auf das Höchſte menſchlicher Geſittung gerichtet, in einem beſchränkten Kreiſe unendlich ſegensreich wirken kann. Göthe's Liebe zu Friedriken, die nicht ohne den Ernſt der Zukunft war, regte in ihm die Luſt zur Poeſie wieder an und das Seſenheimer Liederbuch zeichnet ſich vor dem Leipziger durch größere Innigkeit und höheren Schwung aus.

Ueberblicken wir daher das Reſultat des Straßburger Aufenthaltes, ſo iſt es, dem Franzöſiſchen gegenüber, das tiefere Eingehen auf das Deutſche Element; ſodann die höhere, objective äſthetiſche Kritik, die er Herder verdankte; endlich der Enthuſiasmus für die Engliſche Poeſie, welche er gerade in drei Hauptmomenten, im Gäliſchen Oſſian, im Shakeſpeare des luſtigen Altenglands und in dem der Richardſonſchen Breite gegenüber claſſiſchen Goldſmith kennen lernte; — alle dieſe Bildungselemente zuletzt von der Flamme der Liebe durchglühet. Als er daher nach Frankfurt zurückkehrte, brach die in Straßburg getriebene Knospe der Lyrik zur vollſten Blüthe hervor.

XIX.

Das Weſen der Göthe'ſchen Lyrik.

Göthe ſuperlativiſch den größten Deutſchen Lyriker zu nennen, iſt nicht ſchwer, wohl aber zu ſagen, wie er es ſei. Nicht wenige Darſteller der Göthe'ſchen Poeſie begnügen ſich mit der adjectiviſchen Charakteriſtik, ſeine Gedichte gefühlvoll, naturgetreu, reizend, bezaubernd zu nennen. Allein man kann unſtreitig verſuchen, weiter zu gehen. Göthe war durch und durch eine lyriſche Subjectivität. Alle Erregungen ſeiner Seele waren unmittelbar auch Erregungen ſeiner Phantaſie. Was ihn freute, was ihn ſchmerzte, was er anſchaute, was er wollte, drängte ſich zugleich zur poetiſchen Geſtaltung. Er mußte ſein Leben auch dichten. Die Verwandlung ſeines Gefühls in die dichteriſche Form war ſeine eigenſte Natur. Das Dichten erlöſ'te ihn von der Schwere des unmittelbaren Zuſtandes. Er befreite ſich durch daſſelbe von den Schranken des Moments. Er ſchaffte ſich mit der Darſtellung, wie er ſpäter zu ſagen pflegte, ſeine Geſchichte vom Halſe. Dieſer ſtarke Ausdruck gilt nur der pathologiſchen Seite ſeines Dichtens, denn die Entäußerung des Gefühls zum Kunſtgebilde war zugleich ſein höchſter Genuß. Indem er aber in Einem Athemzuge lebte und dichtete, verlor er nimmer die Richtung auf die Idee aus den Augen und dadurch ward der Proceß der poetiſchen Production idealiſirt. Der Moſt der durch die Geſchichte geſetzten Erregung, die himmelhoch jauchzt, zum Tode betrübt, ward im emporſchreitenden Stufengange gekeltert und im Gedichte ſelbſt krendenzte der Dichter den reinen, goldenen Lebenswein, ſein Herzblut als durchſichtigen Purpur.

In dieſem Proceß finden wir nun als ſeine Factoren alle die Mächte wieder, welche wir bereits als den in ihm waltenden Dualismus von Hingebung und Selbſtkraft und als das Anſtreben ihrer Verſöhnung kennen gelernt haben. Wir können die eine Seite des Gegenſatzes die paſſive, die andere die active und ihre Ausgleichung, wie oben, die ironiſche nennen. Aus dieſen verſchiedenen Stimmungen ſind eben ſo viele verſchiedene Gruppen von Liedern entſprungen, welche, äußerlich genommen, durch ſein langes Leben hin aus mannigfaltigen Veranlaſſungen entſtanden. Man hat Göthe einen weiblichen Dichter genannt, nicht ohne ihn zugleich damit herabſetzen zu wollen, als habe er des rechten Mannesmuthes entbehrt. Das iſt aber einſeitig. Göthe hat allerdings eine unendliche Elaſticität des Gefühls beſeſſen. Allein über dieſer Weichheit des Aufnehmens auch des Verſchiedenſten mit einer faſt gleichmäßigen Tiefe büßte er nicht die Urſprünglichkeit ein, welche, Alles aufgebend, was ſie nicht ſelbſt geſchaffen hat, aus der eigenen Machtfülle ſich eine Welt erzeugt. Das männliche Pathos fehlte ihm nicht, wie namentlich alle die in's Titaniſche ſpielenden Gedichte beweiſen, die im erſten Band ſeiner Werke unter dem Titel: Vermiſchte Gedichte, enthalten ſind und unter welchen ich beſonders an das: Wanderers Sturmlied überſchriebene erinnern möchte. Die paſſiven Gedichte überwiegen der Zahl nach, weil Göthe's geſellige und den Moment ſo hoch ſchätzende Natur mit einer gewiſſen Ueberfülle gelegentlichen Stoffs geſegnet war. Die Gruppe der ironiſchen Lieder läuft theils elegiſch, theils humoriſtiſch aus. Man muß nur bei dem Worte Elegie nicht ſogleich an thränenfeuchte Verſe denken, ſondern überhaupt an die ruhig genießende Rückſpiegelung eines vergangenen Zuſtandes, die dann allerdings auch in den ſüßen Schmerz der Wehmuth übergehen kann. Im Gegenſatz zu dieſer Gefühlsrichtung verpuffte die humoriſtiſche Ironie irgend eine Stimmung in die Seligkeit der abſoluten Auflöſung alles Gegebenen. Der Dichter „ſtellte ſeine Sache auf Nichts" und eben „darum gehörte ihm dann die ganze Welt." Oder es zog ihn in die Unermeßlichkeit:

Mich ergreift, ich weiß nicht, wie, ein himmliſches Behagen,
Will mich's etwa gar hinauf zu den Sternen tragen?

Dann aber findet ſich, daß ihm gegen die Unbeſtimmtheit der weiten Ferne die Kraft des gegenwärtigen Momentes viel lieber iſt:

Nein, ich bleibe lieber hier, kann ich redlich ſagen,
Beim Geſang und Glaſe Wein auf den Tiſch zu ſchlagen.

Das, würde der Corporal Nym ſagen, iſt der Humor davon.

Dieſe verſchiedenen Stimmungen und die aus ihnen erwachſenden Lieder bekommen allmälig einen immer gediegeneren Gehalt durch die Steigerung der perſönlichen Verhältniſſe des Dichters, der mit den bedeutendſten Männern des Zeitalters, mit Jung Stilling, mit den Stollbergen, mit Lavater, mit Merk, mit Jacobi, mit Schloſſer und Andern, in nähere Berührung trat. Eine neue Liebe, erſt zur Lotte in Wetzlar, dann zur Lilli in Frankfurt, zeitigte ſeine lyriſche Kraft. Göthe, meine Herren, hat viel geliebt, wirklich geliebt, und daher muß ihm auch viel vergeben werden. Leugnen aber läßt ſich nicht, daß nach menſchlicher Anſicht die Untreue, deren er gegen Friderike Brion und gegen Lilli ſich ſchuldig machte, zu bedauern bleibt. Lilli, dies ſchöne, gebildete, liebeglühende Mädchen, gab er aus Schonung gegen die Eltern auf, welche durch die vornehme, elegante Schwiegertochter in ihren Verhältniſſen zu ſehr geſtört zu werden fürchteten. Die Schweſter Cornelie theilte dieſe Anſicht und wußte den Bruder vollends zum Bruch zu bewegen. Der Dichter ſelbſt fühlte auf den Schweizer Alpen, wohin er mit den Stollbergen zur Zerſtreuung pilgerte, den ganzen Schmerz der Trennung von einem ſo liebenswürdigen Mädchen auf das Innigſte — und doch trennte er ſich. Man könnte ſagen, er würde ſich mit dieſer Heirath als Advocat in Frankfurt einem zu beſchränkten Kreiſe haben einverleiben müſſen und das inſtinctartige Vorgefühl einer andern Stellung, eines weiter greifenden Standpunctes, habe ihn beſtimmt. Allein ſeiner eigenen Schilderung und der heftigen Reue nach, die ihn quälte, ſehen wir bei ihm eine Motivirung, die wir in der That kaum anders, als philiſterhaft, zu nennen vermögen, wenn wir auch ſeine Pietät gegen die Eltern gern ehren wollen.

Für das Weſen der Göthe'ſchen Lyrik war aber auch die Geſtaltung bedeutend, welche die Deutſche Literatur auf dieſem Gebiet durch **Klopſtock** und **Bürger** ſchon gewonnen hatte. Klopſtock hatte in antiker Form Deutſche Nationalität, Deutſche Eigenheit gefordert. Er hatte ſtatt der antiken Mythologie die Scandinaviſche aufgenommen. Er war für den Stoff ſeiner Bardiete in die Anfänge der Deutſchen Geſchichte zurückgegangen. Aber ſeine ganze Poeſie war eine Abſtraction. Sie war ein Poſtulat. Sie predigte den Deutſchen das Deutſchſeinſollen in Formen, welche die Griechen geſchaffen hatten. Sie ſprach von Othin, Thor, Frigga, Wingolf, Walhalla u. ſ. f. und mußte durch Anmerkungen erklären, was dieſe Namen eigentlich ſagen ſollten, wo es denn darauf hinauskam, daß das Publicum Othin ſich in den Zeus, Thor in den Ares, Frigga in die Aphrodite u. ſ. w. zurücküberſetzen mußte, weil die Griechiſche Mythologie einmal die populäre der gebildeten Welt iſt. Die Anfänge unſerer Geſchichte lagen in Cimmeriſchem Grau und lebten nur durch die Vermittelung der Gelehrſamkeit fort. An **Klopſtock** ſchloß ſich der **Hainbund** an und brach durch Hölty, die Stollberge, Voß u. A. den Uebergang zur volksthümlicheren Liedweiſe. Die feierliche Pracht und lehrhafte Trockenheit Klopſtocks wurden zu größerer Wärme und phantaſievoller Anſchauung fortgebildet. Bürger aber iſt wohl als derjenige anzuſehen, welcher am urſprünglichſten den wahren Ton des Volksliedes in ſich trug. In ſo manchem Betracht dem unglücklichen Günther vergleichbar fehlte es ihm jedoch an idealer Stärke und an Ausdauer. Er ſank in ſeinen Stoffen zu oft zum Gewöhnlichen herunter oder vielmehr, er konnte die Gewöhnlichkeit nicht läutern, ſondern blieb innerhalb ihrer ſtehen. Für die Ballade war er herrlich organiſirt. Seine Gedichte erſchienen geſammelt zuerſt 1778.

Göthe's Lyrik ſtreifte die abſtracte Haltung der Klopſtock'ſchen Ode, aber auch den dem Gemeinen nicht abgeneigten Realismus des Bürger'ſchen Liedes ab, weil ſie die Bewegung des Gemüthes zur idealen Verklärung zu ihrem Princip hatte. Daher kam es, daß Göthe den Inhalt der Empfindung, ſelbſt wenn ſie an ſich geheimnißvoll oder myſtiſch war, doch mit ſinnlicher Klarheit zu ſchildern vermochte und daß mit dieſer Plaſtik objectiver Veranſchaulichung ſich die glücklichſte melodiſche Behandlung vereinigte. Der muſikaliſche Leib wurde bei ihm mit dem geiſtigen Gehalt zugleich in unzertrennlicher Harmonie erzeugt. Die Magie des Tones, der in ſeinem Rhythmus den Wogenſchlag des Gefühles gleichſam für das Ohr malt, wie die bildſchaffende Phantaſie für die Vorſtellung, ſchmeichelt die Göthe'ſchen Lieder unvergeßlich ein. Einmal vernommen, klingen ſie unſterblich in uns fort. In dieſer Einheit des Stoffs mit ſeiner Darſtellung für die pittoreske Phantaſie und das Ohr eröffnete er neue Quellen unſerer Sprache. Sie that ihm willig ihre Brunnen auf. Neue Wörter, neue Wendungen entſtrömten dem unverſieglichen Reichthum des ſchöpferiſchen Genius. Freilich die Schulgrammatiker waren damit oft nicht recht zufrieden und rechneten ihm die höchſten Schönheiten als Fehler, als Incorrectheiten an. Die Kühnheit der lyriſchen Sprünge erſchreckte ſie. Ein Herr von Spaun in Wien ſtrich dem Dichter ſolche Verſtöße als ein Sprachverderben hart an. Dieſer ſang an den Mond:

Fülleſt wieder Buſch und Thal
Still mit Nebelglanz,
Löſeſt endlich auch einmal
Meine Seele ganz!

Fülleſt —? Gehört nicht ein Du dazu? Welch' ein ſchlechter Dichter! Löſeſt —? Das Du fehlt wieder. Aber wo bleibt das: auf? Sagt man: die Seele löſen? Man ſagt: ſie erlöſen, ſie auflöſen — aber löſen? Löſen ſo ohne Weiteres? Und ſolch' ein Poet, der ſo gewaltſam mit der Grammatik umgeht, ſoll ein claſſiſcher ſein? Soll der Jugend als Muſter gelten? —

So keifte der Schulpedantismus, den Wundern der Schönheit gegenüber blind und taub.

XX.

Inhalt und Form der Göthe'ſchen Lyrik.

Bei der faſt ununterbrochenen Productivität Göthe's, bei der Continuität ſeiner lyriſchen Erregtheit, blieben, beſonders in ſpäteren Jahren, viele Momente in einer gewiſſen epigrammatiſchen Abbreviatur ſtehen. Es ward nur das biographiſche Bedürfniß befriedigt, dem Moment ſeinen prägnanten Kern abzugewinnen, über ihn durch Darſtellung ſeiner Eigenthümlichkeit hinauszukommen. Bei andern Gedichten erlahmte die Ausführung. Der Anfang, voll, kräftig, ſchön, der Ausgang dünner, ſchwächer, in froſtige Lehrhaftigkeit ſich verlierend. Endlich aber gelang es bei einer guten Anzahl, das Fragmentariſche zu überwinden und die Darſtellung mit gleichem Feuer von vorn bis zu Ende durchzuführen. Dieſe vielen Gedichte laſſen ſich natürlich nach mancherlei Geſichtspuncten ordnen; ſei es chronologiſch, wie Viehof gethan; ſei es nach der materiellen Verwandtſchaft; ſei es nach der Einheit der Form oder wie ſonſt noch. Solche Betrachtungen würden uns für unſere Zwecke viel zu weit führen und wir müſſen uns begnügen, Andeutungen zur Bewältigung der Maſſe zu geben.

Da Göthe als ächter Lyriker weſentlich von ſich ſelbſt ausging, ſo iſt der Gehalt bei ihm ſtets als wirkliche Situation gefaßt, in welche ſich ſodann die nächſte Umgebung mehr oder weniger Theil nehmend einwebt. Dieſe concrete Initiative iſt es, die man mit verſchiedenen Namen bald den Göthe'ſchen Realismus, bald ſeine Naturtreue, bald ſeine Objectivität, bald ſeine Kunſt der Motivirung, bald ſeinen Individualismus genannt hat. Von der beſtimmten Situation geht er dann in das Allgemeine über oder vielmehr macht die Dichtung die der Wirklichkeit einwohnende Allgemeinheit offenbar. Göthe nimmt das Allgemeine nicht ſowohl als eine Abſtraction für ſich heraus, als vielmehr die univerſelle Bedeutung des Einzelnen bei ihm überall durchſcheint, denn zu ſagen, daß er ſie durchſcheinen laſſe, wäre der Innigkeit ſeines ſich im Verſe verathmenden Gemüths eigentlich ſchon zu viel gethan.

Nun liegt es in der Natur der Sache, daß der Umfang der Situation ein beſchränkter iſt, daß Alles darin eintreten, Alles zur Seele eines Gedichtes werden kann. Des Geiſtes Erfahrung ſchließt an ſich nichts von ſich aus. In dieſer Beziehung nun iſt Göthe's Lyrik durchaus Weltpoeſie. Er war ſich dieſer Univerſalität bewußt ſo gut als Schiller, der es ſogar viel ſchroffer für eine Armſeligkeit erklärte, bei dem poetiſchen Schaffen nur ſeine Nation im Auge zu haben. Daher legt ſich denn Göthe's Poeſie ſehr in die Breite aus. Alle Zuſtände des menſchlichen Daſeins, auch untergeordnete, geringfügige, weiß er in ihrem ideellen Reflex zu zeigen. Alle Zeiten tauchen auf, alle Religionen, alle Völker. Durch die Griechen wandert er zu den Arabern und Perſern fort und erfreut ſich zuletzt an den Chineſiſchen Jahreszeiten. Man hat aus ſolcher Mannigfaltigkeit die Anklage entnommen, daß Göthe zu große Vorausſetzungen der Bildung mache, um verſtanden und genoſſen werden zu können. Hierauf iſt jedoch zu erwidern, daß eine Verſtändlichkeit, welche ſo gut als gar keine Bildung forderte, nur in den erſten Stadien der Naturpoeſie vorzukommen vermag, daß aber die Kunſtpoeſie ohne Vorausſetzung mannigfacher Kenntniſſe und die dadurch bedingte Möglichkeit vielſeitiger Anſpielungen undenkbar iſt. Ein Gedicht ſoll allerdings ſein Verſtändniß in ſich ſelber tragen, allein damit iſt nicht geſagt, daß es von einer beziehungsloſen Einfachheit und Dürftigkeit ſein müſſe. Wenn man ſich dieſerhalb auf die Alten beruft, ſo irrt man ſich ſehr, denn bei dieſen durfte der Dichter ſehr viel Kenntniß der Mythen, der Hiſtorie, Literatur und Sitten vorausſetzen. Was für Anſpielungen durfte nicht Ariſtophanes in ſeinen Komödien ſich erlauben? Welche Bildung ſetzte nicht Horaz voraus? Da preiſ't man denn mit einemmal dieſe Autoren glücklich, daß ſie ein ſehr gebildetes Publicum gehabt, dem ſie ſolche Dichtungen in ſich aufzunehmen hätten zutrauen können. Und ſo gehe man denn nur getroſt an ſeine Cultur, lerne Geſchichte, lerne Mythologie, Geographie, Literatur, Göthe zu verſtehen. Freilich muß der Geiſtesgehalt eines Gedichtes ein ſo *allgemein menſchlicher* ſein, daß gegen ihn die *ſpecifiſche* Form der Erſcheinung zum ſecundären Elemente wird. Dieſe Nothwendigkeit der ächten Poeſie bedingt auch, daß der Dichter nichts zur Situation mache, was in excluſivem Sinn ein Apartes, ganz Singuläres, der Auflöſung in die Univerſalität Widerſtrebendes wäre. Inſofern kann man das Realmotiv ſymboliſch nennen. Göthe hat oft alte Mythen neu gewendet und darin ſeinen Ausſpruch bewährt, daß das Schöne das Reſultat „einer glücklichen Behandlung“ ſei. So z. B. den Mythus des *Ganymed*, indem er den zum Aether aufſchauenden Knaben von Sehnſucht erfüllt werden läßt, zum uralten Vater hinaufzudringen. Da ſchwebt der Adler herab, ihn auf ſeinen Fittigen zum Schooß des alliebenden Erzeugers zu tragen. Mit dieſer Wendung iſt der Beiſatz von Gemeinheit, der ſonſt dem antiken Mythus anklebt, gänzlich aufgehoben. Gerade bei Göthe's vorzüglichſten Compoſitionen wird man bemerken können, wie das Locale, Geſchichtliche darin zuletzt doch nur die vergängliche Hülle der Idee iſt. Im *Erlkönig* z. B. iſt der Contraſt des aufgeklärten Verſtandes, der keine Geiſter ſtatuirt, und der angſtvollen, von Geſpenſterreigen umſchwirrten Kinderphantaſie ein allgemein menſchlicher. Jedes Gemüth kennt dieſen Gegenſatz. Den verſtändigſten Menſchen können unter gewiſſen Umſtänden und Bedingungen die Fieberſchauer der Geiſterfurcht durchrieſeln. Sein Auge ſieht mit kritiſcher Nüchternheit einen Nebelſtreif, die Phantaſie aber läßt ihm den Elfenfürſten mit Kron' und Reif daraus entgegen treten.

Alle lyriſche Poeſie muß entweder Hymnus oder Ode oder Lied ſein. Der Hymnus ſingt das Allgemeine als ein Allgemeines und hat daher leicht etwas Proſaiſches, Lehrhaftes an ſich. Die Ode geht vom Allgemeinen in das Beſondere oder auch vom Beſondern in das Allgemeine. Das Lied endlich ſtellt das Einzelne als das Allgemeine oder, was daſſelbe, das Allgemeine als das Einzelne dar, kann aber in dieſe Einheit das Beſondere als die Mitte des Allgemeinen und Einzelnen aufnehmen. Aus dieſem Grunde vermag nun das Lied in das Hymnenartige und Odenhafte überzugehen und überhaupt in eine unendliche Mannigfaltigkeit der Geſtaltung ſich auseinanderzulegen.

Das Lied iſt daher die eigentliche Region der Göthe'ſchen Lyrik, von welcher er zwar in die andern Formen Streifzüge unternimmt, ohne jedoch auch in ihnen die Innigkeit zu verlieren, welche den Grundton des Liedes ausmacht. Wir nennen dieſe Innigkeit als Einheit des Gefühls und ſeines Bewußtſeins Gemüth. Dies iſt Göthe'n als der ſchönen Subjectivität beſonders eigen und er ſpricht die gewaltigſten Affecte, die leidenſchaftlichſten Erregungen, mit derſelben naiven Sicherheit und nicht fehlendem Ausdruck, wie die leiſeſten Bebungen, die ſanfteſten Schwingungen des Gemüthes aus. In dieſer Gemüthstiefe pulſirt bei ihm nicht nur der Schlag der

Geſchichte, auch die ganze Natur lebt darin mit und es iſt mehrfach, zuletzt von **Koberſtein**, zu zeigen verſucht worden, wie das den Deutſchen überhaupt eigene **Naturgefühl** bei ihm die reinſte Ausgeſtaltung gefunden habe. Göthe gebraucht die Natur faſt nie zu einem Bilde, welches mit einem Wie als Vergleich eingeführt würde, ſondern die Natur wird in ihm zum unmittelbaren Selbſtgefühl. Das geſchwätzige Waſſer mit ſeiner kühlen Tiefe und blinkenden Welle, die grüne Erde, der im Lufthauch zitternde Grashalm und Blumenkelch, die Schattenmaſſen der Baumeswipfel, die beweglichen Vögel mit ihrem Geflatter und Geſinge, die ſummenden Inſecten, die chamäleontiſchen Wolken, der Proteus des Lichtes, die ewigen Sterne, Alles, Alles lebt und webt in ihm und wird, man weiß ſelbſt nicht wie, zum natürlichen, integrirenden Element ſeiner Dichtung.

Göthe hat aber nicht nur das ſympathetiſche Mitleben mit der Natur, ſondern gleicherweiſe die Empfindung der relativen Entfremdung von ihr geſchildert. Allerdings überwiegt bei ihm die erſtere Gefühlsweiſe. Für uns iſt die Natur nicht mehr von Göttern und Göttinnen beherrſcht. Die Götter Griechenlands ſind zu Phantaſieidealen zuſammengeſunken. Wir fürchten daher die Elemente nicht mehr, wir ſehen in den Thieren nicht mehr Boten der Götter, wir verehren die Pflanzen nicht als dieſen oder jenen Göttern heilige. Wir erblicken aber auch in der Natur nicht, wie der Jüdiſche Verſtand, nur ein Machwerk Gottes, welches ſo oder auch anders ſein könnte, ſondern betrachten die Natur als eine ewige und für die Freiheit Gottes nothwendige Manifeſtation ſeines Weſens. Für die Natur nannte Göthe ſich einen Pantheiſten, für die Kunſt einen Polytheiſten, für die Geſchichte, wie ſie auf ein höchſtes Ziel der geſammten Weltordnung hinweiſt, einen Theiſten.

Allein unſere Vertrautheit mit der Natur hindert nicht, daß ſie, unſerm Selbſtbewußtſein gegenüber, uns plötzlich auch als das Räthſelhafteſte erſcheine, deſſen Aneignung wir vergeblich anſtreben. Die Bewunderung der Schönheit der Natur ſchlägt in die Verwunderung über ihre Exiſtenz um und die Materie mit der Unendlichkeit von Raum und Zeit und mit den zahlloſen Ballen, worin ſie ſich zuſammenkugelt, wird uns zu einer Qual. Meine Herren, wir leſen zwar in der Zeitung glatt weg, daß jenſeits des Uranus der Neptunus oder Ophion entdeckt ſei, faſt achthundert Millionen Meilen von der Sonne und daher zum Umlauf um dieſelbe dritthalbhundert Erdenjahre bedürftig. Allein als Wirklichkeit genommen iſt doch dieſe Weite des Raumes, dieſe Länge der Zeit und das Maaß der wandelnden Welten eine ganz ungeheure Thatſache. Und dieſer Planet gehört noch zu unſerm Syſtem. Und wie viel ähnlicher Syſteme mag es nicht geben, die zuletzt alle wieder nur ein einziges ſind. Mögen wir uns ſtellen wie wir wollen, hier kommen wir mit keinem ſtumpfen Nil admirari aus, es wird uns aber auch etwas wüſt und unheimlich. Die Schranken unſeres Wiſſens und Vermögens werden uns fühlbarer und [illegible] Natur vermummt ſich in ein dämoniſches Antlitz. Dieſen Zug hat Göthe auch tief gefühlt, ohne jedoch jemals an der der Natur immanenten Vernunft irre zu werden.

Ueberhaupt iſt er ein Meiſter in dem Geheimnißvollen. Seine Balladen haben gewöhnlich ein myſteriöſes Moment, das von außerordentlicher Wirkung iſt, indem es der Phantaſie alles Material liefert, ſelbſt den letzten Pinſelſtrich an dem Gemälde zu thun. Und doch verliert er ſelbſt im Geheimnißvollen nicht die Klarheit der Anſchauung. Was kann myſteriöſer ſein, als die Braut von Korinth und wie groß iſt doch die ſinnliche Deutlichkeit dieſer Ballade. Das Thema iſt mit dem der Götter Griechenlands von Schiller verwandt, aber ganz individuell geſtaltet. Der Sohn und die Tochter zweier Familien ſind früh einander verlobt. Die Familie der Tochter tritt zum Chriſtenglauben über, während die des Jünglings heidniſch bleibt. Das Mädchen, heidniſch geſinnt, wird von der Mutter mit dem Chriſtenglauben gequält und dem Jüngling ihre jüngere Schweſter beſtimmt. Er kommt als Gaſt ſpät Abends an und das ihm geraubte Mädchen tritt einſam umirrend in ſein Zimmer. Nun beginnt die Macht des Geheimnißvollen. Es bleibt unentſchieden, ob dieſer weibliche Vampyr aus dem Grabe heraufgeſtiegen oder nicht. Seine Glieder ſind weiß wie Schnee, aber auch kalt wie Eis. Kein Herz ſchlägt mehr in der Bruſt. Der Jüngling, in deſſen Armen ſie erwarmt, muß ſterben. Die Locke, die ſie ihm abſchneidet, iſt ſeine Todtenweihe. Die Kette, die ſie ihm als Liebespfand reicht, iſt ſeine Sterbefeſſel. Aber wir ſpielen in dieſe gräßliche Volksſage alle höheren Mächte des Geiſtes und wie iſt hierdurch das Geheimnißvolle geſteigert, wie hiedurch erſt ein allgemein Menſchliches erreicht? Der Schmerz, welcher die Menſchheit immer durchzuckt, wenn Religionen untergehen und ein neuer Glaube auf ihren Trümmern ſich erhebt, gegen deſſen Siegergewalt die von ihnen einſt verehrten Götter zur geſpenſtiſchen Farbloſigkeit abbleichen, macht den Hintergrund der Ballade aus. Der alten Götter buntes Gewimmel hat das ſtille Haus geleert:

> Unſichtbar wird Einer nur im Himmel,
> Und ein Heiland wird am Kreuz verehrt:
> Opfer fallen hier,
> Weder Lamm noch Stier,
> Aber Menſchenopfer unerhört.

Das Mädchen erſcheint in der düſtern Nachtbeleuchtung wie eine von ihrem Poſtament herabgeſtiegene, lebendürſtende Aphrodite, die vor der Verſargung jugendlicher Schönheit im Nonnenthum zurückſchaudert. Der Jüngling macht das Recht der Gegenwart geltend. Die Liebe, die in den Herzen der Menſchen keimt, welches auch ihr Glaube ſei, läßt ſie Alles vergeſſen. Die Nähe des Untergangs befeuert den Genuß. Das Mädchen ſagt ihm:

Die an dich nur denkt,
Die ſich liebend kränkt,
In die Erde bald verbirgt ſie ſich.

Endlich aber bittet ſie die Mutter, welche die Liebenden überraſcht, ſie mit dem Geliebten zu verbrennen, ſie aus dem Grabe zu nehmen, ihre „bange kleine Hütte zu öffnen“:

Wenn der Funke ſprüht,
Wenn die Aſche glüht,
Eilen wir den alten Göttern zu.

Dieſer Idealismus der höchſten Beziehungen, zu welchem jede Thatſache, jede Sage, jede Naturanſchauung, jeder Zuſtand bei Göthe ſich hervorarbeitet und als ein poetiſcher Phönix das empiriſche Moment, aus dem er ſich erhebt, in ſeiner Verklärung gewiſſermaaßen vernichtet, iſt der unendliche Reiz ſeiner Lyrik. Göthe hat durch dies Streben viele Stoffe umgedichtet. Fr. v. Schlegel behauptet, die Indiſche Legende von Mahadöh und der Bajadere ſei in ihrer Urſprünglichkeit beſſer; es fragt ſich aber, ob Göthe ohne ihre Chriſtianiſirung zu der allgemein menſchlichen Individualiſirung hätte kommen können, welche jetzt dieſes Gedicht in ſich vertieſt. Konnte er, auf dem Boden der Indiſchen Anſchauung bleibend, ſagen:

Es freut ſich die Gottheit der reuigen Sünder
Unſterbliche heben verlorene Kinder,
Mit feurigen Armen zum Himmel empor.

Wie er hier die Bajadere zu einer Indiſchen Magdalene umgebildet hat, ſo finden wir bei ihm auch die Druiden zu Repräſentanten des Lichtgottes in der Walpurgisnacht erhoben, welche den dumpfen Pfaffenchriſten gegenüber, die ſie mit ihrem eigenen Teufelsglauben überliſten, ſich als rationelle Lichtfreunde geriren:

Die Flamme reinigt ſich vom Rauch,
So reinig' unſern Glauben,
Und raubt man uns den alten Brauch,
Dein Licht, wer kann es rauben?

XXI.

Göthe's Verhältniß zur politiſchen Lyrik.

Die Blüthen, welche Göthe's lyriſche Muſe nach allen Seiten verſchwenderiſch ausſtreuete, zeigen uns nur Einen Mangel und dieſer gerade iſt der wunde Fleck geworden, an welchem in neuerer Zeit eine oft ſogar feindſelige Kritik des Dichters angeknüpft hat. Unter den vielfachen Stoffen nämlich, welche ſeine Lyra verherrlichte, fehlt der politiſche. Alles hat der Dichterkönig beſungen, Natur, Liebe, Geſelligkeit, Kunſt, nur nicht den Staat. Faſt ſollte man glauben, die Worte, die Göthe in Auerbachs Keller ſagen läßt, daß das politiſche Lied ein garſtiges, ſeien ſein eigenes Credo. Meine Herren, ich habe ſchon oben bei der Geſchichte der Kritik unſeres Dichters denſelben gegen die unbilligen Anforderungen Menzels und Börne's in Schutz genommen, welche ihm ſein Verhalten zur Politik zu einem ſittlichen Vergehen machen. In zwei Jahren wird ein Jahrhundert ſeit Göthe's Geburt verfloſſen ſein. Welche Veränderungen hat ſeitdem nicht das Bewußtſein des Menſchengeſchlechts erfahren! Wie iſt nicht das der Deutſchen durch die Philoſophie und Poeſie, weſentlich alſo auch durch die Thaten Göthe's, ein anderes, ein höheres geworden! Und nun ſollen wir von ihm verlangen, was wir kaum ſeit Decennien unſer Eigenthum nennen? Nun ſollen wir ihn mit einer Norm meſſen, welche, als er ſich bildete, noch gar nicht exiſtirte? Meine Herren, ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich annehme, daß gegenwärtig die Stimme Börne's für die Jugend in Betreff Göthe's ein großes Gewicht hat; daß, bei allem Streben nach Freiheit, nach unbefangenem Urtheil, welches Ihnen als jungen Männern natürlich iſt, doch der Name Börne ſchon zu einer Auctorität geworden iſt und daß Sie, Göthe'n als Künſtler anerkennend, ihm gern auch noch die politiſche Miſſion aufdrängen möchten. Erlauben Sie, daß ich für meine Vertheidigung deſſelben auch eine Auctorität anführen darf. Prutz, der bei Ihnen gewiß einen guten Klang hat und von dem Sie annehmen werden, daß er die Sache der Freiheit zu vertreten den ernſten Willen beſitzt, Prutz nennt in einem Aufſatz über die Geſchichte der politiſchen Poeſie bei den Deutſchen im Literarhiſtoriſchen Taſchenbuche 1843 die Zumuthungen Menzels und Börne's an Göthe „kindiſche Einfälle". Er fühlt das Unrecht, eine Individualität aus dem geſchichtlichen Proceß herauszureißen. Um nun aber gleich für die Folge Göthe's Stellung zur politiſchen Poeſie feſter zu beſtimmen, halte ich es für zweckmäßig, wenn wir dieſe, wie ſie vor, während und nach Göthe's Lebzeiten ſich gezeigt hat, in der Kürze betrachten.

Hier aber ſehe ich mich genöthigt, zunächſt zu wiederholen, was ich ſchon mehrfach erinnern mußte, daß wir Deutſche ein Volk ohne eine äußerliche Centralität ſind, wie auch die

Grenzen Deutſchlands ſich nach verſchiedenen Seiten hin in's Unbeſtimmte verlieren. Der Elſaß gehört zu Frankreich, Böhmen und Mähren ſind halbſlaviſch, halbdeutſch, Kurland, Livland, gehören zu Rußland. Der Deutſche iſt durch den Weltgeiſt einmal dazu beſtimmt, die Allgemeinheit der Humanität zur unterſcheidenden Beſonderheit ſeines Nationalcharakters zu haben. Wie ſetzen daher in der Politik nur das durch, was einen humanen Charakter hat. Das Wort Humanität ſelbſt iſt beſonders durch einen Deutſchen, durch Herder, in Umlauf gekommen. In Anſehung der Geſchicklichkeit, den Kampf um die Rechte von Ständen gegen Stände, von Parteien gegen Parteien, von Völkern gegen Völker zu führen, ſtehen wir daher andern Nationen, den Romaniſchen, wie den Slaviſchen nach. Wo es jedoch ein allgemein menſchliches Intereſſe gilt, da lodern wir bald in edler Begeiſterung auf und ſtehen nicht an, auch für andere Völker uns aufzuopfern.

Hieraus erklären ſich bei uns die entgegengeſetzteſten Phänomene. Wo irgend ein Recht der Menſchheit in Gefahr iſt, da ſchlägt uns das Herz wärmer. Iſt die Freiheit eines Volkes bedroht, iſt ihm vielleicht, ſein Gefühl auszuſprechen, von dem ehernen Schickſal verſagt, da übernehmen wir es, in ſeinem Namen ſeine Schmerzen, ſeine Hoffnungen und Befürchtungen auszudrücken. Als die Griechen von den Türken ſich losrangen, ſangen wir Griechenlieder und Tauſende von Deutſchen Philhellenen kämpften in Hellas Gauen gegen die Türken. Als die Polen gegen die Ruſſen ſich empörten, ſangen wir Polenlieder, welche wahrlich nicht zu den ſchlechteſten unſerer Lyrik gehören. Als die Tſcherkeſſen ihren Kampf gegen die Ruſſiſche Strategie begannen, dichteten wir Tſcherkeſſenlieder und miſchten wir uns einzeln in die Schaaren dieſes muthigen, ſchönen, von der Brandung des Geſchichtsoceanes bis dahin wenig angefochtenen Bergvolkes. Das Alles thaten wir uneigennützig. Der Brite kümmert ſich auch um den Tſcherkeſſen, aber eigennützig, ihm ſein Pulver, ſeine Flinten, ſeine Fabricate in Wolle und Baumwolle zu verkaufen und ihn gegen ſeinen Ruſſiſchen Handelsconcurrenten als einen Wall vorzuſchieben. In dieſer Sympathie für die Freiheit anderer Völker gelangen wir durch unſere gelehrte Bildung zu den ſeltſamſten Dingen. Es iſt z. B. bei uns vorgekommen, daß Geſellſchaften, welche politiſche Zweckeſſen feierten, vom Wein erhitzt, die Muſik aufforderten, die Marſeillaiſe zu ſpielen. Wir Deutſche haben keine, denn wir lieben die Revolution nur in der Theorie, in der Wirklichkeit jedoch das Zögern, Zaudern und vielfältige Berathen. Welches andere Volk könnte wohl das Revolutionslied einer fremden Nation mit ſolchem Eifer ſich aneignen? Das vermag nur der gelehrte Deutſche.

Umgekehrt ſind wir gar nicht abgeneigt, uns ſatiriſch zu behandeln, uns ſelbſt zu verſpotten, wenn wir uns einmal darauf ertappen, recht patriotiſch zu ſein und unſere Deutſchheit als ſolche mit einiger Engerie hervorzukehren. Dieſes Accentuiren unſerer Nationalität, ſich einmal in ihrem Beſtehen gegen ein abſtractes Nivellement zu wehren, erſcheint uns ſogleich als eine Beſchränktheit. Wie lange dauerte es und das Beckerſche Rheinlied, welches die Anmaaßung der Franzoſen patriotiſch zurückwies, wurde verſpottet, parodirt. Erſt hatten wir über funfzig verſchiedene muſikaliſche Compoſitionen dazu gemacht und Ludwig von Baiern dem Dichter der Gambachiade einen Ehrenbrecher mit einigen Lobzeilen überſandt, und dann lachten wir über unſere, wie uns dann dünkte, zu bornirte Vaterlandsliebe. Sie zu geißeln, haben wir uns in der mythiſchen Perſon des Vetter Michel zum Beſten, den zwar auch Leſſing ſchon kennt, den jedoch erſt Göthe mit den Märkiſchen Muſen recht bekannt gemacht hat, denn

Wie iſt der Gedanke labend,
Solch' ein Edler bleibt uns nah,
Immer heißt es, geſtern Abend
War doch Vetter Michel da.

Weil nun das Kosmopolitiſche, das Abſtracthumane, wie es jetzt auch von Feuerbach, Ruge und Andern wieder als das ächte Pathos angeregt wird, an das Religiöſe grenzt, tritt daſſelbe bei uns häufig da ein, wo andere Völker noch bei dem Politiſchen und Nationalen ſtehen bleiben. Als wir z. B. den Grundſtein unſeres künftigen Univerſitätsgebäudes legten, als Tauſende von Menſchen aus allen Ständen, als die Abgeordneten vieler Schweſteruniverſitäten mit uns auf Königsgarten verſammlet waren, als der König ſelbſt ſich in unſerer Mitte befand, was ſangen wir zum Schluß dieſer Feierlichkeit? Wir ſangen baarhaupt ein geiſtliches Lied:

Nun danket alle Gott
Mit Herzen, Mund und Händen,
Der große Dinge thut
An uns und allen Enden! u. ſ. w.

Das ſangen wir. Sind wir daher in der Kunſt des Parteikampfes und des ſchlauen Ueberliſtens anderer Völker für irdiſchen Vortheil, worin ſie die Größe ihrer auswärtigen Politik ſetzen, noch zurück und wiſſen deshalb unſere politiſchen Hegemonen uns nichts angelegentlicher, als die Partei und den Materialismus, zu empfehlen, ſo dürfen wir doch dreiſt behaupten, daß wir des Zuſtandes unſerer bürgerlichen Verhältniſſe, was die Vernunft unſerer Einrichtungen, das Maaß der bei uns viel gleichmäßiger verbreiteten Bildung und den Grad des durch beide bedingten Glückes betrifft, uns gar nicht zu ſchämen haben und daß Fremde, welche bei uns reiſen, dieſes Wohlſein, dieſe Cultur auch oft anerkannt haben. Inſofern daher Göthe vornämlich auf die Erweiterung und Veredlung der Bildung drang und die Humanität als die uns geziemende Nothwendigkeit hervorhob, war er ein ächter Deutſcher. Nach dem Sinn der Zeit, aus welcher er herankam, ging ihm der Weg zum Guten und Wahren durch das Schöne. Schiller ſtimmte ihm in dieſer Ueberzeugung bei. In ſeinen Briefen über die äſthetiſche Erziehung des menſchlichen Geſchlechts hat er weitläufig ausgeführt, wie der Weg zur wahrhaften Freiheit im Staat durch die äſthetiſche Bildung bedingt ſei.

Doch, meine Herren, es wird Zeit ſein, daß wir uns in der Geſchichte umſehen, wie in ihr das politiſche Moment ſich bei uns durch die Poeſie vor Göthe abgeſpiegelt habe. Hier könnte uns nun unſer nationales Epos, es könnten uns die Nibelungen einfallen. Was aber ſoll man von einem Volksepos ſagen, von welchem die Nation in ihrem Mannesalter gar nichts mehr gewußt haben würde, wenn nicht in einigen Kloſterbüchereien ein paar Handſchriften ſich erhalten und durch die Bemühungen der Gelehrten langſam bekannt geworden wären? Als nun die Nibelungen ſchon nach Würden geſchätzt, ja überſchätzt waren, fand man noch ein Manuſcript, die Gudrun, die ſogenannte Nebenſonne der Nibelungen. Wie leicht konnte dies Gedicht in der Nacht ewiger Vergeſſenheit begraben bleiben! Von einer politiſch-pädagogiſchen Bedeutung, wie das Homeriſche Epos bei den Griechen ſie gehabt, kann wohl bei dieſen Epen gar nicht die Rede ſein. Nun wird aber Walther von der Vogelweide als ein politiſcher Dichter geprieſen. Ein trefflicher Dichter iſt er ganz gewiß. In gewiſſem Sinn auch ein politiſcher. Er lobt die Deutſchen Lande die ihm am meiſten gefallen; die Zucht des Deutſchen Mannes, die Treue und Scham der Deutſchen Frau. Er kämpft für die Ehre der Deutſchen Herren gegen die Römiſchen Uſurpationen. Er ſtraft die Sittenverderbniß des Klerus mit harten Worten. Er iſt patriotiſch, allein politiſch in unſerem Sinn, der eine Vergleichung thatſächlicher Zuſtände mit der Idee vorausſetzt, iſt er nicht. Eigentlich volksthümlich können wir ihn auch nicht wohl nennen, denn ſeiner Bildung nach iſt er weſentlich ein höfiſcher Dichter, der auf den Burgfeſten und Hoflagern ſeine Lieder vortrug, während die Städte und Dörfer einer anderen Poeſie ſich erfreuten. Ein Beranger, deſſen Chanſons von allen Ständen bis zu den Guinguetten der Arbeiter und bis zum Tanz unter der Linde des Dorfes hin geſungen werden, war er nicht.

Die Reformation erweckte ein gewiſſes politiſches Pathos, weil ſie über die particulären Kreiſe hingriff und Rom gegenüber das nationale Selbſtgefühl aufſtachelte. Dennoch blieb die Lyrik im religiöſen Elemente ſtehen. Ulrich v. Hutten wird zwar oft als derjenige angeſehen, welcher als politiſcher Dichter damals gewirkt habe. Und es iſt wahr, daß er, der Adlige, der humaniſtiſch Gebildete, der gekrönte Poet, die größten Anſtrengungen machte, alle dieſe ariſtokratiſchen Momente zu vernichten, um ſich dem Staat zu nähern, allein, daß es ihm gelungen, müſſen wir leugnen, ſchon aus dem Grunde, weil das Volk noch gar nicht als Staat exiſtirte. In dieſem Betracht übte Luther eine viel mächtigere Wirkung aus. Seine geiſtlichen Lieder wurden zugleich Nationallieder und ſeine von unten nach oben dringende Volkskraft ſchuf ſo unverwüſtliche Verſe, als die des Liedes: Ein' feſte Burg iſt unſer Gott, eine gute Wehr' und Waffen!

Während des dreißigjährigen Kriegs konnte nur von dem Jammer die Rede ſein, mit welchem Spanier, Franzoſen, Wälſche, Schweden und das buntſcheckige Ungethüm der Lanzknechtſoldateska unſer armes Vaterland erfüllten, ſo daß der Patriotismus der Poeten, eines Opitz, Flemming, Balde, nur in den Thränen beſtehen konnte, die ſie ſolchem Trauergeſchick weinten. Nach dem dreißigjährigen Kriege aber, in der triſten Zeit des Europäiſchen Gleichgewichts, exiſtirte bei uns gar kein lebendig nationaler Sinn. Erſt Klopſtock erweckte ihn mit ſeltener Geisteshoheit, mußte aber, bei der Dürftigkeit des öffentlichen Lebens, in's Abſtracte ausſchweifen. Er verfiel auch auf Hermanns Geſchichte, welche Lohenſtein bereits vor ihm in ſeinem dickleibigen Arminius mit einem Taciteiſch ſein ſollenden Styl behandelt hatte. Dieſer Stoff iſt ſeitdem noch oft wiederholt. Große Talente, wie Heinrich v. Kleiſt und Grabbe, haben ſich, außer vielen andern, daran verſucht, Grabbe mit einem wahrhaft Weſtphäliſchen Patriotismus, der ſtolz darauf iſt, daß der Blutbach bei Dortmund einſt von Römerblut ſich geröthet geſehen haben kann, und daß ein Knochen, den ein Bauer aufpflügt, vielleicht noch von einem Soldaten der Legionen des Varus herrührt. Allein ſagen Sie, meine Herrn, iſt die Hermannsſchlacht wohl ein guter politiſch-poetiſcher Stoff? Scheint nicht ſelbſt auf der Verehrung Hermanns ein gewiſſer Fluch zu ruhen? Man hatte durch Subſcription Geld zuſammengebracht, ihm auf einem Granitpoſtament im Teutoburger Walde eine Statue zu errichten, wo er mit einer Adlerbeflügelten Kappe die Schwertesblänke dem jungen Strahl des Oſtens zukehren ſollte, ein Ziel für alle Deutſche Augen beim Morgengebet. Allein eben dieſer coloſſale Hermann, aus Kupfer gegoſſen, liegt einſtweilen bei den Gläubigern, die zum Guß das Capital hergeliehen, in Verſatz und die Deutſche Nation ſcheint nicht ſo viel Patriotismus für die Anfänge ihrer Geſchichte zu beſitzen, ihren Befreier aus ſeiner Haft zu befreien. Hermann der Cherusker handelte unſtreitig ganz klug und wirklich patriotiſch, als er die Römer mit der von ihnen ſelbſt erlernten Kriegskunſt in die Wälder und Sümpfe Weſtphalens verlockte. Edel aber war es gewiß nicht. Es haftet etwas von der Tellsnatur daran, den Todfeind hinterm Strauch hervor zu erlegen. Ein Arnold von Winkelried, der die Speere der Ritter zuſammenfaßte, ſie in ſeine Bruſt zu ſenken, um der Freiheit eine Gaſſe zu bahnen, ſteht unſtreitig viel höher. Klopſtock war conſequent genug, auch Hermanns Untergang in einem Bardiet zu dichten, wie Segeſt mit dem Bunde der Fürſten ihn beim Mahle verrätheriſch ermordete.

Politiſche Bedeutung haben ſonſt aus dieſer Zeit nur Lieder, welche eigentlich Denkmale unſerer Schmach ſind, z. B. daß Deutſche Fürſten ſchnöde genug waren, ihre Unterthanen für fremdes Geld zu verkaufen, ſie nach fremden Welttheilen verſchiffen zu laſſen. Und ſolche Lieder ſind Volkslieder geworden, wie das von Schubart: Auf, auf, ihr Brüder, und ſeid ſtark, der Abſchiedstag iſt da! — Wo zogen dieſe unſere Deutſchen Brüder hin? — In's heiße Afrika! lautet die Antwort. Da haben ſie ihr Blut verſpritzt für fremdländiſche Intereſſen, da bleichte ihr Gebein im heißen Sande. Und in eine ſolche Zeit, in die Mitte ſolcher Unſittlichkeiten, welche beſonders die kleinen Deutſchen Höfe ſich erlaubten, fiel Göthe's Jugend. Mußte nicht Weimar ihm als ein ächter Muſenhof, Karl Auguſt als ein ächter Culturheld erſcheinen?

XXII.

Fortſetzung.

Dieſer Trübſal könnte man entgegnen, daß durch Preußens Aufſchwung ein Stoff für die politiſche Dichtung gegeben geweſen ſei. Allein hier dürfen wir nicht vergeſſen, daß Preußen gerade mit ſeiner Erhebung unter einem heroiſchen Könige Sachſen, Baiern, Oeſtreich gegenüberſtand; daß ſein Fürſt, wie ſehr ganz Deutſchland, ſelbſt das ihm gegneriſche, ihn bewunderte, doch nicht die Einheit und Allgemeinheit der Deutſchen Nation in ſich zuſammenſchloß und daß die Franzoſen ihn vor der Schlacht bei Roßbach noch ſpöttiſch den petit marquis de Brandenbourg nannten, als ſei, daß der erſte Friedrich hier in Königsberg ſich die Krone aufſetzte, eine übermüthige Anmaaßung geweſen. Rammler und Gleim beſangen den König, dieſer als einen idealen Grenadier, jener als einen neuen Auguſtus. Für die Deutſche Literatur war dies nicht ohne Bedeutung, allein für unſer politiſches Pathos lag darin der Uebelſtand, daß nur Preußiſcher, nicht Deutſcher Enthuſiasmus ſich daran betheiligen konnte, weshalb alſo auch Göthe, daß er Friedrich nicht beſang, kein Vorwurf gemacht werden kann.

Nun kam die Revolution, welche die Deutſchen zuerſt mit abſtract kosmopolitiſcher Begeiſterung aufnahmen, bis das Haupt des Königs fiel, wo ſie verſtummten. Den weiteren Verlauf habe ich ſchon oft berühren müſſen. Ich gehe deshalb ſogleich bis zu den Freiheitskriegen, mit welchen die Deutſchen ſich von den Franzoſen ihre Selbſtſtändigkeit zurück erkämpften. Hier regte ſich die Dichtkunſt wieder. Sie begleitete den Kampf. Sie wurde ſelbſt kriegeriſch. Um den Helm des Kriegers ſchlang ſich zugleich der Lorbeer des Sängers. Körner, Max v. Schenkendorf, Arndt u. A. ſchürten das patriotiſche Gefühl, indem ſie dem begeiſternden Zuruf die ſchöne That hinzufügten und ihre Bruſt den feindlichen Kugeln und Bajonetten blosſtellten. An dieſer Poeſie der That konnte Göthe, ein alter Mann, nicht mehr Theil nehmen, und ſo ſchwieg er auch als Lyriker. Von der Stube aus Kampflieder zu dichten, ſchien ihm nicht würdig. Die ſchönſten ſproßten damals empor, man wußte nicht wie und wo, und verbreiteten ſich namentlich durch die freiwilligen Jäger bald im ganzen Volke. Als Göthe in Epimenides Erwachen dieſen Gegenſtand poetiſch behandelte, konnte er nicht anders, als daß er zu dem kriegeriſchen Elemente das Diplomatiſche hinzufügte, welches dem Schlachtenlärm auf dem Fuße folgte. So gab er ein dramatiſches Geſammtbild des Herganges.

In dem Kampf nach Außen war die Nation einig geweſen, allein kaum war er vorüber, als auch bald die alten Sonderintereſſen ſich regten und die Hoffnung und Sehnſucht nach innerer Einheit ſich in die Burſchenſchaft flüchtete, die nun auch eine große Lyrik entwickelte, worin ſie die Verſchmelzung des vielſtaatigen Deutſchlands zu einem Bruderbunde beſang. Oft war ihr Pathos nur ein Traum. Sie träumte vom Kaiſer Rothbart, der aus dem Kyffhäuſer auferſtehen werde, das rechte Deutſche Reich zu gründen. Sie legte die alten Reichsfarben, Schwarz, Gold und Roth mit vieler Selbſtverherrlichung und vieler Symbolik aus. Recht poetiſch aber wurde ſie erſt in ihrem Sturze, wo ſie, den Verrath beklagend, zur frommen Reſignation überging. Obwohl nun viele der in der Burſchenſchaft entſtandenen Lieder auch in weitere Kreiſe drangen, wie ja bei uns immer die beſſeren Studentenlieder auch Volkslieder geworden ſind, ſo behielt doch ſehr na türlich dieſe ganze Poeſie eine esoteriſche, dem akademiſchen Stande integrirende Haltung und Göthe konnte zu ihr unmöglich ein Verhältniß gewinnen.

Von 1819 und dem Congreß zu Verona bis zur Julirevolution war in dem Gewirr der Demagogenunterſuchungen an keine politiſche Poeſie zu denken. Uhland war der einzige, der in dieſer Beziehung zwiſchen der romantiſchen Schule und der jüngeren Tendenzpoeſie eine gewiſſe Mitte einnahm. Göthe hat darüber noch ſelbſt ſein Urtheil abgegeben. In den Geſprächen mit Eckermann, gegen Ende, bedauert er, daß Uhland der Tagespolitik ſich zu ſehr hingeben und durch ihre ephemeren Spannungen in ſeiner poetiſchen Productivität zu ſehr aufgerieben werden müſſe. Würtemberg habe unſtreitig viel gut unterrichtete, tüchtige, wohlgeſinnte, beredte Männer, in den Kammern ſeine wahren Intereſſen zu vertreten, aber einen Uhland habe es nur einmal. Schärfer urtheilt er im ſechſten Bande des Briefwechſels mit Zelter über die ganze Richtung der Uhland'ſchen Poeſie auf Veranlaſſung von Pfizers Gedichten. Es wird ihm armſelig bei ihrer Lectüre zu Muthe. Er kann ſich nicht überreden, daß aus dieſer Region etwas Aufregendes, Großes, Menſchengeſchick Bezwingendes hervorgehen werde. Er ſpricht von einem ſittlich-religiös-poetiſchen Bettlermantel, den dieſe Poeten mit ſolcher Kunſt umzuthun verſtünden, daß ſie, wenn der Ellenbogen irgendwo hervorgucke, dies für eine Intention auszugeben wüßten.

Die Franzöſiſche Poeſie der Reſtaurationsepoche intereſſirte ihn auf das Lebhafteſte. Er ward durch die Julirevolution nicht zum Unglauben an die Geſchichte bewogen und äußerte ſich in den Briefen an Zelter nur einmal darüber in wenigen Zeilen mit kühlem Diplomatenton. Er konnte noch die Anfänge der eigentlich politiſchen Lyrik, wie wir ſie jetzt haben, wahrnehmen. Seine Sympathieen für die Völkerfreiheit konnte er in directer Lyrik freilich nicht mehr ausſtrömen, allein, was er fühlte, hat er im zweiten Theil des Fauſt ausgeſprochen. Fauſt erkennt,

Nur der verdient ſich Freiheit und das Leben,
Der täglich ſie erobern muß.

Er erkennt als den höchſten Moment des Lebens, als deſſen abſolute Befriedigung,

Auf freiem Grund mit freiem Volk zu ſteh'n.

Es fehlt einmal der Deutſchen Nation die energiſche Einheit eines ſolidariſchen Nationalgefühls, welche dem politiſchen Dichter ſo günſtig iſt. Wir Deutſche haben kein Nationallied, wie andere Völker. Die Oeſtreicher ſingen ein Kaiſerlied, wir Preußen ein Königslied. Und die Melodie dieſes Liedes iſt nicht einmal eine Deutſche, ſondern dem Engliſchen God save the King nachgeahmt! Zelter ſchreibt über dieſe Materie unter Anderem an Göthe, daß er bei dem Singen des „einfältigen“: Heil dir im Siegerkranz! immer „ſeekrank“ werde. Leugnen läßt ſich auch nicht, daß dies Lied den Selbſtgenuß, den eine große Nation in einem ſolchen Geſange ausdrücken will, nicht recht von Innen her ausſpricht. Es ſtellt den Militairſtaat zu ſcharf voran. Der König wird von vorn herein als Sieger gefeiert und dann eine Wendung auf die Landwehr genommen. Es iſt das Königslied nur Einer Epoche, nur des Freiheitskrieges, nur Friedrichs Wilhelms des Dritten. Zelter wollte ein beſſeres Lied geben und ſchickte an Göthe eine Compoſition, die ſogleich den Stempel der Reflexion an der Stirne trug, indem er anfing:

Der König ſoll geprieſen ſein —
Iſt er mein König doch;
Und wenn er's auch nicht haben will,
Was gilt's, ich preiſ' ihn doch! u. ſ. w.

Geſtehen Sie, Meine Herrn, daß dies Anfangswort alles Folgende verderben muß. Ein Dichter erhebt ſich in ſeinem patriotiſchen Enthuſiasmus. Der Preis des Fürſten ſoll von ſeinen Lippen erſchallen und da fällt ihm ein, daß dies Unterfangen höchſten Orts wohl ungnädig aufgenommen werden könnte. Er fürchtet, der König könne, geprieſen zu ſein, nicht haben wollen und da will er ſeinerſeits mit ſeiner Verherrlichung ihm liebevoll trotzen. Sie ſehen, daß ſolche Reflerion dem Weſen des Volksliedes nicht entſpricht.

Seit jener Zeit hat die politiſche Lyrik bei uns in der That große Fortſchritte gemacht, namentlich ſeit dem Regierungsantritt unſeres jetzigen Königs und dem damit verbundenen Entſtehen einer öffentlichen Verfaſſungspolitik. Dieſe Lyrik ſchöpft ihre Stärke aus der Zukunft. Sie iſt, als deren Prophetin, der Erponent des Ueberganges. Stellen Sie ſich vor, daß Vieles von dem, was wir jetzt erſtreben, erreicht wäre, ſo würde für die politiſche Poeſie eine geraume Zeit der Stoff wegfallen. Die organiſche Thätigkeit des ſtaatsſittlichen Lebens würde ein in ſich befriedigtes Pathos herbeiführen und die gediegene Proſa der Verhandlungen einerſeits, der freien Journalkritik andererſeits, würden das Bedürfniß der Gemüthserregung durch die Poeſie weniger aufkommen laſſen, wie auch im neueren Frankreich die eigentliche Blüthe der Lyrik eines Béranger, Delavigne, Barthélemy u. A. in die Epoche der Reſtaurationszeit und ihres ideellen Vorkampfes fällt. Ueberblicken Sie die vorherrſchenden Themata unſerer beliebteſten politiſchen Poeten, Heine's, Herwegh's, Prutz, Dingelſtädt's, Fallerslebens, ſo ſind es größtentheils Poſtulate. Sie fordern Preßfreiheit, Lehrfreiheit, Volksvertretung, Oeffentlichkeit und machen die Gegenſeite, Cenſur, Lehrzwang, Büreaukratismus, geheimes Rechtsverfahren und geheime Polizei theils verhaßt, theils lächerlich. Außerdem finden wir in den Gedichten einen ſentimentalen Zug, der auch wohl in eine gewiſſe Koketterie ausläuft. Der ſentimentale Zug entſpringt vorzüglich aus dem Contraſt der ſubjectiven Erhitzung der Dichter mit dem langſamen Gange der Wirklichkeit. Für die Phantaſie des Dichters iſt die Freiheit und Schönheit des Volksgeiſtes eben ein Bild ſeiner Hoffnungen. In Gedanken ſtürzt er ſich für die Freiheit in den Kampf, reißt ſich aus Liebchens Arm, wirft ſich aufs Roß und ſchwingt den Säbel gegen die Volksunterdrücker.

»Reißt die Kreuze aus der Erden,
Alle müſſen Schwerter werden,
Gott im Himmel wird's verzeihn!«

So predigte Herwegh. Allein es blieb Alles ſtill. Keine Hand rührte ſich. Der Dichter ſelbſt verheirathete ſich und reiſ'te in Frankreich, Italien und der Schweiz umher. Sehr natürlich finden, bei ſolchen Contraſten, die Dichter ſich auf ſich ſelbſt zurückgewieſen. Sie, die den Streitruf haben erſchallen laſſen, erſcheinen ſich als die eigentlichen Helden der Zeit und beſingen ſich einander. Das Moment der coquetten Selbſtbeſpiegelung ſtellt ſich ein. Prutz dichtet ein Loblied auf Herwegh, Herwegh auf Prutz u. ſ. w. Endlich aber miſcht ſich in ihr Verhältniß auch die Rivalität und das Mißtrauen. Weil ſie ſich vorzüglich als die Repräſentanten des Zeitgeiſtes anſehen, bewachen ſie auch einander, ob nicht dieſer oder jener den Gegnern Conceſſionen mache. Dingelſtädt wird Königlich Würtembergiſcher Hofrath und Vorleſer; ſogleich wird ihm ſein politiſcher Nachtwächter, durch den er berühmt geworden, vorgehalten und er als ein Apoſtat der Freiheit angelaſſen. Freiligrath bekommt eine Penſion, freilich nur dreihundert Thaler, und ſogleich muß er dem ebenfalls penſionirten Geibel zuſingen:

»Ja, ich bin es in der That.
Den Bediente Bruder nennen,
Bin der Sänger Freiligrath«

So haben ſich ſeit der Revolution die Zeiten geändert, denn im vorigen Jahrhundert bezogen die Deutſchen Dichter Gehalte, Penſionen, Orden, bekamen den Hofrathstitel, wurden geadelt u. ſ. w., ohne daß dies ihrem nationalen Credit Eintrag gethan hätte. Freiligrath aber gab ſeine Penſion auf und ſuchte ſich durch ein neues politiſches Glaubensbekenntniß bei dem Liberalismus wieder als politiſch unverdächtig zu legitimiren. Weil unſere dermalige politiſche Lyrik in „verblümten Redensarten“ zu ſagen ſtrebt, was, als ſchlichte Proſa, oft von der Cenſur geſtrichen werden würde, ſo iſt ſie nothwendig voller Reflexion. Sie iſt Tendenzpoeſie und wird oft ganz epigrammatiſch, wie Hoffmann v. Fallersleben in ſolcher Pointenphraſtik ein eigenes Geſchick beſitzt, wie der zweite Theil der Gedichte eines Lebendigen größtentheils aus Epigrammen beſteht, wie ſelbſt die Titel der Gedichtſammlungen öfter ſchon eine Reflexion enthalten, denn die Gedichte eines Lebendigen z. B. legen ſogleich die Lanze gegen den Verſtorbenen ein; ſie machen die Mumie einer wurmſtichigen Ariſtokratie zu ihrer Folie. In ſolcher Ironie hat denn Heine mit ſeiner hinrichterlichen Zweiſchneidigkeit ſie alle überholt. Die coloſſale Perſiflage ſeines Wintermährchens ließ alles Aehnliche vergeſſen.

Göthe erlebte noch den erſten Beginn dieſer Wendungen unſerer Poeſie und ſprach ſich gegen Eckermann noch zwei Tage vor ſeinem Tode ſehr entſchieden dahin aus, daß er den politiſchen Stoff für einen unpoetiſchen halte. Es war von der antiken Tragödie die Rede geweſen. Göthe erklärte ihre Nachahmung für Affectation. Wir Neuere müßten mit Napoleon ſagen, die Politik ſei das Schickſal, allein wir müßten uns hüten, zu ſagen, die Politik ſei die Poeſie. Thomſon habe ein ſchönes Gedicht über die Jahreszeiten gemacht, allein ſein Gedicht auf die Freiheit ſei nichts werth. Der politiſche Dichter müſſe ſich einer Partei hingeben, wodurch er unfrei werde. Er müſſe die „Kappe der Bornirtheit“, des blinden Haſſes, der blinden Liebe, über die Ohren ziehen. Dieſe Forderung, Partei zu nehmen, haben wir allerdings jetzt oft genug vernehmen müſſen und Herwegh insbeſondere verlangte von jedem, die Parole Für oder Wider auszuſprechen. Göthe dagegen meinte, daß der Dichter ſich frei erhalten müſſe, dem Guten, Wahren und Schönen an und für ſich ſeinen Dienſt zu weihen. Er ſei darin dem Adler vergleichbar, dem es in ſeiner erhabenen Region auch gleichgültig ſei, ob der Haſe, auf den er herabſtoße, in Sachſen oder in Preußen laufe. Wenn ein Dichter Zeit ſeines Lebens ſchädliche Vorurtheile bekämpft, die Gefühle ſeiner Nation veredelt, ihren Geſchmack verbeſſert, ihre Geſinnung gereinigt habe, ob er da nicht patriotiſch gewirkt habe? Was er denn Beſſeres thun ſolle? Ob ein Regimentschef nicht dann eben als rechter Patriot handle, wenn er, ſtatt ſich in politiſche Neuerungen einzulaſſen, ſeine Soldaten beſtens einexercire, damit ſie, vorkommenden Falls, ſich tüchtig fürs Vaterland ſchlagen könnten? Er wiſſe recht wohl, daß ihm von manchen Seiten her zugemuthet werde, Mitglied eines Jacobinerclubbs zu werden und Mord und Brand zu ſingen. Dann würde er es den Leuten recht machen. Er haſſe jedoch alle Pfuſcherei, wie die Sünde, vorzüglich aber die Pfuſcherei in Staatsangelegenheiten, wodurch das Unglück von Millionen erzeugt werde.

Dieſe Betrachtungen, meine Herren, über die politiſche Poeſie, könnten dem Anſchein nach zu weit von unſerer eigentlichen Aufgabe ſich entfernt haben. Dem iſt jedoch nicht ſo, denn wir haben zunächſt Götz von Berlichingen vor uns, über welchen in neuerer Zeit auch wohl die Meinung ausgeſprochen iſt, daß er ein politiſches Tendenzſtück ſei. Dieſe Anſicht ſchiebt unſere Dramatik der Göthe'ſchen unter. Wir lieben jetzt die Tendenz. Verwandtſchaft mit den Zeitideen, der ſich Niemand entſchlagen kann, iſt noch nicht Tendenz; zu dieſer gehört die Abſichtlichkeit der politiſchen Wirkung, die ſogleich der Poeſie gefährlich zu werden und ihr Feuer durch die Berechnung, wie ſchwer ein Wort für oder gegen eine Partei wiegen werde, zu erkälten droht. So hat Prutz einen Karl von Bourbon gedichtet, der, aller Tendenzkritik zum Trutz, die ihn nämlich als ein Meiſterſtück auflobte, doch raſch von unſern Bühnen wieder verſchwunden iſt. So hat Gutzkow den Pugatſchef gedichtet. Sollen wir aber von einem Koſakenhettmann lernen, was Freiheit iſt? Da halten wir uns unwillkürlich immer mehr zu Schiller, der von den Räubern bis zum Tell, von der Entzweiung der Familie und der bürgerlichen Geſellſchaft bis zur Erringung einer freien Verfaſſung durch das Volk, alle Stadien der politiſchen Bildung vom Standpunct der Idee aus geſchildert hat.

XXIII.

Götz von Berlichingen.

Kehren wir zu Göthe ſelber zurück, ſo haben wir ihn nach der Rückkunft von Straßburg in Frankfurt gelaſſen. Von hier ging er ſeiner juriſtiſchen Fortbildung halber nach Wetzlar, wo gerade über das Reichskammergericht, vieler angehäuften Unbilden wegen, eine Viſitation verhängt war. Dieſer Umſtand, ein Gericht ſelbſt gerichtet zu ſehen, war allerdings für Göthe's Sinnesweiſe peinlich, doch fand er das Städtchen und die Geſellſchaft nicht ſo triſt, als er ſich vorgeſtellt hatte. An einer Wirthstafel hatten die jüngern Leute als Vehikel größerer Geſelligkeit einen ſcherzhaften Ritterorden gebildet, den ſie mit allem Pomp der Etiquette zu ihrer Beluſtigung durchführten. Hier fand Göthe eine dritte akademiſche Jugend. Er verſtand ſich auf die kleinen Intriguen und großen Myſtificationen der Geſellſchaft vortrefflich. Dieſe war in Grade getheilt, in den des Ueberganges, in den Uebergang des Ueberganges, in den Uebergang des Ueberganges in den Uebergang und ſo fort. Jeder hatte ſeinen Ritternamen. Göthe bekam den des Götz von Berlichingen des Redlichen, jenen, weil er ſchon von Straßburg her mit der Autobiographie des Ritters ſich viel zu ſchaffen machte, dieſen, wegen ſeiner reinen Pietät gegen Perſonen, die er hochachtete. Hier in Wetzlar war es nun, wo er den morſchen Zuſtand des Römiſch Deutſchen Reichs vollends kennen lernen ſollte, ſo daß ſein Material für die Dramatiſirung der Geſchichte des Götz immer mehr anwuchs.

Er kehrte nach Frankfurt zurück, war mit Gelehrten, wie Höpfner und Schloſſer, mit Künſtlern, wie Gotter, mit vorzüglichen Menſchen, wie Merk, mit intereſſanten Damen, wie Fräulein von Klettenberg, Sophie Laroche u. A. in lebhaftem, fruchtbarem Verkehr, konnte jedoch immer erſt keine Concentration gewinnen, bis ſeine Schweſter ihn zur Arbeit trieb, wo er ſich denn von dem geſellſchaftlichen Treiben etwas zurückzog und den Götz von Berlichingen in wenigen Wochen 1772 niederſchrieb. Wenn ich jetzt von dieſem Drama handle, ſo meine ich immer deſſen Urgeſtalt, denn die ſpäteren Bearbeitungen unterſcheiden ſich von derſelben doch hauptſächlich durch die Herausarbeitung einer theatraliſchen Möglichkeit und ſind inſofern mehr accidentell. Ohne Merks Dazuthun wäre übrigens der Götz kaum gedruckt. Göthe gab das Papier her, Merk die Druckkoſten. So war es Recht! Ein ſolches Werk mußte ein Geſchenk des Dichters an die Nation ſein. Als es nun ſchnell die größte Bewunderung hervorrief, ward es ſofort nachgedruckt und die zweite Auflage des Selbſtverlags dadurch in ihrem Erfolge beeinträchtigt.

Wir wollen zuerſt den Inhalt, ſodann die Form und zuletzt die Wirkungen des Götz betrachten.

Der Inhalt dieſes Dramas iſt die *Auflöſung des Deutſchen Mittelalters*. Wie Göthe ſubjectiver Weiſe zu dieſem Stoff gekommen, iſt leicht zu ſagen. Götzens Selbſtbiographie hatte ihn innigſt ergriffen. Das Local der Geſchichte lag ihm durch eigene Anſchauung offen. Shakeſpeare's Dramen hatten ihm einen neuen Weg gezeigt. Seine juriſtiſchen Studien, beſonders noch ſein Aufenthalt in Wetzlar, ließen ihn tief in das Weſen der Deutſchen, damals noch zu Recht beſtehenden Deutſchen Reichsverfaſſung blicken. Mit dieſen objectiven hiſtoriſchen und politiſchen Elementen verbanden ſich bei ihm biographiſche, Nachklänge ſeiner Bekanntſchaften im Elſaß und ſeiner verſchiedenen Liebſchaften. Was aber in der Seele eines Menſchen, wie Göthe, ſich geſtaltet, hat zugleich eine objective, eine allgemeine Bedeutung. Die Wahl, die nach der einen Seite hin als das Product individueller Vermittelungen erſcheint, empfängt dadurch auf der andern den Werth einer höheren Nothwendigkeit. Des Dichters noch junge allein ahnungsvolle Seele war zugleich das Organ einer Culturkriſis. Aus Hallers Roman Uſong ſchrieb er auf ſeine dramatiſirte Geſchichte ſelbſt das Motto: „Das Unglück iſt geſchehn, das Herz des Volks iſt in den Koth getreten und keiner edlen Begierde mehr fähig.“ Unſere öffentliche Geſchichte hat wenig Puncte, welche die Phantaſie machtvoll anſprechen, weil wir wohl in der Innerlichkeit des Gemüthes und daher auch in der Ausdauer des Duldens, nicht aber in der Pracht des Handelns groß ſind. Nur in den Uebergangsmomenten unſerer Hauptepochen zeigen ſich einige Kataſtrophen, welche der Poeſie günſtig ſind. Hermann, der Untergang der Hohenſtaufen, die Zeit Maximilians, des letzten Ritters, ſind ſolche Lichtmomente und deshalb auch oft genug Gegenſtand der dichteriſchen Behandlung geweſen. Die Kaiſertragödien des Hohenſtaufen'ſchen Hauſes, wie oft ſie auch mit den prächtigſten Sentenzen über das Verhältniß von Staat und Kirche nicht blos von Raupach, ſondern von vielen Andern, ſelbſt von Immermann und Grabbe, dramatiſirt ſind, entbehren des eigentlich heldenhaften Pathos, weil die Menſchen mehr als Träger allgemeiner Theorieen, denn als lebendige Charaktere erſcheinen. Die allgemeine Antinomie des geiſtlichen und weltlichen Reichs läßt die Individualität und ihr ſelbſtbereitetes Schickſal zu wenig aufkommen. Nur das blutige Abendroth des Todes des jungen Konradin iſt wahrhaft poetiſch und deshalb auch in unſerer Literatur, ich weiß nicht wie oft, bearbeitet, auch zu Göthe's Jugendzeit von Klinger. Außer dieſem

Stoff hat nur Babo's Otto von Wittelsbach ſich auf unſerem Repertorium erhalten können, weil darin zu dem allgemeinen Gegenſatz von Kaiſer und Papſt die beſondere Antinomie von Kaiſer und Kaiſer auftritt. Noch jetzt zwar ſingt unſere Turnerjugend, wie vordem die Burſchenſchaft, Arndts ſchönes Lied ſo gern: Was iſt des Deutſchen Vaterland? Allein abgeſehen von dem edlen Sinn der brüderlichen Allgemeinheit unter allen Deutſchen muß man doch geſtehen, daß es unſere patriotiſche Selbſtgewißheit in keinem ſonderlichen Glanz erſcheinen läßt, wenn wir ein Lied mit dem Zweifel an dem Begriff unſeres Vaterlandes anfangen. Welchem Volk, das Deutſche ausgenommen, könnte ſo etwas wohl beifallen? Und nun belehrt uns das Lied, daß wir, Deutſchland zu finden, immer weiter gehen müßten, daß des Deutſchen Vaterland größer ſein müſſe, als Preußenland, als Baierland u. ſ. w. Wir wandern, bis wo am Belt die Möwe fliegt. Was hält uns auf, über das Meer zu ſegeln und auch im Miſſiſſippithal unter den Deutſchen Auswanderern noch unſer Vaterland zu ſuchen? Es wird ein Abſtractum.

Göthe ergriff den Moment der aufkeimenden Reformation, allein nur nach der politiſchen Seite und nur nach dem Conflict des Ritterthums mit den übrigen Elementen. Sein Götz ſollte zeigen, wie in anarchiſcher Zeit ein edler Charakter zur Selbſthülfe gezwungen und dadurch in Colliſionen geſtürzt wird. Wir ſehen den Kaiſer und die Reichsfürſten innerlich getrennt. Der Kaiſer will einen Türkenzug, die Fürſten möchten lieber daheim bleiben, weil Hab nnd Gut, Weib und Kind in der unruhigen Zeit täglich bedrohet ſind. Die Nürnberger Kaufleute wenden ſich um Schutz an den Kaiſer, erhalten aber zur Antwort, daß er nicht um jeden Pfefferſack die Reichstruppen aufbieten könne. Die Reichsgroßen, die

Ritter leben unter einander in Fehde. Die Städte ſind mit dem Adel in Unfrieden und die Geiſtlichkeit, welche den Frieden ſchaffen ſollte, theilt alle dieſe Entzweiungen, reiſige Biſchöfe an ihrer Spitze. Ein ſolcher allgemeiner Zuſtand weiſet den Einzelnen auf ſich zurück, aus der eigenen Kraft eine Haltung zu gewinnen. Der Ritter iſt eigentlich ſeinem Stande nach ſchon ſo geſtellt. Er ſoll nach eigner Einſicht und Kraft die Unſchuld ſchützen, ſoll Wittwen und Waiſen helfen, kein Unrecht dulden. In dieſem Betracht fällt Berlichingen mit dem Don Quixote des Cervantes zuſammen, nur daß bei dieſem das phantaſtiſche Colorit in friedlichen und geordneten Zuſtänden des Ritters Unternehmen lächerlich erſcheinen läßt. Dieſe Vorausſetzung kann Götz nicht machen. Es ſollte wohl eine Rechtspflege daſein. Es gibt Gerichtsbehörden, Rechtsverweſer, Reichsgeſetze, ſchriftliche Maaßregeln. Allein in der Wirklichkeit ſieht es anders aus, wird das Recht mit Gewalt gebrochen, von denen, welche Macht genug beſitzen, es ungeſtraft thun zu können, von den ſtolzen Junkern und Pfaffen, oder wird es mit Liſt untergraben von den Weibern und Kutten. Die papiernen Befehle der Reichskanzlei hatten oft nicht die geringſte Wirkung, weil man ſie nicht auszuführen vermochte und die Sorge um das Recht ſchuf in den Greueln der Rechtsloſigkeit ſolche Blutareopage, wie das heimliche Gericht, deſſen Fehme dem aus den Klüften der Erde vorbrechendem Blitze glich.

Alle dieſe Entzweiungen empfingen zur Zeit der Reformation durch den Bauernkrieg ein neues Gährungselement. Göthe hat dieſen Krieg noch ſo aufgefaßt, wie es im vorigen Jahrhundert bei den Hiſtorikern der Deutſchen Reichshiſtorie üblich war und wie die Gottfrid'ſche Weltchronik mit den Merian'ſchen Kupfern ihn bereits ſchilderte, aus welchen Göthe die Situation von Helfenſteins Frau, wie ſie vor den rachedürſtenden Bauern knieet, wohl hergenommen haben mag. Wir müſſen gegen die Bauern gerechter ſein. Die neueren Forſchungen über die Geſchichte ihrer Empörung von Dr. Zimmermann u. A. zeigen uns, daß ſie erſt allmälig aus Reformern zu Revolutionairen wurden. Ihre zwölf Artikel enthielten billige Forderungen, in ihren Gemeinden Prediger nach eigener Wahl anſtellen zu dürfen, welche das Evangelium ohne Menſchenfurcht, nur frei von menſchlichen Satzungen lehren ſollten; die Frohnarbeiten, die Zinſen zu mildern; Fiſch, Wild und Vögel Allen zur Jagd frei zu geben; die Leibeigenſchaft aufzuheben, da in Deutſchland urſprünglich nur freie Männer geweſen u. dgl. m. Als man ihnen dieſe Forderungen nicht gewährte, als man ſie hart zurückwies, als man ſie mit Hohn und Grauſamkeit behandelte, da wurden ſie wild und verübten die ſchrecklichſten Unthaten. Hunderte von Klöſtern und Schlöſſern in Schwaben, in der Pfalz, in Lothringen, wurden von ihnen zerſtört. Wochenlang leuchtete der Horizont vom Feuerſchein. Luther, der ſich ihrer erſt angenommen, weil ſie die Freiheit des Evangeliums zu ihrem Ausgangspunct gemacht hatten, eiferte nun gegen ſie. In dieſer Zeit ſtellt uns nun das Drama die Entwicklung als ein Drängen von Oben nach Unten und von Unten nach Oben dar. Götz, der Ritter, ſteigt allmälig herab und wird Anführer der Bauern und die Bauern ſteigen zu ihm empor und machen ihn, im Bedürfniß einer gebildeten Leitung, eines kriegserfahrenen Mannes, zu ihrem Feldherrn. Dies iſt die Colliſion, an welcher er untergeht, ohne daß es zu einer recht zähneknirſchenden Kataſtrophe käme. Götz, dieſer biedere Haudegen, dieſer legale und loyale Freund des Reichs, dieſer treue Diener des Kaiſers, der

Freund Sickingens, muß erfahren, wie er in die Reichsacht erklärt wird, muß ſein Leben in der Reichshaft verzehren!

Dies iſt der Inhalt des Drama's von Seiten ſeiner geſchichtlichen Baſis. Wie geſtaltete er ſich bei dem Dichter? Als die *Geſchichte eines Gemüths*. Bei Shakeſpeare ſind die Begebenheiten und die Perſonen, welche darin handeln, ganz eines und alle ihre Aeußerungen haben deshalb ſelbſt wieder einen draſtiſchen Charakter. So iſt es nicht bei Göthe. Wir finden wenig Handlung, nur eine *Reihe ſkizzirter Begebenheiten*, welche, der Einheit des Franzöſiſchen Drama's in Ort, Zeit und Handlung gegenüber, faſt als eine tumultuariſche *Formloſigkeit* erſcheinen. Der Ort wechſelt auf das Bunteſte; die Zeit zieht ſich durch viele Jahre hin; wir ſehen den erſt rüſtigen Kämpen allgemach alt und grau werden. Die Handlung hat keinen Mittelpunct. Mittelpunct iſt nur Götzens Charakter. Die Folge hiervon iſt, daß überall *Epiſoden* hervorbrechen, welche das Ganze mit einer Zerſtückelung bedrohen. Hieher iſt beſonders die Geſchichte *Mariens* und *Adelheids von Weislingen* zu rechnen, welche letztere die Intrigue und das Böſe im verführeriſchen Schein der Schönheit mit tiefer Pſychologie uns vorführt. Bei aller Mannigfaltigkeit der Perſonen und äußerlichen Vorgänge iſt die Tonart des Ganzen noch ſehr *lyriſch* und bricht auch noch oft in Liedern aus. Franz ſingt, Liebetraut ſingt, die Zigeuner ſingen u. ſ. w. Ja, der ganze Schluß hat etwas Lyriſches und könnte faſt als eine Ironie auf das Heldenthum Deutſcher Nation erſcheinen. Nachdem Götz ein langes Leben hindurch ſich abgemüdet und in immer engere Schranken ſich zurückgezogen hat, genießt er noch dicht vor dem Tode einen Augenblick der Freiheit. Aus dem Thurm an das erfreuende Sonnenlicht getragen, des Frühlings liebliche Luft athmend, von

Frauen- und treuer Freundesliebe gepflegt, bricht er zuſammen. Man will ihm ſeinen Sohn holen. Er mag ihn nicht ſehen, denn er iſt ein Pfaffe geworden. Der kleine Georg aber, den er ſo lieb gehabt, iſt ritterlichen Todes geſtorben. Welch' ein wehmüthiges Geſchick! Aus der Kerkerluft nur herauszukommen, um mit dem Bewußtſein eines reſultatloſen Lebens zu ſterben. Lerſe, der Getreue, hält den Epilog, daß wir doch eines ſo braven Mannes nimmer vergeſſen möchten! Recht betrübend, für uns als Nation, die ihre großen Männer verkennt, beinahe ſchimpflich iſt ein ſolcher Hergang, eigentlich tragiſch iſt er nicht. Die zu Anfang heraufgrollenden Gewitter der Geſchichte löſen ſich in einen milden Thränenregen auf.

Die epiſche Breite des Ganzen brachte es nicht nur in Gefahr, ſich in Epiſoden aufzulöſen, ſondern geſtattete auch vielem ſonſtigen Beiwerk der Reflexion, ſich einzuniſten. Hegel im erſten Theil der Aeſthetik wirft in dieſem Bezuge Göthe noch eine Armuth vor, inſofern nicht wenige Empfindungen und Reflexionen nicht aus dem organiſchen Trieb der Geſchichte hervorgingen, ſondern von Außen her eingelegt ſeien, Zeitanſichten auszuſprechen. So ſolle der Mönch Martin Eingangs unſtreitig an Luther und an die Reformation erinnern, allein die Confeſſionen des Mönchs liefen im Grunde darauf hinaus, das ritterliche Treiben aus ſehr materiellen Gründen zu beneiden. Der Ritter habe guten Appetit, kräftige Verdauung, belebende Erinnerungen aus ſeinen Fehden und, kehre er nach einer ſolchen auf die Burg zurück, empfange ihn das getreue Weib mit zärtlichen Armen, während er, der Mönch, ſeine Tage in einem halben Siechthum mit mechaniſcher Andacht gemüthlos hinſchleppe. Dieſe Polemik gegen die Gelübde des Gehorſams, der Keuſchheit und der Eheloſigkeit ſei ganz im

Geſchmack der damaligen Aufklärung, welche die armen Mönche bedauerte, ein ſo unbequemes Leben führen zu müſſen. Aber, meint Hegel, nicht aus ſolchem Gelüſten, ſondern aus einer ganz andern Tiefe ſei bei Luther die Reform entſprungen. Und ſo tadelt er auch die Einmiſchung der Scene auf Götzens Schloß als fremdartig, wo Baſedow's auf unmittelbare Anſchauung baſirte Lehrmethode empfohlen werden ſoll. Götzens eigner Sohn wird als ein Opfer der leeren Buchweisheit und einfältig-artigen Stubenhockerei vorgeſtellt, deſſen geographiſche Kenntniſſe gerade vom Nächſten, von Berlichingens Burg an der Jaxt, nichts wiſſen, während Götz von ſich rühmt, als ein kleiner Bube alle Wege und Stege der Gegend gekannt zu haben.

Die Sprache des Drama's war eine Eroberung. Urdeutſch war ſie mit allen Localfarben der verſchiedenen Elemente geſättigt, welche darin ſpielen. Nirgends war eine Abſtraction vorhanden; jeder Ausdruck war aus der concreten Anſchauung der Sache entſprungen. Bei aller Lebendigkeit aber war der Diction ein gewiſſer alterthümlicher Roſt eingeprägt, der vortrefflich und ohne alle Zudringlichkeit die Vergangenheit zurückrief. Nur die Derbheit war öfter übertrieben, wahrſcheinlich aus jugendlichem Mißverſtändniß Shakeſpeare's. Einige Dutzend Donnerwetter, Schwernöthe und ähnliche zuweilen als poetiſche Kühnheiten bewunderte Kraftäußerungen würden ohne Schaden der Poeſie fehlen.

Die Wirkung des Götz war außerordentlich, zunächſt für die literariſche Welt. Dem Franzöſiſchen, ſo lange bei uns herrſchenden Theater war die poſitive That eines Deutſchen Drama's entgegengeſtellt, obwohl wir, meine Herrn, zu unſerer Beſchämung geſtehen müſſen, daß es jetzt bei uns ſchon wieder Noth thäte, uns von der Uebermacht der Franzöſiſchen Bühne zu befreien, da wenigſtens zwei Drittel unſeres jetzigen

Repertoriums derſelben angehört. Die Ritterſtücke wurden durch den Götz in Gang gebracht. Die heimlichen Gerichte, die Verſchmitztheiten der Pfaffen, die Biederheit humaner Ritter, die Ungeſchlachtheit raufluſtiger Eiſenfreſſer, unſchuldige Fräulein, intriguirende Damen, Burgverließe, das Blechgeklapper der Gefechte und der Klang der Humpen, das Alles erfüllte unſere Bühnen und täuſchte vielfach durch den äußerlichen Spectakel über die innere Leerheit. Aber auch Dramen, wie Schiller's Räuber, wären ohne den Vorgang des Götz und ſeines Bauernkrieges unmöglich geweſen. Nicht weniger groß aber war die ethiſche Wirkung des Drama's auf die Zeit, weil dieſelbe ihre Unruhe, ihr Reformbedürfniß darin dargeſtellt fand und im Götz wie in Leſſing's Emilie Galotti die erſte energiſche Socialkritik erfuhr. Alle morſchen Zuſtände der Nation waren in dieſen dramatiſchen Mikrokosmen bloßgelegt. Da aber die Zeit in Götz einen Spiegel nur durch das Medium der Vergangenheit empfing, ſo mußte der Dichter auch zur Gegenwart ſelber übergehen und deren unmittelbare Gefühlsweiſe ſchildern. Er mußte den Werther ſchreiben.

XXIV.

Werther's Leiden.

Die äußere Geſchichte der Entſtehung des Werther iſt bekannt genug. Göthe hatte in Wetzlar wirklich eine Lotte, die einem Andern verſagt war, geliebt. Er war jedoch glücklicher, als in früheren Verhältniſſen, ohne Reue von dieſer Liebe geſchieden, indem Lotte ſowohl als ihr Verlobter durch ihre Ruhe und Heiterkeit den Uebergang ſeiner leidenſchaftlichen Aufregung in freundſchaftliche Zuneigung zu bewirken wußten. Auch Merks ironiſches Benehmen, der ihm bei einem Beſuch in Wetzlar, wo Göthe ihn ſogleich bei Lotte Buff einführte, ſeine Schwärmeridylle zu verleiden wußte, förderte die Ueberwindung der träumeriſchen Stimmung, in die er aufzugehen drohete, denn in Lottens unanſehnlichem Häuschen, dem Stiftslocal gegenüber, hatte er bereits ſeine Welt gefunden und las ihr vor und begleitete ſie auf Spaziergängen, ganz wie er ſeinen Werther thun läßt. Erſt als er nach Frankfurt zurückgekehrt und hier abermals durch die Liebe einer jungen Frau, einer geborenen Laroche, verheiratheten Brentano, in zärtliche und ſorgliche Verhältniſſe verſtrickt ward, erſt als der Selbſtmord des jungen Jeruſalem Aufſehn machte, der in einer ähnlichen Lage, als die Göthe's in Wetzlar geweſen war, ſich erſchoß, da erſt ſchrieb er binnen vier Wochen in dem Werther, einem Nachtwandler gleich, ſeine „Generalbeichte" nieder, ſich wieder mit dem Leben auszugleichen.

Werther ſtellt uns die Auflöſung der damaligen Gegenwart dar, welche die Freiheit der Subjectivität bis zu den letzten Conſequenzen ihres Idealismus durchzuſetzen ſtrebte. Werther ſeiner geſellſchaftlichen Stellung nach iſt ein

Diplomat, d. h. ein Scheinthuer. Götz bringt es zwar auch zu nichts Erklecklichem, allein er iſt doch als ein alter Degenknopf ſofort zum unmittelbaren Eingreifen in die Wirklichkeit geſtimmt und ſcheuet ſogar nicht, mit den Bauern ſich zu verbinden. Daß Werther als ein Diplomat auftritt, der nicht mit dem Schwert, ſondern mit der Feder kämpft und ſeine Zeit mit vielen Nichtigkeiten eines ceremoniellen Formalismus hinbringen muß, iſt vom Dichter überaus treffend erfunden. Im Müßiggang wachſen die Gefühle leicht zur größten Heftigkeit an. Und Werther widmet ſich dieſer Thätigkeit eigentlich nur ſeinen Freunden zu Gefallen und iſt innerlichſt ihr gänzlich abhold. Sodann liebt er das Reiſen, denn der Reiſende iſt nicht durch eine ſo ſtrenge Gebundenheit, als der Seßhafte, in ſeinen Verhältniſſen bedingt. Er kommt, er bleibt, er geht, wie es ihm beliebt. Er verkehrt, mit wem er mag. Von der ſo verwickelten Menſchengeſchichte mit ihren Pflichten und Rechten wendet ſich Werther am liebſten zur Natur, die in ihren willenloſen Thaten ihn entzückt, die ihm in ſeinen Träumereien keinen Widerſtand zu leiſten vermag. Selbſt im Aufruhr entſpricht ſie ihm. Wenn der Sturm die Wolken jagt, wenn die Waſſerfluthen verheerend dahinſtürzen, möchte er mit ihnen in's Chaotiſche hinraſen. Soll er mit Menſchen verkehren, ſo zieht er die einfachen vor. Ganz vermeiden kann er ſie nicht, er müßte denn in Nordamerika's Hinterwälder oder in Afrika's Steppen fliehen. Er muß doch mit der guten alten Frau ſprechen, die ihm Nachmittags den Kaffee bereitet, ihm den Stuhl vor das Wirthshaus ſetzt, wo er dann, im Angeſicht der ſchönſten Natur, ſeinen Homer lieſ't. Aber lieber noch, als mit ſchlichten Menſchen, mit Dienſtmädchen, Bauerburſchen, unterhält er ſich mit Kindern, denn Kinder ſind noch keine fertige Menſchen, ſind noch weich und beſtimmbar und laſſen noch mit ſich ſpielen. Er hält ſie daher ſeinem Herzen am Nächſten und genirt ſich nicht, ſie zu küſſen, auch wenn ſie „ein Rotznäschen“ haben. Allein dieſe Entfernung von Allem, was zu einer That auffordern könnte, genügt ihm noch nicht und er wirft ſich in die Dichtung, er lieſ't mitten in einer paradieſiſchen Natur den Homer. Er lieſ't Klopſtock. Er verzückt ſich in die Nebelgeſtalten Oſſians, deſſen Dämmerwelt ihm zuletzt mehr zuſagt, als Homers Plaſtik.

Werther leidet an dem Widerſpruch, das höchſte Genußbedürfniß mit dem Ekel an aller Exiſtenz in ſich zu vereinen. Ausgeſtattet mit den gefühligſten Organen, feingebildet, den Werth der Genüſſe auf das Genaueſte abzuwägen, eiferſüchtig auf den Gehalt des Augenblicks, überkommt ihn doch immer von Neuem die zermalmende Empfindung der Ohnmacht, das Leben überhaupt zu ertragen. Er iſt blaſirt. Er iſt es nicht aus wüſter Verlebtheit; er hat ſich nicht abgeſchwelgt in abſtumpfender Depravation, er iſt durch die Unendlichkeit ſeines Idealismus geiſtig corrumpirt. Daher fallen wir ihm überall bei, wo er das Recht der Subjectivität vertritt. Wir theilen ſeine Polemik gegen die Abpferchung der Stände. Wenn er ſich aus der nobeln Geſellſchaft, worin nur adliges Vollblut verſammlet ſein ſollte, mit Naſerümpfen als nicht ebenbürtig muß ausweiſen laſſen, ſo ſetzen wir uns gern mit ihm in ſein Cabriolet, fahren in's Freie und leſen im Fahren den Beſuch des Odyſſeus bei dem göttlichen Schweinehirten. Und eben ſo hat er unſere Sympathie, wenn er von dem gewöhnlichen Treiben der Menſchen ſich zurückgeſtoßen fühlt, wie es ſich um materiellen Gewinn, um äußerliche Ehre abhetzt und in ſolch „garſtigem“ Unweſen allen höheren und wahren Verſtand des Lebens verliert. Erſt da überzeugt er uns nicht mehr, überredet er uns nur noch, wo die Sophiſtik ſeiner Leidenſchaft anhebt.

Dieſe Leidenſchaft mordet ihn. Ihn, der alle Beſtimmtheit fliehet, feſſelt nothwendig eine Erſcheinung, welche im Gegenſatz zu ihm die vollkommenſte Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, die anmuthigſte Ruhe in der Bewegung iſt, und den klarſten Verſtand mit dem innigſten Gefühl vereinigt. Dies Weſen iſt ein Weib. Aber dies Weib, deſſen maaßvoll harmoniſches Daſein ihn entzückt, iſt zugleich das *Eigenthum eines Andern*. Sie an ſich ſchon, weil ſie ſein Fühlen zu fühlen vermag, wie er das ihrige, ſie an ſich ſchon verſchlingt ſein ganzes Daſein und doch ſoll ſie einem Andern gehören? Wird er eine ſolche Beſchränkung ertragen können? Zwar könnte er die Verlobte dem Albert noch abſpenſtig machen, allein dazu iſt er zu gutmüthig. Soll er nicht lieber ſich entfernen? Er macht den Verſuch; er verreiſ't. Er will ſogar in den Krieg ziehen, allein der geringſte Widerſtand reicht hin, ihm dies Vorhaben wieder auszureden. Bald iſt er wieder bei Lotten, nunmehr Alberts Gattin, und nimmt ſeinen alten Platz auf dem Kanapèe ein, lieſ't ihr wieder vor, geht mit ihr wieder ſpazieren. Allein die Dialektik ſeines Gemüths höhlt ihn immer raſcher aus. Zur ſittlichen Ueberwindung zu ſchwach, beſchließt er zu ſterben. Er thut auch hiermit ſeinem kranken Herzen den Willen. Das Leben, welches ihm ſeinen höchſten Wunſch verſagt, wird ihm zur letzten, zur qualvollſten Schranke. Er hebt ſie auf. Dieſer Piſtolenſchuß iſt nun wohl eine Handlung, aber eine *unfruchtbare*, eine Halbthat, um der rechten That zu entgehen. Er hebt die Unbeſtimmtheit auf, welche vor der Beſtimmtheit in die Unendlichkeit des Innern zurückbebt, allein in einer kahlen Weiſe.

Dieſer Proceß iſt von Göthe mit der größten pſychologiſchen Conſequenz dargeſtellt. Die ſcheinbar geringfügigſten Umſtände müſſen mitwirken, Werther's Entſchluß zum Selbſtmord zu reifen und zu befeſtigen. Die ganze Natur namentlich greift tief darin ein. Vom üppigen Frühling bis zum Winter, bis dicht vor Weihnachten, verläuft ſich die Geſchichte, wie wir Werthers Herz an Lottens Liebe aufblühen, reifen, herbſtlich welken und endlich vom Baum des Lebens abfallen ſehen. Die Sprache iſt hinreißend in ihrer Natürlichkeit. Jedes Wort iſt friſch wie ein funkelnder Thautropfen. Nehmen Sie heute Abend das Buch in die Hand, ſo werden Sie, wo Sie auch aufſchlagen mögen, ſich ſagen müſſen, daß jede Zeile heute geſchrieben ſein könnte. Und doch ſind achtzig Jahre verfloſſen! Dieſe warme, reiche, durchaus objective Sprache floß aus dem tiefſten Herzquell der Zeit und riß das damalige Publicum noch mehr fort, als die etwas alterthümelnde des Götz.

In der Oekonomie bildet der Werther zu dieſem ebenfalls den völligſten Gegenſatz. Im Götz zerſtreut ſich das Local durch halb Deutſchland; im Werther kehren wir von kleinen Ausflügen immer wieder in Lottens Stube und an Werthers Schreibtiſch zurück, von dem er ſeinem Freunde Wilhelm ſeine Geſchichte ſchreibt, im Schreiben ſie noch einmal genießend. Im Götz verdehnt ſich die Zeit durch ein Menſchenalter; im Werther verbraucht der Verfluß des Ganzen kaum ein Jahr. Im Götz verzettelt ſich die Handlung in viele Einzelereigniſſe, die wohl einen gewiſſen allgemeinen Zuſammenhang und eine nähere oder entferntere Beziehung zu Götz haben, allein, trotz der Belagerung der Burg Berlichingens, trotz der Intriguen Adelheids, keine rechte Kataſtrophe entwickeln. Im Werther dagegen conſpirirt Alles, den düſtern Schluß zu produciren. Es kommen bei ihm zwar auch epiſodiſche Anſätze vor, allein ſie lenken ſogleich wieder in die Einheit des Ganzen zurück und zeigen ſich im Verlauf als nothwendige Mitträger deſſelben. Werther, obſchon ein Roman, iſt daher innerlich eigentlich ganz dramatiſch organiſirt. Es würde nicht ſchwer fallen, ihn in ein Drama umzugeſtalten. Das Ende des erſten Actes wäre das Ende des erſten Buchs, Werthers Abreiſe; das Ende des zweiten Acts auch das des zweiten Buchs, Werthers Tod, der in ſeiner Zurüſtung durch das Ausſchicken des Bedienten, alle Rechnungen abzumachen, durch den Abſchiedsbeſuch Werthers bei Lotte, durch Alberts Zurückkunft und durch das Holenlaſſen ſeiner Piſtolen, von denen Lotte ſelbſt noch den Staub wegwiſcht, ſo ungemein viel theatraliſche Effecte darbietet. Die Epiſtelform war übrigens von Göthe ſehr glücklich gewählt, den zarten Schmelz des Gefühls in völliger Transparenz erſcheinen zu laſſen.

Wenn wir nun ſchließlich noch die Wirkung dieſes Romans erwägen, ſo war ſie ungeheuer, jedoch in anderem Sinn, als Viele ſich es gegenwärtig vorzuſtellen pflegen, indem ſie an die Wertherperiode als an eine thränenfeuchte Düſtelei der Sentimentalität denken. Meine Herren, von ſolcher in's Gedankenloſe auslaufenden, alles Zufällige, Unbedeutende hätſchelnden Zärtelei, von ſolcher Fadheit des Empfindens iſt im Werther keine Spur. Sein Genußdrang und ſein Schmerz, die Welt, dies ſich ewig wiederkäuende Ungeheuer, in deſſen Schickſal er einmal hineingeriſſen, nicht ertragen zu können, wie oft ſie ihn auch momentan beſelige, haben eine tiefere Grundlage. In der Kraft, die Richtigkeit unſerer Exiſtenz zu fühlen, beſitzt Werther einen wahrhaften Heroismus. Als Prieſter der Myſterien unſerer modernen Zerriſſenheit legt er ſein eigen Herz mit allen ſeinen Wunden auf den Opferaltar. Erſt bei ſeinen Nachfolgern, unter denen der *Siegwart* hervorragt, finden wir jene ſchwächliche, in ihre kleinen Leiden verliebte Wollüſtelei, welche wir in einem verwerfenden Sinn Sentimentalität nennen. Göthe's Buch war ſchon die *Heilung der Krankheit*, nicht ihre Urſach. Göthe hatte mitgelitten, was die Jugend damals litt, einem philiſtröſen, ſchaalen, *thatloſen* Daſein entgegenzugehen; er hatte die Noth gerade der ſtrebſameren Naturen tief empfunden und ſelbſt eine Zeitlang, wo er ſich Abends einen Dolch vors Bett legte und ihn zuweilen in die Haut ſenkte, Selbſtmord geſpielt. Sein Werther half ihm über dieſen Zuſtand hinaus. Mochten auch einige Narren daſein, welche im blauen Frack in gelber Weſte und Stulpſtiefeln den Werther ſpielten und ſich ſogar das Gehirn verſengten, ſo iſt doch gewiß, daß die Anſchauung der Krankheit ſelber, wie immer in ſolchen Fällen, die erſte Bedingung zur Heilung blieb. Der Tod des jungen Jeruſalem war ja nicht Folge des Werther, ſondern ging ſeiner Compoſition voran. Daß dieſelbe eine *mildere Anſicht über den Selbſtmord* verbreiten und an die Stelle der Verachtung des Selbſtmörders vielmehr das Mitleiden mit einem Unglücklichen ſetzen half, dafür, glaube ich, können wir Göthe nur dankbar ſein. In dieſer Tendenz haben wir die Schlußworte zu verſtehen, welche die Beſchreibung des Begräbniſſes Werthers mit der Angabe beenden: „Kein Geiſtlicher begleitete ihn."

XXV.

Clavigo, Stella, die Geſchwiſter.

Im Götz hatte Göthe die Auflöſung des Mittelalters, im Werther die Auflöſung der damaligen Gegenwart geſchildert. Die Unbedingtheit der Hingabe des Subjects an ſeine Leidenſchaft verfolgte er noch in einigen Dramen, bis er mit der Conſequenz dieſes Princips die Grenze der Darſtellbarkeit erreichte, wo nämlich der ethiſche Widerſpruch in der ſocialen Dialektik auch zum äſthetiſchen wurde. Dieſe Dramen, das Ausklingen des Wertherpathos, entſtanden zwiſchen 1773 und 1775. Es ſind Clavigo, Stella und die Geſchwiſter. Clavigo ſtellt uns die Schwäche des Subjects gegen die es gerade bedingende Gegenwart dar, ohne daß in den Verhältniſſen und Handlungen etwas Unnatürliches vorkäme; Stella, worin nur ſogenannte gute Seelen erſcheinen, wird ſchon bedenklich; die Geſchwiſter können von einem wirklich unreinen Zuge nicht frei geſprochen werden. Es beginnt in ihnen die Verirrung des Gefühls in eine Sphäre, die es zwar doppelt fühlig macht, die es durch ihren Widerſpruch potenzirt, die bei Göthe objectiv noch ſchuldlos, ſubjectiv aber allerdings ſchon nicht ohne Unlauterkeit iſt.

Clavigo iſt in der draſtiſchen Energie der Behandlung vortrefflich. Er lehnt ſich darin an Leſſing's Miß Sara Sampſon an, iſt aber fließender im Dialog und war für den Dichter von der Formſeite des Dramatiſchen, gegen die Weitſchichtigkeit und Vielköpfigkeit des Götz gehalten, unſtreitig ein Fortſchritt. Den Stoff hatte er aus den Memoiren des Beaumarchais entlehnt, welche damals viel Aufſehen machten. Er hatte in einer Geſellſchaft daraus vorgeleſen und ſeine ſchöne Partnerin hatte ihm die Dramatiſirung der von Beaumarchais erzählten Anekdote zur Pflicht gemacht, die er denn in einer Woche erfüllte, da er ſelbſt ſchon mit dieſem Stoff ſich getragen hatte. Den an die Opheliaſcene im Hamlet erinnernden Schluß, in welchen er die bei Beaumarchais heiter ausgehende Geſchichte düſter wendete, hatte er, wie er ſagt, einer Schottiſchen Ballade entlehnt. Einen Theil des Drama's hatte er faſt wörtlich aus jenen Memoiren überſetzt; Beaumarchais ſchrieb vortrefflich und war ſelbſt dramatiſcher Dichter. Die Proceſſe, die er mit Erfolg führte, ſind vergeſſen, aber einige ſeiner Intriguenſtücke, namentlich ſeine Hochzeit des Figaro, ſind im Andenken geblieben.

Wenn im Werther das Gemüth, die Schranke der Sittlichkeit anerkennend, in ſich zurückging und, an die Kinderwelt, an die Dichter, an die Natur umſonſt ſich anklammernd, allen objectiven Halt in ſich auflöſend, mit dem ſüßen Gift der Leidenſchaft ſich endlich ſelbſt zerſtörte, ſo tritt im Clavigo der Conflict des Gefühls mit dem Talent und dem Charakter hervor. Marie iſt ganz Gefühl, Clavigo ganz Talent, Carlos ganz Charakter. Wir müſſen in dieſem Thema eine Erweiterung der Ideen des Dichters zugeben. Er ſchilderte nun den Untergang des charakterloſen Talents durch die Nichtanerkennung weder der abſoluten, noch der relativen, d. h. conventionellen Sittlichkeit. Clavigo hat in ſechs Jahren ſich in Madrid, wohin er ungekannt und hülfsbedürftig gekommen, durch ſein Talent emporgebracht. Er iſt Journaliſt und der Hof ſelbſt bemüht ſich um ihn. Allein er kann das Gefühl der Emporkömmlingsſchaft nicht verwinden. Er beruhet nicht mit ſeinem Willen in ſich ſelbſt. Dieſe Kraft beſitzt Carlos, der ruhige, berechnende Weltverſtand, der die Schwächen des Talents gegen den Wechſel der Gefühle nur mit Ironie behandeln kann. Wir vernehmen hier bei Göthe zum erſtenmal den ſarkaſtiſchen, trocknen Ton, den er ſpäter zur mephiſtopheliſchen Virtuoſität ausbildete. Stahr in ſeiner trefflichen Einleitung zu Merks Leben und Schriften ſagt von Clavigo ganz richtig, daß derſelbe immer nach der ihm äußerlich entgegentretenden Anregung das Entgegengeſetzte von dem thue, was er eigentlich wolle; d. h. aber, er iſt charakterlos; ſein Charakter iſt die Schwäche, das unvermittelte Ueberſpringen ſeines Handelns in das Entgegengeſetzte je nach der ihn gerade beſtimmenden Einwirkung. Beaumarchais gegenüber bebt er vor Furcht — und demüthigt ſich ſchimpflich; Carlos gegenüber, dem er, daß er ein kleiner Menſch ſei, ganz aufrichtig bekennt, gewinnt er Selbſtgefühl, Herrſchluſt, verachtet ſeine Scrupel und ſcheuet für ſeine Zwecke nicht die ſchändlichſten Mittel; Marien gegenüber, wie ſie hektiſch dahinſchmachtet, wie ſie als Leiche im Sarge liegt, wird er gerührt. Er verdankt Marie und ihrer Familie ſeine erſte Aufnahme, ſeine erſten Anknüpfungspuncte in Madrid. Er hat ſie geliebt und es geht ihm noch manchmal nach, ſie verlaſſen zu haben. Carlos kann dies kaum faſſen. Was iſt für ihn, der ſein Privatgeſchick ſeinen objectiven Plänen unterzuordnen gelernt hat, ein Mädchen! Iſt's nicht dieſe, iſt's eine andere. Marie wird die erſte nicht ſein und nicht die letzte, die über den Verluſt eines Liebhabers durch einen andern ſich tröſtet. Er hat die Carriere im Auge, wie er es mit Clavigo's Talent endlich bis zum Miniſter bringen könne. Carriere machen, das iſt das rechte Wort für ihn. Die Befriedigung ſeines Ehrgeizes, nach Unten zu herrſchen, läßt ihn nach Oben ſich bücken und ſchmiegen. Alle Mittel für ſein Ziel gelten ihm gleich. Ein Portefeuille — das iſt die kleine Größe, nach welcher ihn gelüſtet.

Als Mariens Bruder von Paris nach Madrid kommt, eilt er racheburſtig in Begleitung ſeines Freundes St. Georges zu Clavigo und zwingt ihm in Gegenwart ſeiner Bedienten, die er als Zeugen zuſammenberufen muß, eine ſchimpfliche, ſchriftliche Erklärung über ſeine Untreue gegen Marie ab. Mit dieſer Scene, welche techniſch meiſterhaft iſt, hat unſer Intereſſe für Clavigo als Charakter ſchon völlig ein Ende. Er hat ſich entehrt. Carlos iſt mit der Erklärung nicht unzufrieden und ſtellt Clavigo ganz richtig die Alternative, entweder als „ein guter Kerl“ Marie noch zu heirathen, oder ſeine neue Zuſage zu brechen und dem Bruder als Cavalier mit der Klinge die Gründe dafür zu expliciren. Clavigo iſt feige. Er erklärt ſich wieder als Mariens Bräutigam und empfängt von ihrem Bruder das beſchimpfende Papier zurück. Carlos, der ſein Talent mit wahrer Freundſchaft liebt, ſchlägt vor, Beaumarchais als Fremden, der ihn in ſeinem Hauſe inſultirt habe, verhaften zu laſſen. Im Gefängniß werde er dann ſchon mürbe werden, endlich froh ſein, mit einem blauen Auge nach Frankreich zurückzukommen und für ſeine Schweſter eine Penſion zu erhalten, um welche es am Ende überhaupt zu thun geweſen. Dieſes Verfahren iſt für Clavigo eine Niederträchtigkeit, denn er ſtellt ſich Marien wieder vor und lügt ſich wieder in das Feuer der Zärtlichkeit gegen ſie hinein. Für Carlos iſt dieſe Handlung moraliſch nicht in gleichem Grade gravirend, weil ſie bei ihm nothwendige Folge ſeines Principes iſt. Ja, da das Duell ſeinen Freund der Gefahr des Todes ausſetzen würde, ſo entſchuldigt ihn ſogar die Freundſchaft. Clavigo findet den polizeilichen Kniff vortrefflich. Er wird ausgeführt. Marie ſtirbt, als der Verhaftsbefehl von Aranguez für ihren Bruder anlangt.

Mit ihrem Tode war die Handlung eigentlich zu Ende. Alle Mängel der höheren ethiſchen Motivirung kommen in den äſthetiſchen Fehlern des fünften Acts reichlich zur Erſcheinung. Dieſer Act verfehlt theatraliſch ſeine Wirkung nicht, weil er die Handelnden um einen Sarg gruppirt, ſonſt aber iſt er gerade der ſchwächſte. Clavigo will Carlos beſuchen. Es iſt Nacht. Sein Bedienter muß ihm vorleuchten. Er hat demſelben Befehl gegeben, ihn nicht durch die Straße zu führen, wo die Familie Beaumarchais wohnt. Und ſiehe da, der Schlingel von Bediente thut es doch! Und nicht einmal aus Vergeſſenheit, ſondern weil ſein Herr ſo eilte und dieſer Weg der nähere! Ja, meine Herren, es gibt allerdings kleinſcheinende Umſtände in der Entwicklung tragiſcher Geſchicke, welche wir mit Recht den Finger Gottes nennen; Einzelheiten, welche die innerſten Tiefen der Menſchen gegen ihren Willen verrathen und die Handhabe der allwaltenden Gerechtigkeit werden. Aber dieſen Bedienten können wir nicht in die dämoniſche Region, in welcher Shakespeare ſo meiſterhaft iſt, hineinrechnen. Clavigo trifft nun in der Straße auf einen Leichenzug, auf Fackeln, auf Trauermuſik. Er ſtürzt auf den Sarg zu, reißt die Decke herunter, erblickt Marie und will ſich nun in Leidenſchaft anflöſen. Da kommt Beaumarchais, greift ihn mit dem Degen an — und er iſt Schuft genug, ſein Leben zu vertheidigen, ſtatt dem Bruder die offene Bruſt zum Zuſtoßen zu bieten. Aber mit dem fließenden Blut ſchwindet dieſem der Haß. Alles wird von Rührung ergriffen. Er, Guilbert Buenco, Sophie, Mariens Schweſter, reichen dem Sterbenden die Hand und dieſer empfiehlt dem herzutretenden Carlos, Sorge für die ſichere Flucht des Beaumarchais nach Frankreich zu tragen. So endigt das Drama weinerlich. Es ſpannt uns bis zuletzt durch ſeinen Wechſel; es durchſchlägt uns oft mit Entſetzen —

llein es reinigt uns nicht. Die ſittliche Erhebung fehlt. Hätte Clavigo als ein Cavalier Beaumarchais im Duell getödtet, dadurch Mariens wiedererglühete Liebe ſich abermals entfremdet und ſich dann, nachdem ſie mit doppeltgebrochenem Herzen geſtorben, ſich ſelbſt den Tod gegeben — das wäre viel poetiſcher und ethiſcher geweſen.

Stella ſollte erſt „ein Schauſpiel für Liebende“ werden und die alte Geſchichte des Grafen von Gleichen behandeln, der, in den Kreuzzügen durch eine ſchöne Orientalin von der Sclaverei befreiet, dieſe ſeiner Frau mit nach Hauſe brachte, welche, gerührt über die Rettung ihres Mannes und die Treue der chriſtgewordenen Saracenin, mit dieſer das Lager des Grafen in neidloſer Liebe zu theilen ſich entſchloß. Allein, die Bigamie zu vermeiden, dichtete Göthe das Drama in ein Trauerſpiel um und hob dadurch im Grunde die ganze Anlage deſſelben wieder auf. Denn Cäcilie wie Stella lieben beide den intereſſanten Fernando gleich ſehr. Dieſer hat Cäcilie verlaſſen, man weiß nicht recht warum, hat Stella von ihren Verwandten in ein kleines Städtchen hin entführt, wo ſie als große Dame in wohlthatenſpendender Zurückgezogenheit lebt. Dann hat er dieſe verlaſſen, ſich nach ſeiner früheren Geliebten umzuſehen, ihre Vermögensumſtände zu reguliren und für die Tochter Lucie zu ſorgen, die er mit ihr erzeugt hat. Allein Cäcilie hat den Namen Madam Sommer angenommen und iſt im Begriff, ihre Tochter bei der einſamen Stella, die ihr Kindchen verloren, als Geſellſchafterin unterzubringen. Fernando, deſſen Reiſe ihren Zweck verfehlt hat, kehrt zu Stella zurück und trifft hier mit Frau und Tochter zuſammen. Großmüthig will Madam Sommer ſich zurückziehen. Sie iſt zufrieden, den Liebenswürdigen noch einmal geſehen und gefunden zu haben, daß er noch immer eine Reigung zu ihr bewahrt hat. Sie beſchwört ihn, ſich der jüngeren, ſchöneren, feurigeren Stella zu widmen. Er ſchwankt, ſchießt ſich aber endlich eine Kugel durch den Kopf, da er weder mit Madam Sommer abzureiſen noch bei Stella zu bleiben den Muth gewinnen kann.

Schöne, lebensvolle Sprache, effectvolle Steigerung, raſcher, bühnengerechter Gang! Mehr iſt nicht zu ſagen.

Weiter. In den Geſchwiſtern vollendet ſich die Sentimentalität, wenn auch dies kleine Stück mit der ganzen Kraft unmittelbarſter Wirklichkeit uns entgegentritt. Dieſe Idylle macht einen unreinen Eindruck, weil Mariane über die Grenze der Schweſterlichkeit hinaus für Wilhelm fühlt und dieſer ſie ſich ſchon immer in der Vorſtellung zugezogen hat, ſie, als die Tochter einer Wittwe Charlotte, die er einſt geliebt hat, heirathen zu wollen. Es iſt ein Mißton, daß er alle Liebe, welche Mariane ihm widmet, in der Meinung, ſeine Schweſter zu ſein, von dem Standpunct aus genießt, darin die Liebe der künftigen Gattin zu empfinden. Er weiß zwar, daß ſie nicht ſeine Schweſter iſt, allein eben, daß er ſie als ſeinen Schatz, als eine Repräſentantin ihrer Mutter, als ein Nachbild derſelben, ſich zuzieht, und daher über Fabrice's Werbung um ſie außer ſich geräth, iſt das Unreine in ihm. Und Mariane wird allerdings heirathsbedürftig genug vorgeſtellt. Sie hat den Jungen des Nachbars zu gern. Sie hätſchelt ihn und würde, wär' er gar der ihrige, ihn recht herausputzen und den ganzen Tag mit ihm tändeln. Sie nimmt mädchenhaft auch Fabrice's Werbung zuerſt an und bittet ihn, mit dem Bruder zu ſprechen. Sofort aber iſt es ihr wieder leid und ſie nimmt ihre Zuſage zurück, weil ſie nur in dem Bruder leben kann. Fabrice, dem als einem treuen Freunde Wilhelm ſich endlich entdeckt, überzeugt ſich noch, daß Mariane, ohne von dem wahren Verhältniß zu wiſſen, ſich dahin erklärt, bei dem theuren Bruder bleiben zu wollen. So hat der Dichter zwar Alles gethan, die Bänglichkeit der ganzen Situation zu mildern und die Gefühle Marianens für Wilhelm am Schluß in das, was ſie an ſich ſchon immer waren, in bräutliche, übergehen zu laſſen, allein Mariane wird doch eben dadurch unrein, daß ſie das Maaß von Zärtlichkeit überſchreitet, welches die Natur von der Ruhe der geſchwiſterlichen Gleichheit fordert. Wenn in der Stella die Verhimmelung der Liebenden in ihre Leidenſchaft ſie aus der Wirklichkeit ganz in ihr Fürſichſein herauszuſetzen droht, ſo iſt der Zuſtand, in welchen Wilhelm und Mariane übergehen, in der That der ganz proſaiſche. Dieſer Engel — was wird er dem kleinſorglichen Wilhelm thun? Er wird ihm Morgens ſeinen Kaffee rechtzeitig beim Aufſtehen beſorgen, am Tag über ihm Strümpfe ſtricken und Abends die zerriſſenen ſtopfen.

Unendliche Glückſeligkeit!

Gegen dieſe Sentimentalität und gegen ihr Anlangen auf der Sandbank der Philiſtroſität bäumte ſich in Göthe der Titanismus auf.

XXVI.

Titanismus.

Anfänge des Fauſt; Entwurf des Mahommed und des ewigen Juden.

Die Titanen der Griechiſchen Mythologie waren die Söhne der Erde, welche den Himmel zu ſtürmen unternahmen. Wir können durch den Ausdruck des Titanismus den Kampf des Menſchen mit Gott um die Souverainität bezeichnen. Die unendliche Tiefe dieſes Idealismus drängte ſich bei Göthe aus dem Abgrunde der Werther'ſchen Naturreligion hervor. Die Vollſtändigkeit ſeiner Bildung, die merkwürdige Conſequenz ſeines productiven Weſens bewirkten bei ihm, daß er jenen Kampf durch alle Hauptformen des geſchichtlichen Bewußtſeins der Menſchheit hindurch verfolgte; nicht mit abſichtlicher Reflexion, ſondern weil die Idee ſelber ihn von einem Kreiſe zum andern fortleitete. Das Chriſtenthum, der Islam, das Judenthum und der Ethnicismus riefen nach einander ſeinen Genius unter die Waffen.

Der Fauſt, Mahommed, Ahasverus und Prometheus ſind Göthe's titaniſche Figuren. Es ſind die Titanen der Menſchheit.

So überflüſſig ein Spähen nach dem chronologiſchen Datum der Conception dieſer Themata iſt, weil dergleichen im Gemüth eines productiven Menſchen unabläſſig ſich hin und her wälzt, ſo ſehen wir doch ſo viel, daß die Ergriffenheit Göthe's durch die Fauſtſage ſchon in Straßburg exiſtirte, wo er ſie vor Herder hütete. Doch muß ein Rumor, daß er ſie bearbeiten wolle, zeitig ausgegangen ſein, denn ein Buchhändler, der ihm zwanzig Thaler für die Stella bot, meinte, für den Fauſt wolle er ſchon ein beſſeres Honorar geben. Auf den Mohammed fiel er, als er mit Lavater und Baſedow eine Rheinreiſe machte und während derſelben beobachtete, wie das urſprünglich reine Wirken vorzüglicher Menſchen, ſobald es in die Welt ſich einläßt, ſo ſchwer der Verunreinigung durch fremde Mittel und Zwecke zu entgehen vermag. Der ewige Jude war ihm ſchon durch das Volksbuch bekannt. Die ganze religiös ſo viel beſchäftigte Zeit, die durch Klopſtock angeregte Meſſiasdichtung führten ihn darauf hin. Sein Lebelang hat er mit einer ſolchen Reviſion der Kirchengeſchichte ſich herumgeſchlagen und noch 1808 äußerte er gegen Riemer, daß er ein Gedicht ſchreiben wolle: Maran Atha, der Herr komme! Auf den Prometheus aber leitete ihn wohl das Streben des achtzehnten Jahrhunderts, die Culturanfänge der Geſchichte zu unterſuchen.

Fauſt iſt als die erſte ſeiner titaniſchen Conceptionen auch die letzte geblieben. Sie integrirt die übrigen ideeller Weiſe in ſich, was auch wohl der poſitive Grund ſein mag, daß die Ausführung derſelben immer in's Stocken gerathen. Die Schöpferkraft Göthe's bewies ſich bei allen in der Umbildung der Sage, indem er ſie aus der Maaßloſigkeit des negativen Elementes auf die heitere Maaßbeſtimmung des Guten und Schönen hinüberzuführen und den wilden Trotz des Titaniſchen Uebermuthes, ohne ſeiner Energie etwas zu nehmen, durch ideelle Vertiefung abzumildern bemüht war. Vom Fauſt kann hier jedoch erſt im Allgemeinen die Rede ſein, denn obwohl ſeine Empfängniß in dieſe Periode fällt, ſo gehört doch ſeine Veröffentlichung erſt der folgenden an. Dieſe erfolgte, wie die Ausarbeitung ſelbſt, ruckweiſe. Zuerſt ging ſie bis zu der Scene, wo Gretchen ohnmächtig in der Kirche zuſammenſinkt. Erſt 1806 ward der erſte Theil ſo, wie er noch vorliegt, herausgegeben. Fauſt iſt der Repräſentant des modernen Sündenfalls. Er hat ſo viel ſtudirt, daß er die Welt als Vorſtellung längſt in ſich trägt. Er kennt Alles. Auch Theologie hat er „leider“ mit vielem Bemühen getrieben. Aber gelebt hat er nicht. Das Studium der ſogenannten poſitiven Wiſſenſchaften hat ihn nicht befriedigt. Er wendet ſich zur Magie. Als aus dem knurrenden Pudel, der elephantiſch hinterm Ofen aufſchwillt, endlich der Teufel als fahrender Scholaſt hervorſpringt, iſt ihm dies gar nichts abſolut Ueberraſchendes, denn in Gedanken hat er mit dem Böſen oft genug fraterniſirt. Nun experimentirt er mit dem Leben, ob es, ihm Genüge zu ſchaffen, vermögend ſei. Sonder Zweifel iſt dies diaboliſch, allein das Böſe in Fauſt iſt nicht, wie wir es geſtern noch bei Clavigo ſahen, gemein, aus niederm Egoismus entſprungen. Es iſt, ſo widerſprechend ſolche Bezeichnung klingen mag, ein edles Böſe. Fauſt fällt ſelbſtbewußter Weiſe in's Böſe. Er ſucht die Verſuchung. Er hofft im Böſen eine Entdeckung zu machen, welche die Qual ſeiner Seele lindere, eine Qual, die im Idealismus ſelbſt ihren Urſprung hat.

Doch müſſen wir, wie geſagt, uns hier noch darauf beſchränken, Fauſt als den Ausgangspunct des Titanismus in Göthe zu berühren und ſeine weitere Expoſition ſpäteren Stunden vorbehalten. Mahommed ſtellte den Religionsſtifter dar, welcher in der Abgeſchiedenheit des Lebens und Sinnens Gott ſeinen wahrhafteren Begriff als neue Offenbarung abgerungen hat. Meine Herren, vergeſſen wir hierbei nicht, wie es noch nicht zu lange Zeit her iſt, daß Mahommed bei uns in einem beſſern Licht, als dem eines Betrügers, Despoten und Wollüſtlings aufgefaßt iſt und daß ſelbſt, nachdem Oelsner's bekannte Preisſchrift erſchienen war, doch der Orientaliſt Wahl in den Anmerkungen zu einem Neudruck der Boyſenſchen Ueberſetzung des Koran ihn noch vor einigen Jahrzehnten mit allen Schimpfwörtern eines fanatiſchen Zelotismus überhäufte. Erwägen wir dies, ſo erſcheint Göthe's Unternehmen für die damalige Zeit offenbar in einem noch höhern Lichte. Den Plan ſeiner Tragödie hat er uns vollſtändig hinterlaſſen. Muhammed ſollte in der Einſamkeit von der Anbetung des Lichtes zu der ſeines Schöpfers, vom ſichtbaren Quell des Lebens zum unſichtbaren vorgedrungen ſein und dieſen Glauben zuerſt bei den Seinigen ausbreiten. Als er aber mit ihm in die Oeffentlichkeit übertritt, entſteht der Widerſtand der alten Religion. Er muß fliehen, ſammelt jedoch ſeine Anhänger, beſiegt ſeine Gegner, reinigt die Kaaba von den Götzenbildern. Doch von dieſem Moment an beginnt die Reinheit ſeines Wirkens ſich zu trüben. Von der Gewalt, ſeinen Glauben als den allein wahren geltend zu machen, geht er, wo ſie nicht ausreicht, zur Liſt über. Von der Liſt fällt er zur offenbaren Ungerechtigkeit herunter. Er läßt den Mann einer Frau ungerecht hinrichten; dieſe, aus Rache, vergiftet ihn. Dies ſollte die Kataſtrophe ſein, Mahommed aber im fünften Act ſich wieder in ſeine urſprüngliche Einfachheit zurückwenden, ſich in ſeiner ganzen Großheit ſammeln und, nachdem er noch einmal ſein Werk berichtigend überſehen, verklärt ſterben. — Jammer und Schade iſt es, daß wir von dieſem ſo vortrefflich angelegten Drama nur den Hymnus beſitzen, der unter dem Namen: Mahommed's Geſang, bekannt geworden, und außerdem in Alcäiſchem Metrum den Hymnus an das Licht, den Schöll mitgetheilt hat und den Mahommed unter dem Nachthimmel ſprechen ſollte, dem Orient entgegen. Auch einige Proſaſcenen hat Schöll drucken laſſen. Statt der großartigen Ausführung, die wir aus dieſen Fragmenten entnehmen können, hat er ſich ſpäter darauf beſchränkt, Voltaire's Mohammed zu überſetzen.

Im ewigen Juden wollte er nicht nur die Stiftung einer Religion, ſondern auch ihre Geſchichte in der Weiſe behandeln, daß man einſähe, wie das Verhältniß der wahrhaften Religion zur Welt immer das nämliche bleibe, nämlich gehaßt und verkannt und in ihren Repräſentanten verfolgt zu werden. Der Welterlöſer, zum zweitenmal erſcheinend, würde von den Phariſäern nud Pfaffen aller Zeiten als Demagoge und Gottesläſterer zum zweitenmal gekreuzigt werden. Die Sage vom ewigen Juden hat ihren Urſprung unſtreitig aus den Zeiten der Kreuzzüge und aus dem finſtern Judenhaß des Mittelalters genommen. Der Name, den ihm die Sage lieh, war zuerſt der des Kartaphilaus, ſpäter des Ahasverus. Göthe aber bildete die Vorſtellung der Grauſamkeit deſſelben gegen Chriſtus auf ſeinem letzten Gange pſychologiſch um. Er wollte nämlich, wie er in ſeiner Autobiographie erzählt, den Ahasverus zu einer Art Jüdiſchen Sokrates machen. Da er ein Schuhmacher war und im Morgenlande die Handwerker in ihren Buden öffentlich arbeiten, ſo ſollte Chriſtus auch mit ihm in Verkehr getreten ſein und Ahasverus an ſeinen Reformplänen großes Intereſſe genommen, die tieferen Entwürfe und die höheren Mittel Chriſti jedoch mit kurzſichtigem Verſtande verkannt haben. Er wünſchte, daß Chriſtus als Volkshaupt, als Herrſcher entſchieden auftreten möge. Judas handelte daher ganz in ſeinem Sinn, Chriſtus durch einen Angriff auf ſeine perſönliche Freiheit zu zwingen, ſich als Gewaltherrſcher zu zeigen. Aber dieſe Liſt ſchlug fehl. Chriſtus ließ ſich gefangen nehmen und Judas kam nun zum Ahasverus, ihm dieſen Mißausgang ſeines Handſtreichs zu erzählen und dann hinzugehen, ſich zu erhängen. Ahasverus, außer ſich über das

Fehlſchlagen auch ſeiner Erwartungen, überhäuft, nach braver, allein beſchränkter Menſchen Art, den zur Schädelſtätte Wandelnden mit den bitterſten Vorwürfen, weil er in ſeinem Tode das Ende, nicht den Anfang der religiöſen Reform erblickt. Chriſtus ſchaut ihn an mit einem Antlitz voll unendlichen Schmerzes. In dieſem Augenblick deckt Veronica ihm ihr Schweißtuch über, hebt es ab und zeigt dem Schuhmacher das in ſeinen Leiden verklärte Antlitz Chriſti, der nun zu ihm ſpricht, daß er, bis er in dieſer Geſtalt ihn wieder erblicke, wandern ſolle.

Dieſer Theil des Gedichts iſt Entwurf geblieben. Vom zweiten haben wir Fragmente übrig, die nach Göthe's Tode gedruckt worden. Chriſtus ſollte darin nach dreitauſend Jahren wieder auf die Erde kommen, zu ſehen, was denn aus ſeiner Stiftung geworden. Statt der Religion der Liebe, ſtatt der Freudigkeit, welche ſie athmen ſollte, findet er gleichſam einen Kirchhof des Chriſtenthums, einen Kampf um Herrſchermacht, Hierarchen mit einem alleinſeligmachenden Credo und buchſtäbig abgeſchloſſenem Kirchenregiment auf der einen Seite, Separatiſten mit verdächtiger Liebesbrünſtigkeit in atomiſtiſchen Conventikeln auf der andern Seite. Zuletzt ſollte er wieder gekreuzigt werden.

In der Behandlung dieſes Stoffs zeigen die Fragmente den Hans Sachſe'ſchen Styl, deſſen Holzſchnittmanier oft unübertrefflich iſt. Als Chriſtus z. B. in eine Stadt eingehen will, wird er am Thore angehalten, wer er wäre. Er ſei, ſpricht er, des Menſchen Sohn. Bedutzt über die Antwort läßt man ihn gehen; als aber der Rapport an die Hauptwache gemacht werden ſoll, wird man bedenklich, ob man nicht zum Beſten gehabt worden ſei, bis ein alter branntwein'ger Corporal ſo klug iſt zu ſagen:

Was mögt Ihr Euch den Kopf zerreißen.
Sein Vater hat wohl Menſch geheißen.

Der Ton geht oft in große Jovialität, in einen gewiſſen genialen Schlendrian über. Dies erklärt ſich wohl daraus, daß die Nachahmer des Klopſtockſchen Meſſias die Feierlichkeit deſſelben oft bis in's Abſurde übertrieben und Göthe dadurch zur Parodie verlockt wurde. Selbſt Klopſtock hatte ſchon manche ungeheuerliche Wendungen, wie gleich Anfangs die bekannte, wo er Chriſtus den Arm durch die Unendlichkeit ausſtrecken und dem Vater die Erlöſung der ſündigen Menſchheit zuſchwören läßt. Bei Göthe ruft der Vater dem Sohne und der ſtolpert über einige Sterne daher u. ſ. w. Doch kommen bei Göthe auch wahrhaft große Stellen vor und insbeſondere die Verſe voll unendlicher Wehmuth, als Chriſtus auf dem Berge, wo ihn einſt der Teufel verſuchte, die Erde wieder betritt, gehören zum Größten und Schönſten, was je gedichtet worden.

Im Prometheus endlich ging Göthe auf die Anfänge aller Cultur und dichtete den Griechiſchen Fauſt, denn die Prometheusſage knüpft ebenfalls an die Erkenntniß und das Weib die Entſtehung des Uebels an. Zu Prometheus, dem Kundigen, dem Erfindungsreichen, geſellt ſich Pandora, die Allbegabte, von allen Göttern und Göttinnen herrlich Ausgeſtattete, darum auch wieder die Allgebende. Allein aus ihrer Mitgift, dem geheimnißvollen Gefäß, drangen auch alle Leiden der Menſchheit hervor, die ſich als ein wüſter Rauch über die Erde breiteten. Die Hoffnung mit ihren Schmetterlingsflügeln blieb auf dem Grunde des Gefäßes, nach jedem Verluſt, nach aller Qual uns wiederherzuſtellen, uns mit ihrer Elaſticität über jegliche Kluft hinwegzuheben. Aber die neidiſchen Götter hielten ſie ſogar zurück. Göthe hat ſie als

Elpore verherrlicht, welche dem Morgentraum jeden Wunſch gewährt. — Bei ſeiner Behandlung der Prometheusſage müſſen wir bedenken, daß er die verſchiedenen Ausbildungen, welche ſie bei den Alten empfing, verſchmolz, denn bei Heſiodos iſt ſie eine andere, als bei Aeſchylos, bei dieſem eine andere, als bei den ſpäteren Mythographen. Man darf behaupten, daß ſie bei den Griechen ſelbſt ſich immer mehr abgemildert und aus dem finſtern Dualismus zwiſchen Prometheus und Zeus zur Verſöhnung derſelben fortgebildet hat. Die Aeſchyleiſche Trilogie enthielt ſchon den feuerraubenden, den gefeſſelten und den befreieten Prometheus. Bei Göthe unterſcheiden ſich auch zwei Epochen, die eine, in welcher der Trotz des Prometheus gegen die neuen Götter, und die andere, in welcher die Wirkſamkeit deſſelben für die Menſchen mehr hervortritt. Ich werde hier der Zeit nach etwas vorgreifen und das Feſtſpiel Pandora ſeiner inneren Zuſammengehörigkeit halber mit dem Prometheus zugleich betrachten. In dieſem leuchtet der dämoniſche Wetterſchein des Götterkampfes noch in aller Vollkraft, während dort bereits das freundliche Licht der Cultur und Geſittung zu ſtrahlen begonnen hat.

XXVII.

Prometheus und Pandora.

Die Fragmente, welche wir von dem Prometheus übrig haben, dichtete Göthe ſchon zwiſchen 1773 und 1774. Von hier an blieb ihm die Prometheusſage ſcharf gegenwärtig und wurde in ihm, wie er ſich ausdrückt, eine Fixidee. Die Pandora führte er erſt 1807 weiter aus, als zwei junge Männer in Wien, Dr. Stoll und Leo v. Seckendorf einen Muſenalmanach unter dem Titel Pandora herausgeben wollten und ihn um einen Beitrag gebeten hatten. Allein auch nur den erſten Theil vollendete er; vom zweiten, der Wiederkunft der Pandora, gab er nur eine Skizze, nach ſeiner Weiſe ſorgfältig bis auf die Angabe des Versmaaßes hin ſchematiſirt.

Der Prometheus iſt noch als Götterfeind geſchildert, ähnlich dem Aeſchyleiſchen. Jedoch finden zwiſchen dieſem und dem Göthe'ſchen auch mannigfache Unterſchiede ſtatt. Der Aeſchyleiſche Prometheus war in der großartigſten Weiſe darauf angelegt, alle Hauptmomente der Griechiſchen Göttergeſchichte in ſich zuſammenzufaſſen, denn die Prometheusſage iſt die einzige, welche Anfang, Mitte und Ende der Helleniſchen Götterwelt in ſich vereinigt. Jeder Gott hat allerdings ſeine Geſchichte; auch gibt es Begebenheiten, worin viele Götter verwickelt ſind, ja, woran ſie, wie an dem Trojaniſchen Kriege, alle, jeder nach ſeinem Standpunct, Theil nehmen. Allein nur in der Prometheusſage machen die Wendepuncte der ganzen Göttergeſchichte ſich bemerklich, nämlich die Urwelt, der Kampf der alten und der neuen Götter, das Verhältniß der neuen Götter zu den Menſchen und die Unterordnung des Vaters der neuen Götter unter das Schickſal als das allwaltende. Der

Aeſchyleiſche Prometheus iſt ein Sohn der Themis und des Uranos. Da er die Titanen nicht zu einer friedlichen Verſtändigung mit dem gegen den eigenen Erzeuger, Kronos, revoltirenden Zeus bringen kann, ſteht er dieſem ſelbſt gegen dieſelben bei und hilft ſie ſammt dem Kronos in den Tartarus hinunterzwingen. Das Menſchengeſchlecht fand ſich als ein Haufe kümmerlich, traumhaft dahinlebender Dämmerweſen vor. Prometheus nahm ſeiner ſich an, erfand ihm alle Künſte, Hausbau, Ackergeräth, Schiff, Zeitmeſſung u. ſ. w. und entwandte ihm zu Gunſten in einem Ferulſtabe das Feuer, weil ohne daſſelbe die Cultur unmöglich geweſen wäre. Hierüber ward Zeus, der das Wurmgeſchlecht der Menſchen erſt hatte austilgen wollen, aufgebracht und ließ ihn an einen vorſpringenden Fels des Kaukaſus ſchmieden, mit welcher Situation Aeſchylus in ſeiner Trilogie die mittlere Abtheilung anhob, welche deshalb den Namen des gefeſſelten Prometheus empfing. Die Okeaniden, der Okeanos ſelbſt und die von der Wuthbremſe zum raſtloſen Umſchweifen gepeinigte Jo beſuchen ihn, vernehmen, welch' Unrecht er erduldet und bemühen ſich, ihn zu tröſten und zu ſänftigen. In dieſen Klagausbrüchen enthüllt Prometheus, wie einzig Er die Zukunft des Zeus kenne, indem derſelbe durch eine neue Heirath von ſeinem Thron eben ſo werde geſtürzt werden, wie er es dem Vater gethan. Zeus ſendet den Hermes ab, dieſe verhängnißvolle Kunde genauer zu vernehmen, doch Prometheus weigert alle Auskunft, ſo lange nicht Zeus ihm für ſeine Mißhandlung Satisfaction gegeben. Dieſe hält Zeus zurück, drohet mit härteren Strafen und vollführt ſie auch, indem er mit ſeinem Blitz den Felſen ſpaltet, daß der Leib des Prometheus zur Hälfte gleichſam eingekeilt wird, von dem umgebogenen Oberleib aber des Kroniden Vogel, der mordgefleckte Aar, täglich die Leber weghackt, die über

Nacht immer zu neuem Schmerzfraß wiederwächſt. Prometheus, *der für das Wohl der Menſchen leidende Gott*, ſteht unerſchüttert in der Qual, den allverbreiteten Aether zum Zeugen ſeiner unverdienten Schmach anrufend. — Der dritte Theil der Trilogie, der befreiete Prometheus, ſtellte die Vermittelung zwiſchen Zeus und Prometheus durch Herakles und Cheiron dar d. h. durch die Weſen, welche nächſt dem Prometheus zur *Vermenſchlichung der Menſchen* das Meiſte gethan, Herakles durch *Entwilderung* der Erde von Ungeheuern und ungeſchlachten Rieſen, Cheiron, der weiſe, Muſik und Arzneikundige Kentaur, durch *Erziehung* aller Griechiſchen Heroen vom Theſeus an bis zum Achilleus hin. Zeus, durch die Sage um die Zukunft beunruhigt, läßt durch ſeinen Sohn, den Herakles, den blutigen Geier, den Leberfreſſenden, erſchießen und Cheiron, durch das Gift eines der Pfeile des Herakles zufällig unheilbar verwundet, erbietet ſich, für den gelöſten Prometheus als Sühne in den Hades niederzuſteigen. So wird die Verſöhnung des unſterblichen Titanen, der nun das Geheimniß des Schickſals eröffnet, mit dem Götterkönige bewirkt und dieſem, da er die Gefahrheirath meiden kann, die Fortherrſchaft geſichert.

Der Aeſchyleiſche Prometheus iſt trotzig gegen Zeus in dem Selbſtbewußtſein, für die Menſchen liebevoll und edel gehandelt zu haben, von ihm aber undankbar und ſelbſtſüchtig gequält zu ſein. Der Göthe'ſche Prometheus rechtet mit Zeus über das *Eigenthum*. Er wird als der *Menſchenbildner* vorgeführt, deſſen Freundin Minerva iſt. Den Vorſchlag der neuen Götter, ihm eine beſondere Herrſchaft unter ihrer Obhut vertragsmäßig zu verleihen, verwirft er. Er mag ihr *Burggraf* nicht ſein. Er weiß ihnen ſich ebenbürtig, weiß, ihnen nichts zu verdanken, will dem Zeus das *Seine* laſſen, verlangt dagegen auch, ihm das Seine nicht anzutaſten. Die allmächtige Zeit hat ihn zum Manne geſchmiedet und er erkennt nur das Schickſal über ſich an, ſeinen Herrn und den der Götter. Minerva, welche den Vater ehrt, aber den Prometheus liebt, iſt ihm behülflich, aus dem Urquell des Lebens ſeine Bildſäulen zu verlebendigen, unter denen auch Pandora aufgeführt wird, die Aeſchylos gar nicht erwähnt und welche Göthe hier von Prometheus mit den reichſten und ſchönſten Gaben ausgeſtattet werden läßt. Das Menſchengeſchlecht wimmelt nun durch die Erde hin. Göthe hebt als Culturprincip hier zuerſt das Privateigenthum hervor. Ein Mann hat mit einem ſcharfen Stein Bäume gefällt. Prometheus gibt ihm Anweiſung, aus eingerammten und queerübergelegten Bäumen ſich eine Hütte zu bauen und heißt ihn auf die Frage, ob er dieſelbe mit Andern theilen ſolle, ſie für ſich zu behalten, nach dem Beiſpiel der Thiere und Götter. Zwei Andere ſtreiten ſich über ein paar Ziegen, die der eine im Gebirg erbeutet. Der Jäger verweigert dem Fordernden eine derſelben. Dieſer ſucht ihm begreiflich zu machen, daß er doch mehr habe, als er bedürfe und daß er ja zu anderer Zeit auch von ſeinem Ueberfluß geben könne. Als die Weigerung fortdauert, gibt der Fordernde dem Andern einen Stoß, nimmt eine Ziege und geht damit fort; d. h. der Diebſtahl, der Raub iſt da. Prometheus aber fertigt den Klagenden damit ab, daß, wenn Jemand wider Jedermann, auch Jedermanns Hand gegen ihn ſein werde, d. h. er ſanctionirt die Rache. Da ſtürzt plötzlich Pandora heran, dem Vater Prometheus ein ihr unerklärliches Schauſpiel zu erzählen, wie im nahen Walde ein Menſch farbewechſelnd mit brechendem Auge niedergeſunken ſei und Prometheus belehrt ſie, daß dies der Tod ſei und daß der Tod, das Uebergehen in das Entgegengeſetzte, das Innerſte des Lebens ſelber ausmache. Auf dieſe Spitze, wo wir den Menſchen von der ſtarren Bildſäule durch den Kampf des Lebens um das Leben haben hindurchgehen und wiedererſterben ſehen, mithin der Tod als der größte Communiſt alle Schranken, welche die lebendige Individualität zieht, wieder fallen macht, folgt noch die bekannte Scene, wo Prometheus, in ſeiner Werkſtatt ſitzend, den Zeus ſpöttiſch aufruft, ſeinen Himmel mit Wolkendunſt zu bedecken und ihm ſeine Erde und ſeine Menſchen laſſen zu müſſen, als ein Geſchlecht, das ihm gleich ſei ſich zu freuen, zu leiden und des Zeus nicht zu achten, wie er. Zuletzt ſollte Minerva noch einmal erſcheinen, eine Vermittelung verſuchend.

Göthe hat hier im Prometheus die Culturanfänge hervorgehoben, wie das vorige Jahrhundert dieſe Vorgeſchichte unſerer documentirten Geſchichte aufzugraben eifrig bemühet war. Erinnern Sie ſich des Italiener Vico, der Franzoſen Voltaire und Cordorcet, des Schweizers Iſelin, des Deutſchen Herder. Sein Prometheus iſt der Volltrotz der Naturgewalt, welche egoiſtiſch und rückſichtslos ſich durchzuſetzen beſtrebt iſt. Anders hat er ſpäter in der Pandora die Sage zur reinen Humanitätsidee gewendet und für ihre Entfaltung eine erſtaunliche allegoriſche Bildkraft aufgeboten, welche den Eindruck ächt mythiſcher Erzeugung macht. Die Vollſtändigkeit und Genauigkeit, mit der Göthe eine Idee in ſolcher ſymboliſchen und allegoriſchen Weiſe ausführte, der hohe Schwung der reichſten Sprache, die er dann ertönen ließ, nehmen ſeinen Allegorieen viel von der Kälte, welche ſonſt der Allegorik anhaftet. Die Pandora iſt eine ſeiner vollendetſten Productionen. Von dem Trotz des Prometheus gegen die Götter iſt hier nicht mehr die Rede. Die Tendenz iſt modern auf die Verſöhnung der Gegenſätze angelegt, ähnlich, wie er in der Iphigenie eine antike Idee chriſtlich wendete. Den Mittelpunct ſollte die **Schönheit des Weibes** machen, der Durchgang der Menſchenbildung von der erſten Nothdurft durch die Befriedigung des Bedürfniſſes zur Kunſt und Wiſſenſchaft und von der Kunſt zum **Cultus der Götter**. Die Griechen als das Kunſtvolk der Erde ſtellten das Weib als die Erregerin des Handelns dar; die Aphrodite empfängt den Apfel der Eris und um Helena kriegen die Europäiſchen Griechen mit den Aſiatiſchen. Um Penelope entbrennt der Kampf der Freier und den umirrenden Odyſſeus halten Kirke, Kalypſo zurück und ſeiner erbarmt ſich die ſchöne Nauſikaa. Der Klytemneſtra halber erſchlägt Aegiſtheus den Agamemnon u. ſ. w. Die Pandora war ein Erdgebilde, welches Zeus von dem Hephäſtos hatte fertigen laſſen und das von allen Göttern und Göttinnen mit den herrlichſten Gaben ausgeſtattet war, die Menſchen zu verlocken. Man ſieht in dieſem Mythus das Streben, das Werk der Götter vorzüglicher als das des Titanen hinzuſtellen. Nach der Sage wies Prometheus die Allbegabte von ſich, trotz dem, daß Hermes ihr auch die liſtige Rede gegeben. Epimetheus aber, ſein Bruder, nahm ſie an und zeugte mit ihr zwei Töchter, die Metameleia und die Prophaſis d. h. das Nachdenken über die geſchehene That führt zur Reue und dieſe zur Beſchönigung. Göthe ſtellt nun zuerſt die beiden Brüder in ſcharfem Contraſt hin. Prometheus iſt der werkthätige, in morgenlichem Fleiß mit den Schmiedegenoſſen ſich tummelnd. Sein Credo ſpricht er in den Worten aus:

> Des ächten Mannes Feier iſt allein die That.

Epimetheus, der Nachdenkliche, irrt dagegen in der Nacht erinnerungsſüchtig umher und fällt erſt gegen den Morgen in leichten Schlummer.

Prometheus iſt von der Schaar der kräftigen Schmiedegeſellen umgeben, welche den Feuerentwender im herrlichen Chor preiſen:

Zündet das Feuer an!
Feuer iſt oben an.
Höchſtes er hat's gethan,
Der es geraubt.
Wer es entzündete,
Sich es verbündete,
Schmiedete, ründete
Kronen dem Haupt u. ſ. f.

Der einſame Epimetheus dagegen iſt immer in innerem Suchen nach der himmliſchen Pandora begriffen:

Wer von der Schönen zu ſcheiden verdammt iſt,
Fliehe mit abgewendetem Blick!
Wie er, ſie ſchauend, im Tiefſten entflammt iſt,
Zieht ſie, ach, reißt ſie ihn ewig zurück.

Er hat mit ihr zwei Kinder erzeugt, Elpore und Epimeleia. Die Mutter, nachdem Epimetheus von dem verhängnißvollen Gefäß, aus dem die täuſchenden Rauchgeſtalten über die Erde gequollen, den Deckel gelüftet, kehrt in den Olympos zurück. Sie bot dem Gatten unter den Kindern die Wahl. Er ließ ihr die ſchalkhaft mit queckſilberner Beweglichkeit von ihm ſich abwendende Elpore und wählte die ernſt ihn anblickende ruhige Epimeleia, die er im Geheimen erzog. Allein des Bruders Sohn, Phileros, entdeckte und liebte ſie, hielt ſie aber irrig, da er am Frühmorgen in ihrem Garten einen Schäfer fand, für treubrüchig, erſchlug dieſen und wollte ſie ſelbſt im Sturm der leidenſchaftlichen Eiferſucht tödten. Sie fliehet und kommt zum Epimetheus, der ſie gegen des Schwertes Schärfe, das nur ihren Nacken ritzt, mit dem Mantel deckt, bis Prometheus herzueilt und dem Sohn, der die Wehrloſe tödten wollte, den Selbſttod durch Sturz von des Felſens Zinne in das Meer befiehlt. Phileros gehorcht, gibt aber dem Vater zu bedenken, daß es mit der ſtarren Geſetzlichkeit gegen die unendliche Macht in ſeinem Buſen, die ihn ins Elend geſtürzt, nicht gethan ſei.

> Was liegt hier am Boden in blutender Qual?
> Es iſt die Gebieterin, die mir befahl.
> Die Hände, ſie ringen,
> Die Arme, ſie bangen,
> Die Arme, die Hände ſind's,
> Die mich umfangen.
> Was birgt wohl das Zaudern? Verwegene That.
> Das Lächeln, das Neigen, was birgt es? Verrath.
> Die heiligen Blicke? Vernichtenden Scherz.
> Der göttliche Buſen? Ein hündiſches Herz.
> O ſag' mir, ich lüge! O ſag, ſie iſt rein!
> Willkommner als Sinn ſoll der Wahnſinn mir ſein.
> Vom Wahnſinn zum Sinne, welch' glücklicher Schritt!
> Vom Sinne zum Wahnſinn! Wer litt, was ich litt?
> Nun iſt mir's bequem dein geſtrenges Gebot,
> Ich eile zu ſcheiden, ich ſuche den Tod.
> Sie zog mir mein Leben in's ihre hinein,
> Ich habe nichts mehr, um lebendig zu ſein.

Epimeleia aber klagt rührend des Glückes Vergänglichkeit:

> Ach, warum, ihr Götter, iſt unendlich
> Alles, Alles, endlich unſer Glück nur!
> Sternenglanz und Mondes Ueberſchimmer,
> Schattentiefe, Waſſerſturz und Rauſchen
> Sind unendlich, endlich unſer Glück nur.

Göthe hat in die Pandora den Proceß der Civiliſation ebenfalls aufgenommen, wie es ſcheint, ihn im zweiten Theil: Pandorens Wiederkunft, bis zur Centraliſation des Verkehrs in einem Markt ſtufenweiſe zu ſteigern. Er läßt zuerſt die Hirten in verſchiedenen Schaaren ſich von den Schmieden Sicheln zum Grasſchneiden, Eiſen zum Schutz gegen Thiere und Räuber, Pfeifen mit feiner Doppellippe zu lieblichem Getön holen. Später ſtürzt Epimeleia, die ſich entfernt hatte, mit Angſtgeſchrei über einen Waldbrand hervor, der durch böſe

Nachbarn entſtanden, die räuberiſch hereingebrochen. Prometheus geht ihnen zu ſteuern und nun tritt Phileros, von den Waſſern getragen, verklärt als Dionyſos hervor, während Epimeleia, die in die Flammen geſtürzt war, ebenfalls verklärt daraus hervorſchreitet und beide in Liebe ſich vereinigen. Eos aber, vor Helios herwandelnd, ſchildert dieſen Hergang und ſchließt:

Fahre wohl, du Menſchenvater.

Merke:

Was zu wünſchen iſt, ihr unten fühlt' es:
Was zu geben ſei, die wiſſen's droben!
Groß beginnet ihr Titanen; aber leiten
Zu dem ewig Guten, ewig Schönen,
Iſt der Götter Werk; die laßt gewähren.

Die Gegenſätze der Pandora ſollten in dem zweiten Theil derſelben völlig gelöſt werden, worin die Pandora einen kunſtvoll gearbeiteten Kaſten, Kypſele, hinſtellt, der die Bewunderung der Schmiede, Hirten, Fiſcher und Winzer hervorlockt. Sie wollen den Kaſten theils zerſtören, um die ſchöne Arbeit beſſer zu würdigen, theils wollen ſie ihn öffnen, ſeine Gaben zu ſchauen. Prometheus iſt dagegen, die Turba dafür, wobei Göthe im Schema das Notabene macht: Der Einzelne könne die Gabe der Götter ablehnen, nicht aber die Menge, was auch wohl den ethiſchen Schwerpunct dieſes zweiten Actes ausmachen ſollte, der, wie beſonders die Versmaaße zeigen, ebenfalls die Würde des hohen Styls empfangen haben würde. Pandora ſollte wieder kommen und mit dem verjüngten Epimetheus ſich emporheben, nachdem zuvor die Kypſele geöffnet und ſich ein der ſchönen Form entſprechender gediegener Inhalt gefunden: die Dämonen der Kunſt und Wiſſenſchaft. Die feſtliche Erregung, welche die Ausſtellung der Kypſele und Pandorens Wiederkunſt erzeugt, geht in Andacht über, deren Interpretin die Prieſterſchaft wird. Die Stelle der Eos, welche den erſten Act beſchloſſen, nimmt im zweiten Helios ein.

Wenn Prometheus die That iſt, welche, in die Zukunft vordringend, die Gegenwart erfüllt, ſo iſt Epimetheus der Gedanke, der die Vergangenheit zu begreifen ſucht. Ihre Einheit, die denkende That oder der thätige Gedanke, ſoll durch die Pandora bezeichnet werden, deren Kinder die vorſchnelle Hoffnung, der Morgenſtern Elpore und die einſame Reue ſind — denn Epimeleia bereuet, dem Phileros die Pforte des Gartens angelehnt gelaſſen zu haben, durch welche nun vor ihm der Schäfer den Zugang fand. Epimetheus hätte beide Kinder wählen müſſen, ſtatt nur die kritiſche Wehmuth der Epimeleia ſich zuzueignen. Die Einheit des in raſcher Leidenſchaftlichkeit überſchnell Handelnden, des Phileros, des Sohnes des vorſchauenden, thatliebenden Prometheus, und der die Grenze alles Daſeins elegiſch empfindenden Epimeleia wäre eben die rechte Beſonnenheit. Dieſe entwikkelt ſich mit der fortſchreitenden Cultur und erreicht durch Wiſſenſchaft, Kunſt und Religion ihre höchſte Verklärung. Dies Alles iſt in der letzten Tendenz modern und doch hat Göthe einen ächt Griechiſchen Hauch über das Ganze gebreitet, wie er auch ſpäter in der claſſiſch-romantiſchen Phantasmagorie der Helena das Böſe als das Häßliche, Mephiſto nicht als den Herrn des Hexenſabbaths auf dem chriſtlich-germaniſchen Blocksberge, ſondern als die zahnloſe, runzlige Vettel Phorkyas auftreten zu laſſen, den bewundernswürdigen Tiefſinn Helleniſcher Anſchauungsweiſe beurkundet hat.

XXVIII.

Humoriſtiſche Polemik.

Von dem hohen Styl des Titanismus müſſen wir nun in das heitere Gefilde des übermüthigen Scherzes herunterſteigen, mit welchem ſich Göthe gegen die Extreme mancher damaligen Zeittendenzen kehrte. Von der Polemik gegen Andere, wie z. B. Wieland, kam er in dieſer Oppoſition endlich bis zur Polemik gegen ſich ſelbſt und zog ſeinen eigenen Werther mit in das Gericht hinein. Daß er oft ganz beſtimmte Perſönlichkeiten, wie Leuchſenring beim Pater Brei, Herder beim Balandrino, Baſedow beim Satyr u. ſ. f. vor Augen gehabt haben mag, iſt wahrſcheinlich. Doch muß man dieſe Beziehungen nicht mit mikrologiſcher Genauigkeit aufſpüren wollen, denn ſie reichen doch nicht aus. Die Hauptſache iſt eben die Sache und die Allgemeinheit des poetiſchen Reflexes.

Die kleinen Dramen, um welche es ſich hier handelt, ſind: Götter, Helden und Wieland; Hanswurſts Hochzeit; Bahrdt; Pater Brey; der Jahrmarkt zu Plundersweilen; der vergötterte Waldteufel und der Triumph der Empfindſamkeit.

Die Farce: Götter, Helden und Wieland, ſchleuderte er eigentlich gegen Wielands Merkur, in welchem ſein Götz ſehr kühlſinnig recenſirt war. Wieland hatte ſich in dieſem Journal eine Subſiſtenzquelle eröffnet. Wie es denn mit ſolchen Blättern zu gehen pflegt, ward der größte Theil ihres Füllſels von der Mittelmäßigkeit geliefert und Wieland durch die Connivenz gegen ſeine Herren Mitarbeiter oft zu übergroßer Toleranz der Mittelmäßigkeit nicht nur, ſondern auch der Halbheit und Unbildung verleitet. Göthe ließ den

Gott Merkur darüber aufgebracht werden, daß ſein Name ſolchem „Saumerkur" vorgeſetzt worden. Er als der Pſychopompos, holte die Seele des Herrn Hofrath und Weimar'ſchen Prinzenerziehers während ſeines Schlafs auf einige Stunden in die Unterwelt, ihn mit Euripides, mit Alceſte und Admet und mit Herkules zu confrontiren. Wieland hatte nach Göthe's Meinung in ſeiner Alceſte das Griechiſche Ideal gänzlich verkannt und in den Anmerkungen ſich über Euripides geſtellt, der noch nicht das Glück gehabt, einem ſo civiliſirten Zeitalter, wie dem Wieland'ſchen, anzugehören. Euripides rechtfertigt ſich gegen Wieland und Alceſte und Admet ſtellen in Perſon ihm das Tragiſche ihres Geſchickes vor, das er ſo gänzlich verkannt habe. Er habe ſie zu Puppen gemacht, ſtatt die Kraft des Opfertodes eines Gatten für den andern in ſeinem einfachen Heroismus fühlbar zu machen. Herkules tritt herzu, ſtimmt ihnen bei und treibt durch ſeinen Cynismus den Gegenſatz der Kraft zur Schwäche, der Natur zur Künſtelei, der großen Einfalt zur pedantiſchen Kleinmeiſterei auf die Spitze. Wieland, ſeiner anſichtig, kann ſich erſt vor Erſtaunen nicht laſſen, daß Herkules in der That ſo groß ſein ſolle. Er hatte ſich unter ihm ſtets „einen ſtattlichen Mann mittlerer Größe" vorgeſtellt, aber nicht eine ſolche imponirende Figur. Herkules legt nun los, ihn herunterzudrücken. Er geiſſelt die Halbheit, mit welcher Wieland den Gegenſatz von Tugend und Laſter behandele. Er verſichert, daß, wenn ſie als Weiber ihm an einem Scheidewege begegnet wären, wie die Allegorie von ihm gedichtet, er einen kurzen Proceß gemacht haben würde, ſtatt ſich lange mit einer Wahl zu quälen. „Eine unter den und die andre unter den Arm, ſiehſt du, und beide hätten mit fortgemußt." Als er immer lauter und cyniſcher wird, ruft Pluto ihm Stillſchweigen zu, da er in der Kammer vor ſolchem Höllenſpectakel bei ſeinem Weibe nicht einmal ruhig liegen könne.

So leicht dieſe Farce in derber Proſa hingeworfen iſt, ſo hat ſie doch das Weſen des Antiken ſehr gut herausgeſtellt, denn ſelbſt das Lümmelhafte, Prahleriſche des Herkules kommt ſo in der antiken Komödie vor. Dieſe Farce iſt zugleich der Anfang unſerer Literaturkomödien, deren wir nachher ſo viele gehabt haben. Sie wurde übrigens, wie bekannt, nicht durch Göthe ſelbſt, ſondern durch Wagner veröffentlicht. Göthe ſchrieb einen begütigenden Brief an Wieland und dieſer hatte Bonhommie genug, nicht den geringſten Groll deshalb gegen ihn zu hegen.

Hanswurſts Hochzeit, ein mikrokosmiſches Drama, ſollte alle Prüderie anfechten und die Natur gegen das Experimentiren der Pädagogen eben ſo in Schutz nehmen, als die Farce gegen Wieland ein Feldzug gegen unſere kritiſche Miſère und ihren Dünkel ſein ſollte. Wir haben nur ein Fragment übrig, worin Kilian Bruſtfleck ſich mit dem Hanswurſt, der gerade ſeine Urſel heirathen will, viel zu thun macht, ihm ſeine naturaliſtiſchen Unfläthereien abzugewöhnen. Wurſtel pocht gegen Kilians Unterweiſungen darauf, daß er denn doch gegen ſeine Zerſchliſſenheit ein ganzer Kerl ſei, der wenigſtens immer wiſſe, was er wolle.

In dem Prolog zu den neueſten Offenbarungen Gottes, verdeutſcht durch Bahrdt, 1774, perſiflirte Göthe die damalige theologiſche Neologie der Aufklärung, welche das Chriſtenthum verwäſſerte und die poetiſche Sprache der Bibel, auf die er zeitlebens große Stücke hielt, in ihren Moderniſirungen verflachte. Göthe hegte in dieſem Punct, wie ſein unter dem Namen eines Schwäbiſchen Landgeiſtlichen herausgegebener Hirtenbrief zeigt, große Sympathieen mit Leſſing.

Er wollte religiöſe Freiheit, Wahrheit, Liebe, allein die Anmaaßung der Eitelkeit, welche Chriſtus und die Apoſtel als ungebildete Menſchen, als dürftige Köpfe zu behandeln ſich herausnahm, ſchlug er, wie Leſſing, nieder. Der Herr Profeſſor Bahrdt ſitzt an ſeinem Schreibpult und liebäugelt ſo eben mit ſich:

»Da kam mir ein Einfall von ungefähr,
So redt' ich, wenn ich Chriſtus wär'.«

Die Frau Profeſſor erinnert, daß im Garten die eingeladene Kaffeegeſellſchaft warten werde. Da kommen die vier Evangeliſten die Treppe herauf, Matthäus mit dem Engel, Markus mit dem Löwen, Lukas mit dem Ochſen, Johannes mit dem Adler. Bahrdt, als ein Mann von Lebensart, empfängt ſie höflich, ladet ſie zu ſeiner Geſellſchaft ein, macht ihnen jedoch bemerklich, daß ſie mit ihrer altväteriſchen Tracht ſich nicht zu ſeinen Gäſten ſchicken würden, und ſchlägt ihnen vor, einen knappen, modernen Anzug ſtatt ihrer vielfaltigen Weitmanligkeit anzuthun. Das ſteht ihnen denn doch nicht an. Sie entfernen ſich und des Lukas Ochſe tritt noch nach dem Herrn Profeſſor, deſſen Frau nunmehr die Sentenz fällt:

»Die Kerls nehmen keine Lebensart an.«

worauf Bahrdt tröſtend erwidert:

»Komm, 's ſollen ihre Schriften dran.«

Der Pater Brey ſchildert eine Menſchenſorte, welche damals mancherlei Unheil anrichtete. Es waren Empfindler von Profeſſion, die ſich beſonders an die Weiber machten und die verhimmelnde Sentimentalität oft in's Gemeine auslaufen ließen. Ein ſolcher Familienparaſit tritt nun als Pater Brey auf und löffelt um die junge Leonore herum, die ſchon einen Hauptmann zum Bräutigam hat, der im Krieg abweſend iſt, jedoch gerade zur rechten Zeit zurückkommt, den Bildungbezweckenden, Empfindungsſchürenden ſüßen Redensarten des Herrn Paters entgegen Leonoren wieder die Sprache der ächten Liebe vernehmen und den ſyſtematiſchen Pädagogen ad Absurdum führen zu laſſen. Die Lehre des Ganzen iſt, daß zu jedem Sacrament „geiſtlicher Anfang, leiblich Mittel und fleiſchlich End“ gehöre.

Der Jahrmarkt zu Plundersweilen ſollte ein Neues moraliſch-politiſches Puppenſpiel eröffnen. Göthe zeigte hier die ſpäter vielleicht nur zu oft geübte Fertigkeit, einzelne Perſonen ſymboliſch ihre allgemeine Bedeutung in epigrammatiſchen Pointen ausſprechen zu laſſen. So erſcheinen hier mit ſatiriſchen Anſpielungen alle Typen eines Jahrmarktgetümmels, Tyroler, Savoyard, Beſenbinder, Pfefferkuchenmädchen u. dgl. Das Puppenſpiel ſtellt die Geſchichte der Eſther dar. Nach einigen Fragmenten zu ſchließen, die erſt nach Göthe's Tode gedruckt worden ſind, ſollte dies Spiel auch einen ſehr ſarkaſtiſchen Angriff auf den damaligen Vernunftatheismus und ſeine Bibelverachtung enthalten. Hamann unterhält ſich mit Ahasver und klagt ihm ſeine Noth:

»Du weißt, wie viel es uns Mühe gemacht,
Bis wir es haben ſo weit gebracht,
An Herrn Chriſtum nicht zu glauben mehr,
Wie's thut das große Pöbelheer;
Wir haben endlich erfunden klug,
Die Bibel ſei ein ſchlechtes Buch,
Und ſei im Grund nicht mehr daran,
Als an den Kindern Haimon.
Darob wir denn nun jubiliren
Und herzliches Mitleiden ſpüren
Mit dem armen Schelmenhaufen,
Die noch zu unſerm Herrgott laufen.
Aber wir wollen ſie bald belehren,
Und zum Unglauben ſie bekehren,
Und laſſen ſie ſich 'wa nicht weiſen,
So ſollen ſie alle Teufel zerreißen.«

Ahasverus meint, es ſei ihm einerlei, wenn er nur gute Soldaten kriege. Hamann aber remonſtrirt, daß es noch nicht genug ſei, die Religion von ihrem Tyrannenthron geſtoßen zu haben, denn die Empfindſamkeit habe ſich auf ihren Trümmern als einen neuen Götzen geſetzt.

»Religion, Empfindſamkeit,
S' ein Dreck, ſo lang wie breit.
Müſſen das all exterminiren,
Nur die Vernunft, ſie ſoll uns führen.
Ihr himmliſch klares Angeſicht.«

Ahasverus:

»Hat auch dafür keine Waden nicht.
Wollen's ein andermal beſehen.
Beliebt mir jetzt zu Bett zu gehen.«

Die folgende Scene zwiſchen Mardochai und Eſther, welche das Conventikelweſen geißelt, mögen Sie ſich ſelbſt in die Erinnerung rufen. Eſther hätte gern ein Schaaf mit in's Bett genommen; in zufälliger Ermangelung deſſen begnügt ſie ſich auch mit einem Schwein.

Alle bisher vereinzelten Züge faßt der vergötterte Waldteufel in ſich zuſammen, der in ſeiner Freskenmanier eine der rundeſten, vollendetſten Compoſitionen Göthe's iſt. Er machte den Satyros zum Repräſentanten des Rouſſeau'ſchen Hypernaturalismus und des Voltaireſchen Haſſes der poſitiven Religion. Die Deviſe jener Richtung war bekanntlich: retournons à la nature; das Feldgeſchrei dieſer: écrasons l'infame. Man hat den Inhalt dieſes trefflichen kleinen Drama's auf die Lehre zurückbringen wollen: Schmeichle dem Bedürfniß der Menge und du haſt ſie. Dieſer Zug liegt allerdings auch darin, allein auch noch Vieles mehr. Die Gedankenloſigkeit der Maſſe, welche bei dem Mangel an geſunder Kritik jeder Beſtimmung ſich hingibt, wofern dieſelbe nur recht entſchieden, ſei's auch unverſchämt, ſie bearbeitet, nimmt hier den paraſitiſchen Satyros auf und conſtituirt die Unreligion als Religion, indem ſie ihn vergöttert. Ein Einſiedler will aus ſeiner Clauſe gehen. Er empfindet das warme Leben des ſchönen Lenztages recht inniglich mit Dank gegen Gott. Da hört er ein erbärmlich Schreien, läuft zu und findet den Satyros, der gefallen und ſich ein Bein zerſchlagen. Er nimmt ihn in ſeine Hütte, verbindet ſeine Wunden, räumt ihm ſeine Lagerſtatt ein, verſorgt ihn mit Speiſe und wandert dann aus. Der Satyros, als er ſich wohler fühlt und das karge Leben des Clausners ſeiner Genußgier nicht zuſagt, nimmt deſſen Leinwand als Schurz und wirft das Schnitzbildlein am Querhölzlein, den Herrgott des Einſiedlers, in den vorüberſtrömenden Gießbach, denn er würde eher an eine Zwiebel glauben.

»Mir geht in der Welt nichts über mich,
Denn Gott iſt Gott und ich bin ich.«

Durch ſeinen Geſang bethört er zwei Mädchen und ſetzt die Pſyche beſonders in brünſtige Flammen. Ihr Vater, der Prieſter Hermes ſelbſt, wird von ſeinem Naturalismus hingeriſſen, der aus dem Unding das Urding durch Gegenſatz der Kraft gegen die Kraft und durch Vermehrung und Verminderung des Spiels der Kräfte die Welt zu Liebe und Haß hervorgehen läßt. Das Evangelium der Natur findet bei der ganzen Gemeinde des Prieſters den größten Beifall. Der Satyros verwirft ſogar das Kochen als noch zu künſtlich und preiſ't den Genuß der rohen Kaſtanien an. Dem faulen Volk ſagt dies zu; es proclamirt den Naturaliſten, der ſie nicht ferner „in Sitten vertrauert" läßt, und ſie zum Abſchütteln „der Gewohnheitspoſſe" auffordert, ſchnell zum Propheten, ja zum Gott.

»Rohe Kaſtanien, unſer die Welt;«

Da hocken ſie denn, wie die Eichhörnchen, Kaſtanien knuppernd, im Kreiſe, aber der Prieſter Hermes geſteht doch:

»Sackerment, ich habe ſchon
Von der neuen Religion
Eine verfluchte Indigeſtion.«

Seine Frau Eudora denkt von dem neuen Gotte nicht ſo günſtig, weil er ſich im Hauſe gar garſtig benimmt. Der Einſiedler, der von ungefähr daher kommt und in dem neuen Gott den undankbaren Strolch entdeckt, der ihm ſeine Leinwand geſtohlen und ſein Crucifix in den Bach geſchmiſſen, will die Gemeinde enttäuſchen, reizt aber dadurch ihren Glaubensfanatismus auf, beſonders den der liebeſeligen Frauenzimmer, und ſoll dem Satyros geopfert werden. Eudora rettet ihn, indem der Satyros im Tempel ihr Gewalt anthun will und auf ihr Hülfsgeſchrei der Prieſter Hermes die Thür des Tempels aufſtößt und ſein Weib von den Umarmungen des Gaſtes bedroht ſieht. Man entfernt nun den Scheingott, der mit Frechheit die Apoſtaten für ſeiner nicht würdig erklärt. Der Einſiedler meint jedoch bei ſeinem Rückzug:

»Es geht doch wohl eine Jungfrau mit.«

Im Triumph der Empfindſamkeit kehrte Göthe 1777 ſich gegen die Ueberſchwänglichkeit, welche der Wertheriade in ſolchem Uebermaaß gefolgt war. In einem halb als Schauſpiel, halb als Ballet und Oper angelegten Luſtſpiel, das er ſelbſt eine „dramatiſche Grille“ nannte, ſpann er eine leichte allegoriſche Handlung zu ſechs Acten aus. Ein Prinz hat ſich in eine Königin Mandandane verliebt, iſt von ihr aber getrennt und läßt eine Puppe machen, die ſie ihm darſtellen muß und die er auf ſeinen Reiſen ſammt einer Kunſtnatur mit ſich führt, denn die Naturnatur iſt dem ſentimentaliſtiſchen Schwärmen nicht günſtig genug: im Thau holt man ſich ſo leicht den Schnupfen, bei dem Sonnenuntergang beläſtigen die Mücken u. ſ. w. Er hält ſich daher einen directeur de la nature, der ihn im Zimmer mit Mondſchein, Quellengemurmel, Nachtigallengeflöte, Walddecorationen, durch gute Maſchinen mit höherer Natur bedienen muß. So hat auch die Puppe ſeine ganze Anbetung, während er, als die wirkliche Mandandane ſich an ihre Stelle ſetzt, nichts fühlt. Endlich entdeckt ſich ſeine Narrheit. Der leinene Balg, mit Häckerling ausgeſtopft, hat aber doch eine Art Herz; in einem Beutel finden ſich die Nachfolger des Werther, Sigwart obenan; als die „Grundſuppe“ erſcheint dann freilich die neue Heloiſe und zuletzt der Werther. Der König Andraſon, der den geſunden Menſchenverſtand repräſentirt, wird nach dieſer Kataſtrophe mit ſeiner kunſtſchwärmeriſchen Gattin wieder vereinigt. Göthe läßt dieſelbe ein Monodrama: Proſerpina, recitiren, wie dieſe Gattung damals im Schwange war. Manche Kunſtrichter haben ſich gewundert, wie er eine ſo ernſte, ganz in der Weiſe des Prometheus gehaltene Lyrik in dies luſtige Drama habe hineinweben können und er ſelbſt, wie es ſcheint, hat ſich dieſe Meinung beinahe aufreden laſſen. Allein er fühlte wohl, daß er gegen das Spiel der Empfindungen und der Phantaſie auch einen poſitiven Ernſt ſetzen müſſe. Das that er durch die Proſerpina, dieſen weiblichen Prometheus, der durch einen Biß in des Granatapfels Kern ſeine Freiheit ebenſo verwirkte, wie Prometheus durch den Raub des Feuers. Wie dieſer an des Kaukaſus öde Felswand geſchmiedet, ward ſie in den freudeloſen Hades gebannt. Sie iſt Königin, wie die Parzen ihr zurufen, aber elend!

Der Triumph der Empfindſamkeit iſt übrigens für die romantiſche Schule ſehr wichtig geworden. Sie hat ihn oft nachgeahmt. Tieck's Zerbino u. ſ. f. hat hier ſeine Quelle, ſelbſt das Spielen mit der Bühne und mit dem Publicum. Göthe machte ſechs Acte und ließ im Stück ſelbſt darüber reflectiren; das Publicum in Deutſchland werde zwar erſt ſich wundern, dann aber die Sache geduldig hinnehmen, denn es ſei unerhört, was es Alles von dem Theater ſich gefallen laſſe. Dies Ironiſiren des Theaters durch das Theater ward ein Hauptzug der romantiſchen Dramatik.

XXIX.

Egmont.

Von der dramatiſchen Lyrik Göthe's, welche in kleinen Liederſpielen ſich hervorthat, fallen die Anfänge auch noch in dieſe erſte Periode. Jedoch kam ſie erſt durch die Italieniſche Reiſe zur völligen Reife. Claudine von Villa Bella war urſprünglich in Proſa und Verſen geſchrieben und ward erſt 1788 ganz verſificirt und abgeſchloſſen.

Dagegen muß der Egmont noch zur erſten Periode, jedoch als das Werk gerechnet werden, welches von ihr zur zweiten den Uebergang bildet. 1775 ſchrieb er die erſten Scenen; 1778 war er mit dem Ganzen fertig; erſt 1788 aber, nachdem er ihn zwar nicht umgeſchrieben, aber in Italien ihn noch einmal durchgearbeitet hatte, veröffentlichte er ihn. Es iſt wichtig zu wiſſen, daß er vor Schiller's Fiesco den Egmont concipirte und zwölf Jahr hindurch ſich erſt nicht genügen mochte, während dieſer Zeit auch unſtreitig noch einen tieferen Gehalt von einem weiter überſchauendem Standpunct in das Stück hineindichten konnte. Manche Kritiker haben wegen der in Italien erſt erfolgten Vollendung dem Egmont eine Zwitterhaftigkeit vorgeworfen, als ſchwanke er zwiſchen einer Shakeſpeariſirenden Manier und einem rein idealem Styl. Gewiß greift auch Egmont durch Inhalt und Form in die Sphäre zurück, in welcher der Götz von Berlichingen entſtand, ſo wie er in die Sphäre vorausgreift, in welcher die Iphigenie entſtand. Allein in jener Beziehung muß man erwägen, daß Göthe, eben weil er im Götz ſeiner Phantaſie noch alle Freiheit geſtattete, im Egmont dieſe Stufe hinter ſich hatte, mithin eine höhere betreten mußte. In dieſer Beziehung aber vergeſſe man nicht, daß die erſte in Proſa geſchriebene Bearbeitung der Iphigenie dem Egmont weit näher ſteht, als die metriſch verklärte.

Ferner iſt an Egmont getadelt worden, daß er der Geſchichte nicht treu geblieben. Dieſer Tadel ward zuerſt von Schiller 1788 in der Allgemeinen Literaturzeitung erhoben und iſt ſeitdem vielfältig wiederholt. Nun iſt gegen die Richtigkeit der hiſtoriſchen Localfarbe gewiß nichts einzuwenden. Der Charakter der Niederländer und Spanier iſt auf das Treffendſte feſtgehalten und die individuelle Verſchiedenheit der beſondern Stämme der Niederländer, als der Frieſen, Wallonen, Holländer, Flamänder mit der objectivſten Leibhaftigkeit und doch ohne Unpoeſie wiedergegeben. Eben ſo iſt aber auch die Wahrheit der geſchichtlichen Umſtände auf das Genaueſte beachtet, das innere Verhältniß der Katholiken und Proteſtanten, der bilderſtürmiſche Fanatismus der letzteren, Granvella's Inquiſitionsgericht, die Geneigtheit des Adels zur Auswanderung, die Privilegien der Stände und Städte, die Stellung der Regentin zwiſchen ihnen und dem Könige u. ſ. f. Was iſt es denn nun, was unhiſtoriſch iſt? Es iſt Egmont ſelber, denn Göthe hat ihn als einen unbeweibten, lebensluſtigen, volksgeliebten, edelheiteren Cavalier geſchildert, während der wirkliche Egmont verheirathet war, acht oder neun Kinder hatte, zärtlichſt für die Seinigen ſorgte und noch vom Gefängniß aus an den König von Spanien ſchrieb, ſeine Familie nicht in's Elend zu ſtoßen, dieſer auch vom Fiscus Egmont's Güter in der That zurückgegeben wurden. Wie viel rührende Scenen, meint Schiller, hätte es nun abgegeben, wenn dies Motiv benutzt und die ſchmerzliche Trennung von Weib und Kindern benutzt wäre! Gewiß, es hätte viel mehr naßgeweinte Schnupftücher im Deutſchen Theater gegeben. Hätte aber das Drama dadurch gewonnen? — Vorweg wird man dem Dichter die Licenz zugeſtehen müſſen, für ſeine idealen Zwecke die geſchichtliche Tradition ändern zu dürfen. Dies thaten ſchon die antiken Tragiker mit den Mythen — und Schiller ſelbſt? Iſt denn ſein Carlos, ſein Wallenſtein, iſt ſeine Marie Stuart u. ſ. w. eine Copie der beglaubigten Geſchichte? Göthe hat ein vollkommnes Bewußtſein darüber gehabt, weshalb er den Egmont als Cölibatair auftreten ließ. Er wollte der berechnenden Cabinetspolitik eine friſche, naive, dem Augenblick hingegebene, ſich und Andern vertrauende — und dem Militairterrorismus eine tapfere, ächt ritterliche Individualität entgegenſetzen. Dieſe durfte nicht verheirathet ſein, denn durch die Sorge um die Familie wäre die fröhliche Rückſichtsloſigkeit des Helden und ihr Contraſt gegen die Politik als ihr Schickſal aufgehoben worden. Dieſer nothwendigen Iſolirung halber mußte auch Graf Horn aus dem Spiel bleiben, wiewohl er hiſtoriſch mit Egmont eng verbunden war, und mit ihm zu Brüſſel auf demſelben Blutgerüſte ſtarb. Er hätte das Intereſſe zu ſehr von der Hauptperſon abgezogen.

Sollte nun Göthe dieſen leichtmüthigen, ritterlichen Prinzen von Gaure, wie Egmont ſich hätte nennen ſollen, ſollte er ihn ohne Liebe hinſtellen? Nein. Das ging nicht. Die Liebe beweiſt bei ihm nicht nur, daß er ein warmes Herz hat; ſie beweiſt auch, indem es die bürgerliche Cläre iſt, welche er liebt, daß er in der Liebe eben nur Liebe wolle und leichten Sinnes der Standesunterſchiede in der Liebe nicht achte. Was hat man Göthe wegen dieſes armen Clärchens nicht gequält, deren Liebenswürdigkeit doch Niemand leugnen konnte. Einige Freunde wollten ſogar nicht wiſſen, ob ſie dieſelbe als Dirne oder als Göttin zu nehmen hätten und Göthe hat ſich in ſeiner Selbſtvertheidigung ſo weit herabgelaſſen, daß er ſogar aufmerkſam macht, wie Clärchen Egmont ja nicht liebe, ihre oder ſeine Sinnlichkeit zu befriedigen, ſondern wie ſie ihn, eben weil er Egmont ſei, liebe. Meine Herren, wenn zur Charakteriſtik des lebensfreudigen Grafen die Liebe einmal nothwendig war, ſo konnte er zugleich nur ein *Bürgermädchen* lieben, denn in dieſem Verhältniß kommt die Sympathie Egmonts für das Volk, für die Bürger zur reellen Erſcheinung. Die *Einheit* des freien Niederländiſchen Geiſtes in allen ſeinen Kindern, hohen wie niedern, wird in dieſer Liebe anſchaulich. Es iſt daher auch eben ſo wahr als ſchön, wenn dem Egmont im Kerker die *göttliche Freiheit in der Geſtalt* Clärchens erſcheint, denn dies einfache Mädchen hatte unter Anderem den Muth, auf offener Straße die Bürger zu ſeiner Befreiung aufzurufen, weil ſie ſeine und des Volkes Sache als dieſelbe erkannte. Wenn man ſich endlich an der *Traumviſion* ſelber geſtoßen und ſie mit Schiller einen Operneffect geſcholten hat, ſo iſt das ſehr kahl verſtändig abgeurtheilt. Erſcheinen dem Macbeth nicht die Hexen ſogar bei Tage? Erſcheinen Richard dem Dritten nicht alle von ihm Gemordete im Traum? Iſt der Schluß der Jungfrau von Orleans, wo ein roſiges Licht ſie anſtrahlt und die Fahnen über ſie geſenkt werden, etwa nicht opernhaft? Läßt Schiller ſie, wie die wirkliche Geſchichte, auf dem Markt zu Rouen von den Engländern als Hexe verbrennen?

So ungerecht iſt man gegen Göthe geweſen. Ja, man hat es unwahrſcheinlich gefunden, daß in ſo ernſten Zeiten ein ſo an die Spitze des Ganzen geſtellter Mann wie Egmont die Neigung haben könne, ein Liebesverhältniß anzuſpinnen und in den Armen ſeines Clärchens einige Stunden hindurch die Politik zu vergeſſen. Ueber dieſe pſychologiſchen Krämerſeelen! Nein, meine Herren, es iſt im Gegentheil ein vollkommen wahrer Zug, den alle Geſchichte beſtätigt, daß mitten in den größten Kataſtrophen des Lebens doch deſſen kleinere Kreiſe, Gewohnheiten ſich forterhalten. Wir müſſen eſſen, trinken, ſchlafen, uns ankleiden u. ſ. f. mitten in den Wirbeln unſerer Leidenſchaften, mitten im Getriebe der mächtigſten Weltumwälzungen. Als in der Revolution Mirabeau's Reden den Feudalſtaat zerdonnerten, — hinderte ihn dies, von der Tribune zu Anakreontiſchen Mahlen, zu erotiſchen Orgien ſich zu begeben? War Danton dem trocknen St. Juſt nicht ſeines Epikuräismus halber verhaßt? Als die Schaffotte täglich mit friſchem Blut von Hunderten ſich rötheten, — hinderte dies die Pariſer, Abends die Theater zu beſuchen? Ueberzeugen Sie ſich aus der Histoire musée de la république Française, daß täglich auf allen Theatern geſpielt wurde. So viel vermag „die ſüße Gewohnheit des Daſeins“, wie Egmont ſagt, der nicht glauben kann, daß die Sonne ihm heute deswegen ſcheine, damit er des Geſtern ſich erinnere. Auch Brackenburg's Leidenſchaft hat dieſe Seite an ſich; er iſt ſo in ſeine Liebe vertieft, daß er gegen den Gang der öffentlichen Geſchichte ſich ganz paſſiv verhält.

Es hat einigen Deutſchen Profeſſoren gefallen, Göthe den Sinn für die Geſchichte abzuſprechen und man hat dieſe ſcharfſinnige Entdeckung höchlich geprieſen und umhergetragen. Ich weiß nicht, meine Herren, welche Qualitäten alle zu jenem

Sinn gerechnet werden, aber ſo viel weiß ich, daß einen Götz und einen Egmont ohne hiſtoriſchen Sinn zu dichten unmöglich iſt und daß man aus dieſen Dramen die göttliche Oekonomie der Geſchichte beſſer verſtehen lernen kann, als aus zehn Compendien. Das tragiſche Verhängniß Egmonts iſt der Conflict einer naiven, ſtrengrechtlichen National-Individualität mit der Schlauheit der Cabinetspolitik und ihrer Gehülfin, der Grauſamkeit des Militairterrorismus. Wir ſehen die Revolution ſich aufbauen. Wir hören ſie, wie Dahlmann von dem Beginn der Franzöſiſchen ſagt, anpochen.

Im erſten Act erſcheint das Volk und die Regierung; zuerſt das Volk, welches ſo eben das Feſt des Königsſchießens feiert und noch den Toaſt auf Sicherheit und Ruhe, Ordnung und Freiheit ausbringt. Die Regentin iſt durch die bald hier bald da ausbrechenden Unruhen bekümmert und über Egmont mißgeſtimmt, daß er der neuen Lehre zu viel Vorſchub leiſte und durch ſeine Gaſtmahle den Niederländiſchen Adel mehr zuſammenhalte, als dies durch geheime Verbindungen möglich wäre. Zuletzt ſchauen wir das Volk auch in der Wohnung, im Innern, wie wir es zuerſt auf der Straße geſehen haben. Wir werden in das Bürgerhaus zu Clärchen geführt. Brakkenburg wird von ihrer Mutter auf die Straße geſchickt zu ſehen, was für ein Tumult ſich erhoben. Clärchen aber bereitet uns auf Egmont's perſönliches Erſcheinen vor.

Im zweiten Act bricht die Entzündlichkeit des Volks hervor, das durch die Nachricht von der Plünderung der Flandriſchen Kirchen und Klöſter ſehr aufgeregt iſt. Vanſen und ein Seifenſieder fangen an, ſich um ihre Privilegien zu ſchlagen. Der Lärm wächſt. Egmont kommt gegangen, beruhigt die Leute und läßt uns das Gewicht ſeiner volksfreundlichen Macht fühlen. Alle ſind von ſeinem Betragen erbauet; Jetter meint freilich, als von ſeiner Schönheit die Rede iſt, zwiſchen hin, daß ſein Hals ein rechtes Freſſen für den Scharfrichter ſein müßte. Als Gegenſatz erblicken wir dann Egmont bei ſich im Geſpräch mit ſeinem Secretair und haben Urſache, ſein verſtändiges und wohlwollendes Benehmen in ſeinen Privatangelegenheiten kennen zu lernen. Nun tritt Oranien auf, der Repräſentant der mißtrauenden Ariſtokratie, deren unheilwitternden Skepſis der ſorgloſe Egmont ſeine Legalität und Loyalität als Bürgſchaften des Friedens und Gedeihens entgegenſtellt. Oranien warnt umſonſt!

Der dritte Act iſt der Moment, in welchem die Individualität ihr Recht behauptet und die Geſchichte von ſich abſtreift. Margarethe von Parma fühlt, daß ſie als Weib dem heraufdrohenden Sturm nicht gewachſen ſein werde, aber ſie fühlt ſich auch durch den König, ihren Bruder, beleidigt, als ſie wohl merkt, wie derſelbe formell zwar ſie noch als Regentin reſpectirt, der Sache nach aber beſeitigen will. Sie beſchließt, was auch Machiavell dagegen einwende, ſich zurückzuziehen und dem anrückenden Alba das Regiment allein zu überlaſſen. Die ſymmetriſche Kehrſeite dieſes Geſprächs iſt Egmont's Beſuch bei Clärchen. Als er, nach Anhörung der Berichte ſeines Secretairs, Runzeln auf ſeiner Stirn gewahrte, meinte er, daß es, ſie zu verſcheuchen, wohl noch ein freundliches Mittel gebe und war zu ſeinem Clärchen geſchlichen, dem er heute die Freude macht, ſich ihr einmal in aller ſeiner Grafenpracht als Ritter des goldenen Vließes zu zeigen. Nach Weiberart iſt denn das Mädchen auch ganz entzückt, den ſchönen Mann ſo ſchön angezogen zu ſehen und dieſen Mann den ihren nennen zu dürfen. In ſeligem Koſen vergeſſen ſie die Welt.

Der vierte Act entwickelt die Kataſtrophe und läßt uns die tiefſten Blicke in die Staatsweisheit thun. Die Bürger ſind durch die Soldateska eingeſchüchtert. Alba herrſcht mit kluger Berechnung und mit eiſernem Willen. Göthe hat ihn nicht etwa als einen rohen Henker hingeſtellt, ſondern als einen dem royaliſtiſchen Abſolutismus unbedingt mit Ueberzeugung ergebenen Mann. Egmont ſucht ihm mit Freimuth den Zuſtand und die Bedürfniſſe des Niederländiſchen Volkes deutlich zu machen. Alba geht nicht darauf ein. Er verachtet das Volk; er hält es für kindiſch. Nichts durch das Volk, wenn auch Alles für das Volk, iſt ſeine Anſicht. Nur der König ſoll die Quelle ſein, von welcher alle Segnungen auf das Volk herniederthauen. Er allein ſoll wiſſen, was ihm wahrhaft frommt. Der Unterthanenverſtand ſoll nicht hinreichen, das Beſte des Landes zu erkennen. Egmont macht bemerklich, daß, wie hoch ein König ſtehe, er doch nicht allwiſſend, nicht allmächtig ſei und des Rathes bedürfe, um das Wohl eines Volkes nicht zu verkennen und mißzuleiten. Alba erwidert, nicht was zu thun ſei, nur wie es auszuführen, mache den Rath für den König nothwendig. Egmont, hingeriſſen von dem Rechtsgefühl, wird immer wärmer in der Vertheidigung der Rechte der Niederländer, ſetzt jedoch voraus, daß er mit Alba, als dieſer ihn fragt, ob er auch vor des Königs Ohren ſo reden würde, eben nur Meinungen verhandle. Als er aber gehen will, läßt Alba ihn verhaften!

Im fünften Act ſehen wir das Opfer der Cabinetspolitik und des Militairdespotismus fallen. Clärchen's Stimme fordert umſonſt die eingeſchüchterten Bürger zum Aufſtande auf. Sie ſuchen ſie zu beſchwichtigen. Sie zeigen auf die finſtern Spanier, welche mit ihren Hellebarden an jeder Straßenecke ſtehen. Brackenburg erinnert ſie, wie es ſich für ſie, die man ſonſt nur Sonntags mit dem Geſangbuch durch dieſe Straßen habe ehrbarlich wandeln ſehen, gar nicht ſchicke, ſolchen Lärm zu erregen. Sie gibt ihm Recht, indem ſie den Entſchluß faßt, ſich zu vergiften, was ſie auch ausführt und ihren Schatten, den markloſen Brackenburg, einen verdünnten Werther, nach ſich reißt. Egmont träumt im Kerker von der Freiheit. Im Gefängniß, meine Herren, auf ſich allein gewieſen, den kahlen Wänden gegenüber, wird man nachdenklich und träumeriſch. Der Traum hat alſo pſychologiſch die vollkommenſte Berechtigung, aber auch hiſtoriſch — denn noch rührt ſich ja das Volk nicht. Es weiß ſeinen Liebling im Gefängniß, aber es wartet. Es hofft, es zweifelt. Egmont, denkt es noch, iſt ja Ritter des goldenen Vließes, darf alſo nur von ſeines Gleichen gerichtet werden. Die Freiheit iſt mithin nur erſt in Egmont's Traum vorhanden. Die Trommelwirbel Alba's wecken ihn zur unglaublichen Wirklichkeit. Sein Todesurtheil war ihm verleſen und er glaubte, man werde ihn im Kerker tödten. Nein, man iſt ſo frech, auf offenem Markt ſein Haupt fallen zu laſſen. Man iſt ſo frech, weil man ſo conſequent iſt.

Aber nun fühlt man auch, daß, nachdem dieſe Unthat geſchehen, die Revolution, die bis dahin nur gegrollt hat, unaufhaltſam gegen die Spaniſche Tyrannei und ihre Praktiken losbrechen werde. Die Revolution des Volkes iſt das Reſultat des Todes Egmont's.

XXX.

Fortſetzung.

Egmont iſt ein politiſches Drama, denn er ſtellt die Entwickelung eines Volkes zum Staatsbewußtſein dar. Götz iſt nur ein hiſtoriſches Drama. Der Boden, auf dem er beruhet, iſt das Aggregat Privilegirter, welches ſich Deutſches Reich nannte. In der Anarchie ſeiner Individualitäten trat Götz mit dem Verſuch energiſcher Selbſthülfe auf. Im Egmont iſt der Boden des Ganzen wirklich die Staatsidee; damit dieſelbe aber poetiſch erſcheine, erblicken wir ſie in ihrem Werden. Die Niederländer ſind nach ihren Stämmen ganz unmittelbar ſehr verſchiedenartige Weſen; der Frieſe, Brabanter, Wallone, Holländer u. ſ. w. haben ihre eigenthümlichen Sitten, Eigenheiten, Rechte, Freiheiten. Gleich die Eingangsſcene ſtellt uns dieſe volksthümliche Mannigfaltigkeit vortrefflich dar. Allein eben dieſe Verſchiedenheit treibt ſie auch zur Rivalität mit einander und wir ſehen, wie der Seifenſieder auf offener Straße für ſeine Privilegien d. h. die Vorrechte ſeiner Provinz ſich zu ſchlagen anfängt. Eben ſo ſteht der Niederländiſche Adel noch mit dem vollen Selbſtgefühl ſeiner Standesrechte da. Oranien erinnert im Geſpräch mit Egmont dieſen daran, daß ſie, die Ritter, dem Könige auf ihre Weiſe dienten und ihm gegenüber doch wohl ihre „ſchönen Rechte“ genau abzuwägen verſtünden. Egmont ſelbſt, wie treu er dem Könige ſei, gibt dies zu, findet jedoch kein Unrecht darin. Jeder Niederländer, meint er, ſei ſo rund, ſo fertig, für ſich ein kleiner König, daß ſolche Menſchen wohl zu drücken, doch nicht zu unterdrücken. Man ſieht nun zugleich, wie die Niederländer in aller Verſchiedenheit des Herkommens und der

Rechte doch auch das Bedürfniß haben, zuſammenzuhalten und ſich als Einheit zu conſtituiren. Allein aus ſich heraus kommen ſie nicht dazu. Ihre Anhänglichkeit an ihre beſtehenden Rechte, ihr Conſervatismus hindert ſie daran. Egmont ſelbſt, wie ſehr er durch Schönheit, Freigebigkeit, Tapferkeit, Patriotismus als Liebling des Volkes erſcheine, iſt nichtsdeſtoweniger Ariſtokrat und nicht gemeint, von ſeinen Rechten auch nur das Geringſte aufzugeben. Gewöhnlich heißt es von ihm, ſein blindes Vertrauen ſtürze ihn in's Unglück und errege in uns für ihn die tragiſche Furcht und das tragiſche Mitleid. Allein eben dies fröhliche Vertrauen zu ſich und Andern gründet ſich bei ihm auf dem poſitiven Recht und der Gewißheit, daß der König als Schirmherr der Rechte Aller nichts Ungeſetzliches thun könne, thun werde. Dieſe objective Baſis iſt es, welche wir bei ſeiner Sorgloſigkeit durchfühlen. Wie er an den König, an die Heiligkeit des Geſetzes glaubt, ſollte es ſein. Dieſe Berechtigung hebt ſein Gefühl aus der Sphäre der bloßen Subjectivität, ein Charakterzug zu ſein, heraus. Gerade eine ſolche auf ihrem Recht ſtehende Individualität ſcheint aber der Gegenſeite am Hinderlichſten. Ihr Daſein iſt ihre Schuld; ihr Recht für ſie ihr Unrecht.

Die Gegenſeite nämlich iſt die abſolute Monarchie, welche die Zähheit der Stammesdifferenzen, die Hinterhaltigkeit der Vaſallen zu zertrümmern entſchloſſen iſt, um die Einheit ihres Willens unumſchränkt, wie ſie glaubt, zum Wohl des Ganzen durchzuſetzen. Von Außen kommt die Einheit als Zwang an die Niederländer heran, um ihre innere Einheit und weiterhin auch die äußere Selbſtdarſtellung derſelben zu vermitteln. Dies pädagogiſche Verhältniß wird dadurch um ſo anſchaulicher, daß der König, ſtatt unter den Niederländern zu leben, fern von ihnen in Spanien reſidirt.

Spione durchziehen freilich das Land und berichten von jedem Vorfall nach der Hauptſtadt. Margarethe von Parma klagt, wie dem Könige jede Unart und Ungezogenheit des Volkes, die als eine unſchädliche Aufwallung ſich bald von ſelbſt verlaufen würde, im grellſten Licht mitgetheilt und er dadurch gegen die Flandriſchen Provinzen in ſteter Gereiztheit erhalten werde, als ob in ihnen die Meuterei der Rebellion jeden Augenblick losbrechen müſſe. Alba iſt das rückſichtsloſe perſönliche Organ, die Inquiſition das polizeiliche Inſtitut dieſes königlichen Willens, denn die Inquiſition war anfänglich mehr politiſch, als kirchlich. Alle ihre Beamten wurden vom Könige ein und abgeſetzt. Die Päpſte ſahen ſich deshalb zuerſt von der Inquiſition in ihrer Macht beſchränkt; aber wie die Päpſte es immer verſtehen, wußten ſie ſpäter die Inquiſition doch von ſich abhängig zu machen. In den Niederlanden trat die nivellirende Kraft dieſes Glaubensgerichts beſonders ſtark hervor, weil die politiſchen Bewegungen mit den religiöſen ſich verſchmolzen. Der Fanatismus der Katholiken und Proteſtanten ſchürte ſich gegenſeitig. Margarethe, als Italieniſche Prinzeſſin, iſt über die neue Lehre ſehr bedenklich. Machiavell ſchlägt ihr als einziges Mittel, Ruhe herbeizuführen, vor: ſie gelten zu laſſen. Er hat Recht, der weiſe Staatsmann. Der berühmte Florentiniſche Hiſtoriker und Politiker war allerdings ſchon 1527 geſtorben, allein Göthe hat durch den Namen, welchen er dem Vertrauten der Regentin gibt, doch wohl an ihn erinnern wollen. Egmont iſt der Regentin als einer altkatholiſchen Seele viel zu tolerant gegen die Ketzer und hat ihr auf ihre Vorſtellungen wegen ihrer Exceſſe erwidert, es käme weniger auf dieſe Thatſachen, als darauf an, die Niederländer über ihre Verfaſſung zu beruhigen. Machiavell findet dieſe Antwort, die ihr mißfällt, ganz richtig. Alba iſt noch katholiſcher, als die katholiſche Majeſtät und ſetzt das Ideal ſeines Betragens in den unbedingteſten Gehorſam gegen den König. Eben ſo fordert er ſolchen Gehorſam von allen Andern. Als Egmont im Geſpräch mit ihm ſich auf die Freiheit beruft, meint er, Freiheit ſei ein ſchönes Wort. Was ſei aber des Freieſten Freiheit? — Recht zu thun. — Und daran werde der König ſie nicht hindern.

Von beiden Seiten fürchtet man die Willkür, aber auf umgekehrte Weiſe. Der König beſorgt, daß der Niederländiſche Adel nur deswegen auch für das Volk aufzutreten geneigt ſei, weil er ſich in der Erhaltung ſeiner particulären Rechte Schlupfwinkel für ſeinen Egoismus ſichern wolle. Er hält die Maſſen für unmündig und ſich für göttlich berufen, ſie zu ihrem Beſten zu regieren, um ihre Willkür unſchädlich zu machen. Die Niederländiſche Ariſtokratie dagegen fürchtet, daß des Königs Macht wohlerworbene, verbriefte und verſiegelte Rechte kränken, daß ſie die wahren Bedürfniſſe des Landes verkennen, daß ſie mit einer abſtracten Uniformität das friſche Leben der Provinzen ertödten und mit dieſem Streben verderbliche Unruhen erzeugen könne. Als Egmont gegen Alba dies Bedenken äußert, erklärt dieſer, der König wolle ſeinen Willen. Von dem Adel verlange er nicht Rath, was zu thun ſei; dies ſei ſchon beſchloſſen; er fordere nur Rath, wie ſein Wille auszuführen. Egmont's Vorſtellungen gegen ſolchen Zuſtand, der zur Empörung reizen müſſe, findet er nahezu verbrecheriſch.

Dies, meine Herren, iſt die politiſche Colliſion im Egmont. Der Staat bedarf der Einheit, bedarf der Geltung des gleichen Geſetzes für alle Bürger. Dieſe Einheit zu wollen iſt das Recht des königlichen Willens, die Stärke der abſoluten Monarchie. Allein von der andern Seite verlangt das

Wohl der Einzelnen ſeine Berückſichtigung. Die Allgemeinheit des Geſetzes muß die Beſonderheit der Zuſtände in ſich aufzunehmen ſuchen. Der monarchiſche Abſolutismus *abſtrahirt* von der Individualität, von dem geſchichtlich gewordenen Recht. Es wird *revolutionair*. Dies ſpricht Alba unbedenklich aus. „Sollte der Regent, ſagt er, nicht Macht haben, das alte Herkommen zu verändern? Und ſollte nicht eben dies ſein ſchönſtes Vorrecht ſein? Was iſt bleibend auf dieſer Welt? Und ſollte eine Staatseinrichtung bleiben können? Muß nicht in einer Zeitfolge jedes Verhältniß ſich verändern und eben darum eine alte Verfaſſung die Urſache von tauſend Uebeln werden, weil ſie den gegenwärtigen Zuſtand des Volkes nicht umfaßt?“ Der allgemeine Gedanke hierin iſt wahr, allein Alba ſetzt das Volk zu einem blos paſſiven Stoff für den königlichen Willen herunter. Es werde nicht alt, nicht klug, es bleibe kindiſch, worauf Egmont erwidert, wie ſelten es ſei, daß ein König zu Verſtande komme.

Die Form, in welcher die Colliſion ſich entwickelt, iſt die Anklage Egmont's auf *Hochverrath*. Die Regentin ſelber ſpricht es in der Unterredung mit Macchiavell aus, daß der Vorwurf der *Gottesleugnung* und der *Majeſtätsbeleidigung* von jeher das Mittel des Abſolutismus geweſen ſei, ſeine Gegner aus dem Wege zu räumen und ſie zu ſchinden, zu köpfen, zu rädern. Leugnung Gottes, Beleidigung der Majeſtät! Wie viel Subjectives liegt nicht in ſolchen Vorſtellungen? Welch' einen Spielraum hat hier nicht die Willkür? Und zuletzt ſucht man wenigſtens die *Abſicht* der Leugnung, der Beleidigung feſtzuhalten. Vanſen aber macht dem Volk begreiflich, daß bei einem Proceß auch der Unſchuldigſte ſchuldig werden müſſe. Was man aus ihm nicht herausverhöre, *verhöre man in ihn hinein*. Der Unterſuchungsrichter frage hin, frage her, hefte ſich an den kleinſten Widerſpruch, mache das Verſchweigen des geringſten Umſtandes zum Verbrechen und verhöre den ehrlichen Mann, eh' er es ſich verſehe, in aller Form zum Schelmen. Ein ſolcher Proceß würde jedoch noch die Form des Rechts reſpectiren. Der Abſolutismus geht aber in ſeiner Herrſchſucht von der Macht zur Gewalt über. Er mißachtet das poſitive Recht und wird, wie Oranien vorausgeſehen, zur Tyrannei. Egmont dürfte als Ritter des goldenen Vließes nur von ſeines Gleichen be- und verurtheilt werden. Statt deſſen wird er von dem Rath der Zwölfe unter Alba's Vorſitz ohne Weiteres wegen Hochverrath zum Tode verurtheilt.

Dieſe Gewaltthat, dieſer Bruch des Rechts iſt der Anfang der Revolution. Gegen die Willkür des Königs muß der Gegenſtoß erfolgen. Die Revolution des Volkes muß hervorbrechen. Das Volk iſt allerdings eingeſchüchtert. Von der fröhlichen Unbefangenheit, mit welcher es zuerſt erſchien, haben wir es Act vor Act immer gedrückter, zurückhaltender, vorſichtiger, ängſtlicher werden ſehen. Es wagt auf den Straßen nur noch zu wispern. Der Militairterrorismus, das Organ des fürſtlichen Despotismus, lähmt allen die Zunge, beklemmt allen das Herz. Und doch werden ſie endlich zum Schwert greifen müſſen. Egmont hat dieſe Gewißheit. Sein Blut und das der ihm folgenden Märtyrer für die Freiheit wird alle Dämme der Tyrannei wegſpülen. Karl Grün ſpricht von dem Ausgang des Egmont, als wenn derſelbe mit einer träumeriſchen Situation, mit einer Phantasmagorie ſchlöſſe. Dies iſt nicht der Fall. Das Traumgebilde, in welchem die Zukunft ſich Egmont prophetiſch enthüllt und Clärchen ihm den Lorbeerkranz auf das Haupt drückt, iſt ja nicht das Ende der Tragödie. Egmont erwacht ja aus ihr und ſchreitet mit dem vollſten, klarſten Selbſtbewußtſein aus dem Kerker auf das Blutgerüſt. Er ſpricht es aus, daß er für die Freiheit falle und fordert auf, ſeinem Beiſpiel nachzuahmen und für unſer Liebſtes uns muthig zu opfern.

Wenn die Engliſche Tragödie in politiſcher Beziehung mehr epiſch ſich geſtaltet hatte, ſo war die Franzöſiſche zur ſogenannten Staatsaction geworden, zu einer Sentenzendialektik, welcher Göthe ſelbſt in bekannten Verſen ſpottete. Sein Götz ſchloß ſich der dramatiſchen Epik Shakeſpeare's an. Im Egmont hielt er die allgemeine geſchichtliche Wahrheit mit größter Treue feſt. Die nationale Lebendigkeit des Volkes, der Wechſel ſeiner Zuſtände blieb der epiſche Vorgrund; *die Idee des Staates* aber ward der Hintergrund. Es ſoll zur *allgemeinen Verfaſſung* kommen, die vielen Pfeile der ſpröden Individualitäten ſollten in Ein Bündel zuſammengefaßt werden. Allein in der Entfaltung der tiefſten Gedanken über den Staat iſt nichts von der Trockenheit aufgeſpreizter Maximen vorhanden, wie ſie, nach Göthe's Ausdruck, bei den Staatsactionen „den Puppen wohl im Munde ziemen." Seine Perſonen ſind wirkliche Menſchen, die das allgemeine Pathos als ihr eigenſtes ausſprechen. Gervinus, Bd. V. S. 103. erkennt dies an, behauptet aber, daß man „dieſe individuellere Naturwahrheit in ſolchen politiſchen Staatsactionen immer gewöhnt war." Meine Herren, ich muß geſtehen, daß ich dies nicht finde. Nehmen wir des Gryphius Trauerſpiel von Karls des Erſten von England Fall und einige Stücke von Klinger aus, ſo wüßte ich wirklich nicht zu ſagen, wo in den politiſchen Stücken der Franzoſen ſowohl als auch des Alfieri und der die Franzoſen nachahmenden Deutſchen ſo viel individuelle Naturwahrheit vorhanden wäre und ich ſetze ein großes Verdienſt des Egmont gerade in dieſe Leiſtung. Die äſthetiſche Vollendung dieſes Trauerſpiels hält bei genauer Analyſe die ſtrengſte Probe aus. Meiſterhaft iſt beſonders die Kunſt, mit welcher der Dichter von den particulären Anfängen der poſitiven Geſchichte uns auf die Höhe allgemeiner Menſchlichkeit hinzuführen verſteht. Dieſe weiß er uns in Ferdinand, Alba's Sohn, nahe zu bringen, der im Gefängniß Egmont mit dem Geſtändniß überraſcht, in ihm das Vorbild ſeines Strebens gefunden zu haben. Er, des Feindes Sohn, erkennt ſeine allgemeine Liebenswürdigkeit an. In der Wirklichkeit war Alba's Sohn ein blutgieriger Spanier. Es gehört zu den Euphemismen der Göthe'ſchen Natur, ihn zu einem ſo idealen Schwärmer umzubilden, wie er im Egmont es überhaupt gethan hat, das Poſitive, Optimiſtiſche der Perſonen hervorzukehren.

Zweite Periode.

Der claſſiſche Idealismus.

XXXI.

Die Epochen in Göthe's zweiter Periode.

Die zweite Periode der Entwicklung Göthe's haben wir als die ſeines Idealismus bezeichnet. Er wandte ſich von der mehr ſtoffartigen Erregung zur ſelbſtbewußten Ausbildung der Reinheit der Form. Die Italieniſche Reiſe wurde ihm das äußere Medium, dieſen Schritt durchführen zu können. Sie befreite ihn von allen falſchen Tendenzen und ließ ihn Natur und Kunſt mit ungetrübten Augen ſchauen. Betrachten wir die Stufen, welche er nun durchſchritt, näher, ſo ſtellen ſie uns eine offenbare Entgegenſetzung der Wendepuncte der erſten Periode dar. In dieſer unterſchieden ſich der ſentimentale Naturalismus, der Titanismus und die polemiſche Humoriſtik. In der zweiten dagegen tritt zuerſt das Streben nach claſſiſcher Idealität auf das Entſchiedenſte hervor, welches die Vollendung der Form ſucht, indem es mit ihr zugleich den würdigſten Gehalt zu vereinen bedacht iſt. Während aber der Dichter in dies ächt künſtleriſche Streben ſich vertieft, erhebt ſich in der Franzöſiſchen Revolution der Titanenkampf der wirklichen Geſchichte. Im Gegenſatz zu der Maaßloſigkeit, worin er übergeht, flüchtet Göthe in die Beſchränkung zurück. Das zweite Moment ſeiner erſten Periode war ſelbſt ein Titaniſches geweſen; er hatte darin ſelbſt auf revolutionairem Boden geſtanden. Nachdem er aber zur wahrhaften Harmonie gelangt war, konnte er dieſes himmelſtürmende Pathos nicht fortſetzen und neigte ſich mit der ganzen Selbſtſtändigkeit ſeiner Natur, die wir allerdings einen Trotz gegen die Wirklichkeit nennen könnten, eher zum Idylliſchen. Endlich wenn er die erſte Periode mit einer negativen Stellung gegen Literatur und Leben ſchloß, wenn er, ſeines Genius gewiß, die ironiſchen Pfeile gegen Extravaganzen ſchleuderte, welche aus Richtungen hervorgingen, die er ſelbſt mitgepflegt hatte, ſo verhielt er ſich am Schluß der zweiten Periode durchaus poſitiv. Er ſuchte die Reſultate ſeiner Weltanſchauung mit praktiſcher Weisheit zu überliefern. Er ging in eine Socialtendenz über.

Sehen wir auf die ſpecielle Chronologie der Göthe'ſchen Werke, ſo iſt es allerdings ſchwierig, eine vollkommen genaue Coincidenz der bezeichneten Epochen und der einzelnen zu ihnen gehörigen Productionen zu finden, weil Göthe ſo Vieles neben einander anfing und durch viele Jahre fortführte. Es bleibt eben deshalb nichts übrig, als die innere Einheit der Dichtungen ſelbſt mehr zu beachten und ſie ſo zu gruppiren, daß dabei die geſchichtliche Akme ihrer Production, der Hochpunct ihres Abſchluſſes, beachtet wird. Wilhelm Meiſter z. B. fällt ſchon ſehr früh. 1778 bis 1785 hatte Göthe ſchon die erſten ſechs Bücher fertig. Dennoch dürfen wir ihn an das Ende der neunziger Jahre verlegen, weil er erſt in dieſer Zeit, in der Wechſelwirkung Göthe's mit Schiller, ſeine letzte Weihe erhielt. Die Anfänge des Fauſt gehen noch weiter, ſogar bis in den Straßburger Aufenthalt zurück. Dennoch können wir auch ihn getroſt in die dritte Epoche der zweiten Periode ſetzen, weil er in ihr erſt ſeine jetzige Geſtalt empfing; nämlich der erſte Theil, denn der zweite Theil muß als der Geſammtſchluß der Göthe'ſchen Production zurückgeſtellt bleiben, wenn gleich auch von ihm Einzelnes ſchon in der zweiten Periode gedichtet ward, z. B. die Helena großentheils noch während Schillers Lebzeiten.

Das erſte Moment der zweiten Periode, das claſſiſche, umfaßt die Iphigenie, den Taſſo und die vollkommen antikiſirenden Dichtungen. Iphigenie, das Ideal reinſter Weiblichkeit, der liebenden Schweſter, war die höchſte Durchdringung chriſtlichen Gehaltes und helleniſcher Formenſchönheit. Taſſo ward zur Verklärung des leidenſchaftlichſten Gefühls in dem Kampf mit der maaßvollen Strenge des feinſten geſelligen Tactes, der ein Ueberſchreiten der nothwendigen Grenzen der Verhältniſſe ſchlechthin verſagt. Die antikiſirenden Dichtungen waren die Nauſikaa, und die Römiſchen Elegien. Zu der erſteren riß ihn die Begeiſterung für den Homer hin, den er in Sicilien mit Entzücken und mit ganz neuem Verſtändniß wieder zu leſen begonnen hatte. Gern hätte er ein Homeride werden mögen. Allein dies war ein Irrthum. Nauſikaa liegt uns im Schema und in einigen Scenen vor. Wir erſehen daraus ſo viel, daß das Ideal der Männlichkeit in Odyſſeus den eigentlichen Kern dieſes Drama's ausgemacht haben würde. Der kluge Abenteurer gibt ſich zuerſt für unbeweibt aus, weil er ſo mehr Gunſt zu erfahren hoffen darf, worin er ſich auch nicht irrt. Als aber die Neigung des liebenswürdigſten Mädchens zu ihm, der alle Männer an Kraft, Gewandtheit, Anmuth und Redefertigkeit überſtrahlt, ernſtlich heraustritt, zeigt ſich ſeine Mannhaftigkeit in offener Erklärung. Er verhehlt nicht, Gatte und Vater zu ſein, erſcheint aber ſo erſt recht in der ganzen Würde des Mannes und verabredet ſcheidend die Heirath ſeines Sohnes mit der ſchönen Nauſikaa. Die innere Hemmung für die Ausarbeitung dieſes Drama's war wohl eben die Vollendung, mit welcher das Homeriſche Epos ſelbſt des Odyſſeus Aufenthalt bei den Phäaken ſchildert. Göthe wäre hier zu ſehr bloßer Nachdichter geblieben. Noch mehr würde dies mit der Achilleis der Fall geweſen ſein. Wie ſchön die Verſe dieſes Epos ſeien, ſo war doch ſchon nach dem Sprichwort, nulla post Homerum Ilias, das Beginnen ein unmögliches. Es konnte nicht gelingen und Schillers Treiben zur Vollendung mußte unfruchtbar bleiben. Ich bin überzeugt, daß das Fragment der Achilleis von allen Göthe'ſchen Werken am wenigſten geleſen iſt und wird. Ganz etwas Anderes iſt es dagegen mit ſeinen Römiſchen Elegien, in denen der friſche Schmelz der ſchönſten Wirklichkeit glänzt. In ihnen vermählt ſich antiker Geiſt mit der Fülle holder Gegenwart. Sie ſind, was man mit einem ungeſchickten Ausdruck neuerdings die Emancipation des Fleiſches genannt hat.

Aus dieſem tiefſten Rückgang des Göthe'ſchen Geiſtes in das Alterthum riß die Revolution ihn widerwillig auf ein ganz anderes Gebiet. Der Kampf mit dieſem weltumkehrenden Phänomen erfüllte die zweite Epoche ſeiner zweiten Periode und zwar in der Weiſe, daß er von einem ſatiriſchen Verhalten mehr und mehr zu einem Suchen nach dem Fortſchritt bewogen wurde, welchen die Revolution im Leben der Menſchen erzeugte. Von 1789 ab ſchrieb er den Großcophta, 1792 die Reiſe der Söhne Megaprazons, die Aufgeregten, bearbeitete 1793 die „Weltbibel der Laien“, den Reinicke Fuchs, und begann die Unterhaltungen der Ausgewanderten. Hierin culminirte aber auch ſeine ironiſche Kühlſinnigkeit. 1796 in Hermann und Dorothea feierte er die Liebe als das Bleibende im Vergänglichen, als die Macht, welche auf den Trümmern der Staaten mit unſterblichem Muth ſich wieder eine Zukunft zu gründen entſchließt. Der Strom der Revolution brauſt verwüſtend im

Hintergrund dieſer ächt Deutſchen Idylle, in welcher der Gaſtwirth, der Apotheker und Pfarrer einer Deutſchen Kleinſtadt unübertrefflich mit wirklich epiſchem Ton gezeichnet ſind. Allein Göthe ging noch weiter und dichtete 1799 bis 1801 die *natürliche Tochter*, deren Schema uns nunmehr ganz vorliegt und welche man nicht unrichtig eine Apotheoſe der mittleren Stände genannt hat. Von der Höhe der Geſellſchaft, Tochter eines Herzogs, Nichte eines Königs, wird Eugenie herabgeſchleudert, um ſogar das Vaterland mit dem Rücken anzuſehen und in die Kolonien zu faſt gewiſſem Tode verbannt zu werden. Eugenie iſt vorſtrebend, wie ihr wildes Reiten, der Sturz mit dem Pferde, das neugierige Ueberſchreiten des Verbotes des Vaters in Betreff des Schmuckkäſtchens uns darſtellen. So kommt ihr Fall nicht unerwartet, aber in ihm benimmt ſie ſich klug, edel, verſtändig. Um im Vaterlande bleiben zu können, heirathet ſie den Gerichtsrath. Aus weltgeſchichtlichen Höhen verliert ſie ſich abſeits auf ein Landgut des Gerichtsrath, in eine idylliſche Zurückgezogenheit.

Die dritte Epoche der zweiten Periode geſtaltete ſich der Tendenz nach praktiſch, der Form nach epiſch. Sie ſtrebte als *ſocialiſtiſche* die Verſöhnung mit dem Leben an. Sie that dies in einer doppelten unter einander ſich entgegengeſetzten Richtung, welche ſich gegenſeitig ergänzten und bei demſelben Reſultate anlangten. Die eine dieſer Richtungen war der Fauſt, die andere die des *Wilhelm Meiſter*, der *Wahlverwandtſchaften* und der *Wanderjahre*. Im Fauſt verfolgte Göthe die Verſöhnung der *Wiſſenſchaft* mit dem Leben. Fauſt geht vom *Begriff* aus, macht die Erfahrung des Lebens und verſucht zuletzt, es ganz aus dem Gedanken heraus zu erſchaffen, inſofern ſogar der Boden, auf dem er ſeine Geſchichte zu gründen gedenkt, ein Product ſeines Willens, ein dem Meere abgerungenes Land ſein ſoll. Im erſten Theil des Fauſt gelangt derſelbe allerdings nur zur Anſchauung der Verſöhnung in Gretchen, welche die Buße ihrer Schuld willig auf ſich nimmt und ſich aus dem Kerker nicht will entführen laſſen. Sie wird zwar gerichtet, aber, wie die Stimme von Oben ſagt, auch gerettet. Dieſe Verſöhnung, welche Gretchen durch Erdulden der Strafe für ihr Vergehen in ſich erreicht, befriedigt als erſt außer ihm fallende den ſtrebenden Mann noch nicht. Daher der zweite Theil des Fauſt. Den Gegenſatz zum Fauſt bildet der Wilhelm Meiſter, der vom Leben ausgeht, daſſelbe zur Kunſt zu verkären. Er, urſprünglich ein Kaufmann, ein commis voyageur, wird ſpäterhin, nachdem er durch den Umgang mit allen Ständen ſtufenweiſe hindurchgegangen, Chirurg, der ſich vorzugsweiſe auf den menſchlichen Organismus hinzurichten hat. Die Wahlverwandtſchaften, in denen der Begriff des ſelbſtgeſchaffenen Schickſals den Mittelpunct ausmacht, könnten füglich eine der Novellen der Wanderjahre ſein, deren Plan ſchon zwei Jahre vor ihnen 1809 entworfen, deren Ausführung jedoch erſt 1821 beendigt ward. Göthe entwickelte in den Wanderjaheen die Erhebung des Lebens zum Kunſtwerk. Daher wird das Handwerk zur Kunſt und die Kunſt zum Handwerk. Daher macht die Idylle der heiligen Familie den Anfang, uns zu erinnern, daß der menſchliche Vater des Erlöſers ein Zimmermann. Daher entwickeln ſich die großen Aſſociationen, die endlich ſogar eine organiſirte Auswanderung nach Amerika einzurichten beabſichtigen.

XXXII.

Elpenor. Die Geheimniſſe. Italien.

Der Uebergang zu ſeiner claſſiſchen Periode war für Göthe mit ſtillen, aber tiefen und ſchmerzlichen Kämpfen verbunden. Seine Situation in Weimar war unſtreitig für ihn ein Fortſchritt geweſen, wenn wir ſie mit der in Frankfurt vergleichen. Er hatte mit ihr eine neue Lebensſtufe erſtiegen und war zu einer überaus weiten Ueberſchau aller menſchlichen Verhältniſſe gelangt, die für ihn, den Dichter des Gemüths, höchſt erſprießlich ſein mußte. Allein ſein Talent mußte auch viele Opfer bringen. Die geſellſchaftliche Zerſtreuung nöthigte ihm eine Menge kleiner Productionen ab, in denen ſein Genius ſich verzettelte. Beſonders waren es die Ettersburger Feſte, welche eine Unzahl ſolcher gelegentlichen Gaben zu Tage förderten, die faſt alle verloren gegangen ſind. Die nachhaltigere Sammlung konnte nicht aufkommen. Verſtohlen mußte er die größeren Conceptionen, oft mitten im Geſchäftsleben, verfolgen und ſo wuchs in ihm das Bedürfniß nach einer künſtleriſchen Muße endlich bis zum krankhaften Reiz an.

Zwei Fragmente größerer Dichtungen zeigen uns das Stocken ſeiner Productivität. Das eine betrifft einen antiken, das andere einen chriſtlichen Stoff. Jenes iſt Elpenor, 1783, dies ſind die Geheimniſſe, 1785. Vom Elpenor haben wir noch zwei Acte, aus denen ſo viel erſichtlich, daß die Blutrache, welche Antiope den Elpenor ſchwören läßt, den Haupthebel der Handlung ausmachen würde. Die Geheimniſſe ſollten ein myſtiſch-allegoriſches Epos werden, welches der Dichter in Stanzen, in der Weiſe des befreiten Jeruſalems, ausführen wollte.

Für das Verſtändniß dieſes Epos müſſen wir uns erinnern, daß das achtzehnte Jahrhundert aus ſeiner Aufklärungstendenz nicht ſelten in das Myſteriöſe umſchlug. Das Symbol, welches Göthe in den Geheimniſſen zum Mittelpunct der Anſchauung macht, iſt das Kreuz, mit Roſen umſchlungen, der Schmerz des Todes, der abſoluten Selbſtentäußerung, dem das ſchönſte, freieſte Leben entquillt. Hierzu gaben wohl die Roſenkreuzer die Veranlaſſung, jene ſeltſame Geheimgeſellſchaft, die aus einer zunächſt nur literariſchen Baſis, aus Schriften des Würtemberger Valentin Andreä, fraternitas fraternitatis und Reformation der ganzen weiten Welt, entſtanden war und mit der Vollendung des Chriſtenthums zugleich eine Reform der Staaten verknüpfen wollte. Leibnitz reiſ'te ausdrücklich umher, Glieder des Roſenkreuzerordens zu entdecken. Als die neue Freimaurerei im Anfang des achtzehnten Jahrhunderts von England aus über Braunſchweig nach Deutſchland eindrang, als ſie durch Friedrich den Großen, während er als Kronprinz in Rheinsberg lebte, eine günſtige Pflege fand, galt die Roſenkreuzerei doch noch als eine höhere Stufe der Freimaurerei. Göthe ſelbſt erlebte die Geſchichte des Illuminatenordens, der im Süden Deutſchlands durch den Profeſſor Weishaupt, im Norden durch den Freiherrn v. Knigge ſich ausgebreitet und mit einer humaniſtiſchen Verſchmelzung aller Religionen und Culte eine ſtrenge, dem Jeſuitismus nachgeahmte, Ordnung verband, bis er dem Jeſuitismus zum Opfer fiel. Als dieſer ſelbſt geſtürzt ward, flüchteten viele ſeiner Mitglieder ſich in Geheimgeſellſchaften oder ſtifteten ſelbſt neue. Unternehmende Abenteurer wagten oft die keckſten Myſtificationen. Die Geſchichte des bekannten Schröpfer, des Deutſchen Nebenbuhlers Caglioſtro's, ſpielte zuletzt in Leipzig, wo er, von Geldverlegenheiten gedrückt, jedoch ſtets ſeine imponirende Dignität aufrecht erhaltend, im Roſenthal ſich erſchoß. Göthe war auch Freimaurer und hat in dieſer Eigenſchaft Wieland in der Loge durch ſeine Todtenrede ein ſchönes Denkmal geſetzt. Durch den ganzen Wilhelm Meiſter geht noch dieſer maureriſche Zug hindurch.

Die locale Situation für ſein Gedicht entnahm er von jenem ſeltſamen Gebirgskegel im öſtlichen Catalonien, den Wilhelm v. Humboldt (Sämmtl. Werke IV.) in einem Brief an Göthe ſo meiſterhaft beſchrieben hat und ausdrücklich erwähnt, er habe beim Aufſteigen fortwährend an Göthe's Geheimniſſe denken müſſen. Ein altes Benedictinerkloſter liegt hier in einer kleinen Hochebene, die rings von ſteilen, überhängenden, ſägeſpitzartigen Felſen umſtanden wird, welche dem Berge den Namen Montſerrat gegeben haben. Auf dieſen einzelnen Kegeln horſten in ſchwer zugänglichen Einſiedeleien zwölf Mönche, die zwar gleichzeitig mit denen im Kloſter, deſſen Glockenklang ſie alle vernehmen können, die Andachtsübungen verrichten, ſonſt aber für ſich leben und nur an den großen Faſten zum Gottesdienſt herunter kommen. Göthe dichtete zwölf Rittermönche, denen ein dreizehnter Humanus vorſteht. Durch wunderſame Fügungen kommt ein ſchlichter, kindlicher Mann, der Bruder Markus, in der Charwoche zum Kloſter, als gerade Humanus ſein plötzliches Scheiden verkündigt hat und die Zwölfe deshalb in großer Bewegniß ſind.

Den weiteren Verlauf, den das Gedicht haben ſollte, hat Göthe Bd. 45. S. 327, 1816 dargelegt, als mehre ſtudirende Jünglinge aus einer der erſten Städte Norddeutſchlands, welche ſich über den Sinn deſſelben nicht vereinigen konnten, mit der Bitte um näheren Aufſchluß ſich an ihn gewandt hatten. Meine Herren, dieſe Stadt iſt unſer Königsberg und jene Jünglinge leben nunmehr als Männer zum Theil noch unter uns. Göthe wollte den Humanus und jeden der Zwölfe, die von verſchiedenen Nationen und Ständen abſtammen und die abweichendſten Schickſale erfahren haben ſollten, ihre Lebensgeſchichte erzählen laſſen. Es ſollte daraus hervorgehen, daß jede Religion, wie wunderlich auch oft ihre äußere Erſcheinung ſei, doch einen Hochpunct in ſich entwickeln könne, durch welchen ſie mit dem Chriſtenthum als Humanitätsreligion zuſammenzufallen befähigt ſei. Wenn Göthe im Ewigen Juden mehr die Kritik der Ausartungen der Religion gezeichnet haben würde, ſo ſollte hier von aller Entſtellung und Mißbildung abgeſehen und das Poſitive hervorgehoben werden; daher auch zu ſeiner größten Ueberraſchung der Bruder Markus, nach dem Abſcheiden des Humanus am Oſtertage, zum neuen Oberen dieſer myſtiſchen Gemeinde berufen werden. Nicht die Bildung, ſondern die Demuth, der keuſche, reine Sinn, ſoll zum menſchlich Höchſten befähigen. Das Epos hätte alſo, im Gegenſatz zu dem vom Ewigen Juden, worin die Kritik der Entſtellung der Religion der Gegenſtand geweſen wäre, zweierlei beſonders hervorgehoben, einmal die Univerſalität des Chriſtenthums, alle Individualitäten in ſich aufnehmen und verklären zu können und ſodann die ethiſche Macht der Selbſtüberwindung. Dieſe nennt Göthe die ſauerſte aller Lebensproben. Wer ſie beſtanden, den könne man mit Freuden Andern zeigen und von ihm ſagen:

Das iſt er, er iſt ſein eigen!

Alle Kraft dringe vorwärts in die Weite, werde aber in dieſem Proceß mannigfaltig durch Gegenkraft beengt, doch

Von der Gewalt, die alle Weſen bindet,
Befreit der Menſch ſich, der ſich überwindet.

So vortrefflich nun dies Fragment an ſich iſt, ſo war es doch ein Irrthum Göthe's. Die allegoriſche Anlage hätte ihn bei aller Kunſt doch in eine Allgemeinheit geführt, welcher die individuelle Lebendigkeit feſtzuhalten faſt unmöglich wird. Allein noch mehr. Hatte nicht der Deutſche Geiſt — wenngleich Göthe gewiß nichts davon wußte — eine ſolche Allegorie ſchon durchgedichtet? Iſt Wolframs Parcival etwas Anderes? Merkwürdiger Weiſe haben wir Montſalvatſch, wo der Cultus des Grals von den Templeiſen gefeiert wird, auch im nordöſtlichen Spanien zu ſuchen und Hüter des Grals wird auch immer nur, wer den kindlichſten Sinn beſitzt.

Göthe's Künſtlernatur bedurfte eines homogenen Elementes, um ſich ganz wiederzugewinnen. Er ſchrieb 1779 Iphigenie, 1781 Taſſo in Proſa. Allein er fühlte ſich nicht befriedigt. Italien ſchwebte ihm als das gelobte Land der Kunſt vor. Die früheſten Jugendeindrücke ſogar wirkten in dieſer Beziehung in ihm nach. Sein Vater hatte die Wände eines Vorſaals mit Proſpecten Italieniſcher Gegenden und Bauwerke geſchmückt. Am Weimar'ſchen Hofe war von Italien unendlich oft die Rede, was ihm zuletzt die größte Pein verurſachte. So floh er denn 1786 von Carlsbad dahin und fühlte ſich in der milderen Natur, in der weichen Luft, unter der freundlicheren Sonne, unter den Werken der ſchönen Kunſt, unter den Ruinen des Alterthums bald einen neugeborenen Menſchen. Die Laſt des Geſchäftslebens drückte ihn nicht. Der Rauſch und Lärm der Geſellſchaften verödete ihn nicht. Er konnte ſich ſammeln und ganz ſeinem Genius leben. Er freuete ſich, wieder ein ganzer Menſch zu werden, ſich ſelbſt bedienen, ſelbſt Geld einwechſeln, für Eſſen und Trinken ſorgen, ſelbſt ſchreiben zu müſſen, was alles er in dem Hofleben zu verlernen angefangen hatte. Welche Unſumme von Exiſtenz er bezwungen, zeigen ſeine Briefe in die Heimath. Zuerſt wollte er nur mit den Dingen ſich in ein Verhältniß ſetzen, allmälig aber thauete er auf und verkehrte auch wieder auf das Fruchtbarſte mit den Menſchen. In dieſer heiteren Wiedergeburt des Geiſtes ſchied er nun alles Proſaiſche aus ſich heraus und warf er Egmont, Iphigenie und Taſſo in das Schmelzfeuer der reinſten Künſtlergluth.

XXXIII.

Iphigenie.

Iphigenie hatte Göthe ſchon 1779 begonnen. Während er im Lande umherritt, Recruten auszuheben, dichtete er daran und dictirte Abends, wenn er in ein Quartier kam. Dieſe Bearbeitung war in Proſa. Sie ward in Weimar vom Hofe aufgeführt und der Herzog ſelbſt ſpielte darin mit. Es ſind noch einige Handſchriften davon übrig geblieben, deren eine Stahr mit einer intereſſanten und lehrreichen Einleitung hat drucken laſſen. — Am Gardaſee 1786 fing Göthe die metriſche Bearbeitung an, ſetzte ſie in Rom fort und vollendete ſie noch vor der Sicilianiſchen Reiſe. Moritz half ihm, für die Deutſche Metrik, die damals noch ganz in der Kindheit lag, noch leidlich ein Geſetz zu finden, woran er ſich halten konnte. Stahr bringt die Notiz bei, daß Brawe, deſſen Werke Leſſing 1768 wieder herausgab und der mit v. Cronegk einſt um den Preis gerungen, in einem heroiſchen Trauerſpiel: Brutus, zuerſt unter den Deutſchen den fünffüßigen Jambus angewandt habe. In dem Pragmatism uedes Stückes wurde durch die Verſification bei Göthe nichts abgeändert, da er den Anfangs gefaßten und ſchematiſirten Plan ſtreng einzuhalten pflegte. Allein die Sprache gewann unendlich. Sie erhob ſich nun erſt auf die volle Höhe des tragiſchen Pathos. In der Proſaform wäre Vieles gar nicht zu der treffenden Gewalt gelangt, welche ihm der Schwung des Verſes ertheilte. Eine Menge Stellen hatten, wie im Egmont, den metriſchen Anſatz und verſtießen eben durch ihren Rhythmus gegen den proſaiſchen Numerus. Die metriſche Verklärung war der eigene Drang des idealen Gehaltes. Im Elpenor 1783 hatte Göthe den fünffüßigen Jambus und ſeine zarte, geſchmeidige Sprache auch bereits ſehr vollkommen geübt; er blieb aber ein Torſo.

Meine Herren, die Iphigenie iſt eine der wunderbaren Schöpfungen, bei deren Genuß uns faſt ein ſüßes Bangen ergreifen kann, daß ſo etwas exiſtirt. Ja, ſie exiſtirt, dieſe Schönheit, dieſe Hohheit! Wer an der Wirklichkeit des Abſoluten zweifeln wollte, wäre hierauf zu verweiſen. Hier ſoll er einmal ſich unterfangen, etwas fortzunehmen, etwas hinzuzuſetzen. Es geht nicht. Das Werk iſt ein opus omnibus numeris absolutum. Im Allgemeinen hat es nun auch nicht Noth, daß die Trefflichkeit dieſes Kunſtwerkes nicht anerkannt würde. Allein ein Unterſchied iſt es, das Vollendete zu bewundern und zu lobpreiſen und ein Unterſchied, es zu verſtehen. Das Gefühl im Drange ſeiner Anerkennung hat wohl gar die Beſorgniß, durch die Analyſe des Verſtandes an Genuß einzubüßen, als ob das Claſſiſche dadurch, daß es begriffen wird, aufhören könnte, claſſiſch zu ſein.

In der Iphigenie tritt uns zuerſt der Gegenſatz von Mann und Weib entgegen. Iphigenie, auf deren Buſen der eigene Vater ſchon in Aulis den Mordſtahl zuckte, iſt von der Artemis in eine Wolke gehüllt und nach einem ihrer Tempel in Tauris verſetzt worden. Des Scythenlandes König, Thoas, der Gattin und Sohn verloren, wirbt um ſie auf das Ehrenvollſte. Sie aber weicht ihm aus. Ihre Göttin iſt die jungfräuliche Artemis und ſie ſelbſt fühlt ſich als Weib dem Manne vollkommen ebenbürtig.

Allein ſie iſt auch Griechin und kann das Gefühl des Gegenſatzes der Bildung, der höheren Menſchlichkeit gegen das Barbarenthum, nicht in ſich vertilgen. Immer abwärts nach der lieben Heimath ſchwärmen ihr die Gedanken. Mit welcher Verehrung Thoas ihr auch begegne, die Mißempfindung der Fremdheit ſtirbt nicht in ihr. Das Barbariſche zeigt ſich eben noch in dem Feſthalten der Sitte des Menſchenopfers, das in allen Religionen vorkommt und bei ſeinem erſten Verſchwinden gewöhnlich ſymboliſche Surrogate nach ſich zieht; der Menſch iſt das Höchſte, was der Menſch den Göttern geben kann und ſo wagt er es nur langſam, das Menſchenopfer als das kräftigſte fallen zu laſſen. Thoas ſelbſt iſt im Grunde ſchon darüber hinaus, wird aber doch noch durch den volksthümlichen Brauch zurückgehalten, das Opfer ganz aufzugeben. Iphigenie kann dem blutigen Dienſt nicht hold ſein, denn ſie ſollte ja ſelbſt einſt geopfert werden und iſt durch die Gnade der Göttin erhalten.

Zwei unbekannte Männer ſind am Geſtade des Meers ergriffen worden und ſollen, nach alter Sitte, am Altar der Diana bluten. Es ſind Oreſt und Pylades. Mit ihrem Auftreten erſcheint ein neuer Gegenſatz, der der Nothwendigkeit und der Freiheit. Oreſt hat die Mutter erſchlagen, weil ſie mit dem ehebrecheriſchen Aegiſtheus den Vater mordete. Die Erinnyen haben ſich an ſeine Ferſen geheftet und folgen ihm von Ort zu Ort, die grauſeſten Qualen in ihm aufregend. Der Delphiſche Gott hat ihm Entſühnung verheißen, wenn er ihm ſeiner Schweſter Bild von Tauris nach Delphi bringen würde. Oreſt legt ſich dies Orakel von des Apollo Schweſter aus und iſt nun mit ſeinem Freunde Pylades nach Tauris geſchifft, der Göttin Bild zu rauben. So iſt er auf den verhängnißvollen Boden gekommen und der eigenen Schweſter Hand ſoll nun den Fremdling tödten, denn ſie iſt der Artemis Prieſterin. Göthe hat nun auf das Verwunderſamſte die antike Sage und ihren Geiſt mit dem Weſen unſeres modernen Selbſtbewußtſeins verſchmolzen. Nach dem Helleniſchen Standpunct iſt die Blutrache berechtigt. Des Agamemnon Mord durch ſeine Gattin und ihren Buhlen fordert Rache. Elektra ſelbſt zieht den Bruder dazu auf. Er thut nur, was die Götter ſelber billigen, ja heiſchen. Allein nichts deſto weniger verfolgen ihn die Unholdinnen der Nacht, die Erinnyen und hetzen ihn blutgierig von Land zu Land. Da er nicht aus Gemeinheit frevelte, ſo müſſen die Götter ſelbſt auch ſeine Sühne als möglich hinſtellen. Klytämneſtra frevelte eben ſo wenig aus nur gemeinem Gelüſt. Sie war im Innerſten dadurch von dem Gatten verletzt worden, daß derſelbe die Tochter zu opfern bereit geweſen. Dieſe freilich noch von der Göttin abgewendete Blutſchuld des Vaters hatte ſie in ihrer Mütterlichkeit tief getroffen und dem Agamemnon abgeneigt gemacht. Bei den Alten blieb die Behandlung der Sage daher auch auf dem Boden des äußeren Verhängniſſes ſtehen. Euripides läßt durch Oreſt und Pylades das Bild der Göttin wirklich ſtehlen und durch Athene's Zwiſchenkunſt den ethiſchen Kampf von Außen her mehr beenden, als löſen. Göthe hat mit Meiſterkraft den Gegenſatz der Freiheit und Nothwendigkeit ſich von ſelbſt löſen laſſen. Stufenweiſe, aus der eigenen Nothwendigkeit des Gemüths, entwickelt ſich die Verſöhnung und verwandelt ſich, was erſt die Form einer äußerlichen Schickung hat, in die That freier Selbſtbeſtimmung.

Göthe läßt Pylades die Iphigenie Anfangs täuſchen, indem ihr derſelbe ſagt, daß auf Oreſt die Blutſchuld eines Brudermordes ruhe. Im Zwiegeſpräch mit Oreſt macht ſich der ſympathetiſche Inſtinct der Geſchwiſterlichkeit geltend. Iphigenie, die ſo lange von Griechenland, vom Ausgang des Troerkrieges keine nähere Nachricht gehabt, fragt den Oreſt aus und er erzählt ihr die Geſchichte des Atridenhauſes im Einzelnen. Es ſoll Wahrheit ſein zwiſchen ihm und ihr und ſo geſteht er endlich, daß Klytämneſtra durch ſeine Hand fiel. Er regt ſich ſo auf, daß die Vergegenwärtigung dieſer gräßlichen Vergangenheit ihn in ſeine Raſerei zurückſtürzt, bis er, in Ermattung ſinkend, im Tempel als Viſion die Verſöhnung ſeines fluchbeladnen Hauſes vor ſich erblickt. Allein das Uebel hat ihn auch in den Armen der Schweſter zum letztenmal gepackt und ihm das Mark durchgeſchüttelt, dann iſt es, wie eine Schlange in ihre Höhle, davongekrochen:

»Es erbt der Eltern Segen, nicht ihr Fluch.«

Die geliebte Schweſter wiederfindend, von ihr erkannt, erwacht er nun zu neuem Leben. Seine Erzählung iſt zugleich ſeine höchſte Buße geweſen. Er hat ſich als böſe bekannt. Dies Bekenntniß an die Prieſterin der Göttin iſt aus ſeiner tiefſten Entzweiung hervorgegangen und daher der Wendepunct zum Lichte der freien Beſinnung. Die Schuld hebt ſich auf, indem er ſie ganz klar und ſich als ihren widerwillig willigen Thäter erkennt.

»Ein jeder nimmt, er ſei gut oder böſe,
Mit ſeiner That ſich ſeinen Lohn hinweg.

Iphigenie aber ſteigt einen Augenblick von ihrer Hohheit herunter, indem ſie zugibt, den Thoas täuſchen zu wollen, um das Bild der Artemis entwenden und mit ihm nach Delphi fliehen zu können. Dies Zugeſtändniß der Lüge iſt pſychologiſch allerdings vollkommen motivirt, denn theils iſt durch die Gegenwart des theuren Bruders und ſeines Freundes die Sehnſucht nach dem freundlichen Heimathlande und den lieben Ihrigen auf das Lebhafteſte erregt, theils imponirt ihr der kategoriſche Wille der Männer, der in Gewalt und Liſt ſeinen Ruhm ſucht. Dieſe Unterordnung des Weibes unter den Mann, wo es das Handeln gilt, iſt alſo ſchon an ſich richtig, allein es kommt noch die eigene Neigung der Schwäche des Weibes hinzu, welche gegen die Macht gern durch die Liſt wirkt.

Sie will daher als Prieſterin vorgeben, daß der Tempel der Göttin durch die Furien, die bis in ſeinen Bezirk gedrungen, entweihet ſei und erſt von Neuem gereinigt werden müſſe, bevor das Opfer vollzogen werden dürfe. So ſoll Zeit gewonnen werden, der Göttin Bild zu rauben, es nach dem in einer Bucht verſteckt gehaltenen Schiffe zu bringen und zu fliehen. Die prieſterliche Satzung wird zum erſten Mal von Iphigenien zum Trug mißbraucht. Ihr Herz weiß nichts von ſolchem Dogmatismus, es ſchlägt für Wahrheit und Liebe, die Angeln der wahren Religioſität. So muß ſie denn auch erfahren, daß Thoas eben jene Kirchlichkeit als Grund anführt, die Fremden zu tödten, obwohl auch er im Innerſten des Gemüthes bereits durch Iphigenien ſelbſt zur freieren und menſchlicheren Anſchauung ſich erhoben hat.

Allein der eigene Geiſt Iphigeniens ſträubt ſich gegen die Lüge. Es bedarf nur der Mahnung des Arkas an des Königs Edelſinn und ſie ſchwankt ſofort auf das Entſetzlichſte. Pylades befeſtigt ſie noch einmal im Entſchluß des Betruges und doch kann ſie innerlichſt ihm ſich nicht befreunden. Ihr Loos iſt ſchrecklich! Dem Thoas iſt ſie Dank und Verehrung ſchuldig, dem Bruder Rettung, Sühnung, dem Landsmann Hülfe, Heimkehr. Auf ſie haben die verſuchenden Götter es gelegt. Hilft ſie den Plan nicht vollführen, bleibt ſie mit dem Schutz des geheiligten Prieſtergeheimniſſes zurück, ſo muß ſie den Bruder mit eigener Hand am Altar der Göttin erwürgen, ſie, die ſelbſt einſt von ihr Gerettete. So ſcheint die Macht des Schickſals in dem Geſchlecht des Tantalus noch immer unerſättlich nach neuem Morde lüſtern zu ſein. Von den mordbefleckten Ahnen wälzt ſich der Fluch auf die Enkel und ſchmiedet ſie mit ehernen Banden an die verhaßte Nothwendigkeit. Der Götter Wille ſelbſt iſt gegen die verſtandloſe Kraft des Verhängniſſes ohne Wirkung. Auch ſie müſſen ihm ſich beugen. Und doch fühlt Iphigenie in ihrem Gemüth die Möglichkeit einer Beſiegung des äußern Geſchicks. Von grenzenloſen Schmerzen zerriſſen ſchweift ihre Erinnerung zurück in die Kindheit und läßt den ſchaurigen Geſang der Parzen in ihr lebendig werden, den des Tantalus Geſchlecht ſich überliefert hat. Welche Macht kann die erhabene Jungfrau aus dieſer Colliſion erretten?

XXXIV.

Fortſetzung.

Iphigenie befindet ſich in einer wirkichen Colliſion. Pflicht ſteht gegen Pflicht. Welche ſoll ſie erfüllen? Soll ſie gegen Thoas wahrhaft ſein, ſo ſtürzt ſie den Bruder und deſſen Freund in den Untergang. Soll ſie dieſe erretten, ſo täuſcht ſie den edlen Mann und fügt zur Lüge die Undankbarkeit. Aus ſolchem Widerſpruch kann nur die Willensbeſtimmung gründlich heraushelfen, welche die höhere Pflicht erfüllt, die zugleich, als die von dem Egoismus des Subjects entferntere, die ſchwerere iſt. Dieſe Pflicht iſt hier die der Wahrhaftigkeit. Iphigenien's reine Natur triumphirt über die Lüge. Was auch geſchehen möge, ſie entſchließt ſich zur Offenheit. Sie entdeckt dem ſchon argwöhnenden Könige den Anſchlag. Dieſem Schritt der ſchmerzlichſten Selbſtüberwindung, welcher den Bruder zu verrathen ſcheint, folgt der Segen, denn er entwaffnet Thoas in ſeinem Gemüth.

Die Griechen ſind mit den Scythen handgemein geworden. Oreſt ſtürzt mit bloßem Schwert heran, die Schweſter zu retten und nach dem Schiff zu entführen. Iphigenie aber gebietet ihm in des Königs Gegenwart Beſonnenheit und er zeigt, daß er ganz zur Vernünftigkeit zurückgekehrt, von der Meute der Erinnyen verlaſſen, wieder der ſelbſtbewußte Herr ſeiner Handlungen geworden. Er ſteckt das Schwert ein. Der König muß nun freilich das Näherrecht des Bruders an die Schweſter anerkennen, allein nicht ohne Grund bezweifelt er noch die Bruderſchaft ſelbſt. Wie kann ſie erwieſen werden? Hier zeigt ſich nun Oreſt als des großen Agamemnon's würdiger Sohn. Er erbietet ſich dem Thoas zum Zweikampf.

Siegt Thoas, ſo ſoll fortan, wie früher, der Fremdling, der an das Scythiſche Geſtade tritt, dem Tode verfallen ſein; ſiegt Oreſt, ſo ſoll umgekehrt die heitere Milde verſöhnlicher Menſchlichkeit herrſchend werden. Thoas kann nicht umhin, in ſolchem Gebahren die ächte Heldenhaftigkeit der Abkömmlingſchaft aus dem Heroenſtamm der Atriden anzuerkennen und Iphigenie fügt nun noch äußerliche Merkmale hinzu, die Aechtheit des Bruders zu bekräftigen, nämlich eine Narbe, die er als Kind fallend an einem Dreifuß ſich ſchlug u. dgl. m. Doch wenn nun Thoas dies auch zugeben wollte, ſo bleibt doch ein neuer Zweifel zurück, daß nämlich das Bild der Göttin geraubt werden ſollte. Er erinnert ſich, wie die Griechen beutelüſtern bei andern Nationen umſchwärmen, wie ſie, das Ufer betretend, Jungfrauen, Thiere, Güter entführen.

Siehe, da fällt es dem Oreſt wie Schuppen von dem Auge. Er erkennt mit zweiffelloſer Klarheit den wahren Sinn des zweideutigen Götterausſpruchs. Nicht des Apollo Schweſter, ſondern die eigene, Iphigenie, iſt gemeint geweſen. Bei Euripides wird allerdings der Artemis Götterbild ſelber entwendet und die Sühne von Außen gegeben. An die Stelle dieſer transcendent theologiſchen Wendung hat Göthe zur Befriedigung des modernen Selbſtbewußtſeins, dem ſie nicht genügt haben würde, eine immanent anthropologiſche geſetzt, wie ich Ihnen dieſen Unterſchied in der jetzigen Modeſchulſprache am Kürzeſten bezeichnen könnte. Was ſollte auch dem Apoll der Schweſter Bild? Iphigenie aber, die ſchuldloſe Schweſter, die zum Abbilde der Göttin Verklärte, die Heilige, wie Oreſt ſie nennt, ſie iſt die wirkliche Verſöhnerin. In der Begegnung mit ihr bäumte ſich die Verzweiflung noch einmal empor, um dann gänzlich zu verſchwinden, der thatſächliche Beweis, daß Oreſt die richtige Auslegung des Orakels gefunden. Die Familie war zerriſſen geweſen. Aus der Zerſtreuung und Entfremdung ſammelt ſie ſich wieder. Alle haben gelitten. Elektra, die den Bruder heimlich zur Rache herangezogen, die ihm den Knauf des Schwertes zum Muttermorde in die Hand gedrückt, hat eine traurige Jugend durchlebt und iſt durch die Zerrüttung des Bruders mitgeſtraft. Iphigenie hat den Stahl in des Vaters Arm über ihrem Buſen blinken geſehen und iſt den Ihrigen lange entriſſen geweſen. Oreſt haben die Furien verfolgt wie Wölfe, die hungernd den Baum umheulen, auf welchen der Wandrer ſich vor ihnen geflüchtet. In der Qual der Seele hat er den Tod ſich oft erſehnt. So iſt der Gerechtigkeit genügt. Es iſt nicht Oberflächlichkeit des Sinnes, der die Glieder der Familie wieder vereint. Sie dürfen einander wieder nahen; ſie ſind der Verſöhnung würdig. Iphigenie als die ſchuldloſe iſt diejenige, welche durch ihre Liebe den Bruder wieder ſich ſelbſt zurückgibt, ihm ſeine Vergangenheit, nachdem er ſie ihr gebeichtet, ertragen macht und mit ihm der an Klytämneſtra's Mord mitbetheiligten Elektra wieder zueilt. Göthe erzählt uns, daß er in Italien ganz davon hingenommen geweſen, noch eine Iphigenie in Delphi zu dichten. Elektra ſollte in Delphi von nur halbunterrichteten Reiſenden vernommen haben, wie Oreſt und Pylades in Tauris durch Iphigenie geopfert worden. Als dieſe nach der Ankunft in Delphi dem Bruder noch voraus der Elektra begegnet, will dieſe ſie als Brudermörderin tödten und ſo das unſelige Verhängniß des Tantaliſchen Geſchlechts fortſetzen, wird aber enttäuſcht, worauf denn die allgemeine Verſöhnung der Familie, die Rückkehr zur urſprünglichen Liebe erfolgen ſollte.

Da nun der Göttin Bild in Tauris verbleibt, ſo kann Thoas den Bitten Iphigenien's, ſie ſcheiden zu laſſen, eigentlich nichts mehr entgegenſetzen, entläßt ſie aber vorerſt im Unmuth des Schmerzes, die Herrliche zu verlieren, mit einem trockenen: „So geht!“ Doch das erträgt Iphigenien's zarte Seele nicht. Sie bringt ihm einen wärmeren Scheidegruß ab. Sie ſtiftet das Gaſtrecht zwiſchen Scythen und Griechen. Auch dem Geringſten von des Thoas Volk will ſie mit Freundlichkeit begegnen, als wär' es einer der Ihrigen. Und umgekehrt ſollen die Griechen den Scythen willkommen ſein. Hat ſie nicht bei den Scythen im Könige, in Arkas wahre Menſchlichkeit gefunden? Haben dieſe nicht umgekehrt in ihr, der Griechin, ein Ideal ſchönſter Weiblichkeit, humanſter Milde verehren gelernt? Iſt alſo nicht das gegenſeitige Vorurtheil gewichen? Iſt nicht die Mißachtung der Scythen als Barbaren verſchwunden? Bricht alſo nicht aus beiden Völkern die Blume der Menſchheit hervor? Müſſen ſie nicht in ihr ſich als gleich, als ebenbürtig anerkennen? Und ſo ruft Thoas ihnen denn am Schluß ein freundliches und inniges Lebewohl! zu.

Das, meine Herren, iſt die Analyſe der Handlung dieſes wunderwürdigen Schauſpiels. Göthe ſelbſt nennt es ein Schauſpiel. Daß es der Sache nach tragiſch iſt, brauche ich nicht erſt weiter darzulegen. Auf Iphigenien's Bedeutung aber möchte ich Ihre Aufmerkſamkeit noch einen Augenblick hinlenken. Sie iſt Anfang, Mitte und Ende des Ganzen. Sie iſt als Jungfrau, Schweſter und Prieſterin das wahrhaft freie Weib. Es würde mich ſehr weit führen, meine Herren, wollte ich Ihnen hier darlegen, wie vor dem Chriſtenthum bei den vorchriſtlichen Völkern die verſchiedenen Seiten der Weiblichkeit im Lauf der Geſchichte ſucceſſiv hervortreten und zwar in Verbindung mit einer parallelen Bildung der Männer. Ich kann daher hier nur behaupten, daß bei den

Griechen die ihnen eigenthümlichſte Anſchauung der Idealität der weiblichen Natur in dem Bilde der Schweſter ſich darſtellte, weil in die Verhältniſſe derſelben nichts von der Gewalt der Begierde oder dem Herben der Abhängigkeit eintritt, welche ſonſt die Beziehungen des Weibes aus ihrer Ruhe aufſtört. Daher entzückte die Sophokleiſche Antigone die Athenäer ſo unendlich. Sophokles dichtete auch eine Elektra, die jedoch nicht gleiche Liebe gewann. Bei Euripides ſteht die Iphigenia in Aulis am Höchſten. Mit feinſtem Sinne hat Göthe ſich an dieſe Griechiſche Anſchauungsweiſe angeſchloſſen und nicht vergeſſen, ſogar die untergeordnete Stellung mit anzudeuten, welche das Weib noch bei den Griechen hatte; doch hat er dies nur ſo weit gethan, als nothwendig, um die Harmonie der Localfarbe zu erhalten. Sonſt hat er Alles, als individuell, in's Allgemeine gearbeitet. Iphigenie reflectirt in ihrer einſamen Stellung viel über das Verhältniß des Mannes zum Weibe. Sie erklärt, daß ſie gehorchen gelernt habe, doch nicht, dem rauhen Ausſpruch des Mannes ſich ſchlechthin zu unterwerfen. Sie kann nicht einſehen, weshalb der Mann allein zu großen und kühnen Unternehmungen das Vorrecht haben, weshalb das Weib, als Heldin zu kämpfen, wie die Amazone, erſt zum Schwert greifen ſolle; weshalb beim Weibe nicht auch im Gemüth dieſelbe Kraft ſich offenbaren könne. Dieſe Kraft bewährt ſie, indem ſie im Drange der Gefahr dennoch der Wahrheit die Ehre giebt und durch ſie als die wirklich Freie erſcheint. Die Selbſtſtändigkeit des Charakters, welche ſie mit dieſem Entſchluſſe offenbart, thut der Anmuth und Würde ihrer Jungfräulichkeit keinen Eintrag. Doch würde Iphigenie in ihrer Vereinſamung leicht einer Zweideutigkeit unterliegen können. Der Bruder ſelbſt, als ſie ihm ſich Schweſter nennt, will ſie ungläubig von ſich weiſen, argwöhnt in ihr eine loſe Nymphe, die des ſtrengen und keuſchen Dienſtes der Göttin vergeſſe und empfiehlt ihr ſtatt ſeiner den Freund, da er, von aller irdiſchen Luſt abgewandt, nur die bleiche Gluth des Höllenreichs vor ſich erblicke. Allein Iphigenie iſt wahre *Prieſterin* und hat durch dieſe Stellung eine außerdem für das Griechiſche Weib ſchwer mögliche objective Selbſtſtändigkeit gewonnen. Sie iſt Prieſterin der reinen Jungfrau und frei von aller ſinnlichen Begierde.

Der Sinn der ganzen Tragödie, der als ihre geheime Seele auch das Kleinſte in ihr durchdringt, iſt die *Vernichtung des Schickſals*. Meine Herren, wir ſelbſt erzeugen die Geſchichte und müſſen ſie als unſere Schuld auf uns nehmen. Was wir thun, ſind wir ſelber. Unſere Vergangenheit iſt daher als Factum doch in uns ewig gegenwärtig und, als einmal geworden, nicht zu ändern. Indem wir aber handelnd unſere Freiheit verwirklichen, bleibt dieſe ſelbſt als Princip über der Geſchichte. Der Menſch kann durch ſie von der Geſchichte abſtrahiren und aus der Tiefe des Geiſtes einen Neuanfang ſeiner Geſchichte ſetzen. Dieſe *Erhebung über das Geſchehene* iſt der Alles in ihr organiſirende Mittelpunct dieſer Tragödie. Oreſt erkennt ſeine Unthat an. Sie durchſchauert die Seele der Schweſter. Aber beide halten nunmehr im Widerſpruch des Geiſtes aus, weil ſie nicht mit einander entzweit ſind und ſo zur Einheit ſich zurückfinden können. Oreſt hatte bis dahin die *Erinnerung an ſeinen Frevel nicht zu ertragen* vermocht. Die Furien, der Nacht uralte, grimme Töchter, hatten ihn noch immer überwältigt. Doch nun fühlt er ſich frei, ſtreift die Verwirrung von ſich und ſchreitet mit neuem Muth, mit friſcher Hoffnung der Zukunft entgegen.

Wie ſchön iſt dies Alles dargeſtellt! Die heftigſten Affecte, die Verzweiflung des von Gewiſſensqualen Zerrütteten, die Leidenſchaft eines Königs, deſſen Liebe zurückgewieſen wird, die Angſt einer Schweſter um das Leben des Bruders, wie maaßvoll ſind ſie, ohne im Geringſten der Stärke zu ermangeln. Als Iphigenie ſchon den Bruder erkannt hat, ſtürzt ſie nicht ſofort mit einem Redeſchwall auf ihn zu, wie mancher Poet es gethan haben würde, ſondern ſie hält an ſich und wendet ſich dankend zu den Göttern, als welche es verſtehen, zu rechter Zeit dem Menſchen, was ihm frommt, zu verleihen, weshalb er ihrer Weisheit nicht mit irrender Haſt vorgreifen ſoll. Und bei ſolcher Ruhe in der Bewegung iſt doch nirgends ein Stillſtand. Das Sententiöſe iſt niemals ein äußerlicher Redeſchmuck, vielmehr wirkt jede Sentenz ſelbſt wie eine Handlung. Keine iſt müſſig. Da Göthe keinen Chor haben konnte, ſo legte er deſſen Rolle der allgemeinen Reflexion, wie er ſie in Egmont dem Brackenburg und Ferdinand zuertheilt hatte, dem Arkas von Seiten der Scythen, dem Pylades von Seiten der Griechen auf. Weil aber beide doch einen Antheil an der Handlung haben, ſo fällt ihre Reflexion niemals in die Schwäche eines abſtracten Moraliſirens. Die größten Contraſte, Barbarenthum und feinere Sitte, Nothwendigkeit und Freiheit, die Grauſamkeit eines heiligen Brauchs und die Milde der Religioſität, die Wahrheit und die Lüge, der Mann und das Weib, ſie alle verſchlingen ſich zu den härteſten Colliſionen und werden auf das Menſchenwürdigſte gelöst, im kleinem Umfang eine unergründliche Tiefe.

XXXV.

Taſſo.

Schauen wir einen Augenblick zurück, ſo finden wir, daß Göthe ſehr bedeutende Stufen ſeines idealiſtiſchen Bildungsproceſſes bis zum Taſſo hin durchlaufen war. Im Götz und Egmont hatte er in einem politiſch-kirchlichen Elemente ſich bewegt, dort mit der Richtung auf die Reform, hier mit der auf die Revolution. Im Werther, im Clavigo, Stella und den Geſchwiſtern war es das moraliſch bürgerliche Element, welches er in die Sentimentalität verflüchtigte. In den Titaniſchen Productionen warf ſich ſein Idealismus auf mythiſche, incommenſurable Geſtalten, bis er, der eignen Ueberſtürzung ſpottend, in der Iphigenie die maaßvollſte Schönheit, die vollkommenſte Congruenz von Inhalt und Form erreichte. In der Iphigenie waltet ein wahrhaftes Pathos, weil jede Perſon des Drama's zugleich ein allgemeines Intereſſe als das ihrige vertritt. Die ethiſche Macht dieſes Drama's war die Vernichtung des Schickſals durch die Freiheit, zu welcher die Wahrhaftigkeit der reinſten Jungfrau ſich durchkämpft.

Als Mittelpunkt ſeiner idealen Periode mußte Göthe aber ein Werk produciren, welches den *Idealismus als Idealismus* darſtellte. Dies that er im Taſſo. Es kann an ſich gefährlich ſcheinen, die Kunſt wieder zum Gegenſtande der Kunſt zu machen, da der eigentliche Proceß des künſtleriſchen Bildens ein tief innerlicher Act iſt. Soll es aber geſchehen, ſo ſcheint wieder die plaſtiſche Kunſt günſtiger, als die Poeſie, weil jene den Architekten, den Bildhauer, den Maler zugleich in einem *äußerlichen* Elemente zeigt, die Dichtkunſt aber durch die Sprache darſtellt, welche Allen gemeinſam iſt und aus deren ſchon zum Gewöhnlichen gewordenen Material der Dichter ſich erſt ſeine höhere Sprache hervorzubilden, herauszuläutern und die Proſaſchlacken auszuſchmelzen hat; der Dichter iſt ſeines Darſtellungsmittels halber am wenigſten nach Außen abgeſchloſſen. Dennoch wählte Göthe den Dichter, weil derſelbe auch wieder geſchickter iſt, was ihn bewegt, auszuſprechen.

Er hatte den Taſſo ſchon 1777 begonnen, Einiges ausgeführt, dann wieder liegen laſſen, bis er auf der Ueberfahrt nach Sicilien ſeiner ſich wieder erinnerte und ihn in Italien ausführte, eingeſtändlich viel von ſeinem Eigenſten hineinarbeitend.

Taſſo könnte als Dichter der Kreuzzüge eine plaſtiſche Perſönlichkeit verſprechen. Er war zwar auch Lyriker, allein als ſolcher ſchloß er ſich mehr dem Petrarca, nur mit ſinnlicherer Färbung an. Auch als Paſtoraldichter ärntete er Ruhm. Seine Unſterblichkeit jedoch beruhet auf ſeinem befreieten Jeruſalem. Eben dies aber iſt kein Völkerepos, ſondern wurzelt im abſoluten Idealismus des Chriſtenthums als Weltreligion. Die Chriſtlichen Völker kämpfen mit den Saraceniſchen um den Beſitz des Grabes, worin der Erlöſer der Menſchheit gelegen. Dies iſt nicht ein Streit, in welchem eine Volksthümlichkeit als ſolche gegen eine andere ihre Selbſtſtändigkeit durchzufechten verſucht, worin die eigentlich epiſche Handlung beſteht, ſondern es iſt ein Kampf um die wahre Religion. Wegen dieſer Beſchaffenheit des Taſſo'ſchen Epos konnte der Dichter ganz vorzüglich als Repräſentant des Idealismus aufgefaßt werden.

Der moderne Dichter, meine Herren, hat es ſchwer, emporzukommen. Bedenken Sie, welche Fülle von Kunſtgenüſſen die literariſche Tradition von allen Völkern, aus allen Jahrhunderten uns überliefert; bedenken Sie, welch' eine Maſſe von

Producten der tägliche literariſche Markt zur Concurrenz mit einander führt. Wie precär iſt da oft die Anerkennung des Einzelnen! Daher haben denn auch die modernen Dichter eine Reizbarkeit, von welcher die Alten und die Orientalen nichts wiſſen. Eiferſüchtig lauſchen ſie auf die Kritik, verachten ſie und fühlen ſich doch von ihr abhängig. Der Verſtimmte, Malcontente wird zum Kränklichen. Viele unſerer Dichter ſterben ſogar jung, während ein Sophokles, vom eignen Sohn im hohen Alter der Schwachſinnigkeit und deshalb der Unfähigkeit zur Selbſtverwaltung ſeines Vermögens angeklagt, vor den Richtern ſich dadurch rechtfertigte, daß er eine ſeiner ſchönſten Tragödien dichtete und ſie vorlas. Göthe, eine an ſich durch und durch geſunde Natur und zur Verſöhnung der antiken objectiven Anſchauungsweiſe mit der Unendlichkeit des modernen Selbſtgefühls auf das Herrlichſte organiſirt, mußte nichtsdeſtoweniger durch die tiefſte Entzweiung des Gemüthes hindurchgehen, weil er nur durch ihre Ueberwindung, durch ihr Ideellſetzen, ſich als wahrhaften Befreier des Geiſtes der Bildung erziehen konnte. Taſſo war, der beglaubigten Geſchichte zufolge, in der That eine ſehr reizbare, zum Mißtrauen geneigte Perſönlichkeit, die alſo zum Träger der Launenhaftigkeit des ringenden Selbſtgefühls vollkommen ſich eignete.

Sollte aber der Idealismus nicht blos in einer einzelnen Perſon hervortreten, ſo mußte Taſſo in einen Kreis verſetzt werden, der ſelbſt wieder eine idealiſtiſche Stellung behauptete. Und auch hier durfte Göthe nur wieder der Geſchichte folgen. Taſſo lebte an dem Hof von Ferrara. Das Hofleben erſcheint dem Volksleben gegenüber ſo lange als ein ideales, als das letztere ſich noch nicht zur ſelbſtbewußten Freiheit erhoben hat und deswegen für ſeine Bildung der Anregung von Oben her noch bedarf. Im ſechszehnten und ſiebzehnten Jahrhundert concentrirten die Höfe in der That die vorzüglichſten Geiſter. Die Fürſten liebten es, mit ihrem Glanz ſich zu umgeben und waren oft ſelbſt umfaſſend und vielſeitig gebildet. Die Frauen blieben nicht zurück. Ein ſchöner Wetteifer entwickelte eine von ſeltener Urbanität getragene Geſelligkeit. Die Gelehrten und Künſtler ſonnten ſich gern in der Fürſtengunſt, die ihre Verdienſte wohl zu ſchätzen und ihnen zum Entgelt des auf ſie zurückſtrahlenden Ruhmes eine Exiſtenz zu ſchaffen wußte. Taſſo iſt von Göthe ganz dieſer Stellung gemäß dem Alphons gegenüber gehalten. Heut zu Tage, meine Herren, haben ſich die Verhältniſſe geändert. Die Dichter ſuchen gegenwärtig ihre Baſis bei den Völkern. Sie gehen ſogar über den Kreis einer Nation hinaus. Die Tendenz der Zeit wird ihre Protectorin. Anders damals, wo der Künſtler eines fürſtlichen Mäcen, einer im Leben hochgeſtellten Auctorität bedurfte. Taſſo erkennt den als ſeinen Herren an, „der ihn ernährt.“ Einem edlen Herrn zu dienen, iſt ihm Luſt und Ehre.

Da es nun aber unmöglich ſein würde, den Idealismus in ſeiner ideellen Reinheit dramatiſch zu zeichnen, weil dieſelbe ganz in die Innerlichkeit fällt, ſo mußte Taſſo noch in einer andern Beſtimmtheit, denn nur als Künſtler erſcheinen. Er mußte ſich auch als Menſch zeigen. Das allgemeine Menſchliche jedoch mußte wiederum als ein ideales Moment auftreten, als Liebe. Die Potenzirung dieſes Momentes in ſeiner Idealität mußte dadurch herbeigeführt werden, daß der Gegenſtand ſeiner Liebe ihm nah und doch fern, in der Gegenwart eine nie zu erreichende Zukunft, im Dieſſeits ein Jenſeits ward. Taſſo mußte lieben und geliebt werden, ohne doch die gänzliche Erfüllung ſeiner Liebe hoffen zu dürfen. Dieſe Schranke ſeiner Leidenſchaft nahm ihr alle irdiſche Schwere und hauchte ſie mit verklärendem Odem an. Er liebte die Prinzeſſin von Ferrara, welche vermöge des Standesunterſchiedes nie die Seinige werden konnte. Zwar Edelmann war Taſſo, durfte aber der Prinzeſſin ſich gleichzuſtellen nicht wagen. Auch dieſer Zug des Drama's iſt geſchichtlich begründet. Taſſo, obwohl an acht Jahr jünger, liebte die Prinzeſſin, die, nach den von ihr erhaltenen Briefen, eine eben ſo geiſtreiche als verſtändige Dame war. Taſſo's Liebe zu ihr war, nach ſeinen Sonetten an ſie zu ſchließen, keineswegs rein Platoniſch. Als er unvorſichtig das durch Jahre beſtandene Verhältniß compromittirte, ward er als geiſteskrank ſieben Jahre lang vom Herzog in Haft gehalten; hiſtoriſche Elemente, die Göthe nach ſeiner Weiſe ganz in die zarteſte Idealität hinübergebildet hat.

Um uns aber den eigenthümlichen Proceß des idealiſtiſchen Gemüthes recht anſchaulich vorzuführen, läßt Göthe den Taſſo uns in dem Moment erſcheinen, wo er gerade ſein Epos vollendet hat und im Frohgefühl dieſer That in der reinſten Liebenswürdigkeit ſich darſtellt. Bis zu dieſem Augenblick hin hat Taſſo ſich ſeine Harmonie bewahrt, weil die Kraft ſeines Geiſtes durch Jahre hin auf Eine große Production gerichtet war. Das *Produciren* iſt der eigentliche Normalzuſtand der künſtleriſchen Natur. Mit dem Abſchluß einer großen Arbeit muß aber eine Abſpannung eintreten, welche, bis der Geiſt ſich wieder in eine neue Vertiefung hineingelebt hat, nach Außen hin den productiven Menſchen leicht in eine gewiſſe Unſicherheit verſetzen kann. Der Künſtler iſt einmal Künſtler. Selbſt in der Muße wird ſeine Phantaſie noch geſtalten, aus dieſer Thätigkeit jedoch leicht ein Mißverhältniß zur Wirklichkeit ſich erzeugen. Dem liebenswürdigen Taſſo hat man Vieles nachgeſehen, was man an Andern als Schwäche, als Unart ſtrenger gerügt haben würde. Antonio ſchildert ihn uns, wie er ſelbſt im Eſſen und Trinken ſich nicht zu hüten weiß. Der

Arzt ſoll ihm helfen. Der Arzt verbietet ihm den Wein und gebietet ihm Waſſer. Allein er kann den Wein nicht entbehren. Das Uebel wird ſchlimmer. Der Arzt verordnet ihm Arznei. Allein ſie ſchmeckt bitter. Er mag ſie nicht. Der Arzt ſoll ihm ſüße Arznei geben. Wofür iſt er Arzt, wenn er den Dichter nicht angenehm heilen kann? So quält er Andere kindiſch. Den Frauen aber macht er durch ſeine kleinen Mängel gerade ſich recht unentbehrlich. Sie haben immer etwas an dem holden Freunde zu beſſern, zu erziehen, immer für ihn zu ſorgen, ihm ein neues Kleidungsſtück zu ſchenken, wie er es liebt, es ſelbſt ſich anzuſchaffen aber niemals dazu kommen würde. Sie haben ihn verwöhnt, verhätſchelt. So lange er arbeitete, ſchadete ihm dies nicht. Nun aber, nachdem er ſeine unſterbliche That vollendet hat, wird ihm der Kranz, den die Hand der Prinzeſſin in Belriguardo's Garten von Virgil's Büſte nimmt, ihm denſelben auf das Haupt zu drücken, gefährlich.

Faſſen wir das Bisherige zuſammen. Wir ſagten, Taſſo ſei zum Repräſentanten des Idealismus vorzüglich geeignet, weil der Inhalt ſeines Epos ſelbſt der abſolute Idealismus der Religion war, weil er als Individualität eine unendliche Reizbarkeit beſaß, weil er an einem Hof lebte, weil er eine Prinzeſſin liebte, weil er, ſobald nicht der Ernſt der Arbeit ſeine Phantaſie abſorbirte, an einem Ueberſchuß derſelben krankte, der ihm die Wirklichkeit zu verfälſchen drohete. Soll nun aber der Idealismus in ſeiner einſeitigen Schärfe ſich manifeſtiren, ſo muß der **Realismus**, der richtige Begriff des Wirklichen und das ihm gemäße Betragen, ſich ihm gegenüberſtellen. Dieſe Rolle fällt dem Antonio zu. Antonio iſt **Weltmann**. Er hat ſich, ſelbſt im Affect, ganz in der Gewalt. Die Feinheit des Tactes iſt ihm zur Gewohnheit geworden, jedoch ohne daß die Selbſtbeherrſchung bei ihm die warme Theilnahme für Andere ausſchlöſſe. Er iſt kein kalter, gemeiner Höfling. Soll er dem Idealismus Taſſo's würdig gegenüberſtehen, ſo muß er befähigt ſein, ihn zu erkennen und zu ſchätzen. Dazu bedarf er nicht der eigenen Productivität. Dieſe Bildung beweiſt er in dem trefflichen Urtheil über Arioſto, der allerdings einer praktiſchen Natur, wie der ſeinigen, durch ſeine Heiterkeit, Ruhe, Einfachheit und Plaſtik mehr zuſagen muß, als der ſentimentale Taſſo. Meine Herren, über Antonio iſt von den Kunſtrichtern ſehr viel hin und her geſtritten worden. Ein unſerer Stadt angehöriger trefflicher Kenner Göthe'ſcher Poeſie, Dr. Lewitz, hat 1839 in einer ſehr fleißigen und geſchmackvollen Schrift über den Taſſo die Behauptung aufgeſtellt, Antonio ſei ein gemeiner Höfling. Dagegen trat Hiecke, der ſich ſchon 1834 durch eine Analyſe des Plans der Göthe'ſchen Iphigenie ebenfalls als einen gründlichen Kenner Göthe's erwieſen hatte, in den Halle'ſchen Jahrbüchern mit einer Kritik auf, welche dieſe Vorſtellung zurückzuweiſen bemühet war. Wenn ich nun Hiecke auch nicht in allen Einzelheiten ſeiner Kritik beitreten kann, ſo gebe ich ihm doch in der Apologie Antonio's Recht. Die Verſtandesſchärfe, die Virtuoſität der Selbſtzügelung, die Vorliebe für das Praktiſche und der Ehrgeiz, dem Künſtler in der Huld des Fürſten und der Frauen nicht nachzuſtehen, reichen noch nicht aus, Antonio zu einem Marinelli oder einer ordinären Lakaienſeele, einem Fürſtenknecht zu ſtempeln. An Verherrlichung des Fürſten, an der Leidenſchaft des Dieners übertrifft ihn vielmehr Taſſo's Ueberſchwänglichkeit. Antonio iſt Realiſt, allein ein edler. Hiecke bemerkt ganz richtig, daß er ohne Seelenadel den übrigen Perſonen des Drama's gegenüber ſich gar nicht würde erhalten können. Wie ſollten ſie, dieſe herrlichen Menſchen, eine gemeine Natur nicht durchſchauen, wie ſollten ſie mit ihrem Umgang ſich beflecken, wie einer ſolchen ihr Vertrauen ſchenken und wie Taſſo ſelbſt an ſolchem Contraſt ſich abarbeiten? Nein, der Gegenſatz des Idealismus kann nur der ihm ebenbürtige, gleicherle Realismus ſein, der eine objective Berechtigung mit ſich bringt. In der inneren Geſchichte der Genealogie der Göthe'ſchen Typen iſt Antonio die höhere Potenz des Carlos im Clavigo.

XXXVI.

Fortſetzung.

Taſſo iſt Idealiſt d. h. er ſetzt den Geiſt ſich ſelbſt als Zweck. Seine Selbſtbildung gilt ihm als das unbedingte Geſchäft ſeines Lebens. Wenn er nicht ſinnen, denken, dichten kann, ſo iſt ihm das Leben kein Leben. Soll nun aber die Einſeitigkeit des Idealismus zur Erſcheinung kommen, ſo muß er ſeine Abſtraction abſtreifen. Er muß mit dem Realismus in Conflict gerathen, der ihm zuerſt eben ſo einſeitig begegnet. Auf ein Gemüth, das ſich zum Mittelpunct von Allem macht, muß auch Alles um ſo ſtärker einwirken. In Taſſo iſt mit dem erreichten Ziel das Gleichgewicht aufgehoben. Er fühlt es, als die ſüße Hand der Prinzeſſin ihm den Lorbeer auf die Stirn gedrückt hat. Er verliert ſich in das Schwärmeriſche. Er verſetzt ſich faſt viſionair zu den groſſen Geſtalten der Vorwelt. Auch dieſer Zug iſt geſchichtlich begründet. Taſſo glaubte, wie viele Männer ſeiner Zeit, an einen Dämon, der mit ihm verkehre. Der Sokratiſche Dämon wiederholte ſich in beſtimmteren Anſchauungen als ein Spiritus familiaris.

Taſſo ſchilderte Männern, die ihn im Gefängniß beſuchten, ſeinen Dämon keineswegs als einen tückiſchen Kobald, als eine Teufelsfratze, ſondern als eine Quelle poſitiver Einſicht in das Wahre, Gute und Schöne, ja von Kenntniſſen, die er außerdem nicht beſäße. In dieſer Form konnte Göthe den Dämon freilich nicht aufnehmen, allein das Dämoniſche hat er mit Recht beibehalten. Die Phantaſie iſt des Dichters Dämon und Taſſo ergießt ſich daher gern in Monologe; er vertieft ſich in ſeine Gebilde. Als Künſtler hat er das Maaß zu beobachten und die Producte ſeiner Phantaſie zu beherrſchen, zur Harmonie zu bezwingen. Daher wird der Widerſpruch für ihn um ſo größer, wenn er in das Maaßloſe fällt.

Damit nun Taſſo die Einſeitigkeit ſeines Phantaſieidealismus erfahre, iſt nicht genug, daß der Realismus in der Perſönlichkeit eines Andern — Antonio's — und in einem objectiven Verhältniß — im Standesunterſchied der Prinzeſſin —, ihm gegenübertrete, ſondern er ſelbſt muß in ſeinen Gegenſatz übergehen. Indem er dies aber nicht mit wahrhafter Anerkennung des Wirklichen, mit Beſonnenheit thut, vielmehr das Reale phantaſtiſch behandelt, ſo verwickelt er ſich dadurch nur in einen um ſo tieferen Widerſpruch. Er richtet handelnd noch mehr Verwirrung an, als wenn er unthätig in dem Träumen der Phantaſie ſtehen bliebe. Wir ſehen ihn daher zuerſt Antonio's Ruhe, die ſich gegen ihn trocken mit einem ſarkaſtiſchen Anflug äußert, verkennen. Antonio hat einen verdrießlichen Handel des Herzogs mit dem Papſt, in welchem es ſich um eine Grenzerweiterung handelte, glücklich beendet; gegen ein ſolches Geſchäft erſcheinen ihm Taſſo's Verſe und Ruhm als Kränze, die man „bequem im Spazierengehen“ erlangen kann. Taſſo wird immer ungeſtümer. Er fordert Antonio. Allein im Pallaſt des Fürſten darf man weder ſich fordern noch ſchlagen. Taſſo, ergrimmt durch Antonio's ausharrende Gelaſſenheit, zieht endlich, ihn zur Gegenwehr zu zwingen. Da tritt der Herzog ſelbſt dazu und dictirt ihm zur Strafe Zimmerarreſt. Obwohl er ihn nach dem Geſetz viel härter ſtrafen konnte, ſo iſt doch Taſſo empört. Alle Schuld mißt er nur Antoino bei und findet ſeine Strafe viel zu hart.

Dieſer Anſatz zum Zweikampf iſt aber ſeine eigene Schuld. Als nun der Herzog es für räthlich hält, daß er ſich eine Zeitlang entferne, wird er mißtrauiſch. Leonore will ihn mit nach Florenz nehmen. Sie iſt dabei nicht ohne Egoismus, denn ſie liebt den intereſſanten Schwärmer. Taſſo, außer ſich über dieſe Schonung, faßt den Entſchluß, nach Rom zu gehen und läßt durch Antonio, der ihn vergebens davon abmahnt, den Herzog um Erlaubniß zur Reiſe dahin bitten. Er will ſein Werk dem Gonzaga und Andere zur näheren Kritik vorlegen. Mit dieſer Anmuthung muß er den Herzog beleidigen, der ihn herangezogen hat und nun beſorgen muß, daß Andere ihm den gern gehegten Dichter abſpenſtig machen. Noch mehr. Eben erſt hat Taſſo das Gedicht vollendet dem Herzog übergeben. Dieſer hat ſich kaum ſeines Genuſſes erfreuet und nun ſoll er es ſchon wieder aus den Händen laſſen. Taſſo's Eigenſinn beſteht auf ſeinem Willen und der Herzog verſpricht ihm, um das Original zu behalten, eine raſche Abſchrift. Der edle Sinn des Herzogs will ihn reiſen laſſen; Taſſo ſoll Briefe von ihm mitnehmen. Leonore, die ihm den Aufenthalt in Florenz ſo fruchtreich für ihn geſchildert, iſt zwar nicht beleidigt, allein doch ſchmerzlich bewegt, daß er Rom den Vorzug gibt.

Von der Prinzeſſin ſich verabſchiedend, ſchlägt ſein Sinn wieder um. Sie iſt ſo gütig wie immer gegen ihn. Kaum ſchmeckt er wieder die ſeelenvolle Innigkeit und Freundlichkeit dieſes engelhaften Weſens, als er auch ſofort ſich wieder verwandelt fühlt. Nun möchte er, der erſt nicht ſchnell genug abreiſen konnte, um jeden Preis bleiben. Er möchte nur im Dienſte der Prinzeſſin leben und wär's als Hüter eines ihrer Schlöſſer. Sie ſelbſt, die ſteigende Gluth ſeiner Leidenſchaft gewahrend, bittet ihn um Ermäßigung. Er aber ſtürzt auf ſie in ſelbſtvergeſſener Trunkenheit und preßt ſie in ſeine Arme. Mit dem Schrei: Hinweg! ſtößt ſie ihn von ſich. Leonore, Alphons, Antonio treten herzu. Mit letzterem bleibt er allein.

Seine Schuld iſt dieſe Kataſtrophe. Er aber vermeint nun recht geſcheut und praktiſch zu ſein, wenn er nunmehr nur in den Andern die Henker ſeines Glücks erblickt. Mit ſophiſtiſcher Gewandtheit klagt er ſie alle an, ihn betrogen zu haben. In der nur einſtweiligen Zurückhaltung ſeines Werkes durch den Fürſten erblickt er ſogar die Abſicht, ihm das Mittel zum Broderwerb zu nehmen. Eine „Verſchwörung“ ſcheint ihm gegen ihn angezettelt. Selbſt die Geliebte verſchont er nicht. Sie erſcheint ihm als eine Armide, welche, ihn zu bethören, die kleinen Künſte einer Buhlerin geübt habe. Dieſe abſcheuliche Verdächtigung ſo edler Menſchen iſt eine neue Schuld und mit der Läſterung der Prinzeſſin hat er das Maaß der Maaßloſigkeit erſchöpft.

Er bricht in ſich zuſammen. Er weiß nicht, wie er ſich faſſen ſoll. Antonio, den er haßte, bewährt ſich ihm als wahrer Freund, der ihm jetzt im Unglück die Hand reicht und er klammert ſich ihm an, wie der Schiffer an den Felſen, an welchem er ſcheiterte. Dieſer Schluß iſt Vielen unbefriedigend geweſen. Wie ſoll man ſich, iſt gefragt worden, Taſſo's Zukunft denken? Allein wenn man aufmerkſam gefolgt iſt, ſo iſt dieſelbe wohl nicht zweifelhaft. Was den Taſſo verderbt, iſt daſſelbe, was ihn erhebt, beſeligt. Sein Weſen iſt die productive Phantaſie und des Herzens Beweglichkeit. In der Dichtung vollbringt er unſterbliche Thaten. Er ſelbſt ſagt der Prinzeſſin von den Geſtalten ſeines Epos:

»Es ſind nicht Schatten, die der Wahn erzeugte,
Ich weiß es, ſie ſind ewig, denn ſie ſind.«

Im Leben aber verkennt er die nothwendigen Schranken. Er möchte Perſonen und Verhältniſſe eben ſo biegſam, als ſeine Phantaſie in unendlicher Elaſticität ſie geſtaltet. Zwar weiß er, daß zwiſchen der reinen Innerlichkeit und dem äußeren Leben der Gegenſatz exiſtirt, denn er ſelber ſagt:

»Frei will ich ſein im Denken und im Dichten,
Im Handeln ſchränkt genug die Welt uns ein.«

Allein dies Wiſſen hindert nicht, daß er ſich gehen laſſe und die Schranken, gegen die er anſtößt, in unüberwachtem Ungeſtüm niederrenne. Antonio warnt ihn. Es liege ſo mancher Abgrund um uns herum:

»Der tiefſte aber ſei in unſerm Herzen,
Und reizend ſei es, ſich hinabzuſtürzen.«

Er ſtürzt hinab. Seine Freiheit collidirt mit der Sitte. Er zieht das Schwert gegen Antonio, wo es ſich nicht ziemt. Er grollt dem Fürſten, daß er ihn, den Schuldigen, beſtraft. Er ſtößt Leonoren's Anerbieten zurück, ihn nach Florenz mitzunehmen, er beleidigt Alphons durch unhöfliche, ja undankbare Zurückforderung ſeines Werkes, das er ihm gewidmet und ſo eben erſt überreicht hat, er verletzt die Prinzeſſin durch zudringlichen Ungeſtüm. Er iſt realiſtiſch geworden, aber nicht, wie er ſollte, ſondern verkehrter Weiſe. Seine von dem Affect unterjochte Phantaſie iſt willig genug, die herrlichſten Menſchen ihm zu Zerrbildern zu entſtellen. Mit der empörten Anklage aller Andern endet er. Doch mit dieſer Niedrigkeit, die er, zur Klarheit erwacht, nach Antonio's Spruch ſich kaum je ſelbſt wird verzeihen können, tritt für ihn der Wendepunct ein.

Hindurchgegangen durch das Extrem ſeines eigentlichen Weſens kehrt er in ſich zurück. Die Ironie, daß das Genie ihn zerrüttet, welches doch ſeine Macht iſt, oder wie man es noch allgemeiner ausgedrückt hat, die Ironie, daß das Schönſte, das Herrlichſte zugleich das verhängnißvoll Verderbliche iſt, hebt ſich auf. Der herbe tragiſche Zug ſchmilzt in einen elegiſchen um. Antonio ruft dem Taſſo zu, ſich zu vergleichen, ſich ſelbſt zu erkennen. Sich wieder erfaſſend weiß Taſſo nicht, welchem Andern er ſich vergleichen ſolle mit ſeinem Geſchick, denn, was er leidet, ſcheint niemals ein anderer gelitten zu haben. So auf ſich zurückgeworfen, dringt ihm aus der Tiefe ſeines Weſens die Selbſtgewißheit ſeines Talentes entgegen,

> »Denn wenn der Menſch in ſeiner Qual verſtummt,
> Gab ihm ein Gott, zu ſagen, was er leide.«

Sein Talent iſt ſein Halt. Das Unglück ſeines Lebens iſt entſchieden. Er ſelbſt hat ſein Glück vernichtet. Allein, was die Muſen ihm einmal bei der Geburt verliehen haben, die Unerſchöpflichkeit der genialen Production iſt ihm geblieben. Sie iſt der Athemzug ſeines Lebens, der nur mit ihm ſelbſt verſchwindet. Wie es dem hiſtoriſchen Taſſo ergangen, kommt hierbei weniger in Betracht, als das Recht des Dichters, da, wo nicht der ganze Menſch in die Vernichtung ſtürzt, die Wiederherſtellung der Perſönlichkeit zu retten, wenn gleich das Glück derſelben ein für allemal zertrümmert iſt. Mit ungemeiner pſychologiſcher Wahrheit hat Göthe durch das ganze Drama hin die Macht der Phantaſie in Taſſo uns veranſchaulicht, indem derſelbe jeden Schein begierig ergreift und mit geſchäftiger Haſt ſo ausdichtet, daß in der Lebendigkeit dieſes ſelbſtgeſchaffenen Details dem Dichter die eigene Fiktion die Farbe der Realität empfängt. Als er z. B. der Prinzeſſin ſagt, daß er nach Rom wolle, wandert er in Gedanken gleich noch weiter nach Neapel, nach Salerno, die Schweſter zu beſuchen, malt aus, wie er als Pilgrimm verkleidet kommen werde, ſieht die Kinder auf der Straße ihm entgegenhüpfen u. ſ. w. Durch dies ſich Verlieren des Dichters in's Dichten hat Göthe erreicht, daß wir nicht blos von ihm als einem großen Poeten *erzählen hören*, ihn ſein Werk nicht blos todt übergeben ſehen, ſondern daß er ſich uns lebendig als *Dichter in poetiſcher Action* darſtellt und uns ſelbſt bezaubert. Und ſo iſt es auch ganz richtig, daß derſelbe Taſſo, der im Leben ſolche Mißgriffe macht, die tiefſten Blicke in das Herz der Menſchen, in das Getriebe der Welt thue und von *den weiſeſten Sentenzen* überſtröme, denn als Dichter iſt ihm nichts verborgen und offenbart der Gott ihm Alles.

Ich habe mich für die allgemeine Auffaſſung der Gegenſätze unſeres Dramas des Ausdrucks Idealismus und Realismus bedient. Ich weiß wohl, welche Mißverſtändlichkeit dieſen Wörtern anhängen kann, allein ich halte ſie hier in der That für die paſſendſten. Man hat im Taſſo den Gegenſatz des Dichter- und des Hoflebens gefunden, allein wenn es auch ſchon mit dem Dichterleben ſeine Richtigkeit hat, ſo iſt doch, das *Hofleben* hier ſo wenig im Contraſt zu ihm, daß es eher *ſelbſt als ein poetiſches Moment* erſcheint. Taſſo ſelbſt entwickelt die Einwirkung, welche das Ritterthum mit ſeinen Spielen und die feinere Geſelligkeit auf ihn gehabt, im Geſpräch mit der Prinzeſſin. Oder man hat den Gegenſatz des *Talentes* und des *Charakters* darin finden wollen. Wenn es nun wieder richtig iſt, daß wir das Talent in ſeinen Stärken und in den aus dieſen ſelbſt entſpringenden Schwächen geſchildert finden, und Taſſo ſelber meint, Antonio beneide ihm, was nicht Fleiß und Beharrlichkeit erſetzen können, wenn die Götter es einmal verſagt haben, ſo tritt doch in Antonio das, was man Charakter nennen muß, keineswegs als Contraſt hervor, denn den Charakter müßten wir in Thaten ſich entfalten ſehen. Das iſt aber nicht der Fall. Antonio zeigt ſich als ein gewandter, ſich möglichſt ſelbſt beherrſchender Mann von großer ſtaatsmänniſcher Bedeutung, allein wir lernen ihn faſt nur reflectirend kennen. Von ſeinem Handeln am Vatican erzählt er nur. Sollten wir Antonio als Charakter par excellence uns denken, ſo müßte er gegen Taſſo handeln; das thut er aber nicht; vielmehr geſteht er zu, ſich auch übereilt zu haben und neigt ſich ſeinem Gegner allmälig ſo weit zu, daß er für ihn handelt, ja zuletzt in ſeiner eigenen Seele ihn wieder Anker werfen läßt. Endlich hat man in dem Drama die Tendenz erkennen wollen, die Gleichberechtigung der verſchiedenſten Individualitäten zu veranſchaulichen. Auch hieran iſt etwas Wahres, allein dieſer allgemeine Satz iſt näher zu beſtimmen. Dies hat man gefühlt und Gemüth und Verſtand als das Weſen von Taſſo und Antonio angegeben. Beide ſollen vereint den wahren Menſchen ausmachen. Allein der ſo beſtimmte Gegenſatz iſt zu eng gefaßt, denn keineswegs iſt Taſſo ganz unverſtändig, noch Antonio gemüthlos; nur die Leidenſchaft Taſſo's verirrt ſeinen Verſtand und die Empfindlichkeit des Ehrgeizes, den er eingeſteht, läßt Antonio anfänglich nicht ſo wohlwollend und hingebend erſcheinen, als er im Grunde es iſt. Daher, glaube ich, muß man den Gegenſatz des Drama's allgemeiner als Idealismus und Realismus ausſprechen. Daß, wie Lewitz meint, nur das Hofleben im Taſſo geſchildert ſei, iſt ein Irrthum deſſelben, den Hiecke am angeführten Ort widerlegt hat.

Die Oekonomie des Gedichts iſt durch den Gegenſatz höchſt einfach, indem es ſich in zwei Gruppen theilt, die um Einen Mittelpunct ſich bewegen. Die eine dieſer Gruppen iſt die Prinzeſſin und Taſſo, die andere Leonore und Antonio. Die Mitte iſt der Fürſt ſelber, der zugleich die Rolle der allgemeinen Weisheit des Chores übernehmen muß. Die Prinzeſſin und Taſſo ſind die idealiſtiſche Gruppe. Die Prinzeſſin bleibt jedoch rein. Ihre Schuld iſt nur ihre Liebe. Taſſo wird ſchuldig, indem er, ſtatt Dichter zu bleiben, ſich ins Handeln wagt. Leonore und Antonio bilden die realiſtiſche Gruppe mit ganz analoger Structur. Der Fürſt aber iſt der allgemeine Gravitationspunct, der gern Alle im heiteren und fruchtbaren Verkehr erhalten möchte und deſſen Intereſſe, Klugheit, Milde doch nicht den Untergang verhindern kann, welchen die zur Maaßloſigkeit ausſchreitende Individualität ſich ſelbſt bereitet.

XXXVII.

Göthe's Operetten und ſeine Römiſchen Elegieen.

Taſſo als die vorzugsweiſe Tragödie des Gemüthes entbehrt zur draſtiſchen Wirkung des Mittelpunctes einer eigentlichen Handlung. Wir ſehen Zuſtände vor uns, deren pſychologiſche Wahrheit ſich mit der größten Conſequenz entfaltet, allein keine große, weitumfaſſende That feſſelt unſere Aufmerkſamkeit. Daher iſt die Sprache ſo unendlich ätheriſch, um die tiefſten und zarteſten Geheimniſſe des menſchlichen Buſens zu enthüllen. Sie iſt Muſik.

Die metriſche Production, zu welcher Göthe in Italien gelangte, bewog ihn, auch ſeine Operetten, namentlich Claudine *von Villa Bella* wieder durchzudichten. Wir haben ſie früher ſchon berührt, denn Claudine entſtand ſchon 1775 und Scherz, Liſt und Rache 1785. Erwin und Elmira, Lila, Jery und Bätely, die Fiſcherin, waren auch ſchon früher vor der Italieniſchen Reiſe entſtanden. Göthe hat ſich mit dieſen kleinen Dichtungen unendlich viel zu ſchaffen gemacht. Wir können in einer Beziehung ſelbſt darüber urtheilen, da wir auch die noch halb im Proſadialog gehaltene erſte Bearbeitung der Claudine beſitzen. Göthe war der ſeelenvollſte Lyriker, der pſychologiſch folgerichtigſte Dramatiker. So ſollte man erwarten, daß er für die Oper vorzüglich organiſirt geweſen wäre. Und doch hat er nichts Beſonderes dafür thun können. Der Grund liegt darin, daß er, als Lyriker, zu viel *Gehalt* in die Dichtung brachte und dadurch die Compoſition erſchwerte, denn der Muſiker will das Wort nur als Unterlage, die er, ſofern ſie Stoff iſt, ganz in die Form des Tones hineinarbeitet, ſie ganz darauf gehen läßt. Eine zu große geiſtige Selbſtſtändigkeit des Textes hindert ihn zu ſehr an der Entfaltung ſeiner Eigenthümlichkeit. Es iſt nicht geradezu nothwendig, daß, wie heutzutage die Operntextdichter oft lieben, der Text baarer Unſinn, wenigſtens Blödſinn ſei, namentlich in den Ueberſetzungen, allein zu viel Ideelles darf er nicht haben. Ferner war Göthe als Dramatiker zu ſehr der *Innerlichkeit* zugewendet, welche die *retardirenden* Motive liebt, die ausgeſprochen werden müſſen. Dies entſpricht wieder nicht dem Begriff der Oper, deren Handlung einfach und dem Auge klar, deren Contraſte ſchlagend ſein müſſen, damit das weiche Element des Tones, die Klarheit des Verſtändniſſes vorausſetzend, um ſo hemmungsloſer in ſeinem Schwung ſich wiegen und ausbreiten könne. Die kleinen Singſpiele, Jery und Bätely, die Fiſcherin u. ſ. f. ſind mit ihrer Friſche und Anmuth die gelungenſten der Göthe'ſchen Operetten. Wenn das Franzöſiſche Vaudeville eine acute Situation mit flüchtigem Griffel zeichnet, aus welcher der gehobene Affect als ein ſanghaftes Sprechen hervortritt, ſo hätte Göthe der Schöpfer eines Deutſchen Vaudeville mit jenen kleinen Dramen werden können, eines Deutſchen, worin der Geſang nicht blos parlando, ſondern wirklich lyriſch vorgetragen wäre. Ich kann nicht umhin, hier dankbar des Genuſſes zu erwähnen, den mir die Art und Weiſe gegeben hat, mit welcher Tieck dieſe Göthe'ſchen Liederſpiele, namentlich auch die Lieder ſelbſt, vorzutragen verſteht und ich möchte faſt glauben, daß dieſe Manier die Wirkung übertrifft, welche dieſe arielhaften Gebilde von der Bühne herunter haben. Die größeren Opernverſuche Göthe's, wohin auch ſeine Fortführung der Schikaneder'ſchen Zauberflöte gehört, ſind ohne ſonderlichen Erfolg geblieben, wie niedlich und ſauber auch Alles in ihnen gefältelt und geglättet ſei. Die Muſik iſt freilich ſeit jenen Zeiten in ihrer demokratiſchen Macht unendlich gewachſen. Die Oper iſt durch ihre Popularität und den ſtarken Aufſchwung, den in ihr der Chor genommen, zu einem viel reicheren Kunſtgebilde geworden, als dies im vorigen Jahrhundert der Fall war. Dies iſt billig zu erwägen, wenn die große Simplicität der Göthe'ſchen Singſpiele uns nicht gar zu einfach erſcheinen ſoll.

Im Taſſo haben wir das Ringen des Idealismus geſehen, ſeine abſtracte Haltung gegen den Realismus aufzugeben. Wir mußten annehmen, daß Taſſo einer Zukunft entgegengehe, in welcher ihm ſich wiederzugewinnen durch ſeine Productivität gelingen würde. Die ideale Production iſt der ihm adäquate Realismus. Indem dies Bewußtſein in ihm auftaucht, kann er ſogar den Antonio warnen, ſich nicht für geſichert zu halten, als ob nicht auch ihn der Sturm treffen und ſeine Stellung erſchüttern könne, ſofern nämlich der Realismus den Idealismus nicht anerkennen und von ihm abſtrahiren wollte. Antonio hat am Ende des Drama's eine gegen ſeinen Anfang veränderte Stellung. Er hat ſich Taſſo mehr und mehr genähert, was eben ſo viel heißt, als er hat die Schroffheit einer einſeitig realiſtiſchen Stellung aufgegeben.

Wie aber, werden wir fragen müſſen, kommt die Einheit des Idealismus und Realismus als ſolche bei Göthe zur Erſcheinung? Müſſen wir nicht erwarten, daß die unendliche Befriedigung, welche ihm Italien für ſein Gemüth und ſeine Bildung gab, auch in einer ausdrücklichen Geſtalt bei ihm ſich manifeſtirt haben werde? Allerdings iſt dies der Fall und die Römiſchen Elegieen ſind dies harmoniſche Gleichgewicht des Göthe'ſchen Geiſtes, die innigſte Durchdringung des Nordiſchen Idealismus mit dem Südlichen Realismus, der ſtrebendſten Subjectivität mit der ihrer Tendenz willkommenſten, ſie am meiſten fördernden Objectivität. Sie ſind der Triumph des reinſten Schönheitsgefühls. Was Gott, Natur und Schickſal dem Dichter zu gewähren vermochten, das ward ihm in Rom zu Theil. Er genoß dort ſeines höchſten Glücks und erlitt, von ihm zu ſcheiden gezwungen, den tiefſten Schmerz über des Glückes Vergänglichkeit.

Meine Herren, Göthe iſt dieſer Elegieen halber auf das Härteſte angefochten worden, als hätte er mit ihnen aller Sittlichkeit Hohn geſprochen. Die damaligen Pietiſten wie die heutigen pflegen, ihn recht mit gutem Gewiſſen verdammen zu können, auf dieſe Elegieen ſich zu berufen. Da ich in der Lage bin, über Göthe nicht vor einem Damenpublicum zu ſprechen, welches an der Huldigung, die dem Weibe in dieſen Dichtungen zu Theil wird, am Ende doch Anſtoß nehmen könnte, ſo werde ich mit völliger Rückſichtsloſigkeit mich ausſprechen. Worin, frage ich alſo, beſteht das Glück, deſſen Genuß Göthe in jenen Elegieen feiert? In der Hingebung an die Macht der Schönheit, wie ſie nicht nur in den Marmorwerken der Sculptur, nicht nur in den Zaubergeſtalten der Malerei, ſondern auch als Fleiſch und Blut ihn erquickte und er an der Lieblichkeit der Formen des wirklichen Lebens Auge und Sinn nicht genugſam erſättigen konnte. Er fühlt mit ſehender Hand, er ſieht mit fühlendem Auge. Er iſt trunken von der Herrlichkeit Gottes, welche in der Schönheit des Weibes ſich ihm offenbart. Von den entzückenden Formen des Buſens gleitet er den Schwung der Hüften hinab und, während die Geliebte ſchläft, fingert er auf ihrem Nacken in dichteriſchem Sinnen des Hexameters und Pentameters Maaß und ruht mit Wonneblick auf der edlen Bildung ihrer Glieder.

Was ich hier ſagte, meine Herren, iſt das Stärkſte von dem Cultus der Schönheit in den Elegieen. Ich habe nicht geſcheuet, Aug' in Auge zu Ihnen es auszuſprechen, denn die Oeffentlichkeit iſt auch in ſolchen Dingen eine Probe. Nun frage ich Sie, iſt hierin etwas Unkeuſches, die Sittlichkeit Kränkendes? Gewiß nicht. Denn die Schönheit iſt etwas Göttliches und ihr Genuß nichts Unerlaubtes. Worin liegt denn alſo der Anſtoß, den Göthe gegeben? Ich antworte, eben in ſeiner Keuſchheit. Ja, meine Herren, in ſeiner Keuſchheit. Hätte er, ſtatt mit heiterer Naivetät ſeine Beſeligung auszudrücken, die Schönheit halb verſchleiert, hätte er durch ſolche Halbverhüllung lüſterne Wallungen erregt, durch ſchlüpfrige Andeutungen geheimen Sinnenbrand angeſchürt, die Reize ſeiner Fauſtina mit coquetter Berechnung profanirt, o da würde man ihn als ethiſch gerecht erfunden haben. Allein ſo geradazu uns zu ſagen, wie ſchön die Geliebte ſei, in zwei, drei kalten, einſylbigen Wörtern, das tadelt man, darüber empört ſich das Leihbibliotheken-Publicum, welches mit Gier ganze Droſte des ſinnaufſtachelnden Giftes verſchlingt, das in tauſenden von Romanen die Phantaſie der Leſer mit allen Buhlkünſten der Proſtitution inficirt; darüber empört ſich das Theaterpublicum, welches die üppigſten und nervenkitzelndſten Attitüden des heutigen Ballets mit rauſchendem Beifall belohnt. Fragen Sie in den Leihbibliotheken nach, welche Bücher ſtatt mit einem Goldſchnitt vom vielen Leſen mit einer gelblichen Kruſte der Blattränder ausgezeichnet ſind, ſo daß man erſchrickt, wie eine gebildete, ſittige Dame ſolchen Schmutz in die Hand nehmen könne, fragen Sie nach, ob dieſe Bücher nicht zur Gattung der ſinnverwirrendſten Romane gehören? Haben wir nicht erlebt, daß in den **Mystères de Paris** die Qual, mit welcher der den Weltrichter im Kleinen ſpielende Rodolphe den Advocaten Ferrand beſtraft, als er ihm die ſchöne Elſaſſerin in das Haus ſchickt, den Enthuſiasmus der Leſer auf's Höchſte ſteigerte? Und dieſe polizeigerechte Prüderie wagt es, Göthe wegen ſeiner Römiſchen Elegieen als unmoraliſch zu verurtheilen? Dieſe Verurtheilung iſt ſelbſt eine Frechheit.

Die Römiſchen Elegieen gehören allerdings der Bewegung an, welche wir mit einem auch ſehr mißverſtandenem Ausdruck **Emancipation des Fleiſches** nennen. Das Mittelalter hatte die Natur noch verkannt. Sein extremer Spiritualismus hatte im *Sinnlichen* zugleich das *Sündliche* erblickt. Die Schönheit war ihm als eine diaboliſche Verführung verdächtig geworden. Aus dieſer dem Begriff der Natur wie des Geiſtes widerſprechenden Herabwürdigung, welche durch die Mißhandlung des Leibes den Geiſt von ſeiner Selbſtſüchtigkeit zu emancipiren unternahm, mußte die Natur befreiet werden. Nicht der Natur als ſolcher haben wir uns zu ſchämen. Sie iſt Gottes Werk. Unſerer Unlauterkeit, welche die Natur befleckt, haben wir uns zu ſchämen. Indem Göthe mit völlig antikem Sinne der Schönheit des Weibes offen huldigte, traf er damit die verſteckte Unreinheit, welche die unverhüllte Schönheit der Natur zu ertragen nicht die Kraft hat. Dies böſe Gewiſſen iſt zwar gegen die ſich als ſittlich verſtellende Frivolität tolerant, die nackte Keuſchheit aber treibt es in die Flucht. Als Göthe aus Italien zurückkehrte, konnte er die Wirkungen beobachten, welche Heinſe's Ardinghello angerichtet hatte. Er war außer ſich darüber. Denn ſo vortrefflich Heinſe im Auffaſſen von Kunſtwerken iſt, ſo wenig hat er die Natur geiſtig überwunden. Vergleichen Sie, meine Herren, z. B. die Orgie im Ardinghello oder die Nachtſcene, in welcher er die Ueberraſchung der ſchlummernden Lucinde ausmalt, mit unſeren Elegieen, um recht inne zu werden, wie reinigend dieſe auf unſer Gemüth wirken, indem ſie alle gemeine Sinnlichkeit darin ausbrennen, während Heinſe die Brandfackel der Begier in unſer Herz wirft.

In der Form ſchließt Göthe den alten Elegikern, dem Tibullus, Ovidius, Propertius, ſich mit höchſter Vollendung an. Er hatte mit ſeiner Bildung den Moment erreicht, worin das Antike culminirte und in ſeinen Armen, wie einſt dem Pygmalion, die göttliche Schönheit zu blühendem Leben erwarmte. Nie iſt er wieder ſo glücklich geworden, als er in Rom es war. Hätte Heine ſchon gelebt gehabt, Göthe würde, von Italien nach dem nebligen Norden und ſeinen Meinungskämpfen zurückkehrend, gewiß mit ihm ausgerufen haben:

Schöner Süden, wie verehr' ich
Deinen Himmel, deine Götter,
Seit ich dieſes Menſchenkehricht
Wiederſchau' und dieſes Wetter!

XXXVIII.

Die Römiſchen Elegieen und der Bericht der Italieniſchen Reiſe.

Ich habe Ihnen zu zeigen verſucht, daß Göthe's Römiſche Elegieen in wahrhaft keuſchem Sinne gedichtet ſind. Dieſe Keuſchheit zeigt ſich vorzüglich in der Sorge um die Geliebte, welche durch die Elegieen hindurchgeht. Es iſt eine verſtohlene Liebe, nicht etwa eine erkaufte. Das Mädchen erſcheint in der Mitte ihrer Verwandten. Zwar iſt ſie eine Waiſe, allein der Oheim hat ſie in ſeinen Schutz genommen. Der Dichter tröſtet ſie, daß ſie, ihm ſo raſch ſich ergeben zu haben, frech erſcheinen könnte. Er iſt vorſichtig, ihrem Ruf nicht zu ſchaden, den ſie gegen ſchnöde Verlockung der Roth- und Violettſtrümpfe ſo tapfer ſich bewahrt hat. Die Liebe iſt es alſo, welche die ſinnliche Hingebung weihet und rechtfertigt.

Das reizende Spiel dieſer ſüßen Gegenwart hat, wie aller Genuß, in ſeiner Vergänglichkeit ſeine wehmüthige Seite. Dieſe Wehmuth aber ſpiegelt ſich in den Elegieen in dem Hintergrunde Rom's, denn Rom, dieſe Völkerniobe, wie Byron ſie nannte, iſt ſelbſt eine Elegie. All ſeine Größe iſt eine vergangene. Mit der Kuppel der Peterskirche hat es den Schlußſtein ſeiner Geſchichte ſich ſelbſt zum Monument geſetzt. Seit dieſer Zeit hat es keine That vollbracht. Es vegetirt. Aber ſeine Vergangenheit, in der es zweimal, im Cäſar und im Papſt, die gebildete Welt beherrſchte, ſtellt ſich in den rieſenhaften Trümmern dar, welche das Moos und der Epheu übergrünt. Das Bewußtſein des Dichters um die Größe Roms durchdringt mit ernſtem Ton die Schilderung ſeines Liebesgenuſſes, denn ohne die Liebe wäre die Welt nicht die

Welt, wäre Rom nicht Rom. Er ſagt ſich, daß, wo er nun lebt und liebt, die Triumvirn geherrſcht haben, daß hier einſt Cäſar gelebt hat. Das Panorama der ſchönen Natur wie der maleriſchen Ruinen umgibt uns überall als würdige Staffage. Als Göthe ſcheiden mußte, war der herrlichſte Mondſchein. Einſam wanderte er noch einmal durch die gewaltige Stadt, die ihn vom erſten Eintritt an ſo wunderbar beruhigt und allmälig immer deutlicher über ſeinen wahren Beruf aufgeklärt hatte. Da fiel ihm unwillkürlich die ähnliche Situation Ovids ein, als derſelbe Rom meiden mußte und die wehmüthige Erinnerung mit den Worten einleitete:

Cum subit illius tristissima noctis imago,
Quae mihi supremum tempus in Urbe fuit.

Göthe's Reiſeſchilderungen, die er aus Italien in ſeinen Briefen machte, ſind in ihrer Einfachheit vortrefflich. Das Einfache, meine Herren, ſcheint uns oft ſo leicht zu ſein, eben weil es das Vollkommene ſelber iſt. Allein dies iſt nur ein Schein. Göthe's raſch nach dem lebendigen Eindruck des Momentes hingeworfenen Berichte ſind das Reſultat einer reifen Vorbildung, welche vieljährige Studien auf dieſe Empfängniß ausrüſteten. Die Solidität der Beobachtungen leuchtet aus jedem Wort hervor. Da iſt nichts auf den Effect Berechnetes, nichts, um uns für eine im Voraus beliebte Anſicht zu ſtimmen. Selbſt die Natur wird nicht blos im Fluge mit maleriſchem Blick geſtreift, ſondern es wird mit Gründlichkeit auch die Beſchaffenheit der Bodenlage und Bodenform angegeben, wodurch die auf ihnen beſtandene Pflanzenwelt und Architektur um ſo verſtändlicher werden. 1785 machten du Paty's Briefe aus Italien in der Franzöſiſchen Literatur großes Aufſehen. Man vergleiche ſie mit den Göthe'ſchen, ſo wird man finden, wie bei dieſen die natürlichſte, ungeſuchteſte Darſtellung durch ihre naive Sachlichkeit einen viel nachhaltigeren Eindruck hinterläßt, als die aufgeſchminkte Zierlichkeit des Franzoſen, welche ſich uns mit dem Bewußtſein präſentirt, eine reiche und geſchmackvolle Toilette gemacht zu haben. Göthe war einer der erſten Reiſenden, der ſich auch um das Volk, um den Menſchen in Italien kümmerte und nicht bei der Philologie oder Kunſt ſtehen blieb. Er ließ eben ohne Vorurtheil Alles auf ſich wirken und gab ſich dann von der Wirkung eine einfache Rechenſchaft. So hat er den Carneval als ein Feſt beſchrieben, welches das Volk ſich ſelbſt gibt. Dieſe ſchlichte Beſchreibung, die den ganzen Tagesverlauf der tumultuariſchen Feſtlichkeit nach ſeinen Hauptmomenten und Hauptträgern getreulich zurückſpiegelt, iſt für ähnliche Darſtellungen muſtergiltig geworden, weil ſie völlig objectiv gehalten iſt und dadurch wieder die Kraft eines poetiſchen Products erreicht. Dabei blieb Göthe in all' ſeinem Enthuſiasmus zugleich von aller falſchen Transcendenz frei, mit welcher die romantiſche Schule Italien ſpäter verhimmelte. Den Carneval z. B. beſchrieb er faſt widerwillig, weil er in dem Gelärm und Gethue keine wahre Herzensfreude entdecken konnte und erſt durch die Zeichnungen der Masken, die er hatte anfertigen laſſen, Luſt zur Beſchreibung bekam. Der Katholicismus muthete ihn als ein modernes Heidenthum an und „die proteſtantiſche Erbſünde“ regte ſich in ihm, als er bei einem der größten Feſte auch den Papſt ſtatt reden zu hören, ſich nur wie einen gemeinen Pfaffen gebaren und hin und her bewegen ſah. Will man genauer erkennen, wie unparteiiſch er über die Zuſtände in Italien urtheilte, ſo muß man ſeine Venetianiſchen Epigramme von 1790 vergleichen, worin er auch die demokratiſche Seite der Revolution am Freieſten betrachtet.

Zwiſchen Deutſchland und Italien muß ein tieferer Zuſammenhang angenommen werden. Erſt haben die Römer Züge nach Deutſchland, dann haben die Deutſchen Züge nach Italien gemacht. Die Römer haben die größten Deutſchen Städte am Rhein, an der Donau, am Lech und Main angelegt. Dann ſind die Deutſchen über Rom hergefallen, bis dies ſich wiederum durch die Macht des Geiſtes zur Herrſchaft über ganz Europe erhob. Als die Reformation dieſelbe ſtürzte, waren es wieder die Deutſchen, welche ſich der Herrſchaft Italiens bemächtigten. Die Spanier, die Franzoſen, zuletzt noch wieder durch die Beſetzung Ancona's, haben es auch verſucht, warum gelingt es ihnen aber nicht, bleibenden Fuß zu faſſen, warum nur den Deutſchen? Die Wandernatur des Deutſchen erklärt wohl etwas, doch nicht Alles. Die Sehnſucht nach einem ſchöneren Himmel, das Bedürfniß, die Kunſt nach ihren Originalen zu ſtudiren, erklärt Vieles, aber doch nicht Alles. Hier iſt noch ein providentielles Verhältniß vorauszuſetzen. Gegenwärtig iſt Italien geiſtig verſumpft. Die Maſſen ſind durch den Druck einer mechaniſchen Politik atomiſirt. Der Blitz des Deutſchen Idealismus wird und muß in dieſe Maſſen ſchlagen, ſie von Innen aus wieder zu beleben und einer neuen, ſchöneren Zukunft entgegenzuführen. Göthe hat auch dieſen Zug der Gewalt des Deutſchen Fremdlings in ſeine Elgieen aufgenommen und ſpricht ſcherzend von dem Barbaren, der Römiſchen Buſen und Leib beherrſcht.

Als er im Innerſten erſättigt aus Italien zurückkam, ſollte er nicht behaglich ſeiner Wiedergeburt ſich freuen, ſondern die Franzöſiſche Revolution ſollte ihm ſcheinbar recht in die Queere kommen und den Widerſträubenden gewaltſam in neue Bahnen fortreißen. Wenn man ſich einen Göthe zurechtmacht, wie er hätte ſein ſollen, wenn man ihn bis zu dieſer Reiſe nach Italien hin gleichſam patentirt hat, ſo kann man bedauern, daß er das Maximum von Glück genoß, zu welchem Gott, Natur und Schickſal ihn befähigten, ſo kann man ihn anklagen, die Franzöſiſche Revolution nicht ſo verſtanden zu haben, wie er ſie nach dem Beſſerwiſſen der Deutſchen Profeſſoren und Radicalen hätte verſtehen ſollen, um nach ihrem Sinn ein wirklich großer Mann zu ſein. Meine Herren, Göthe entdeckte erſt allmälig, worin das Weſen der Franzöſiſchen Revolution liege. Anfangs nahm er ſie politiſch, bis er ſpäter ihren ſocialen Kern erkannte. Die Franzöſiſche Revolution war die Radicalcur, zu welcher ſich die Nation nach Erſchöpfung aller Palliativcuren gezwungen ſah. Für den Einzelnen begriff Göthe die mögliche Nothwendigkeit ſolcher Curen ſehr wohl, welche eintreten müſſen, wenn man einſieht, daß ein Aendern und Beſſern nur des Beſondern den Zuſtand des Ganzen, ſtatt ihn zu fördern, lediglich in immer größere Verwirrung und Auflöſung ſtürze. War ſeine, wie er ſelbſt ſagt, gleichſam unterirdiſche Reiſe nach Rom etwas Anderes, als eine Radicalcur? War er nicht ſo von Ungeduld beflügelt, daß er in Florenz nur drei Stunden blieb und nicht eher mit Freiheit, Sicherheit aufzuathmen wagte, als bis er durch die Porta del popolo in die ewige Roma eingefahren war? Daß nun die Franzoſen in einem ähnlichen Fall ſich befänden, in einen blutigen Hades niederſteigen zu müſſen, wenn ſie zu neuem Leben auferſtehn und aus der furchtbarſten Entzweiung zur Verſöhnung mit ſich gelangen wollten, das begriff er erſt allmälig. Anfangs verhielt er ſich zu dem ungeheuren Phänomen mehr ſatiriſch, bis er wahrnahm, daß das freie, ſeiner abſoluten Rechte bis zur Verachtung des Todes inne gewordene Selbſtbewußtſein das neue Princip ſei, welches aus dem Zerbrechen der politiſchen Formen als die innere Revolution Frankreichs nicht nur, ſondern Europa's hervortrete. Von da ab verſuchte er ſelbſt, dies Princip in ſeinen poſitiven Entwicklungen darzuſtellen. Er ging von der dramatiſchen Form zur epiſchen über, um, nachdem er ſchon die Sonnenhöhe ſeines Lebens erreicht hatte, noch einen neuen Adlerflug zu beginnen.

XXXIX.

Göthe's Komik, die Vögel und der Großkophta.

In den Dichtungen, welche die Franzöſiſche Revolution Göthe abnöthigte, trat anfänglich auch ſeine Komik wieder hervor. Die Komik eines Dichters iſt dem Weſen nach mit der Tragik deſſelben Eines, wie ſchon im Platoniſchen Sympoſion auseinandergeſetzt worden. Göthe's Tragik war auf die Schilderung des Gemüths und Charakters hingerichtet. Die Kataſtrophen wurzelten bei ihm in den Conflicten der Gefühle und Geſinnungen; die aus ihnen fließenden Handlungen erſchienen in ſecundärer Haltung. Die Komik kann ſich nun ihrer Natur nach weniger in die Innerlichkeit vertiefen. Sie muß geneigter ſein, die Gegenſätze des Verſtandes hervortreten zu laſſen, ſei es in der Intrigue, ſei es in einer phantaſtiſchen Auflöſung, welche letztere wir gewöhnlich die Ariſtophaniſche Komödie zu nennen pflegen. Dieſe letztere müßte Göthe'n eigentlich zugeſagt haben, allein er hatte nicht genug Humor dazu; für das Intriguenſtück aber ſtörte ihn ſeine Neigung zur feineren pſychologiſchen Motivirung, zur gründlicheren Charakteriſtik, wodurch er die Entwicklung der Handlung zu ſehr retardirte. Daher gelangen ihm auf dem Gebiete des Komiſchen die kleinen Luſt- und Singſpiele noch am Beſten, allein weder das eigentliche Luſtſpiel, noch die Komödie, die auch ſehr gut Oper werden kann. Eine einzelne komiſche Situation, die ſich im Element des heiteren Scherzes artig und lieblich entfaltet, wie in den Singſpielen, in der Wette, in den ungleichen Hausgenoſſen, war hier ſein Feld.

Die im erhabenſten Sinn komödiſche Seite der Revolution wußte er nie aufzufaſſen, woraus jedoch nicht folgt, ihn deshalb ſo herunterzuſetzen, als gegenwärtig bei den Literarhiſtorikern und den Radicalen des Liberalismus ſchon zur ſtereotypen Unſitte geworden iſt. Man ſpricht über den Großkophta, über den Bürgergeneral u. ſ. w. als über ganz unbedeutende, ja in Betreff ihrer Tendenz faſt verächtliche Werke, mit denen Göthe nur ſeine Unfähigkeit, das Wahre und Große der Revolution zu würdigen, documentirt habe. Dieſe Grämlichkeit, ihn wie einen Schulbuben anzulaſſen, der ſein Penſum Revolutionsgeſchichte nicht recht gelernt habe, halte ich für das Symptom einer ſehr kränklichen Gereiztheit, gegen welche Göthe's Selbſtſtändigkeit des Urtheils in Betreff der Franzöſiſchen Revolution und die Allmäligkeit, mit welcher er von ihren politiſchen Außenwerken zu ihrem ſocialen Innern vordrang, unſtreitig vorzuziehen ſind. Es beweiſt eine viel größere Stärke der Individualität, daß er ſich gegen das coloſſale Phänomen ſo lange wehrte, als wenn er ſofort in den Taumel ſich hätte hineinreißen laſſen, um hinterher die enthuſiaſtiſche Fraterniſirung wieder abzulehnen. Nur wenn man die Producte dieſer Epoche in ihrem Zuſammenhang begreift, kann man gegen ihn gerecht ſein. Das aphoriſtiſche Hervorheben des einen oder andern Werks mit einem lobenden oder tadelnden Prädicat verleihet keine wahre Einſicht. Man muß es Karl Grün zugeſtehen, daß er in ſeinem früher erwähnten Werke für dieſe auf die Revolution bezüglichen Dichtungen wenigſtens dadurch einen richtigeren Blick eröffnete, daß er bemerklich machte, wie ſie ſich ſämmtlich um den Begriff des Eigenthums und, ſetzen wir hinzu, um den durch daſſelbe vermittelten Begriff des Standesrechtes drehen. Diebſtahl, Betrug, Beraubung, Proceß, Auswanderung ſind die Achſe, um welche die Handlung ſich bewegt.

Nach unſerer früheren Auseinanderſetzung laſſen ſich in dieſer politiſchen Sphäre folgende Momente unterſcheiden: 1. eine Gruppe von Werken, welche einzelne Seiten der Revolution mit polemiſcher Tendenz zum Inhalt haben; 2. die affirmative Begründung der Ehe auf den Trümmern der Geſchichte als Neubeginn des Lebens in Hermann und Dorothea; 3. die Entwicklung des Umſturzes aller Standesverhältniſſe und Beſitztitel durch die Kämpfe der politiſchen Parteien und der Uebergang von der formalen Politik zum ſocialen Idealismus in Eugenie.

Die erſte Gruppe enthält die Vögel, den Großkophta, Megaprazon und ſeine Söhne, den Bürgergeneral, die Aufgeregten, den Reinecke Fuchs und die Erzählungen der Ausgewanderten. Ueber die letzteren hat man ſich von manchen Seiten her beſonders nicht genug verwundern können, wie Göthe in der damaligen Zeit zu ſolchen Darſtellungen die Ruhe habe finden können, wie es ihm möglich geweſen ſei, an ihnen und am Reinecke Fuchs ſogar während des Bombardements von Mainz zu ſchreiben. O über die Philiſter, die ſich aus ihrer Engbrüſtigkeit nicht zur Ahnung der ganz andern Oekonomie erheben können, welche in der Seele eines großen Menſchen waltet. Als wenn in einer ſolchen die Gegenſätze nicht viel ſchroffer und die Ausgleichungen daher viel energiſcher wären! Als wenn nicht Boccaccio ſeinen Decamerone auch mitten unter den Verwüſtungen der Peſt geſchrieben hätte? Jene Erzählungen ſollten der Form nach ein Decamerone werden. Sie ſind nur bis zu dem Mährchen von der Schlange gediehen. Vielleicht brachen ſie hier nicht ganz ohne Grund ab, denn die Schlange, die ſich opfert, ſoll wohl ein Symbol der aus der Anarchie des Kampfes hervorgehenden Weltverjüngung ſein.

Ich rechne die Vögel der Tendenz nach zu der politiſchen Gruppe, wiewohl ſie bereits 1780 geſchrieben wurden. Konnte nicht eine noch unverſtandene Ahnung der Zukunft des Dichters Seele, wie der Schatten einer Wolke, überfliegen? Der Auffaſſung der Sache wie dem Ton nach treffen wir hier ſchon ganz dieſelbe ſcherzhafte Ironie, wie ſpäter. Von der großartigen Phantaſtik des Ariſtophanes iſt jedoch bei Göthe nichts zu finden; die Idee des Ganzen dagegen, die Uſurpation der Rechte und des Eigenthums, tritt in ſeiner kecken Situationszeichnung und in dem lebhaften Dialog Hoffeguts und Treufreunds mit den Vögeln für den Verſtand um ſo deutlicher hervor. Die Menſchen ſtellen den Vögeln ungerecht nach, während ſie dieſelben als ihnen übergeordnete Weſen zu verehren hätten; die Götter maaßen ſich die Herrſchaft über Menſchen und Vögel an, während auch ſie die Vögel, die vor ihnen geweſen, als höhere Weſen anerkennen ſollten. Den Vögeln, nicht den Göttern, gebühren die ſüßen, nährenden Düfte, welche von den Opfern der Menſchen emporſteigen. Die Götter ſind alſo nach der Theologie und Politik Hoffeguts und Treufreunds Uſurpatoren, welche die Vögel aus ihrem rechtmäßigen Beſitz verdrängt haben. Die nach einem Schlaraffenleben lüſternen Vagabonden Hoffegut und Treufreund haben den Vögeln freilich erſt ſagen müſſen, daß ſie die Götter der Welt ſind. Sie ſelbſt wären aus ſich nicht zu ihrem wahren Begriff gelangt, allein nun gehen ſie auch ſchnell daran, zwiſchen Himmel und Erde ein Mittelreich zu organiſiren, Schildwachen auszuſtellen und allen Verkehr zwiſchen Menſchen und Göttern zu unterbrechen, damit nur, was ſie erlauben oder befehlen, geſchehen könne. Die hochkomiſche Idee der Vögel iſt, daß die Uſurpation, die der flüchtigſten Laune zweier bankerutten Subjecte als Einfall angehört, ſich aus der Klemme zu ziehen, als das ewige Recht, und das ewige Recht der Götter und Menſchen als eine tückiſche Uſurpation geſchildert wird.

1789 ſchrieb Göthe den Großkophta, worin die Uſurpation des Eigenthums und die der Rechte der Religion durch Diebſtahl und freche Myſtification den der Geſchichte getreu entlehnten ernſten Gegenſtand ausmachte. Die berüchtigte Halsbandgeſchichte lieferte Göthe den Stoff, an dem er wenig veränderte. Der Domherr iſt der Herzog Rohan, Biſchof von Straßburg und Großalmoſenier Frankreichs, der durch ſeine Neigung zur Königin Marie Antoinette der verſchmitzten Gräfin Lamothe die Gelegenheit gab, einen der kühnſten und raffinirteſten Diebsſtreiche auszuführen. Sie bildete ihm ein, im Geheimen viel bei der Königin zu gelten. Sie machte ihn glauben, daß die Königin gern ein Halsband, welches anderthalb Millionen Francs koſten ſollte, kaufen würde, wenn ſie nur das Geld dazu hätte. Sie bewog ihn, es zu kaufen und ihr unter der Bedingung zu übergeben, daß ihm das Geld in gewiſſen Raten aus der Chatoulle der Königin zurückgezahlt werden ſolle. Sie wußte durch eine Demoiſelle Oliva ihn zu täuſchen, welche im bosquet de la Reine zu Verſailles die Königin, mit deren Geſtalt ſie Aehnlichkeit hatte, nachahmete und ihm eine Roſe ſchenkte. Ihren Mann ſandte ſie mit den koſtbaren Juwelen nach England, ſie aus dem Schmuck zu brechen und zu verkaufen. So kam ſie zu großem Reichthum und machte ein glänzendes Aufſehen, bis der Betrug entdeckt ward. In denſelben war Caglioſtro, der gerade in Paris anweſend war, durch ſeine unglückſelige Kunſt, die Handſchriften Anderer täuſchend genau nachzuahmen, verflochten, wurde auch des Landes verwieſen und ging ebenfalls nach England, von wo er ſich in Schriften gegen ſeine Verurtheilung zu vertheidigen ſuchte. Alle dieſe Umſtände finden ſich bei Göthe benutzt, nur mit der Wendung, ſie ſo viel als möglich aus ihrer Gemeinheit in höhere Motive hinaufzuheben. Für Caglioſtro hatte er in Italien ein lebhaftes Intereſſe gefaßt und in Palermo ſogar ſeinetwegen, genaue Nachrichten über ſeine Familie einzuziehen, ſich eine Myſtification erlaubt, wie er dies in ſeinen Briefen erzählt. Inſofern iſt nun der Großkophta, wie Caglioſtro ſich ſelbſt als myſteriöſen Wundermenſchen nannte, ein vollkommen hiſtoriſches Drama, welches uns die grenzenloſe Corruption des Franzöſiſchen Hofes zeigt. In Betreff der Lebhaftigkeit der Handlung, der trefflichen Zeichnung der Charaktere und der Bühnengerechtigkeit iſt es ausgezeichnet. Göthe hatte es erſt als Oper, dann als Luſtſpiel bearbeiten wollen, bis es ein Schauſpiel ward. Ich geſtehe, daß ich Forſters Urtheil darüber, das noch jetzt von den Literarhiſtorikern mit Triumph wiederholt wird und ihre Schadenfreude verräth, Göthe doch auch, da ſie ihn ſo oft loben müſſen, einmal recht herunterſetzen zu können, daß, ſage ich, ich dem Urtheil Forſters nicht beitreten kann, der nämlich nicht wußte, was er aus dem Stück machen ſolle und der daher meinte, Göthe habe mit demſelben das Publicum zum Beſten haben wollen. Auch den Dialog fand er in ſeinem trockenen, hochadligen Ton unausſtehlich. Mein Gott, in welchem Ton ſollte denn der trockene, hohe Adel der damaligen Zeit reden, als in dieſem, ſeinem

Ton? Ich ſelbſt habe im erſten Vortrag geſagt, daß der Großkophta zu den Mittelmäßigkeiten gehöre, die es nämlich ſind im Verhältniß zu Göthe's Genie. Das berechtigt aber noch nicht, dies Drama ſofort als eine Nullität überhaupt zu betrachten, denn was für Göthe mittelmäßig genannt werden muß, kann für andere Leute noch ſehr genial ſein. Forſter hatte vielleicht wieder ein der Iphigenie oder dem Egmont ähnliches Drama erwartet und ſiehe, nun war Göthe im Großkophta wieder ein ſo ganz anderer, ſo neu, daß er kaum wieder zu erkennen ſchien. Schiller, dem in der Iphigenie und im Taſſo zu viel moraliſirende Reflexion und zu wenig Handlung enthalten ſchien, war deſto mehr mit dem Stück zufrieden und Göthe, wie wir aus ſeiner eigenen Aeußerung im zweiten Theil von Eckermann vernehmen, legte auf den Stoff wie auf ſeine Ausführung gerade von Seiten der Kunſt einen großen Werth.

Im Großkophta ſind zwei Elemente mit einander verbunden, das Element der ethiſchen Corruption, an deſſen Spitze die Marquiſe ſteht, und das Element der thaumaturgiſchen Myſtification, deſſen Repräſentant Caglioſtro iſt. Der Domherr und der Ritter ſtehen zwiſchen beiden als die in ihrer Liebe und in ihrem religiöſen Streben reinen Naturen da, die beide unglücklich werden, weil ſie ſich mit der Lüge eingelaſſen haben und von ihrer Illuſion geblendet ſind. Die Nichte iſt zwar auch durch den Marquis und ſeine Frau mehr verführt, als daß in ihr etwas eigentlich Böſes wäre, allein ſie iſt doch ſchuldig geworden. Sie iſt gegen den Marquis ſchon ſehr zur unerlaubten Nachgiebigkeit geneigt, hat an der Myſtification, mit welcher Caglioſtro den Domherrn betrügt, ſelbſtbewußten Antheil genommen und iſt ſo noch unglücklicher, während der Domherr, wie edel er ſei, als der Getäuſchte, mehr ins Komiſche, der Ritter, der die Verhaftung der Nichte veranlaßt, bevor er den eigentlichen Hergang kennt, mehr ins Tragiſche fällt.

Bedenken wir, aus wie friſcher faſt gleichzeitiger Gegenwart heraus das Stück geſchrieben iſt, ſo müſſen wir Göthe's poetiſche Kraft billig bewundern. Meiſterhaft iſt die Virtuoſität dargeſtellt, mit welcher Caglioſtro durch ein Gemiſch von Abſurdität und Prieſterweisheit, von freundlicher Hingebung und befehleriſchem Weſen, ſeine Anhänger in Abhängigkeit von ſich zu erhalten wußte. Wie pſychologiſch tief iſt die Scene, wo er im Geſpräch mit der Marquiſe und ihrer Nichte plötzlich in Starrſucht verfällt, weil ſeine Seele den Körper verläßt, einem Freunde in Amerika, der in der Noth ihn angerufen, zu Hülfe zu eilen. Nach einigen Minuten der Abweſenheit ſcheint er zurückzukommen und wieder Beſitz von dem Körper zu nehmen, der bis dahin leichnamartig auf dem Stuhl geſeſſen. Wie trefflich iſt die imponirende Ueberraſchung, als er behauptet, durch die empörende Regel des zweiten Grades: was du willſt, daß Andere dir thun, das thue du ihnen nicht; — nur das Herz des Ritters, der vor ſolcher Lehre erſchrickt, haben prüfen zu wollen. Namentlich aber die Scene, in welcher er mit allem Pomp ſich ſelbſt als den längſt angekündigten Großkophta enthüllt, der ſchon unter den Aegyptiſchen Pyramiden vor Jahrtauſenden gewandelt ſei, der mit den Indiſchen Weiſen in vertrauter Gemeinſchaft gelebt und in verbis, herbis et lapidibus alle Geheimniſſe des Lebens erforſcht habe. So lange ſchon iſt er unter ihnen, ſo lange ſchon erzieht er ſie mit höchſter Uneigennützigkeit und ihre Blindheit hat doch noch nicht gemerkt, daß er ſelbſt der wahre Meiſter! Dieſe Uebergänge vom gewöhnlichen Converſationston zum imperatoriſchen Pathos laſſen ſelbſt diejenigen, die, wie die Marquiſe und ſein

Bedienter, ihm in die Karten ſehen, momentan wieder zweifelhaft werden, ob ſie ſich doch nicht irren, ob Graf Roſtro doch nicht ein höheres Weſen, welches mit Geiſtern umgeht und dem geheime Kräfte zu Gebote ſtehen. Und wie tief läßt Göthe durch die Myſtification hindurchſchauen, daß ſie unmöglich ſein würde, wenn nicht der wahre Glaube in den Unglauben und dieſer in den Aberglauben übergegangen wäre, nach dem alten Satz, daß, wo die Götter verſchwunden ſind, die Geſpenſter erſcheinen.

Die ethiſche Corruption ruft uns die Mitſchuldigen zurück, die Myſtification die wahrhafte Myſtik der Geheimniſſe. Die Ausartung der Myſtik in die Myſtification, mit welcher die Stifter neuer Culte Adepten um ſich verſammelten und womit ſich nur zu häufig die Corruption auch als Proſtitution verband, machte damals einen conſtanten Zug des Lebens aus, den auch Schiller im Geiſterſeher darzuſtellen verſuchte. Der Menſch wird trotz aller Aufgeklärtheit denn doch nicht die Scheu vor dem Jenſeits los, das Bangen vor dem unbekannten Etwas, was nach dem Tode kommen könne, und ſchon die Maintenon wußte durch Benutzung dieſer Scheu den großen Ludwig, den abſoluten König, wie ein Thier willkürlich zu lenken, dem man einen Ring durch die Naſe gezogen. Dieſer Ring war ſein Erbeben vor der dunklen Zukunft des Jenſeits.

XL.

Megaprazon, der Bürgergeneral, die Aufgeregten, Reinecke Fuchs.

Auf den Großkophta folgte 1792 die Reiſe der Söhne Megaprazon's. Wir haben davon nur den Plan und die Ausführung einiger Capitel übrig, woraus wir ſo viel entnehmen können, daß das Ganze ein humoriſtiſch ſatiriſcher Roman werden ſollte. Schon der Name des Ahnherrn Megaprazon's, Pantagruel, deutet auf die Abſicht hin, ſich ins Groteske gehen zu laſſen, wiewohl die Darſtellung dies keineswegs thun ſollte, denn ſie iſt, ohne die Abenteuerlichkeit eines Rabelais und Fiſchart, von der höchſten Reinlichkeit und Anmuth. Megaprazon's ſieben Söhne mit lauter ſymboliſchen Namen von Epiſtemon an bis auf Eutyches hin haben jeder von der Natur eigenthümliche Fähigkeiten erhalten, die ſie in der Fremde verſuchen ſollen. Der Vater ſendet ſie mit einem Schiffe aus, die glückſeligen Inſeln im ſtillen Ocean wiederzufinden, welche Pantagruel dort einſt entdeckt hat, die Inſel der Papimanen und Papefiguen, die Inſel der Monarchomanen, die Laterneninſel und die Inſel vom Orakel der heiligen Flaſche. Dieſe Namen ſprechen ſofort ihre Bedeutung ſelbſt aus. Als die Brüder der Inſeln anſichtig werden, öffnen ſie nach des Vaters Geheiß die Verordnungen, die er ihnen mitgegeben, und entdecken zu ihrer großen Ueberraſchung, daß er ihnen in einem Fäßchen, worin ſie Geld vermutheten, keines mitgegeben und daß er ihnen aufträgt, mit der Ladung, die jeder nach ſeiner Wahl mitgenommen, und mit ſeinem Talent ſein Glück zu machen, welcher Rath ſchnell einen jeden beſchäftigt und Vorrath und Kräfte muſtern läßt. Räheres erfahren wir beſonders von der Inſel der Monarchomanen, unter welcher ganz unverkennbar Frankreich geſchildert iſt. Dieſe Inſel war in drei Theile getheilt. Auf dem Vorgebirge war die Reſidenz, wo der Monarch in einem ſtadtartigen Palaſt von rieſenhaftem Umfang wohnte. Auf der ſteilen Küſte wohnten die Ariſtokraten. Die Uferfelſen waren hier mit Teraſſen geſchmückt, auf welche Maulthiere Dammerde hinaufgeſchleppt hatten, Gärten um die Paläſte hinzuzaubern. Der dritte Theil der Inſel, eine fruchtbare Ebene, war von dem Landvolk bewohnt. Es herrſchte hier das weiſe Geſetz, daß die Bauern zwar billig von den Früchten, die ſie baueten, ſo viel genießen dürften, als nothwendig, um leben zu können, daß ſie aber nie ſo viel eſſen ſollten, völlig ſatt zu ſein, denn durch dieſe Einrichtung blieben ſie ſtets arbeitsluſtig und bei gutem Appetit. Die Ariſtokraten litten dagegen an einem ſchlechten Magen, hatten jedoch Mittel genug, ihren Gaumen zu reizen und der König that, was er wollte, oder glaubte wenigſtens zu thun, was er wollte. Auf dieſer Inſel nun hatte ſich ein Vulkan zwiſchen der Ebene und der ſteilen Küſte erhoben und das Land durch einen Aſchenregen verwüſtet; das Vorgebirge aber hatte ſich abgetrennt und ſchwamm, mit der Richtung nach Norden, im Meer umher. Eine Zeitlang war es ganz verſchwunden geweſen, dann aber wieder aufgetaucht und hatte ſich den übrigen Theilen der Inſel wieder genähert. — So viel von den Monarchomanen. Von den übrigen Inſeln erfahren wir wenig. Möglich, daß die Flaſche Madeira, mit welcher ein fremder Schiffsherr einen wüthenden Streit der Brüder über die Pygmäen und Kraniche ſchlichtet, indem ſie erſt trinken und dann in einen tiefen Schlaf ſinken, der ſie den vorigen Tag faſt gänzlich vergeſſen läßt, möglich, ſage ich, daß dieſe Flaſche Madeira ſchon die heilige Flaſche ſelber.

Auf die Reiſe der Söhne Megaprazon's folgte die kleine Farce: der Bürgergeneral, als Fortſetzung eines Franzöſiſchen Stückes vom Grafen Florian: les deux billets. Die Schilderung des alten Bauers Märten, den der Großſprecher Schnaps überliſten will, um in einem fetten Milchtopf ſich ein gutes Frühſtück zu ergattern, iſt vortrefflich, von der ſchalkhafteſten Laune durchzogen, ſo daß Wort auf Wort im lebhafteſten Dialog folgt. Göthe erzählt in den Geſprächen mit Eckermann, daß er bei ſeinem Aufenthalt in der Champagne wirklich einen ſolchen Torniſter mit Uniform, Nationalkokarde und Jakobinermütze gefunden und mit nach Weimar genommen habe, wo die Schauſpieler zu ihrem großen Ergötzen, ſie oft die Poſſe, die man immer gern geſehen, an die Reihe gekommen, jener Originalkleidungsſtücke ſich bedient hätten. Es gab damals genug politiſche Sykophanten, welche das Evangelium der Freiheit und Gleichheit zu ihrem Vortheil auszubeuten ſuchten. Sollte es dem Dichter nicht erlaubt ſein, einen luſtigen Schwank auf der Baſis aufzuführen, daß ein ſolcher Freiheitsapoſtel, einen neugierigen alten behaglichen Bauern, zu düpiren, der aus ſeinen eingewurzelten Begriffen gar nicht heraus kann, ſeine Liſt und Zungenfertigkeit anſtrengt? Wie komiſch iſt nicht Märtens Erſtaunen, als er, der Bauer, ſich Bürger nennen ſoll? Wie köſtlich die Umkleidungsſcene? Was ſoll man dazu ſagen, wenn unſere Literaturhiſtoriker dieſen Scherz als ein Attentat des Geheimenraths Göthe gegen die von ihm unverſtandene welthiſtoriſche Bedeutung der Franzöſiſchen Revolution anſehen und die luſtige Eulenſpiegelei Schnapſens unter den düſteren Contraſt der Reverbère der Guillotine bringen? Und das ſpricht dann einer dem andern nach und kann im gewichtigen Selbſtgefühl ſeiner tiefen Einſicht den Dichter nicht genug bemitleiden, zumal ein obſcurer Poet Anton Wall unter dem

Namen Heine auch eine Fortſetzung der beiden Billette ſchrieb. Und ſo iſt denn auch die Verurtheilung der Aufgeregten jetzt ſchon eine hergebrachte Sache, ſo daß man ſich gar nicht die Mühe nimmt, zu beweiſen, es ſei nichts an ihnen daran. Es verſteht ſich ganz von ſelbſt. Nun iſt es wahr, daß, gegen eine Iphigenie, einen Taſſo, einen Egmont und Berlichingen gehalten, ſolch' ein Drama ganz zurückbleibt, weil es als Tendenzſtück nicht den Anſpruch abſoluter Idealität machen kann. Um ſo intereſſanter iſt es für die Einſicht in die Grenzen, welche der Göthe'ſchen Natur geſteckt waren. Er zeigt hier allerdings, wie im Kophta, daß er auch eine Handlung durchführen kann, allein ſo geſchickt und lebhaft dies geſchieht, ſo merkt man ihm doch überall das Streben ab, in die Bahn einzulenken, für welche er wirklich beſtimmt war, nämlich das Gemüth und den Charakter zu ſchildern. In den Entwurfsreſten von den nichtausgeführten Acten und Auftritten dieſes Dramas ſehen wir z. B. ſehr deutlich das große Intereſſe, welches er an der Luiſe zu nehmen angefangen, indem er ſie immer lobend als ein „ſehr vorzügliches Frauenzimmer“ einführt. Daß Göthe den Entwurf nicht durchführte, namentlich die am geiſtreichſten erfundene Scene, in welcher eine Reichsverſammlung als Geſellſchaftsſpiel aufgeführt wird, die Geſinnungen aber ſich hierbei doch verrathen und zwar ſowohl die politiſchen, als die perſönlichen, iſt gewiß nicht blos als zufällig zu nehmen, aber ſehr zu bedauern. Die Gräfin, eben von Paris zurückgekehrt, wo ſie Zeugin der heftigſten Erſchütterungen der bürgerlichen Geſellſchaft geweſen, iſt zur Billigkeit geneigt. Sie geſteht die Berechtigung des Bedürfniſſes um Verbeſſerung zu. Der junge Baron iſt zum politiſchen Indifferentismus, ja ſpäter ſogar zum Ultraismus geneigt, weil er die ſchöne Caroline verführen möchte. Die junge Baroneſſe Friedrike dagegen iſt noch ächt ariſtokratiſches Vollblut, launiſch, bieder, verwegen, leidenſchaftliche Liebhaberin der Jagd, zur raſchen That entſchloſſen und daher den Ausſchlag gebend. Luiſe, den Werth der reinen Häuslichkeit erkennend, ein thätiges, verſtändiges und liebevolles, herrliches Mädchen. Der Amtmann ein rechtes Scheuſal des Egoismus, wie es damals leider viele gab, proceßſüchtig, um während der nimmer endenden Proceſſe für ſich zu gewinnen, in der Form ſtreng auf das Recht haltend, um durch ſolchen Schein der Ehrlichkeit der Sache nach deſto größeres Unrecht im Stillen begehen zu können. Der Hofrath, Göthe's eigenes Conterfei, am Beſtehenden hängend, ſein Recht ſchützend, aber zu jeder nothwendigen Verbeſſerung und Veränderung gern bereit, unbedenklich auch mit Opfern. Dieſer herrſchaftlichen Gruppe ſteht nun die der aufrühreriſchen Bauern gegenüber, angeführt von dem Zeitungsbeleſenen, beredſamen Chirurgen Breme von Bremenfeld, einer höheren Potenz des Jacobiner Bürgergenerals Schnaps. Zu ihm geſellt ſich der radicale Magiſter, welchem die Gräfin wegen der Maaßloſigkeit ſeiner Aeußerungen den Dienſt aufzukündigen ſich gezwungen geſehen hat. Luiſe habe ich ſchon bei der vorigen Gruppe genannt. Was ſie als Mädchen, das iſt Jakob unter den Männern, der eine ſtille Neigung zu Frideriken, ſo wie der Hofrath zu Luiſen hat.

Dies mannigfaltige Perſonal, in welchem jede Individualität ſcharf ausgeprägt iſt, ſo daß jeder der Bauern als eine volle, lebendige Perſönlichkeit erſcheint, wird nun durch einen Rechtsſtreit zuſammengehalten, in welchem das Unrecht der mittelaltrigen Ariſtokratie den Inhalt ausmacht. Der verſtorbene Graf, in deſſen Stelle die Gräfin jetzt die Güter verwaltet, hat mit den Bauern einen Receß gemacht, nach welchem ſie ihm ſeine Berechtigung, ſie zu Frohnden zu verwenden, durch Ablaſſung von einigen Wieſen und Aeckern abgekauft haben. Dies Document aber iſt ſonderbarer Weiſe verſchwunden. Der Amtmann hat die harten Frohnden wieder geltend gemacht. Die Bauern haben dagegen in Wetzlar beim Reichskammergericht geklagt, ohne, bei deſſen Langſamkeit, ſchon einen Entſcheid erhalten zu haben. So iſt hier alſo wirklicher Grund zur Unzufriedenheit da und der gelehrte und redefeurige Chirurg hat wenig Mühe, die Bauern zu überreden, das Schloß in einem allgemeinen Aufſtande zu nehmen und die Gräfin zu einem neuen Receß zwingen zu wollen. Friderike, der es ſchon immer am Amtmann unangenehm geweſen, daß er ihren Leidenſchaften, wenn ſie recht ſchlimme Ausgänge zu nehmen droheten, kriecheriſch und bübiſch geſchmeichelt, entdeckt, indem ſie ihn zu erſchießen droht, daß er das Document heimlich verborgen hat. Es wird wieder herbeigeſchafft und ſo zwiſchen der Herrſchaft, die ſchon aus dem Schloß durch einen unterirdiſchen Gang in's Freie flüchtet, und zwiſchen den Bauern ein gütlicher Vergleich aufgerichtet. Die Methode der Franzöſiſchen Revolution geht in die der Deutſchen Reform über.

Die Richtung Göthe's, aus dem politiſchen Formalismus zur wirklichen Verbeſſerung der geſellſchaftlichen Zuſtände überzugehen, tritt in den Aufgeregten ſtark genug hervor. Allein das politiſche Element ganz zu ignoriren war unmöglich. Er behandelte es 1793 in einer antik-epiſch gehaltenen Erneuung der Reinecke Fuchsſage. Er ſelbſt ſagt, er habe mit dieſer Arbeit ſich die Erleichterung gegeben, die ganze Welt für nichtswürdig zu erklären, denn die alte Sage hat die Ironie des Weltlaufs zu ihrem Inhalt, wie ich in meiner Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter ausführlicher gezeigt habe. Die beſondere Geſtalt aber, in welche dieſe allgemeine Idee ſich eingebildet hat, iſt in der Niederſächſiſchen Reviſion der Sage der Uebergang der abſoluten Monarchie aus dem Stadium der Gewaltherrſchaft in das der Diplomatie. Man wird ſich erinnern, daß in der geſchichtlichen Entwicklung der Deutſchen Thierſage der Wolf als Repräſentant der Stärke urſprünglich die Priorität vor dem Fuchs als dem Repräſentanten der Liſt hatte und daß dieſer erſt allmälig in den Vordergrund trat. Der König hat unter ſeinem Adel dieſe ewigen Parteien ſich gegenüber, welche beide herrſchen wollen, die eine durch den Terrorismus der brutalen Gewalt, die andere durch den Macchiavellismus des Betruges und der Heuchelei. Daß dieſe letztere die erſtere beſiegt, iſt in der Ordnung der Dinge, weil die Intelligenz mächtiger iſt, als die phyſiſche Kraft. Beide Parteien in ihrem Extrem werden zu Carricaturen der wahren königlichen Herrſchaft, die eine, indem ſie die Macht derſelben in die drückende Gewalt, die andere, indem ſie die Weisheit der Majeſtät in die ſchleichende und ſophiſtiſche Liſt verkehrt. Dieſe letztere aber, im Nothfall auch vor dem Kampf nicht zurücktretend, ſiegt. Reinecke wird Kanzler des Reichs; die Diplomatie wird das Organ, dem ſich die abſolute Monarchie noch einmal anvertraut. Jakob Grimm in ſeiner trefflichen Einleitung über die Thierſage, die er ſeiner Ausgabe des Iſengrimus und des mittelhochdeutſchen Reinecke Fuchs vorangeſetzt, bemerkt mit tiefem Blick, daß nur Muth und Tapferkeit bei den Thieren als die Züge hervorträten, die ſie im beſſeren Sinn mit den Menſchen gemein hätten, daß ſonſt aber gerade die edleren Tugenden des Menſchen, Großmuth, Liebe, Barmherzigkeit, Aufopferung, bei den Thieren nicht hervorkämen, wohl aber ſeine egoiſtiſchen Begierden, Gefräßigkeit, Wolluſt, Tücke, Grauſamkeit. Eben deswegen iſt die Thiermaske zur Schilderung des Weltlaufs ganz vorzüglich geeignet, weil in ihm die Selbſtſucht, ſobald ſie durch die Andern in ihrem Treiben ſich gehindert fühlt, dieſe als ſelbſtſüchtig anklagt. Eine ſolche Anklage muß zuerſt als gerecht erſcheinen. Sie wird alſo angenommen. Die nähere Unterſuchung erweiſ't jedoch die Ankläger als mitſchuldig. Sie ſind nicht beſſer, als der Angeklagte, nur dummer. So lange ſie durch ihn Vortheil erhofften, hielten ſie mit ihm zuſammen. Erſt wenn ſolche Ausſicht durch einen Zufall vereitelt iſt oder der Fuchs ſie gerade durch die Rohheit und Gierigkeit ihrer eigenen Natur überliſtet hat, kehren ſie ſich gegen ihn und klagen ihn an. Er allein ſoll dann alles Ueble gethan haben. Weil ſie aber im Grunde nicht weniger ſelbſtſüchtig ſind, geſchieht ihnen ſchon recht, daß er über ſie triumphirt.

Meine Herren, es iſt Göthe ſehr verargt worden, daß er, ſogar mitten im Kriege mit Frankreich, an dem Reinecke Fuchs habe arbeiten können. Sonderbar. Warum denn nicht? War denn nicht der Stoff ein der Zeitgeſchichte ſehr homogener? Stürzte denn nicht in Frankreich die abſolute Monarchie, nachdem ſie durch diplomatiſche Kunſt ſich noch ihr Daſein gefriſtet hatte? — Oder war es kein Verdienſt, ein Werk, das bis dahin dem Saſſiſchen Stamm und der Kaſte der Gelehrten angehört hatte, welche mit der Deutſchen Sprache und Literatur ſich beſchäftigten, der allgemeinen Nationalbildung anzueignen, es der Sphäre der particulären Abſchränkung zu entreißen? Allenfalls geſtattet man Göthe dies Verdienſt. Nun hat er aber erzählt, er habe nebenbei in der Bearbeitung des Reinecke auch ein Exercitium des Hexameters geübt. Was macht man aus dieſem offenherzigen Geſtändniß? Man behauptet ſofort, die Hexameter im Reinecke

Fuchs ſeien ſchlecht, ſtümperhaft, Schülerarbeit. Wie? Hexameter von dem Dichter, der bereits die Römiſchen Elegieen gedichtet hatte, an denen man gerade die Reinheit der claſſiſchen Form bewundert? Oder will man von einem Deutſchen Dichter Hexameter nach den Geſetzen der Griechiſchen oder Lateiniſchen Sprache verlangen? Durch die hexametriſche Form gewann das Gedicht einen neuen Reiz, eine Veredelung des Tons. Wollte man ſie als antike Form verwerfen, weil doch die Sage deutſch ſei, ſo würde man vergeſſen, daß ſie in ihrer Urgeſtalt als Isegrimus und Renardus Vulpes zuerſt in hexametriſcher Geſtalt, in Diſtichen ſogar, vom Mittelalter componirt war, Göthe inſofern alſo nicht blos keine Neuerung unternahm, vielmehr nur zur urſprünglichen Geſtalt dieſes Thierepos zurückging. — Endlich aber beſchuldigt man Göthe, er habe die Naivetät der alten Thierfabel verdorben, die nämlich gar nicht ſatiriſch geweſen ſein ſoll, indem er eine Menge Züge aus ſeiner Zeit in die Bearbeitung eingeflochten habe. Iſt dies wohl ein Vorwurf? Iſt dies nicht eher ein Lob? Sind nicht alle Bearbeiter dieſer Thierſage ſo verfahren, daß ſie den Standpunct ihrer Zeit hineindichteten? Iſt nicht eben dadurch die Genealogie dieſer Sage in ihren Gedichten zugleich ein Stammbaum der politiſchen Bildungsgeſchichte der Nation? Allein er ſoll gegen die Pfaffen zu hart geweſen ſein. Kann man das, meine Herren? Gegen die Prieſter kann ſich die Satire vergehen, aber zwiſchen Prieſter und Pfaffe iſt ein abſoluter Unterſchied. Der Prieſter dient Gott, der Pfaffe unter dem Schein des Gottesdienſtes nur ſich ſelber. Das Pfaffenthum kam ſchon im alten Reinecke übel fort. Zog nicht dieſer ſchon mit ſcheinheiligen Mienen die Kutte an, gen Rom zu wallfahrten? Fand er nicht den Affen, der ihm unterwegs begegnete, gut genug, an ſeiner Statt zum heiligen

Vater zu gehen? Wenn nun Göthe aus dem Bewußtſein unſerer Zeit heraus gegen das Pfaffenthum, dieſen diaboliſchen, praktiſchen Atheismus, einige Invectiven ſchleuderte, ſollen wir ihn darum ſchelten? —

IXL.

Unterhaltungen Deutſcher Ausgewanderten.

Gleichzeitig mit dem Reinecke Fuchs bearbeitete Göthe die Unterhaltungen Deutſcher Ausgewanderten; da er in ihnen jedoch eine ganze Folge von Erzählungen nach der Art des Decamerone von Boccaccio zu geben verſuchte, ſo dehnte ſich die Arbeit in die Länge und er veröffentlichte ſie nach und nach in den Horen. Es iſt daher chronologiſch genauer, ſie nach dem Reinecke Fuchs zu behandeln; allein es iſt auch der inneren Entwicklung nach richtiger, ſehe man dabei auf die Conſequenz der Idee der Revolution, oder auf Göthe's pſychologiſche Fortbildung. Der Reinecke Fuchs ſchildert uns die abſolute Monarchie, wie ſie, im Kampf mit den Vaſallen des Reichs, der Diplomatie des Fuchſes ihre Wohlfahrt anvertraut. Die Ausgewanderten haben die Revolution, die Zertrümmerung der abſoluten Monarchie ſchon im Rücken. Sie haben ſchon den Sturz der Diplomatie erlebt und ſehen einer ungewiſſen Zukunft entgegen. Ihre Unterhaltungen, wie Göthe ſie gedichtet hat, pflegt man noch ſtiefmütterlicher von der heutigen Kritik bedacht zu finden, als die bisher beſprochenen Werke, die ſich auf die Revolution beziehen. Zum Theil mag dies als eine Reaction gegen einige übertreibende Lobpreiſungen der romantiſchen Schule gelten können, zum Theil iſt es aber gewiß auch ein Mangel an Gerechtigkeit und dieſer dürfte einfach ſeinen Grund darin haben, daß man ſich auf die Sache nicht einläßt. Thäte man dies, ſo würde man erkennen, wie dieſe Unterhaltungen auch einen Fortſchritt im Gemüth des Dichters beurkunden, nämlich das ungeheure Phänomen als einmal nicht abzuleugnende Thatſache anzuerkennen, nun aber auch zur Einſicht in ſeine Bedeutung und durch ſie zur Ruhe zu gelangen. In dieſem Werk iſt nichts mehr von Scherz oder Unmuth zu erblicken, ſondern es ſtellt uns auf einen höheren Standpunct, von dem aus wir die Parteien in ihrer dialektiſchen Unruhe überſchauen können.

Für die formale Würdigung der „Unterhaltungen" iſt es ferner wohl nicht überflüſſig, zu erinnern, welch' ein Unterſchied obwaltet, wenn Jemand zum erſtenmal in irgend einer Thätigkeit die Bahn bricht oder wenn Andere ihm nachfolgen und ſie fortſetzen. Göthe führte bei uns zuerſt wieder dieſe Form ein, Erzählungen durch die zwiſchenlaufende Geſchichte und das als Prolog und Epilog ſich anſchließende kritiſche Geſpräch einer Geſellſchaft zu verbinden, wie dieſe Form ſpäter ſo oft nachgeahmt iſt, am Gelungenſten von Tieck im Phantaſus und von Hoffmann in den Serapionsbrüdern. Ferner iſt zu erinnern, daß Göthe hier zuerſt die moderne Deutſche Novellenform begründete. Freilich, meine Herren, jetzt heißt faſt Alles Novelle und doch iſt zwiſchen ihr und ihren Grenznachbaren, der Erzählung und dem Roman, wohl ein Unterſchied. Die Erzählung will eben ein Geſchehen, eine Begebenheit, eine Handlung in größerer oder geringerer Umſtändlichkeit wieder geben. Sie iſt daher recht für das weibliche Schriftſtellertalent gemacht, das in ſeinen Geburten immer, wenn es mit den erſteren einigen Erfolg gehabt hat, an Bändezahl, d. h. an Breite zuzunehmen pflegt, wie wir das jetzt wieder an der Frau von Paalzow ſehen. Die Erzählung geht fort, wie ein Strickſtrumpf. Anders iſt es mit dem Roman. Er ſucht uns das Werden der Charaktere und aus ihnen das Werden der Thatſachen zu enthüllen. Er gibt uns nicht nur dieſe, ſondern auch ihre Geneſis. Er macht uns zum Mitwiſſer des ganzen Proceſſes. Nicht mit Unrecht hat man ihn daher das moderne Epos genannt, inſofern daſſelbe von der Innerlichkeit des Gemüthes nicht abſtrahiren kann. Die Novelle unterſcheidet ſich von beiden Formen durch ihre Richtung auf eine epigrammatiſche Pointe, welche aus der Erzählung ſich hervorkehrt. Die Entwicklung der Charaktere fällt fort, weshalb ſie der äußeren Geſtalt nach der Erzählung ſehr ähnlich iſt, allein doch von ihr dadurch ſich unterſcheidet, daß ſie einen beſondern Zug nachdrücklich aus der Begebenheit und den ſie producirenden Perſonen hervortreten läßt. Bei Boccaccio verläuft ſie ſich aus dieſem Streben heraus noch oft in die Anekdote, bei Cervantes in eine gewiſſe ſententiöſe Lehrhaftigkeit. Allein dies Streben nach Concentration macht ihren Styl gedrungener, präciſer. Die Structur der Novelle wird durch daſſelbe dramatiſcher und ſie iſt daher auch von den Dramatikern gern benutzt.

Göthe wollte die Unterhaltungen der Ausgewanderten durch eine gewiſſe Gleichartigkeit verbinden. Bedenken wir, daß dieſe Auswanderer nicht als Mißvergnügte ihre Heimath verlaſſen haben, wie ſonſt wohl, wer im Vaterlande bankerutt geworden, mit neuen Hoffnungen einem fremden Boden für ſeine Anſiedlung entgegeneilt. Bedenken wir, daß der Zwang der politiſchen Verhältniſſe ſie von ihrem Heerde fortgeriſſen hat, daß ſie von den väterlichen Fluren mit Thränen geſchieden ſind. Bedenken wir, daß ſie nicht, wie die Mitglieder einer von einem Staat vernünftig organiſirten Auswanderung als Koloniſation in dem Verhältniß des fruchtbaren Wechſelverkehrs mit dem Mutterlande ſtehen, ſondern daß ſie einer peinlichen Ungewißheit preis gegeben ſind, wie es wohl in Zukunft mit Hab' und Gut, Rang und Stand, Leben und Schickſal werden möge. Göthe verſetzt uns zuerſt mitten in dieſe ſorgenvolle Lage hinein. Wir ſehen eine adlige Familie in ſich ſelbſt durch abweichende Meinungen über die Franzöſiſche Revolution verſtimmt. Die Parteien der öffentlichen Geſchichte wiederholen ſich in den Widerſprüchen der einzelnen Familienglieder. Meine Herren, ich erachte es als einen großen Leichtſinn, aus dieſen Dialogen irgend einen einzelnen Satz mit Gänſefüßen zu citiren und dann zu rufen: ſeht, da habt ihr den Ariſtokraten Göthe, dem die Revolution verhaßt war! Gegen ſolche Einzelheiten laſſen ſich entgegengeſetzte aufführen. Sie beweiſen daher nichts. Göthe läßt ſelbſt einen Geheimenrath v. S. auftreten, der mit dem Sohne der Baroneſſe in lebhaften Widerſpruch geräth. Dieſer Sohn nimmt ſich der Revolution gegen die Privilegien und den mechaniſchen Zwang der übermüthigen Beamten des Abſolutismus an. Er will nichts von der Unparteiiſchkeit des Geheimenraths wiſſen. Er nimmt die Revolutionäre in Schutz: „ſie haben nicht, ſagt er, durch eine mechaniſch erleichterte Geſchäftigkeit beſtochen, dasjenige für gut angeſehen, was ſie einmal zu thun gewohnt waren; freilich haben ſie nur im Stillen der Einſeitigkeit, der Unordnung, der Läſſigkeit, der Ungeſchicklichkeit zuſehen können, womit eure Staatsleute ſich noch Ehrfurcht zu erwerben glauben; freilich haben ſie nur wünſchen können, daß Mühe und Genuß gleicher ausgetheilt ſein möchten.“ Die Heftigkeit Karl's beleidigt den alten Herrn; er glaubt ſich als Gaſt verletzt und verläßt mit ſeiner Familie das Landgut, worüber die Baroneſſe ſehr betrübt, ja ärgerlich iſt. Sie vermißt bei der Jugend die gemeinſte Höflichkeit, die man ſonſt in der Geſellſchaft ſich erwieſen, daß z. B. der Proteſtant in Gegenwart des Katholiken, und umgekehrt der Katholik in Gegenwart des Proteſtanten ſich ſolcher Aeußerungen enthalten habe, welche den andern im Princip ſeines Lebens hätten antaſten können. Sie wünſcht daher aus der gemeinſchaftlichen Unterhaltung die Politik als den ſteten Zunder zur Zwietracht verbannt. Zu Zweien, Dreien möge man ſeine Anſichten darüber austauſchen, da, von Politik zu ſprechen, einmal unvermeidlich geworden. In der allgemeinen Unterhaltung aber ſolle man ſich befleißen, andere Stoffe zum Gegenſtand zu machen. Da nun in Zeiten großer kirchlicher oder politiſcher Revolutionen die Einzelnen ſehr leicht dazu hinneigen, in den öffentlichen Thatſachen, deren Unhaltbarkeit Kritik und Geſchichte aufdecken, eine Entſchuldigung, wohl gar Rechtfertigung des traurigen Zuſtandes zu erblicken, in dem ſie etwa ſich befinden, ſo wirft ſich die Unterhaltung auf eine ſolche Beleuchtung des Privatlebens. Man entdeckt, daß in ihm Alles auf dem ethiſchen Geſetz der Selbſtbezwingung beruhe und daß zwiſchen der Kraft, mit welcher daſſelbe im Privatleben herrſcht, und zwiſchen dem öffentlichen Leben einer Nation ein nothwendiger Zuſammenhang exiſtiren müſſe. Dieſe Einkehr der Ausgewanderten in die Analyſe einzelner Charaktere und Begriffe führt nun zu Geſchichten, in denen die Selbſtverſchuldung das Hauptmoment ausmacht und zwar ſo, daß eine Steigerung ſtattfindet, indem zuerſt die Verſchuldung überhaupt, ſodann die Ueberwindung einer Verſuchung durch eine Liſt und endlich eine wirkliche Verſchuldung und wahrhafte Ueberwindung derſelben erzählt wird. Durch dieſe Geſchichten wird das Gemüth genugſam aufgelockert, ſich am Ende in das Mährchenhafte einzulaſſen. Dies Mährchen hat aber nicht nur die Verſchuldung, ſondern noch mehr die Erlöſung Aller zum Inhalt.

Daß die erſte Erzählung von der Italieniſchen Sängerin eine Spuckgeſchichte iſt, gehört zur Charakteriſtik der Zeit. Die Lebensgefahren, die ſo Viele zur Zeit der Revolution zu beſtehen hatten, die Ermordungen und Hinrichtungen, die ſeltſamen, bald heroiſchen und tragiſchen, bald zufälligen und komiſchen Rettungen Bedrängter, die Auflöſung der beſtandenen Ordnung und die Folgen einer materialiſtiſchen und atheiſtiſchen Philoſophie, deren Schüler oft ſchnell vom Unglauben zum Aberglauben überſprangen, machten zur Zeit des Terrorismus wirklich die Geſpenſterfurcht rege. Das ethiſche Moment dieſer Geſchichte iſt aber die Verſchuldung der Sängerin durch Hartherzigkeit gegen einen Sterbenden, der ſeinerſeits über die leidenſchaftlichſte Liebe zu ihr nicht Herr werden konnte. Ihre Schuld war es, ſie als reiner Freund haben beſitzen zu ſollen, ohne ihre Liebesgunſt zu theilen und doch zuſehen zu müſſen, wie ſie dieſelbe an ihm untergeordnete Perſonen, die ſie ſelbſt auch niedriger ſtellte, verſchenkte. Ihre Schuld war es, gegen ihre Einſicht ihn doch vom Vertrauten, mit dem ſie ihre Angelegenheiten verſtändig berieth, zum Liebhaber gemacht zu haben, mit welcher Wandelung er ſeine klare Beurtheilung ihrer Intereſſen einbüßte. Seine Schuld war es, noch auf Liebe von ihrer Seite beſtehen zu wollen, als ſie entſchieden ſich ihm entzog. Seine Krankheit war die Folge ſeiner Leidenſchaft. Aber dem Sterbenden, der zu ihr ſandte, der ſie um ihre Gegenwart beſchwören ließ, mit conſequenter Ueberlegtheit den Troſt des perſönlichen Erſcheinens zu verweigern, war kaltherzig und ſo verfolgte der Todte ſie bald als ein durchdringender Angſtſchrei, bald als ein Schuß, als ein Händeklatſchen, Ohrfeigen, ohne daß jemals, trotz aller Beobachtung, ein äußerer Grund dieſer Beängſtigungen, welche ſie mitten im heiterſten Lebensgenuß betrafen, aufgefunden werden konnte. In die durch dieſe Geſchichte erregte Stimmung greift vortrefflich das krachende Zerſpringen der Decke in einem Schrank ein, welches die Geſellſchaft erſchreckt und man erfährt bald darauf, daß in derſelben Nacht und Stunde ein von demſelben Meiſter Röntgen gearbeiteter ganz gleicher Schrank bei einer Feuersbrunſt jenſeits des Rheins ein Raub der Flammen geworden: eine ſcheinbare Sympathie ſogar des Todten.

In der zweiten Erzählung, die dem Franzöſiſchen nur mit einer etwas andern Schlußwendung nacherzählt iſt, wird die Verſuchung zum Vergehen durch die Liſt des Advocaten phyſiſch überwunden, inſofern er ſcheinbar auf die Anträge der jungen Frau eingeht, ſie aber durch ſtrenges Faſten u. dgl. ſo zu entſinnlichen weiß, daß ſie in ihrer körperlichen Ermattung auch zur moraliſchen Beſinnung gelangt.

In der dritten Erzählung endlich wird es Ernſt ſowohl mit der Verſchuldung als mit der Selbſtüberwindung. Die abſtracte Grundlage iſt die Sophiſtik eines jungen Mannes über das Eigenthumsrecht. Ein Sohn redet ſich ein, das Geld ſeines Vaters, auch ohne deſſen Wiſſen, als das ſeinige benutzen zu dürfen. Nachdem er von verſchiedenen Seiten her dieſen Communismus als das Rechte ſich eingebildet, erfrecht er ſich zum Diebſtahl an dem Gelde des Vaters, indem er heimlich die Caſſe deſſelben öffnet und Geld herausnimmt, einem jungen Mädchen, das er liebt, Geſchenke machen zu können. Allein ſein Gewiſſen erwacht. Er kommt mit der Sophiſtik nicht dagegen auf und ermannt ſich nun zur Sparſamkeit, zur Entſagung, dem Vater die geſtohlene Summe wieder zu erſetzen und überhaupt ein tüchtiger Menſch zu werden. Dies gelingt ihm auch. Die Gelegenheit iſt eben ſo wohl eine Göttin, die zum Böſen, als die zum Guten hilft. Er findet ſich in der Ausführung ſeiner guten Vorſätze von Außen her über ſein Erwarten mannigfach unterſtützt und macht in der Familie, die er ſpäter ſelbſt begründet, die Kunſt der Selbſtverſagung zum pädagogiſchen Mittelpunct.

Auf dieſe Geſchichte, in welcher alſo nicht blos die Abſtinenz durch Schwächung der Begierden, ſondern die reine Kraft des Geiſtes den Sieg über das Böſe davon trägt, folgt ſchließlich das Mährchen als eine Viſion der allgemeinen Weltverjüngung. Das Mährchen, wie Göthe ſelbſt ſagt, ſoll uns an Alles und Nichts erinnern. Man darf es nicht haarklein auslegen wollen. Wenn der Dichter uns jedoch heut zu Tage noch ein Mährchen vorträgt, ſo kann ein buntes, traumartiges Gaukeln der Phantaſie allein nicht befriedigen. Wir verlangen einen ideellen Gehalt. Unſere Phantaſie will im Spiel der phantaſtiſchen Arabesken den Anklang der Idee nicht abſolut vermiſſen. Göthe, der eine ſo außerordentliche Begabtheit gerade für die Mährchenpoeſie beſaß, iſt, wie wir ſchon früher bemerkten, vorzüglich ſparſam in dieſer Production geweſen. Das Knabenmährchen, das Mährchen von der neuen Meluſine, welches er der Friderike Brion und ihrer Schweſter in der Laube zu Seſenheim erzählte, und dies Mährchen von der Schlange ſind alle ſeine Mährchen. Laſſen Sie uns ſehen, welche Tendenz wir wohl in dem letzteren finden können, wobei wir den Vorbehalt machen, gegen jede andere Auslegung unbedingt tolerant zu ſein und die unſrige daher auch nur eine hypothetiſche nennen wollen. Wir werden finden, daß wir hier keine wild luxurirende, in groteske Zufälligkeiten zerfahrende, in's Chaotiſche ſich auflöſende Träumerei, ſondern wirklich eine an Inhalt und Form claſſiſche Dichtung vor uns haben.

VIIII.

Das Mährchen von der Schlange.

Zuerſt, meine Herren, muß ich etwas über die Compoſition des Mährchens überhaupt ſagen. Das Mährchen gehört der epiſchen Poeſie an. Bei Völkern, die ein eigentliches Epos haben, kann es ſich demſelben integriren, wie bei den Griechen das Mährchenhafte in die Odyſſee ſich hineingebettet hat. Bei Völkern, die keine eigentlich mythiſche Religion haben, vertritt es die Stelle des Mythus und eben ſo bei ſolchen, die keine wahrhaft epiſche Poeſie beſitzen, vertritt es die Stelle der Sage. So haben die Göttergeſchichten der Grönländer und Kamtſchadalen einen mährchenhaften Charakter. So finden wir bei dem Weſtphäliſchen Stamm und bei den Litthauern noch jetzt ächte Mährchen in Stelle epiſcher Traditionen. Das Mährchen iſt das Kinderepos. So phantaſtiſch daſſelbe nun auch ſein kann, ſo bedarf es doch gerade für ſeine Beweglichkeit eines ſicheren Naturgrundes. Dieſen können Sie bei Göthe durchaus wahrnehmen. Der Fluß, die Höhle, die Metalladern, die Irrlichter, die Schlange, der Wechſel der Beleuchtung durch die Tageszeiten u. ſ. f., dies Alles iſt mit der reinſten, objectivſten Naturtreue geſchildert. Dieſe feſte Baſis iſt es, von welcher aus die Verwandlung der Geſtalten in andere um ſo leichter gelingt. In dieſem Unterbau hat Göthe's Mährchen einen unendlich tiefen Halt vom ächteſten epiſchen Weſen. Vergleichen Sie mit ſeiner klaren, reinlichen Anſchauung die Nachahmungen, die ihm aus der romantiſchen Schule folgten, ſo werden Sie den Unterſchied recht deutlich erkennen, denn viele Romantiker ſetzten das Mährchenhafte, wie es ſcheint, ſogar darin, daß ſie die Natur verfälſchten und verfratzten. Mit dieſer Naturtreue, welche der ſinnlichen Unbefangenheit des Kindergemüthes gemäß iſt, muß nun aber auch das Kindliche der Phantaſie ſich vereinigen, das Haſten an hervorſtechenden Einzelheiten und das Ueberſpringen der Schranken des Verſtandes. Dies Element iſt in unſerem Mährchen vortrefflich, obwohl ernſter, als in dem Knabenmährchen. Daß die Irrlichter mit ihrem Flackern Funken verſprühen, die als Goldſtücke niederklingen, iſt ein ſolch unnachahmlicher Zug; oder die Verwandlung des Mopſes als des den Kindern zu ihren Spielen beliebteſten, neckiſchen Hundes, in einen Edelſtein; oder die drei Jungfrauen, welche die ſchöne Lilie bedienen, von denen die eine ihr einen Feldſtuhl, die andere eine Harfe bringt, die dritte einen Sonnenſchirm über ſie hält; oder die Forderung des Fährmannes ſtatt des Goldes von drei Artiſchoken, drei Zwiebeln, drei Kohlhäuptern. Solche und ähnliche Züge der beſtimmteſten Vereinzelung entſprechen ganz dem Realismus der Kinderphantaſie. Eben ſo aber das Unbeſtimmte, Schrankenloſe, wie z. B. der Ausdruck, daß aus dem unterirdiſchen Tempel, in welchem die Bildniſſe der Könige in Niſchen, der Alte mit der Lampe nach Weſten, die Schlange nach Oſten hin verſinkt und dann beide anderwärts doch wieder da ſind. Ganz der Neugier der Kinder gemäß iſt es auch, wenn die Hütte des Fährmannes, die ſie gleich zu Anfang ins Geſicht bekommen, am Ende nicht vergeſſen, ſondern als ein kleiner Tempel im größeren durch Verwandlung zu einer Art Altar gemacht wird. Das Schwierige dieſes Elementes der Kindlichkeit iſt, daß es nicht direct abſurd oder kindiſch werde. Dies Kindiſche iſt eine Krankheit neuerer Mährchenerfinder, welche Deutſchland noch immer mit ſaft- und kraftloſen Machwerken überſchwemmen, die für die Phantaſie und das Gemüth der Kinder höchſt verderblich wirken. Wenn ein Dichter noch heutzutage uns ein Mährchen geben will, ſo machen wir mit Recht an ihn die Forderung, daß es nicht blos ein aphoriſtiſches Aggregat von Bilderſchemen, ein kaleidoſkopiſcher Wuſt, vielmehr ein durch die Idee getragenes Werk ſei. Die Idee ſoll nicht als ein Begriffsgerüſt zu Grunde liegen, um welches nur äußerlich die Blumengewinde der Phantaſtik geſchlungen ſind; dann würde das Mährchen zur vollkommenen Allegorie. Und von dieſer würden wir dann wieder ſagen, man merke die Abſicht und ſei verſtimmt. Das Mährchen ſoll ſinnig ſein. Es ſoll, nach Göthe's Bezeichnung, uns an Alles und an Nichts erinnern, oder es ſoll in ihm, wie Schiller ſagt, Alles Symbol ſein. Wir ſollen uns ſeine Geſtalten deuten und doch ſoll immer noch etwas Unerſchöpftes, Geheimnißvolles zurückbleiben. Dieſer Zug iſt Göthe ebenfalls in hohem Grade gelungen. Ein prophetiſcher Ton hallt mächtig durch das Ganze, der Ruf: es iſt an der Zeit! Die Räthſelfragen, die der Dichter eingelegt hat, entſprechen ganz dem alten Germaniſchen Stammgeiſte, der es liebte, durch ſie dem Gaſte oder dem Wirthe auf den Zahn zu fühlen, weß Geiſtes Kind er ſei, ob er den Unbekannten als ihm ebenbürtig anſehen könne. So vernehmen wir hier die Fragen, was iſt herrlicher, als Gold? Das Licht. — Was iſt erquicklicher, als Licht? Das Geſpräch. — So wird gefragt: welches Geheimniß das größte ſei? Und geantwortet wird ganz richtig: das offenbare. Worauf aber die Weiſſagung geht, das iſt die menſchliche Wiedergeburt, denn alle Schulden werden am Schluß als getilgt angeſehen, alle Ehen von Neuem geſchloſſen, alle Geiſter mit friſcher Intelligenz durchdrungen. Dies Alles aber iſt nur möglich, inſofern die verſchiedenſten Kräfte gleichzeitig auf demſelben Punct zuſammenwirken; die iſolirte Kraftanſtrengung vermag nichts. Novalis am Ende des erſten Theils ſeines Ofterdingen hat unſtreitig etwas Aehnliches darſtellen wollen, iſt aber ſichtbar ins Unfaßliche gerathen. Er hat die Schattenwelt zu ſehr in das Traumhafte ſich ausdehnen laſſen. Bei Göthe greift Alles wieder in einander und die Größe der phantaſtiſchen Kühnheit wird durch das Plaſtiſche, Einfache der Darſtellung außerordentlich gehoben. Die myſteriöſe Weichheit des Pragmatismus entbehrt nirgends der ſinnlichen Klarheit, des gegenſtändlichſten Colorits.

Worin ſollen wir nun aber die Tendenz dieſes Mährchens ſetzen? Bedenken wir, daß wir daſſelbe als eine Unterhaltung der Ausgewanderten finden, welche für ihr allgemeines Geſpräch die Politik haben vermeiden wollen, ſo irren wir wohl nicht, wenn wir annehmen, daß das politiſche Element ſich in die Maske des Mährchens geflüchtet hat und der Sinn deſſelben ein politiſcher iſt. Was man nicht ausſprechen ſoll, wird zur Projection eines Traumgeſichts, wagt ſich als Kindervorſtellung in die Geſellſchaft und geſtaltet ſich als Totalität, ſo daß die Unterhaltungen auch mit dieſer Mittheilung abbrechen. Wir erblicken einen Königsjüngling, der, ſeiner Krone, ſeines Scepters, ſeines Schwertes beraubt, im Harniſch und Purpurmantel verlaſſen umherirrt, die Lilie zu ſuchen. Sollen wir unter ihm nicht einen Fürſten uns vorſtellen dürfen, der durch die Schuld ſeiner Ahnen den Thron verloren hat? Wir ſehen ihm, dem Wandernden, gegenüber, eine Lilie, die durch ihre Schönheit Alles entzückt, durch ihren Geſang Alles beſeligt, die aber einſam iſt, umgeben von einem lieblichen Garten, deſſen Bäume jedoch nie Blüthen und Früchte tragen. Ihr Blick läßt alles Leben erſtarren, ihre Berührung läßt es erſterben. So klagt ſie:

Entfernt vom ſüßen menſchlichen Genuſſe
Bin ich doch mit dem Jammer nur vertraut.
Ach! warum ſteht der Tempel nicht am Fluſſe!
Ach! warum iſt die Brücke nicht gebaut!

Die Lilie iſt die Unſchuld, die aber noch allein iſt und als eine allem Leben, als dem verſchuldeten entgegengeſetzte Macht deſſelben zu erſtarren zwingt. Doch kann ſie auch das erſtarrte wieder beleben. Der Unſchuld gegenüber wird die Schuld ſich ihrer bewußt; aus der Erſtarrung hierüber geht ſie aber in der Vereinigung mit der Unſchuld wieder zum Leben hervor.

Zwiſchen dem unterirdiſchen Tempel, in welchem die Bildniſſe der vier Könige und zwiſchen dem Garten der Schönen rauſcht ein Fluß, bei dem wir ganz füglich an den Rhein denken könnten, an deſſen Ufern ſo verſchiedene Stämme wohnen, auf welchen ſowohl Deutſche als Franzoſen hinblicken und über welchem noch keine feſte ſteinerne Brücke ſich wölbt. Doch iſt dies eine Nebenſache. Die Hauptſache iſt eben das Waſſer, welches die Menſchen zugleich trennt und verbindet. Die Furth über ihm aber wird zur Tageszeit von einem Rieſen überwacht, der ſelbſt zwar ſehr träge iſt, deſſen Schatten aber von Allem, was in ſeinem Bereich kommt, einen Zoll erhebt. So nimmt er der Alten, als ſie für die Irrlichter drei Artiſchoken, drei Zwiebeln und drei Kohlhäupter dem Fluß zum Opfer bringen will, von jeder dieſer Früchte eine aus dem Korbe. Meine Herren, was hindert uns in unſerer hypothetiſchen Exegeſe, dieſen täppiſchen Rieſen für ein Symbol der Zollſchranken anzuſehen, mit welchen die Völker noch immer den freien Verkehr niederhalten? Der unfreie Handel hat auch mangelhafte Verkehrswege. Zur Mittagszeit nun legt ſich die Schlange über den Fluß, aus ihrem Rücken eine vergängliche Brücke zu bilden. Die Schlange in der Höhle iſt goldgierig.

Als der Fährmann ihr die Goldſtücke bringt, welche die Irrlichter ihm als Lohn abgeſchüttelt haben, die er aber nicht nehmen darf, verſchlingt ſie dieſelben gierig, wächſt darnach und leuchtet. Iſt ſie vielleicht der *Reichthum*, aber der vernünftige, der ſeine Beſtimmung kennt, doch nur als Mittel zu dienen? Wir ſehen die Schlange durch die metalliſchen Klüfte der Erde ſich ſchmiegen. Wir ſehen ſie als *Brücke* den *Verkehr* der Menſchen befördern. Aber wir vernehmen auch, daß ſie das vierte Geheimniß weiß, welches unſtreitig in den Worten, die von ihr geſagt werden, enthalten iſt, daß *ſich opfern beſſer ſei, als ſich opfern zu laſſen.* Der Reichthum ſoll in dem neuen Weltreiche nicht mehr Schätze anhäufen, um Schätze zu beſitzen, ſondern er ſoll den Beſitz zum Mittel machen, deſſen Verwendung den Verkehr der Menſchen hebt und fördert.

Nun ſind noch drei Perſonen übrig, die beiden *Irrlichter* und der *Alte* mit der *Lampe*, die einen offenbaren Gegenſatz bilden, jedoch in der letzten Handlung zur gemeinſamen Erlöſung ſich vereinigen. Abſtract genommen würde ich die Irrlichter wegen ihrer Zierlichkeit, Galanterie, Geſchwätzigkeit und Verwandtſchaft mit der Muhme Schlange für *Weltleute*, für *Diplomaten* erklären, den Alten aber, der in einfacher Bauerntracht erſcheint, für einen *prieſterlichen* Menſchen, der ſich in den Schachten der Wiſſenſchaft beim Schein der Lampe zu umfaſſenden Anſichten erhoben und der es weiß, wenn es an der Zeit iſt. Ich habe ſchon letzthin beim Reinecke Fuchs an den Unterſchied des wahren Gottesdienſtes durch den Prieſter und des Aftergottesdienſtes durch den Pfaffen erinnern müſſen. Der heutige Prieſter kann durch einfaches, frommes Leben allein nicht mehr wirken. Der Klausner in ſeiner Einſiedelei, der Mönch im Kloſter können ſich allein noch ſolche

Naivetät geſtatten. Der Prieſter, der im Tempel der Wahrheit und der Liebe mit allen Menſchen ſich berührt, wie dieſer Alte, muß durch die Wiſſenſchaft zu einem richtigen Begriff der Welt gebildet ſein, will er anders ſeinen hohen Beruf erfüllen. Die sancta simplicitas allein thut's nicht mehr. So die abſtracte Deutung. In concreto aber würde ich ſagen, die beiden Irrlichter ſind ein paar Franzoſen und der Alte iſt ein Deutſcher und die Nutzanwendung die Vereinigung der Franzoſen und der Deutſchen, die zuſammen unüberwindlich ſein würden. Der Rhein, über welchen die Schlange zuletzt ſich als diamantene Brücke wölbt, ſoll beide Völker künftighin nicht mehr trennen, nur noch verbinden.

Alle verſammeln ſich bei der Lilie, denn alle wollen unſchuldig werden. Die Lilie kann aber nichts allein; „der Einzelne kann nicht das Ganze erlöſen; nur wenn Viele ſich verbinden zur rechten Zeit.“ Die rechte Zeit aber wird ſein, wenn das größte Unglück geſchehen. Dies geſchieht, als der junge Fürſt die geliebte Lilie, die ihn nicht berühren darf, mit Gewalt erfaſſen will, um zu ihren Füßen zu ſterben. Sie will erſchreckt ihn von ſich abhalten und gerade da berührt ſie ihn und er ſinkt entſeelt hin. Die Schlange legt ſich im Kreis um ihn, beim Untergang der Sonne ihn vor Verweſung zu ſchützen. Lilie kann ihn dann zwar wieder beleben, jedoch nicht begeiſten, die Schlange aber opfert ſich, indem ſie zur breiten herrlichen Brücke über den Fluß wird; zu ihren beiden Seiten wölben ſich ſchöne Säulengänge, während in der Mitte Reiter und Wagen ſtrömen.

Unſere heilsbegierige Geſellſchaft ſteigt nun zu dem unterirdiſchen Tempel nieder, in welchem die Auctoritäten des ſittlichen Lebens als von ſeiner dermaligen Zerriſſenheit verbannte der Auferſtehung entgegenharren. Indem hier der Königsſohn bei dem *ehernen* König vorübergeht, reicht ihm dieſer Schwert und Schild und ruft ihm zu: das Schwert an der Linken, die Rechte frei! Der Jüngling wird ſichtbar belebt; ſeine Bruſt hebt ſich. Der *ſilberne* König reicht ihm den *Scepter* und ruft ihm zu: weide die Schaafe! Eine holdſelige Anmuth übergießt bei dieſen Worten die Geſtalt des Jünglings. Der *goldene* König reicht ihm einen goldenen Eichenkranz als *Krone* und ruft ihm zu: erkenne das Höchſte! In dieſem Moment ſtrahlt aus den Augen des Heldenſohnes wieder die ſelbſtbewußte Intelligenz. Dieſer ganze Vorgang kann unſtreitig nichts Anderes heißen, als daß die Attribute der wahrhaften *Majeſtät*: *Gewalt*, *Schein* (d. i. als Kraft zu erſcheinen) und *Weisheit* ſich in der *lebendigen* Perſönlichkeit vereinigen müſſen. Der vierte König hatte nicht geſeſſen, ſondern geſtanden und dem Alten früher geäußert, er ſtehe, zu herrſchen, feſt auf ſeinen Füßen, worauf dieſer ihm geantwortet, das werde man ſehen, wenn es an der Zeit ſei. Nun aber, als jene drei Könige aufſtehen, ſetzt er ſich nieder und zwar ſo ungeſchickt, daß gerade die Theile, die ſonſt beim Niederſetzen ganz bleiben, zerbrachen und er darüber in einen ungeſchickten Klumpen zuſammenſtürzte; ſchon ſeine ſtotternde Sprache hatte allerdings immer verrathen, daß es mit ihm nicht ganz richtig. Er war nämlich aus dem Metall der drei andern Könige *gemiſcht*, allein in der Miſchung waren die verſchiedenen Beſtandtheile nicht recht verſchmolzen, ſondern unterſcheidbar. Die Irrlichter machten ſich deshalb über das Gold her, das in ſeinen Adern war und leckten es heraus, ſo daß er gänzlich auseinanderfiel. Kann dieſe Figur wohl etwas Anderes, als das *Scheinkönigthum* darſtellen, welches nur eine *mechaniſche* Compoſition der verſchiedenen Attribute der königlichen Macht iſt, nicht eine *organiſche*, lebensvolle, ſeelenvolle, geiſtſtrahlende Einheit derſelben? Dies Afterkönigthum zerfällt in demſelben Augenblick in ſein Nichts, als das wahrhafte Königthum, nachdem es durch die Unſchuld wiedergeboren, ſich mit den Inſignien ſeiner Würde ſchmückt.

Gewalt, Schein und Weisheit, ruft der Alte aus, beherrſchen die Welt. Aber, fügt der neubeſeelte König hinzu, die Macht, die allgemeiner und urſprünglicher geherrſcht hat und länger herrſchen wird, iſt die Liebe.

Die Liebe herrſcht nicht, entgegnet der Alte, ſie bildet und das iſt mehr!

Der neue König vereinigt ſich nun mit der reizenden Lilie, die ihren Schleier ablegt, da ſie nun, Jemand zu tödten, nicht mehr zu fürchten hat.

Der Tempel wird emporgehoben. Alles Volk drängt ſich herzu und huldigt dem neuen Herrſcher. Allgemeine Schuldvergebung erfolgt und mit ihr allgemeine Verjüngung. Auch die Alte, die ihre Hand ſchon verdorren ſah, wird durch ein Bad im Fluſſe wieder verjüngt. Der Rieſe aber, eine Art Michel, hat die ganze Veränderung verſchlafen. Er taumelt am Morgen auf, ſich an gewohnter Stelle zu baden, findet dieſelbe aber nicht und tappt nun, Unheil ſtiftend, auf der Brücke umher. Zornig will der König ſchon zum Schwert greifen. Siehe, da wird der ungeſchlachte Rieſe mit Einem Mal auf einem Hof des Palaſtes als Bildſäule feſtgewurzelt und zeigt durch ſeinen Schatten, den er im Kreiſe auf Bilder der Stunden wirft, als eine Sonnenuhr, den Verlauf des Tages an. Solche Verſteinerung iſt das endliche Loos der egoiſtiſchen Zollſchrankenwächter, die, iſt einmal die ſchöne Brücke des Freihandels durch das freiwillige Opfer des Reichthums mit feſter Dauer begründet, nur noch vorübergehende Unruhe erregen können. So ſind der Tempel der Freiheit, worin Macht und Unſchuld durch die Liebe ſich verbinden, und die Brücke des freien Verkehrs zum Herüber und Hinüber für Alle in allen Tageszeiten die beſuchteſten der Welt.

VIII.

Hermann und Dorothea.

Bis zu den Unterhaltungen der Ausgewanderten hin geht die negative Richtung Göthe's in ſeinem Verhältniß zur Revolution. Allein mit ihnen ſchlägt daſſelbe auch ſchon in die poſitive Richtung um. Wir haben in ihnen auf den Grund des Privatlebens geblickt. Wir haben erkannt, daß die Schwankungen, die Vergehen deſſelben nicht ohne Zuſammenhang mit den öffentlichen Thatſachen bleiben können; wir haben den Einzelnen auf die Einſicht in ſeine Schuld zurückgeführt geſehen. In Hermann und Dorothea erbauet ſich nun wieder eine affirmative Wirklichkeit. Was das Mährchen am Ausgang jener Unterhaltungen traumartig angedeutet hat, den Sieg der Liebe über die Verwüſtung des Todes und die Schuld des Lebens, das erblicken wir nun in realer Gegenwärtigkeit. Die Weltgeſchichte tobt mit zerſtörenden Fluthen über die Völker dahin und wühlt ſie bis auf den unterſten Boden auf; was aber in den Geſinnungen und Handlungen der Menſchen den ewigen Gehalt ausmacht, das dauert auch im Zerbrechen aller politiſchen Formen aus.

Indem wir an die nähere Betrachtung von Hermann und Dorothea gehen wollen, haben wir uns dankbar der Arbeit zu erinnern, durch welche Wilhelm v. Humboldt auf das Feinſinnigſte und in der edelſten Sprache dies unübertreffliche Kunſtwerk als äſthetiſcher Commentator illuſtrirt hat. Humboldt hatte zuerſt Voſſen's Luiſe eine ſolche Darſtellung zugedacht, als er durch das Göthe'ſche Gedicht, welches zwiſchen 1796 und 1797 entſtand, überraſcht ward und nun zu Paris im April 1798 ſeinen äſthetiſchen Verſuch über daſſelbe ſchrieb. Es war eine Eigenheit Humboldt's, daß er, auf die Analyſe eines concreten Gegenſtandes gerichtet, allmälig von ſolcher Unterſuchung bis zur Entwickelung der höchſten Principien hinaufſtieg. Noch zuletzt wollte er für ſeine Unterſuchungen über die Kawiſprache nur eine Einleitung ſchreiben und aus ihr entſtand eine ganze Philoſophie der Sprache. So wollte er damals nur die äſthetiſche Eigenthümlichkeit von Hermann und Dorothea auseinanderſetzen und aus ihr entſtand eine ganze Poetik. Der Begriff der Poeſie überhaupt, der Unterſchied der plaſtiſchen und ſentimentalen Richtung derſelben, der Begriff des Epos, der Unterſchied ſeiner heroiſchen und bürgerlichen Gattung u. ſ. f. iſt von ihm mit ſteter Beziehung auf das Göthe'ſche Gedicht entwickelt worden, ſo daß dies den Codex ſeiner Exemplification ausmacht. Gervinus iſt von unſern Aeſthetikern derjenige, der ſich Humboldt am meiſten angeſchloſſen und ſogar nach deſſen Theorie die Gudrun in Hexametern zu bearbeiten angefangen hat.

Das Göthe'ſche Werk wird gewöhnlich mit Voſſen's Luiſe verglichen; ja, man iſt in dieſem Vergleich wohl ſo weit gegangen, Göthe als einen Autor darzuſtellen, der, die That eines andern benutzend, dieſem bei der Nation den Ruhm genommen habe. Meine Herren, dieſe Anſicht iſt ſchlechthin verwerflich. Göthe hat Voſſens Luiſe ſehr hochgeſchätzt, ſie gern vorgeleſen und iſt durch ſie unſtreitig für ſeine Arbeit bedingt und vorgebildet. Daß er aber Voß aus Neiderei hätte überſtrahlen, daß er, um bei der Nation ihn auszuſtechen, den Schwächen derſelben hätte ſchmeicheln wollen, ſo daß nun auch die Philiſter, die im Wirth zum goldenen Löwen und im Apotheker ſich verherrlicht geſehen hätten, ihm beigefallen wären, das, meine Herren, iſt die Vorſtellung einer Rivalität, die nur in einem engherzigen Kopfe mit vorgefaßten Meinungen entſtehen kann. Ich wüßte erſtens nicht, daß nicht Voſſen's Luiſe noch immer von der Deutſchen Nation ſehr geliebt würde; ſodann aber iſt es ganz natürlich, daß Göthe's Gedicht als das ſpätere eine höhere Vollendung erreichen konnte, ohne daß man dieſelbe als das Product einer kleinlichen Reiberei zu nehmen hätte. Voſſen's Luiſe ſchildert das Deutſche Landpfarrerleben auf das Trefflichſte. Sie iſt eine vollendete Idylle oder, wie Jean Paul das Weſen derſelben ausdrückte, das Vollglück in der Beſchränkung. Allein eben durch ſolche Beſchränkung mußte auch die Einwirkung, welche ſie auf die Nation übte, eine beſchränktere bleiben, während Göthe's Gedicht einen allgemeineren Weltzuſtand, eine größere Mannigfaltigkeit der Charaktere ſchildert und der Pfarrer zwar nicht fehlt, jedoch nur ein Moment des Ganzen bildet. So erklärt es ſich ganz einfach, wie die Nation in ihren verſchiedenſten Kreiſen ſich lebhafter von dem Göthe'ſchen Gedicht angezogen fühlen mußte. Auf den Deutſchen proteſtantiſchen Dorfpfarren wird Luiſe doch unſterblich bleiben.

Der epiſche Dichter iſt durch die Proſa unſerer Zuſtände außerordentlich gehemmt. Bei uns iſt der Einzelne kein vollſtändiger Menſch. Er macht ſich eine Menge Vorausſetzungen für die Vermittelung ſeiner Exiſtenz. Er muß einſeitig ſein. Die Ergänzung ſeiner Einſeitigkeit darf er mit Sicherheit von der Einſeitigkeit Anderer erwarten. Wir kochen z. B. nicht für uns ſelbſt. Das iſt nun zwar ganz in der Ordnung, eipiſch aber iſt es gewiß nicht. Der epiſche Menſch als der ganze Menſch kann das Wild erlegen, es an den Spieß ſtecken und über dem Feuer röſten.

Ferner ſind wir in verſchiedene Stände geſondert, von denen jeder für das Gemeinweſen vorzugsweiſe Eine Arbeit übernommen hat. Der Soldatenſtand z. B. übt die Kriegführung par excellence. Das iſt wieder unepiſch. Im epiſchen Weltzuſtande fehlt zwar eine gewiſſe Sonderung der Functionen keineswegs, allein ſie geht nicht bis zur Feſtigkeit beſonderer Stände mit eigenthümlichen Rechten fort. Der Einzelne kann immer auch die verſchiedenſten Functionen noch in ſich zuſammenſchließen, der Heros z. B. kann opfern und der Prieſter kämpfen. Weil die Stände nicht mechaniſch auseinander treten (die Indiſchen Kaſten als von Natur geſchieden ſind in dieſem Sinn keine Stände), ſo fehlt auch im Betragen die conventionelle Etiquette, welche dem Verſtande angehört und durch deren künſtliche Formen er eben ſowohl die Stände von einander ſondern, als auch die geſonderten wieder auf einander beziehen will. Die Gemeſſenheit des Betragens fehlt den epiſchen Zuſtänden nicht, aber das Verzahnte, Reflectirte des Conventionellen.

Ferner iſt bei uns der Antheil des Einzelnen an großen Vorgängen ein ſehr beſchränkter. Er bekommt in dem, was er thut, ſich nicht als ganzen Menſchen zu fühlen. Es ſchreibt z. B. Jemand bei wichtigen Verhandlungen das Protokoll. Das iſt jetzt nothwendig, allein epiſch, poetiſch iſt es nicht. Es kann Jemand wiſſen, daß er in eine der entſcheidendſten Handlungen verflochten iſt, allein was er dazu mitwirkt, kann er bei der Weitläufigkeit und dem künſtlichen Mechanismus des Ganzen oft gar nicht überſehen. Er weiß, es iſt auch auf ihn mitgerechnet, jedoch, welchen Beitrag er eigentlich zur Geſammtentwicklung gibt, kann er nicht überblicken. Der Soldat in einer modernen Schlacht muß vielleicht ſtundenlang auf demſelben Fleck ſtehen, vielleicht etwas vor, etwas zurückgehen und erfährt hinterher, er habe einen Sieg gewinnen helfen. Dies Maſchinenmäßige der berechnenden Verſtändigkeit entſpricht dem epiſchen Zuſtande nicht, in welchem der Einzelne z. B. im Kriege zwar auch einer oberſten Leitung ſich unterordnet, allein im Kampf gleichſam auf eigene Rechnung für ſich ficht.

Berückſichtigt man dieſen modernen proſaiſchen Zuſtand, ſo leuchtet ein, daß ein *heroiſches* Epos darin nicht möglich iſt. Was wir *hiſtoriſches* Epos nennen, ſteht auch ſchon nicht mehr auf ächt epiſchem Boden, wie die Pharſalia des Lucanus, wie des Claudianus panegyriſche Epen vom Stilicho, Honorius, wie der Ligurinus Günther's im Mittelalter, der mit Verſen aus dem Virgilius, Lucanus und Ovidius die Feldzüge Friedrichs des Rothbarts beſang. Und ſo ſind auch moderne Verſuche für das geſchichtliche Heldengedicht gewiß nicht blos zufällig unterblieben. Schiller wollte den Guſtav Adolph zum Gegenſtand eines Epos machen. Es ging nicht. Er hat den dreißigjährigen Krieg geſchrieben und den Wallenſtein gedichtet. Das iſt nicht Mangel an Talent, ſondern inneres Widerſtreben der Sache. In einer Boruſſias wollte er Friedrich den Großen epiſch beſingen. Es ging auch nicht. Bezahlte Söldner, wie Friedrich ſie noch hatte, ſind ſchlechterdings unepiſch. Es fehlt uns nicht an epiſchen Gedichten aus unſerer Geſchichte, allein die Nation weiß nichts von ihnen, nur die Literaturgeſchichte, welche Bielefelds Thuiskon, des Paſtor Kunze's Heinrich den Löwen in drei Bänden mit Anmerkungen, des edlen Patriarchen Ladislaus Pyrkers Tuniſias, die wohl noch am meiſten von den Primanern katholiſcher Gymnaſien geleſen wird, Egon Eberts Mährchenkrieg u. ſ. w. in ihren Annalen verzeichnet. Das romantiſche Epos hat, als es erſtarb, im Arioſto einen Dichter gefunden, der noch einen wirklich epiſchen Ton erreichen konnte, während Cervantes im Don Quixote ſchon das eigentlich moderne Epos, den Roman begann, deſſen Innerlichkeit daher auch ſofort zur Ironie des Ritterthums wurde. Wieland's Oberon und ähnliche Productionen ſind mehr ſentimentale Erzählungen mit einer der ganzen Anlage nach dramatiſchen Structur, als eigentliche Epen.

Göthe machte es möglich, ein epiſches Idyll zu ſchaffen, indem er uns in eine kleine Stadt verſetzt. In einer ſolchen ſind die Menſchen durch die Cultur im Allgemeinen auf den Standpunct unſeres gegenwärtigen Bewußtſeins, unſerer dermaligen Bildung verſetzt und ſtehen doch zugleich der Natur noch bei weitem näher, als der Großſtädter. Bei dieſem iſt die Univerſalität und vielſeitige Zerſtreutheit des Bewußtſeins größer. Er kann nicht über die Straße gehen, ohne daß ſich ihm nicht neue Vorſtellungen aufdrängten, auf welche er von ſich aus nicht verfallen wäre. Er kann nicht auf eine Mauerecke hinſchauen, ohne nicht durch einen Anſchlagzettel aus ſich heraus auf direct ihn gar nicht berührende Intereſſen gelenkt zu werden. Aber die Einfachheit des Lebens geht verloren. Die Vollſtändigkeit des individuellen Daſeins wird dürftiger. Der gemüthliche Zuſammenhang der Einzelnen mit den Einzelnen ſchwindet. Sie werden ſich fremder, wogegen in der kleinen Stadt, in welcher faſt Alle einander dem ganzen Lebenslauf nach kennen, eine trauliche Theilnahme der Einzelnen für einander möglich bleibt. Was wir ſonſt wohl bei einer kleinen Stadt als Philiſterei belächeln, hat Göthe von ſeiner poſitiven, idealen Seite aufgefaßt.

Das Weltbild, welches in ſeinem Gedicht ſich uns aufrollt, gewinnt aber dadurch beſonders einen epiſchen Reiz, daß es ſich in zwei Gruppen zerlegt. Die eine iſt die feſte, wohlbehagliche, in ihrem Glück eingefriedete Bewohnerſchaft des Städtchens und die andere, die ſich auf der Landſtraße vorüberbewegende, nothleidende, aus ihrem Glück in der Heimath verſtoßene Maſſe der Ausgewanderten, welche zu ſchauen die neugierigen, doch auch Hülfe ſpendenden Bürger hinausgeſtrömt ſind, ſo daß der Wirth ſich nicht erinnern kann, Straßen und Markt jemals ſo leer geſehen zu haben. Durch dieſen Contraſt werden wir aus der fleiſchlichen Sicherheit, in welcher ſonſt der Pfahlbürger leicht zu verſinken droht, in die Weite und Schwere des allgemeinen Weltgeſchickes hinausgewieſen.

Die Perſonen, welche die Träger der Handlung ſind, haben ſämmtlich Sinn für die höhere Auffaſſung des Lebens. Der Wirth, durch ſein Geſchäft auf den Verkehr mit Fremden gewieſen; der Apotheker, mit allen Claſſen der Geſellſchaft ſich berührend, beſonders auch durch einen wiſſenſchaftlichen Anſtrich höher gerückt; der Pfarrer, durch Bildung und Erfahrung zu einer reichen Anſchauung und tiefen Würdigung des Lebens erhoben, ein ſchönes Ideal der ächt evangeliſchen Wirkſamkeit eines treuen Gemeindehirten; die Mutter in ſorglicher Geſchäftigkeit, in ſtillbeſonnener Häuslichkeit waltend; der Sohn gutgeartet, des Vaters Vorwürfen, ja Mäkeleien auch widerſprechend, doch immer mit Ehrerbietung ſie vernehmend, geſetzt, gutmüthig, liebekräftig, das Edelſte wollend; die Krone der Charaktere aber unſtreitig Dorothea. Arm, auf der Wanderung einer unbeſtimmten Zukunft entgegengehend, erſcheint ſie überall in der freieſten Selbſtſtändigkeit, ohne doch jemals die zarte Grenzlinie ächter Weiblichkeit zu überſchreiten. Göthe hat in ſie einen heroiſchen Zug gelegt, allein er hat keine Amazone aus ihr gemacht. Wir erblicken ſie, wie ſie, geſund und kräftig, die ſtarken Ochſen eines Wagens lenkt, auf welchem eine leidende Wöchnerin ſich befindet, der ſie die verſtändigſte Sorgfalt widmet. Wir erblicken ſie, wie ſie ſelber Waſſer vom Brunnen zu holen geht, ein uralt patriarchaliſch mädchenhaftes Geſchäft. Wir vernehmen aus dem Munde des Richters, wie ſie ihren Bräutigam verloren hat. Er iſt in Paris den Tod für die Freiheit geſtorben. Dieſe Vergangenheit verleihet ihr einen rührenden Zug. Wir vernehmen aber auch, wie ſie, ſich und andere junge Mädchen, die faſt noch Kinder waren, gegen die brutale Gewalt eindringender Soldaten zu ſchützen, dem einen den Säbel von der Seite geriſſen, ihn niedergehauen, die übrigen vier zur Flucht gezwungen und hierauf, bis Hülfe erſchienen, das einſame Gehöft verſchloſſen und bewacht habe. Ueber dieſen Zug iſt mehrfach geſtritten, ob er nicht das Weſen der Weiblichkeit verletze. Wilhelm v. Humboldt wagt es nicht, ihn zu vertheidigen. Man bedenke aber, daß eben durch ihn die *jungfräuliche Reinheit* des Mädchens, das ſeine Unſchuld bis auf die Gefahr des Todes hin zu behaupten entſchloſſen iſt, in das hellſte Licht tritt. Man bedenke, daß durch dieſes Ereigniß die wüſte Unruhe der Zeit, die Auflöſung der bürgerlichen Bande, die Rechtfertigung der Auswanderung und das Wünſchenswerthe anſchaulich gemacht wird, die herrliche Jungfrau *als Gattin* eines biedern Mannes vor ſolchen Unbilden geſchützt zu ſehen. Endlich erwäge man, daß Dorothea ja auch nicht im Entfernteſten uns das Bild einer Dame geben ſoll, vielmehr die Stärke und Rüſtigkeit eines feinſittigen Mädchens, das, ſich ehrlich durch die Welt zu kämpfen, keinen Anſtand nimmt, als Dienſtmagd in das Haus des Gaſtwirthes einzutreten. In ſo gefahrvollen, tumultuariſchen Zeitläufen bedarf der Mann einer entſchloſſenen Gehülfin, die ſelber

Hand anzulegen und im Nothfall nach eigener Entſchließung auch ein Aeußerſtes zu wagen verſteht. Dorothea weiß ihre Selbſtſtändigkeit mit tiefſtem Gefühl und voller Klarheit zu wahren. Als ſie bei dem Eintritt in das Haus des Gaſtwirths ſich durch den Heirathsantrag getäuſcht, ja verhöhnt glaubt, iſt ſie ſofort entſchloſſen, zu ihren armen Mitgenoſſen zurückzukehren. Sie will ihr Bündel nehmen und trotz des ſtrömenden Regens und der dunklen Nacht unbedenklich dem Mühſal der Wanderung wieder zueilen, ſtatt ihr Ehrgefühl kränken zu laſſen.

VII.

Fortſetzung.

Obwohl nun aber Dorothea einen heroiſchen Zug hat, obwohl ihre Energie uns zur vollkommenen Anſchauung gebracht wird, ſo iſt doch das Gedicht ſelbſt kein heroiſches Epos. Dazu würde der Kampf eines Volkes mit einem andern nothwendig ſein, wie die Achäer und die Troer mit einander ſtreiten. Solcher Völkerkampf mit der Erhabenheit ſeines Pathos und mit dem Glanz ſeiner kriegeriſchen Thaten liegt in der Ferne, im Hintergrund unſeres Gedichtes. Eben ſo wenig aber iſt es ein romantiſches Epos. Dazu würde die Gluth mächtiger Leidenſchaften nothwendig ſein, welche den Menſchen über das heilige Maaß der Natur hinausdrängen und ihn in ſeltſame Verwicklungen und coloſſale Kämpfe fortreißen. Davon treffen wir auch nichts an. Es fehlt nicht an Leidenſchaft, allein ſie bleibt einfach und ſtrebt überall nach ſittlicher Bändigung. Von Abenteuerlichkeit, wie im Arioſto oder in

Iſolt und Triſtan, iſt nichts vorhanden. Der Zug der Wanderer, die Liſt, des Mädchens Sinn zu erproben, ſind nicht romantiſch zu nennen. Daher bleibt Hermann und Dorothea nur ein epiſches Idyll. Es kommt zu keiner eigentlichen *That*. Das Geſchehen iſt mehr eine *Folge von Zuſtänden*. Dieſe Eigenthümlichkeit Göthe's kennen wir nun bereits. Es iſt einmal ſeine Eigenheit, Situationen zu malen. Die Innerlichkeit überwiegt bei ihm ſelbſt im Epos. Und doch iſt Hermann und Dorothea kein bloßes Idyll, wie die Luiſe, wie Hannchen und die Küchlein u. dgl. Es iſt ein epiſches Idyll oder idylliſches Epos, weil es über die ſelbſtzufriedene Behaglichkeit einfacher, in ſich glücklicher Zuſtände in das allgemeine Weltſchickſal hinübergreift und uns in der Anſchauung des Mikrokosmus den des Makrokosmus beſtändig gegenwärtig erhält. Um dies epiſche Moment ſeiner Eigenthümlichkeit nach zu bezeichnen, hat Humboldt ſich des Ausdrucks des *bürgerlichen Epos* bedient, der nach der Analogie des Unterſchiedes zwiſchen der hohen, reinen und bürgerlichen Tragödie geformt iſt. Die hohe Tragödie ſteigert die Kraft der Colliſionen dadurch, daß ihre handelnden Perſonen auf dem Gipfel irdiſcher Macht ſtehen, ſo daß mit ihrem Geſchick auch das ganzer Völker erſchüttert wird. Die bürgerliche Tragödie zieht ſich einen kleineren Kreis in den Colliſionen einzelner Familien im Staat, deren Schickſal zwar unſer höchſtes Intereſſe in Anſpruch nimmt, allein in ſeinem Sturz nicht das Ganze afficirt. So will nun Humboldt zwiſchen dem heroiſchen, romantiſchen und bürgerlichen Epos unterſchieden wiſſen. Das heroiſche Epos iſt ohne die Kraft gewaltiger Thaten, ohne den Contraſt mächtiger Heldengeſtalten. Das bürgerliche Epos erhebt ſich nicht zu ſolcher Höhe. Es bleibt im Bezirk des gewöhnlichen Lebens; es verweilt bei alltäglichen Vorkommniſſen; es führt uns Perſonen vor, die wir alle ſchon längſt zu kennen glauben. Dieſer Wirth, wer dächte nicht ſchon einmal bei ihm logirt zu haben! Dieſer Pfarrer, wer hätte ſeiner klaren, herzgewinnenden, mildverſöhnenden, zum höchſten Standpunct ſich hinaufarbeitenden Rede nicht ſchon einmal auf der Kanzel gelauſcht! Und worin beſteht, was wir Handlung in dieſem Gedicht nennen könnten? In einer Liebeswerbung und Verlobung. Hermann erblickt Dorotheen und ſogleich ſagt ihm ſein Herz, dieſe ſei es, keine andere, die als Lebensgefährthin ihn beglücken könne. Er ſpricht dies aus. Der Apotheker und Pfarrer machen ſich auf, das Mädchen zu ſehen und Erkundigung über ſie einzuziehen, ob ſie auch des wackern Jünglings würdig. Sie müſſen ihm in ſeiner Wahl durchaus beipflichten und das edle Mädchen beſteht auch die letzte Probe der ſcheinbaren Demüthigung, worauf die Verlobung erfolgt. Das iſt der ganze Inhalt.

Wenn wir aber näher darauf eingehen, ſo entdecken wir bald, worin die Bürgerlichkeit dieſes epiſchen Idylls im Beſondern beruhet. Wir finden nämlich alle Perſonen von den Ideen der Franzöſiſchen Revolution bewegt. Die verſchiedenſten Meinungen ſprechen ſich darüber aus, alle jedoch mit der Anerkennung des Strebens nach Freiheit. Die Verſchiedenheit der Anſichten betrifft nicht ſowohl den allgemeinen Begriff der Freiheit, als die Art und Weiſe ihrer Verwirklichung. Die Revolution machte den Fortſchritt vom bourgeois zum citoyen, vom Pfahlbürgerthum zum Staatsbürgerthum, daß jeder Franzoſe, auch der geringſte, weil er Franzoſe, daſſelbe Recht, dieſelbe reale Möglichkeit der Entwicklung und einen ſelbſtbewußten Antheil an der Geſtaltung des politiſchen Organismus haben ſollte. Die allgemeinen Menſchenrechte wurden die Baſis dieſes Staatsbürgerthums, welches die frühere ſtändiſche Abpferchung aufhob. In Hermann und Dorothea ſehen wir eine ſolche humane Gleichheit, einen ſo freien Verkehr der Stände. Wirth und Apotheker, Pfarrer und Richter, alle begegnen ſich als einander weſentlich gleiche und Hermann erzählt tadelnd von dem Hochmuth, mit welchem junge Mädchen, die ſich vornehmer gedünkt, ihn in der früheren Zeit behandelt hätten und von den thörigten Eltern in ihrem ſchnöden Betragen beſtärkt ſeien. Jeder Menſch, das erkennen wir als den Sinn des Gedichts, ſoll ſich befleißen, der Natur zu gehorchen, ſoll ſeine Eigenthümlichkeit begreifen, ihr treu bleiben und das Beſtehende, was er vorfindet, raſtlos zu immer höherer Vollkommenheit fortbilden. So werde er, indem ſich, auch das Ganze fördern.

Genauer noch iſt aber nicht nur die Harmonie der Eigenthümlichkeit des Einzelnen mit dem Wohl des Ganzen die Aufgabe, welche als der ethiſche Kern des Gedichts hervorleuchtet, ſondern eben dieſe Aufgabe wird noch ganz beſtimmt particulariſirt. Was ſollen wir thun, wenn durch die convulſiviſchen Zuckungen der Geſchichte lange beſtandene Formen der Geſellſchaft, altes Herkommen, rechtliche Gewohnheiten, lang vererbter Beſitz vernichtet werden? Dann ſollen wir, ruft dieſe Idylle uns zu, auf den Trümmern der Geſchichte den Muth haben, aus uns heraus von Neuem zu beginnen. Der einzelne Menſch trägt das Weſen der ganzen Menſchheit in ſich. Wankt und ſtürzt um ihn herum, was lange gedauert, in Schutt und Aſche, ſo ſoll er nicht verzweifeln, ſondern, den drohenden Gefahren gegenüber, aus ſich ſelbſt unſterblichen Muth, unbezwingliche Tapferkeit ſchöpfen.

Doch der Einzelne für ſich kann nicht wirklich die Geſchichte fortleiten. Er trägt zwar, wie wir eben ſagten, das Weſen der Menſchheit in ſich. Er kann in dieſem Bewußtſein dem hereinſtürmenden Chaos den Trotz der ſelbſtgewiſſen Freiheit entgegenſetzen. Allein erſt das Weib und der *Mann zuſammen* können die Geſchichte nach jedem Untergang in der Zeugung einer Familie thatſächlich wieder erneuen. Die *Liebe* iſt die *Schöpfermacht*, die auf dem Schutt und Graus der Ruinen doch mit friſchem Vertrauen ein junges Leben wieder emporgrünen läßt. Sie vernichtet den ſtoiſchen Egoismus, mit welchem der Einzelne für ſich von der geſchichtlichen Umgeſtaltung zu abſtrahiren vermag. Sie läßt im Herzen die andern Herzen, die geliebten, mitſchlagen. Sie verdoppelt, vervielfacht Freud' und Leid. Dies iſt der Grund, weshalb in unſerm Gedicht in Hermann der Mann, in Dorothea das Weib ſo beſonders hervorſtechen, ſich gegenſeitig ſuchen und finden. Beide zuſammen repräſentiren uns *wirklich* die *ganze Menſchheit* und können es wagen, trotz der Revolution, welche die Auswanderer am Städtchen vorbeiſchwemmt, und deren Welle die Perle Dorothea an ſein Ufer geworfen, ſich eine gemeinſame Zukunft zu begründen.

Hermann und Dorothea vereinigen mit dem Idealismus der Liebe den Realismus des Handelns. Der Idealismus für ſich erſcheint außer ihnen beſonders in dem Richter und dem Pfarrer, der Realismus für ſich im Wirth und im Apotheker, bei letzterem nicht ohne einen Beiſatz von Säuerlichkeit, Alles angrämelnder Bedenklichkeit, wodurch er etwas Komiſches erhält. Die Mutter aber, ein weiblicher Hermes, bewegt ſich als liebende Vermittlerin zwiſchen den oberen und unteren Göttern dieſer Welt hin und her. Sie hat eine ähnliche Stellung, wie der Fürſt im Taſſo, der auch zwiſchen einer idealen und realen Gruppe in der Mitte ſteht.

Die Bürgerlichkeit unſeres Epos iſt aber zugleich eine ächt *deutſche*. Daß ſie dies ſei, iſt von jeher zugeſtanden und darin ein beſonderer Ruhm des Gedichtes geſetzt worden. Was ſoll aber damit geſagt ſein? Worin kann wohl die Deutſchheit geſetzt werden? Des Deutſchen Eigenheit, meine Herren, iſt die Gemüthlichkeit. Gemüthlich nennen wir den Menſchen, in welchem der Gehalt des Gefühls ſich zur Klarheit des Selbſtbewußtſeins erhebt. Das bloße Gefühl begründet noch keine Gemüthlichkeit. Es verhält ſich, an ſich ſelbſt betrachtet, ſtoffartig. Das bloße Selbſtbewußtſein aber, ohne die Intenſität des Gefühls in ſeine ätheriſche Exiſtenz aufzulöſen, iſt für ſich das, was wir Kopf nennen. Der gemüthliche Menſch wird vom Gefühl bewegt, allein dieſe unmittelbare Erregung ſucht er auch ſich zum Bewußtſein zu bringen, und durch dieſen Proceß entſteht nun eben die Innigkeit des Deutſchen, in welcher alle ſeine Vorzüge vor den Slaviſchen und Romaniſchen Völkern, aber auch alle ſeine Schwächen wurzeln. Die Gemüthlichkeit in unſerm Gedicht iſt bezaubernd. Wir fühlen es dieſen Menſchen an, wie ſehr es ihnen mit dem, was ſie bewegt, Ernſt iſt, wie tief ſie davon im Innerſten durchdrungen ſind. Wir ſehen aber auch, wie ſie über ihre Empfindungen ſich klar zu werden ſuchen, wie ſie mit liebenswürdiger Offenheit ſich ausſprechen und, was noch mehr iſt, wie ſie nicht im Fühlen und Reflectiren ſtehen bleiben, ſondern auch zur That fortgehen, ihre Gemüthlichkeit alſo kein faules Hindämmern in bequemen Gefühlen oder eitles Raiſonniren iſt. Als ſie von der Noth der Auswanderer vernehmen, wird, ſie ſtillen zu helfen, ſofort Anſtalt gemacht. Der Sohn muß einen Wagen nehmen und Wurſt, Schinken, Brot, alte Wäſche u. dgl. den Bedürftigen bringen. Dies iſt zugleich ächt epiſch. Man ſchickt nicht blos ſeinen abſtracten Beitrag, eine Summe Geldes, ſondern man kümmert ſich ſelbſt. So iſt auch, wie Hermann ſich ſelbſt um

Wagen und Pferde tummelt, nicht etwa von einem Kutſcher fahren läßt, ächt epiſch und gehört zu der früher beſprochenen Vollſtändigkeit des Lebens. So iſt es gemüthlich, daß Hermann, im Innerſten bewegt, ſeinen geliebten Birnbaum im Felde aufſucht, wohin die Mutter, des Sohnes Lieblingsſitz ſchon kennend, ihm nachgeht. Hermann, an der Erfüllung ſeines Wunſches zweifelnd, will Soldat werden, will ſich in den Krieg ſtürzen, das Vaterland vertheidigen. Dies iſt wiederum gemüthlich. Als er das Liebſte ſich verſagt glaubt, kann er ihm an Werth nur noch das Vaterland gleichſtellen. Von der lieblichen Enge des häuslichen Glücks wirft er ſich in die Weltweite, aber nicht in eine abſtract kosmopolitiſche, ſondern in eine patriotiſche und, ſeiner kräftigen Jünglingsnatur entſprechend, in eine kriegeriſche. Unübertrefflich ſind die Scenen, in denen die perſönliche Annäherung Hermann's und Dorotheen's geſchildert ſind, wie z. B. ihre Geſichter aus dem Waſſer ſich ihnen wiederſpiegeln; wie ſie, der Stadt zuſchreitend, von fern das Fenſter der Kammer gewahren, worin Hermann ſchläft; wie er, als er beim Herunterſteigen der Stufen im Weinberg ſie ihres Fußes halber unterſtützen muß, in heiliger Scheu es nicht wagt, die ſüße Laſt in ſeinen Armen auch nur etwas näher an ſich zu ziehen, als die Nothwendigkeit es erheiſcht. In dieſer keuſchen, zarten Zurückhaltung offenbart ſich Hermann's tüchtige Männlichkeit, die ſonſt faſt nur in der Feſtigkeit der Geſinnung ſich äußern kann, auf das Reinſte. Und zugleich halte ich dieſen Zug für einen der Deutſcheſten im Gedichte.

Die Gemüthlichkeit breitet ſich aber auch mit wohlthuender Wärme über das Ganze aus und bringt eine Menge von Wendungen hervor, die ich genrebildliche nennen möchte. Hegel im erſten Theil der Aeſthetik hat ſchon darauf aufmerkſam gemacht, wie in dieſem Betracht Göthe's Gedicht eine viel ſtärkere Deutſche Localfarbe habe, als Voſſen's Luiſe. In dieſer z. B. werde viel Kaffe getrunken. Gut. Der Kaffe aber ſammt dem Zucker gelangen zu uns weit her, aus Arabien, aus Weſtindien. Sie ſind nichts eigenthümlich Deutſches. Wenn auch das Kaffetrinken jetzt durch ganz Deutſchland Sitte iſt, ſo kommt doch in ihm kein Deutſches Product zum Vorſchein und auch die Porzellantaſſen, aus denen er getrunken wird, ſind Chineſiſchen Urſprungs, nichts Deutſches. Ganz anders in unſerm Epos, wo der Wirth ſeine lieben Freunde in die Kühle des hinteren Zimmers zu kommen bittet, ein Glas Wein zu trinken, Rheinwein, den vorzugsweiſe Deutſchen Wein, der ihm auf ſeinem eigenen Grund und Boden erwächſt, auf dem Berge hinterm Hauſe. Und woraus trinken ſie? Aus den ächten Gläſern des Rheinweins, den grünen Römern. Und worauf ſteht die Flaſche mit den Gläſern? Auf einem blanken zinnernen Teller. Das iſt wieder Deutſch. Wenn wir nun von dieſer Innigkeit des Deutſchen Gemüthes in unſerm Gedicht tief ergriffen werden und Göthe ſelbſt es nie ohne Rührung vorzuleſen vermochte, ſo iſt es uns, meine Herren, wohl nicht zu verargen, im Gefühl dieſer ſeelenvollen Klarheit zu urtheilen, daß es doch nicht ſo übel ſei, ein Deutſcher zu ſein.

VI.

Fortſetzung.

Um nun aber das Vortreffliche dieſes Epos in äſthetiſcher Beziehung ganz zu würdigen, müſſen wir noch erwägen, daß es des Reizmittels des heroiſchen Epos ganz entbehrt, durch die ſogenannte Maſchinerie des Wunderbaren zu wirken und dem Menſchlichen eine höhere, direct in die Natur und Geſchichte eingreifende Macht gegenüber zu ſtellen. Der techniſch gewordene Ausdruck Maſchinerie des Wunderbaren gehört allerdings zu den halb barbariſchen Wendungen der ältern Aeſthetik, denn im Griechiſchen Epos wenigſtens kann man nicht ſagen, daß die Götter zu den Menſchen ein mechaniſches Verhältniß hätten. Sie ſind ſelbſt ſo menſchlich, daß die Intereſſen der Menſchen ganz zu den ihrigen werden und daß ihre Thätigkeit daher ebenſoſehr aus dem eigenen Innern der Menſchen hervorzugehen, als von Außen an ſie heranzukommen ſcheint. Immerhin aber machen ſie zu den Menſchen und ihren Thaten einen erhabenen Gegenſatz aus. Die Prädicate der Unſterblichkeit und Seligkeit laſſen uns die Hinfälligkeit der eintägigen, mühſeligen Menſchen um ſo ſtärker empfinden. Anders mit dem chriſtlichen Epos, in welchem Teufel und Engel keineswegs eine ſolche Sympathie mit dem Menſchen zeigen und daher in Wahrheit oft nur mechaniſch auf Befehl des Satans oder des ſupranaturalen Gottes in das menſchliche Geſchick eingreifen. Indem hier das Wunderbare wunderlicher wird und das Menſchliche im Pathos der wunderbaren Weſen ſich vermindert oder vielmehr dieſelben gar kein wirkliches Pathos haben, ſo findet jener Ausdruck von der Maſchinerie hier einigermaaßen ſeine Rechtfertigung. In Hermann und Dorothea iſt nichts derartiges. Von Außen wird nirgends durch eine abſtract fataliſtiſche oder dämoniſche Macht in die Handlung eingegriffen. Vollkommen natürlich, in objectivem Zuſammenhang, entwickelt ſich aus den verſchiedenen Charakteren und Geſinnungen das äußerliche Geſchehen. Die Umſtände verketten ſich miteinander durch einen immanenten Pragmatismus, ſo daß wir, Glied vor Glied in der ſtetigen Entfaltung überſchauend, vollkommen begreifen, daß es nicht anders, als es kommt, kommen kann. Die *Nothwendigkeit* des Geſchehens, das Schickſal, iſt alſo da, aber nicht ein verhülltes Fatum, ſondern ein *freies Geſchick*, auf deſſen Grund wir blicken und das wir zum Unterſchied von der antiken Pepromene Vorſehung nennen. Indem aber der Dichter uns zu zeigen weiß, wie von ganz verſchiedenen Anfangspuncten her, von ganz verſchiedenen Urſachen aus, die Wirkungen endlich doch in Einem Punct ganz unerwartet zuſammentreffen und nunmehr, was gar nicht von den einzelnen Seiten her beabſichtigt ſein konnte, plötzlich als das *Reſultat* jener in ihrem peripheriſchen Ausgang völlig divergenten Thätigkeiten erſcheint, ſo kommt dieſer Eindruck dem des Wunderbaren völlig gleich, ja an nachhaltiger Stärke übertrifft er ihn. Dies Ueberraſchende kann das Epos nicht entbehren, denn es iſt die *Poeſie des Geſchehens*. Die Proſa deſſelben beſteht, außer in der früher dargelegten verſtändigen Sonderung, auch in der Möglichkeit, den unausweichlichen Verlauf von ſo manchen Begebenheiten im Voraus berechnen zu können. Könnten wir dies aber mit Allem, ſo würde unſer Leben unendlich langweilig ſein. Wir würden, was wir erleben, immer ſchon anticipirt haben. Der Reiz der Geſchichte, ihre geheimſte Magie, beſteht gerade in dem *Unberechenbaren*, daß zuletzt Alles doch *anders* geſchieht, als der beobachtende, nüchterne Verſtand ſich im Voraus hat begreiflich machen können. Der Effect, in welchem ſich endlich die verſchiedenſten Urſachen zuſammenſchließen, wird daher von ihm ſelber angeſtaunt. Dieſe große Wirkung erreicht Göthe. Wie hätte der Wirth zum goldenen Löwen ſammt ſeiner Frau, als ſie den Sohn zur Hülfe der Ausgewanderten hinausſandten, ahnen können, daß dies der Uebergang zu der für ſie ſo wichtigen Begebenheit ſei, Abends aus dem Kreiſe jener Unglücklichen eine Schwiegertochter im Hauſe zu haben! Wie wunderbar!

Göthe dichtete dies Werk in der vollſten Reife ſeiner Mannskraft. An Vollendung läßt nur Iphigenie ſich daneben ſtellen. Die ſcheinbar größere Müheloſigkeit der Production von Hermann und Dorothea iſt kein Grund, ſeine Claſſicität nicht eben ſo hoch anzuſchlagen. In ſechs Monaten, zum Theil in dem lieblichen Bergſtädtchen Ilmenau, dichtete er dies idylliſche Epos, während er an der Iphigenie über ein Jahrzehend hinbrachte. Allein dieſe Seite der Zeitlänge iſt eigentlich für das Genie etwas ganz Relatives, ja Gleichgültiges. Göthe war durch die Abrundung ſeiner Bildung in Italien, durch die breite Ueberſchaulichkeit, die er nach und nach dem Leben abgewonnen hatte, gerade jetzt auf das Vollkommenſte zur epiſchen Production organiſirt.

Die Idealität der Geſtalten iſt daher in ihr ebenſo groß, als die Individualität derſelben. Alle erheben uns auf den Gipfel der reinſten Menſchlichkeit, während ſie doch nur ganz gewöhnliche Menſchen zu ſein ſcheinen und ihre Sprache ſogar oft ganz in den geläufigſten Ton alltäglicher Converſation herunterzugehen das Ausſehen hat. Göthe genirt ſich nicht, Wörter anzubringen, die kaum der allgemeinen Schriftſprache angehören dürften, wie das Diminutivum Fäschen von Faſer. Er ſteht nicht an, uns auch die Mängel, die Schwächen ſeiner Helden vorzuführen. Das Ideal iſt ihm nicht eine abſtracte Idealität, eine ſchattenloſe Ueberſchwänglichkeit. Er handelt wie Homer, welcher auch nicht anſteht, den buckligen, ſchäbigten, zungendreſcheriſchen, Alles bekrittelnden Therſites in die Geſellſchaft der Könige zu bringen, die dadurch nichts von ihrer Göttlichkeit einbüßen. Weil aber jede ſeiner Figuren auf einem ewigen Naturgrunde ſteht, weil eine jede in ſich ſelbſt völlig harmoniſch iſt, ſo finden wir auch die Schwächen als nothwendige Momente des Ganzen. Ich ſage Schwächen, denn allerdings ſind im Grunde alle auftretende Perſonen vortreffliche Menſchen, auch der Apotheker, deſſen Trockenheit mitunter in's Banauſiſche fällt, dadurch aber die Poeſie der übrigen Perſonen als Folie um ſo mehr erhebt.

Dieſe Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, der Idee und ihrer Realität, des Idealen und Individuellen läßt ſich nach den verſchiedenen Seiten des Gedichts hin auf verſchiedene Weiſe ausſprechen. In dem Individuellen liegt der Zauber der Phantaſie, das Gegenſtändliche der Darſtellung, das Colorit der Schilderung. Im Idealen liegt das, was man auch Tendenz nennt. Mit dieſem Wort, meine Herren, verbinden wir gegenwärtig gewöhnlich den Begriff von etwas Nichtſeinſollendem. Können wir einem Kunſtwerk Tendenz nachweiſen, ſo glauben wir es damit oft ſchon verurtheilt. Das iſt nicht richtig. Die Tendenz iſt die allgemeine, begreifliche, didaktiſche Seite einer Dichtung oder eines Kunſtwerks überhaupt, ihr beſonderer Ideengehalt an ſich. Dieſe Tendenz muß den Intereſſen der Gegenwart entnommen ſein, denn die Kunſt arbeitet doch zunächſt für die Gegenwart. Folglich kann das Beſtreben, ein Moment des Bildungsproceſſes einer Zeit in einem Kunſtwerk zur Darſtellung zu bringen, nicht nur kein

Tadel, ſondern es muß vielmehr ein Lob ſein. Allein nun kommt es auf die Behandlung der Tendenz an und hier ſcheiden ſich allerdings zwei Kunſtarten. Die eine überwindet die Tendenz, die andere geht darin unter. Jene iſt die ideale, dieſe die empiriſche. Jene verklärt das irdiſche Moment zu ſeiner ideellen Wahrheit, dieſe macht die Kunſt nur zur Magd der Richtungen des Zeitgeiſtes. Sie predigt einen Satz. Sie befördert eine gewiſſe Geſinnung. Sie ſucht eine gewiſſe Weltanſicht zu verbreiten. Weil dieſer Dogmatismus ihr vor Allem wichtig und die Kunſt nur das Mittel ſeiner Populariſirung iſt, ſo gewährt ſie keinen reinen Kunſtgenuß. Die beſſern Werke, welche aus dieſer Richtung hervorgehen, können wir intereſſant nennen. Der heutige Feuilletonroman iſt ganz Tendenz, daher auch nur zu genießen, indem er feucht aus der Preſſe kommt. Nach einem Jahr iſt er abgeſtanden. Die ideale Kunſtart erreicht nun ganz daſſelbe, was die im engern Sinn tendenziöſe. Sie ſtellt eine wichtige Seite der Gegenwart dar. Allein ſie weiß dieſelbe zugleich von allen Schlacken der Zeitverwirrung zu reinigen, ſo daß uns die ewige Berechtigung der Tendenz klar wird. Der Künſtler erlöſt ſie von der Einſeitigkeit und Befangenheit, mit welcher ſie in den Köpfen und Herzen der Menſchen gährt. So nur wird er zu ihrem wahrhaften Aufklärer. Wer wollte aus Hermann und Dorothea die Tendenz herausleugnen? Soll dieſe Idylle uns nicht zeigen, wie der Menſch im Wandel der Geſchichte auf ſich beruhen und dem Rufe der Natur mit Treue folgen müſſe, damit ſeine Eigenkraft mit dem, was von Außen ohne ſein Zuthun an ihn kommt, ſich harmoniſch ausgleichen könne? Indem aber dieſe Idee als eine völlig wirkliche erſcheint, indem ſcheinbar ganz gewöhnliche Menſchen in ihrem Handeln und Reden ſie darſtellen, ſo wird gerade durch dies Individuelle das, was man im abſtracten, negativen Sinne Tendenz nennt, wieder aufgehoben und die ächte Idealität hervorgebracht. Die Begeiſterung, mit welcher dies Gedicht die Deutſchen durchglühete, lag von der pragmatiſchen Seite darin, daß daſſelbe ſie auf ſich ſelbſt zurückführte, ſie auf die eigene Kraft hinwies und den heiter überwindenden Muth den drohenden Gefahren entgegenſtellte.

Göthe verfuhr in ſeiner Compoſition mit plaſtiſchem Sinn. Alle Geſtalten des Gedichts und das ganze Local, worin ſie ſich bewegen, erſcheinen unſerm innern Auge mit vollkommenſter Gegenſtändlichkeit. Sehen wir jedoch näher zu, mit welchen Mitteln der Dichter eine ſo große ſinnliche Deutlichkeit erreicht, ſo erſtaunen wir über die Einfachheit derſelben. Wir fragen uns verwundert, woher wir doch all' den Stoff zur Ausſtattung der Figuren entnommen haben mögen, da wir ſie ganz vor uns haben und im Gedicht am Ende gar nicht ſo viel von ihnen geſagt zu ſein ſcheint. Aber dies, meine Herren, iſt eben die große Kunſt des Dichters, daß er unſere Einbildungskraft in einen Zuſtand zu verſetzen weiß, in welchem ſie thätig wird und nach den von ihm gegebenen Anregungen mit Nothwendigkeit fortzudichten genöthigt iſt. Weil das Ganze in ſeiner Einheit dem Dichter ſelbſt vollſtändig gegenwärtig war, ſo wirken die wenigen Worte in ihrer anſpruchsloſen Schlichtheit ſo nachdrücklich, daß ſich unwillkürlich aus den einzelnen Elementen das totale Bild auferbaut. W. von Humboldt macht in dieſem Bezug mit Recht darauf aufmerkſam, daß Göthe gar nicht in dem Sinne descriptiv verfahre, wie man es nach der Wirkung, die er ausübt, vermuthen ſollte und wie epiſche Künſtler, namentlich Romanſchriftſteller, in der That oft verfahren, indem ſie z. B. mit weitläufiger Genauigkeit die Kleidung oder Bewaffnung ſchildern. Als Beiſpiel der Göthe'ſchen Darſtellung führt er das Bild Dorotheens an, welches auf das Lebhafteſte in uns durch Hermann's Beſchreibung hervorgerufen wird. Hermann ſoll dem Pfarrer und Apotheker angeben, woran ſie wohl das Mädchen aus der Maſſe herauszuerkennen im Stande ſein würden. Er ſagt ihnen, daß Dorothea vor den übrigen hervortrage, daß ihre Bildung ſie auszeichne. Das iſt aber nur etwas ganz Allgemeines. Das Beſondere der Unterſcheidung legt der Dichter in die Beſchreibung des Anzuges, weil derſelbe in der That nach Außen hin am Meiſten als unterſcheidendes Merkmal wirkt. Allein an demſelben hebt er auch wieder nur dasjenige hervor, was die Umriſſe der Geſtalt zu zeichnen dient. Das Haar, mit dem Pfeil durchſtochen, das gefältelte ſaubere Oberhemd, welches mit zierlicher Krauſe den Buſen umſchließt, die Strümpfe, welche die Knöchel bedecken — ſiehe da, von Kopf bis zu Fuß ſteht das Mädchen in unſerer Phantaſie da! Das iſt Dichten, das iſt Kunſt! Das Geſicht wird gar nicht weitläufig beſchrieben; nichts erfahren wir von der Naſe, den Ohren, den Augen u. ſ. w. Das „liebliche Eirund" des Kopfes erſcheint uns dennoch in völliger Klarheit.

Hätte Göthe ſich der Weiſe der Alten ganz anſchließen wollen, ſo würde er auf verkehrte Weiſe ein Homeride geworden ſein. Er mußte den modernen Standpunct der Innerlichkeit feſthalten und daher die Vertiefung der Phantaſie in ſich ſelbſt ihrer exoteriſchen Manifeſtation voranſtellen. Meiſterhaft hat er dies dadurch erreicht, daß er die Geſinnung der Handelnden ſich ausführlich entfalten läßt und nun aus dieſer heraus die äußere Erſcheinung ſich durch viele einzelne kleine Züge ganz unmerklich, aber mit der größten Beſtimmtheit, entpuppt. Während wir Mann und Frau, Vater und Sohn, Mutter und Sohn, die Freunde, den Jüngling und das Mädchen ihr

Inneres ausſprechen hören, ſchiebt ſich uns zugleich das lebendigſte Bild ihrer ganzen Perſönlichkeit unter. Geſtalt, Blick, Ton und Geberde vergegenwärtigen ſich uns mit plaſtiſch-pittoresker Entſchiedenheit.

Mit außerordentlicher Kunſt hat der Dichter die Natur in einzelnen Zügen mitſpielen laſſen. Ihr Parallelismus begleitet die Handlung mit ſympathiſcher Symbolik. Wie ſchön iſt der Moment, als die Liebenden am Brunnen ihr eigen Bild aus dem Spiegel des Waſſers ſich zurückgegeben erblicken! Wie erhaben wachſen die Geſtalten der Liebenden, als ſie der Stadt zuſchreiten und die Sonne mit ihrem Scheideſtrahl die Schatten über die Kornfelder und Weinäcker hin verlängert! Wie wird durch den draußen ſtrömenden Regen die Selbſtſtändigkeit Dorotheens gehoben, welche durch ihn ſich nicht abhalten läßt, die Gaſtlichkeit des Hauſes mit der finſtern Nacht, mit der unwirthlichen Landſtraße zu vertauſchen, um ſich in ihrer Freiheit und Ehrenhaftigkeit zu erhalten!

Aber auch das ſonſtige Nebenwerk verſteht der Genius des Künſtlers ſo in das Ganze einzuarbeiten, daß es von Innen her alles Uebrige mitträgt und hebt. Nichts vereinzelt ſich, nichts entfremdet ſich dem Mittelpunct. Die Theorie des Epos fordert bekanntlich Epiſoden; ſie müſſen aber weder dem beſondern Inhalt nach zu heterogen, noch dem Umfange nach zu groß ſein. Zu eigentlichen Epiſoden war in dieſem kleinen Epos gar keine Gelegenheit, nur zu epiſodiſchen Momenten. Dahin rechne ich z. B. die Erinnerung der Eltern an ihre eigene Verlobung, wie dieſelbe auf den Trümmern des Hauſes, das eine Feuersbrunſt verzehrt hatte, ganz plötzlich geſchloſſen ward, denn ſie waren Nachbarskinder, hatten längſt eine Neigung zu einander gefaßt und begegneten ſich am Morgen nach dem Brande auf den rauchenden Ruinen, wo ſie zur eigenen

Ueberraſchung plötzlich den Bund ihrer Herzen ſchloſſen. Iſt dieſer Vorgang nicht als eine ſymboliſche Vorwegnahme des Geſchicks von Hermann und Dorothea anzuſehen, die auch plötzlich ſich aneinanderketten und zwar auf den Trümmern, welche der Weltbrand der Revolution umhergeſchleudert hat?

Durch ſolche Gleichmäßigkeit der Ausarbeitung, durch die Allgegenwart gleichſam der Einen Idee in allen Theilen des Gedichts wird in uns die Wirkung hervorgebracht, daß alle übrige Objectivität uns momentan verſchwindet, daß ſie durch dieſe im Gedicht ſich ausbreitende wie vernichtet erſcheint. Und doch wirkt es nicht nur ſo gewaltig auf unſere Phantaſie, ſondern auch auf unſer Herz. Wir fühlen uns durch ſeinen Genuß zu allem Schönen und Guten aufgelegter. Wir empfinden reiner für das Wohl der Mitmenſchen. Wir ſind von heilſamer Rührung durchdrungen und zur freudigen Thathingebung an die ewige Wahrheit hinaufgeſtimmt. Wie kommt dies? Offenbar durch die Seele der Humanität, die ihren keuſchen Athem in jedes Glied des Ganzen einhaucht. Der Dichter ſcheint uns freilich in eine Geſellſchaft nur völlig unſcheinbarer, geringfügiger Menſchen zu bringen, allein alle weſentlichen Mächte des Lebens verſammeln ſich in ihnen. Die Theilung der Arbeit in den verſchiedenen Ständen von der für das Bedürfniß an bis zur göttlichen Erhebung des Geiſtes, der ächt volksmänniſch in der Gemeinde wirkende Richter, der innige Zuſammenhalt des Familienlebens, die unendliche Kraft des freien, reinen Gemüthes, die Wärme des Patriotismus, dies Alles vereinigt ſich zu einem vollſtändigen Bilde der Welt. Das Kleine wird ſo zu Ehren gebracht. Die Kleinſtädterei, ſonſt von uns der Ironie preisgegeben, iſt durch die Magie des Poeten zum univerſellen Reſler des Lebens ſelber geworden.

IVL.

Die natürliche Tochter.

In Hermann und Dorothea ſchloß Göthe gewiſſermaaßen ſeinen Frieden mit der Revolution. Er erkannte ſie an als eine unvermeidlich gewordene Kataſtrophe und waffnete ſich gegen ſie durch die Zuverſicht, die er aus der unverwüſtlichen Subſtanz des Menſchengeiſtes herausnahm, der aus allen Verirrungen zum Gehorſam gegen die Geſetze der Natur und zur Ausgleichung der Eigenkraft mit den von Außen auf ihn eindringenden Veränderungen ſich zurückgewieſen ſieht. Doch ſollte ihm die Revolution noch nachgehen. Die ſiegreiche Thätigkeit Schillers im Drama trug auch wohl das Ihrige dazu bei, ihn zu bewegen, noch einmal zur dramatiſchen Form zurückzukehren. Auch überzeugte er ſich, daß ſeine früheren auf die Revolution ſich beziehenden Dramen dem Ernſt der Sache nicht genugſam angemeſſen waren. Die Erzählungen der Ausgewanderten aber ſo wie Hermann und Dorothea waren mehr ein realer Antagonismus gegen die Folgen der Revolution. So entſchloß er ſich denn, Alles, was er über das ungeheure Ereigniß ſeit einer Reihe von Jahren gefühlt und gedacht hatte, in ein einziges Werk zuſammenzufaſſen. Dies Werk ſollte eine dramatiſche Trilogie werden.

Bevor ich näher darauf eingehe, muß ich über die äußere Entſtehung deſſelben etwas erinnern. Es iſt ſonſt ziemlich gleichgültig, woher ein Dichter den ſogenannten Stoff nimmt, denn wenn er ihn nicht ſelbſtſtändig wiederſchafft oder umſchafft, ſo iſt er doch kein Dichter. Bei den Göthe'ſchen Dichtungen hat man die reale Grundlage faſt überall bis zu den erſten Anfängen hin verfolgt. Das Reſultat ſolcher Forſchungen iſt gewöhnlich das Anerkenntniß des Dichters, daß er doch aus dem Gegebenen etwas ganz Anderes gemacht habe. So hat man den Stoff für Hermann und Dorothea, dieſe einfache Begebenheit, ſogar in den Geſchichten der Salzburger Lutheraner finden wollen, die nach Preußen einwanderten! Man ſehe das Morgenblatt vom Jahre 1809. Bei der natürlichen Tochter hat aber der Stoff in der That ein Intereſſe, weil der Dichter, wie bei dem Großkophta, ein gleichzeitiges Ereigniß zum Gegenſtand zu machen wagte, deſſen Perſonen ihre Geſchichte mit ſeiner Dichtung vergleichen konnten.

1799 vom April bis zum Mai erſchienen die von ihr ſelbſt geſchriebenen Memoiren der Prinzeſſin Stephanie Louiſe de Bourbon-Conti, welche Göthe das Material zur natürlichen Tochter lieferten. Vergleicht man dieſelben mit dieſem Drama, ſo ſieht man, wie Göthe Alles ins Ideale hinaufgearbeitet hat. Bei ihm iſt die Mutter der Eugenie ſchon todt, als ſie dem Moment der Anerkennung ſich nähert; nach den Memoiren lebte ſie noch. Bei ihm iſt die Erzieherin und Pflegerin Eugenien's eine mütterlich liebevolle Frau; nach den Memoiren gehörte ſie unter dem Namen Delorme ganz zur Partei des Bruders, der die Fiction vom angeblichen Tode des jungen Mädchens durch falſche Documente von Geiſtlichen zu bewahrheiten ſuchte und die Heirath mit einem gewiſſen Antoine Louis B. war eine durch Verfälſchungen erzwungene, während Göthe ſie gerade in würdigſter Weiſe zum tragiſchen Mittelpunct gemacht hat.

Nun erzählt aber Varnhagen im dritten Band ſeiner Vermiſchten Schriften, S. 24 ff. von einer Madame Guachet, die in Berlin zur Zeit der Franzöſiſchen Emigration durch ihre vielſeitige Bildung und ihre Liebenswürdigkeit des Betragens großes Aufſehen erregt habe. Sie konnte die feinſten weiblichen Handarbeiten machen, zeichnen, malen, in Thon und Teig bilden, verſtand Muſik, kannte die Literatur und las Dichterwerke mit vielem Ausdruck vor. Allein auch in allen männlichen Künſten war ſie geübt. Sie ritt, focht und war ſogar im Piſtolenſchießen Virtuoſin. Auf näheres Befragen, woher ſie eine ſo reiche Doppelbildung empfangen, eröffnete ſie Rahel, daß ſie die natürliche, ſpäter anerkannte Tochter des Herzogs Bourbon-Conti ſei, der den Grundſatz gehabt habe, ſie gleich ſehr als Mädchen wie als Knabe erziehen zu laſſen und unter den vorzüglichen Lehrern, die er ihr gehalten, auch den Jean Jacques Rouſſeau ſelber gehabt habe. Auch ſoll ihr Geſicht mit dem Typus der Bourbonen Aehnlichkeit gehabt haben. Sie ging ſpäter nach Rußland, unter dem Kaiſerreich auf kurze Zeit, ihre Anſprüche geltend zu machen, wieder nach Frankreich, dann abermals nach Rußland, wo ſie ein Erziehungsinſtitut begründet haben und nunmehr verſchollen ſein ſoll. Rußland, noch immer bildungsbedürftig, iſt für gebildete Abenteurer noch gegenwärtig ein Aſyl, wo ſie mit ihren Talenten, Kenntniſſen, Fertigkeiten willkommen ſind, wenn ſie ſich zu fügen verſtehen. Dieſe Guachet nun, von der Varnhagen nicht zu entſcheiden wagt, ob ſie mit der Stephani Louiſe identiſch geweſen, war auf ihren früheren Irrfahrten, bevor ſie in Berlin ſich eine Zeitlang anſiedelte und Rahel's Bekanntſchaft machte, auch nach Weimar gekommen und hatte hier dem Herzog das Anerbieten gemacht, eine vortheilhafte Anſtalt für die techniſche Chemie anzulegen. Dies, meine Herren, könnte auffallend erſcheinen. Allein unter der Regentſchaft war die dilettantiſche Beſchäftigung mit der Chemie ſehr weit gediehen. Das Erfinden von Schönheitswaſſern und Parfums war, wie Lemontey ausführlich erzählt, an der Tagesordnung. Später kam noch die Sucht der Geheimgeſellſchaften hinzu, Lebenselixire zu präpariren. Erwägt man dies, ſo fällt die Unwahrſcheinlichkeit fort, daß die Guachet in der techniſchen Chemie wirklich bewandert geweſen. Der Herzog nahm das Project in Ueberlegung, Göthe aber war dagegen. Er hatte keine Ahnung, damit in das Schickſal derjenigen einzugreifen, die er unter dem Namen Eugenie ſo ſehr verherrlicht hatte. Als ihm nach langer Zeit dieſer Umſtand zufällig eröffnet wurde, ward er ſichtbar ergriffen, ging einigemal im Zimmer auf und ab, ſagte aber nichts, ſondern lenkte mit einem gewaltſamen Entſchluß zu einem andern Gegenſtande über.

Es iſt nun nicht leicht, über die natürliche Tochter ein reines Urtheil zu fällen, weil gerade über ſie die Kritik von Anfang an ſich getheilt hat. Fichte, der ihrer erſten Aufführung in Berlin beiwohnte, ſchrieb darüber an Schiller einen enthuſiaſtiſchen Brief, den Sie im Anhang vom zweiten Theil ſeines Lebens finden. Gleich entzückt war zuerſt die Herder'ſche Familie, allein ſpäter ging gerade von ihr die moraliſche Verurtheilung des Stückes aus. Sie ſtellte die doppelte Möglichkeit des Ausgangs, einmal daß die reine Menſchheit den Sieg über den Egoismus der Sonderintereſſen der Stände forttragen könne, oder daß die Menſchheit und Menſchlichkeit dem ſtändiſchen Sonderintereſſe zum Opfer gebracht würde. Und nun augurirte Karoline von Herder, es werde die Wolfsnatur des Wolfgang wahrſcheinlich den letzten Weg gehen. Dies war 1803, wo das Stück in Weimar zuerſt geſpielt wurde. Im Jahr 1804 ward es gedruckt. Die Fortſetzung ward nicht ausgeführt und ohne Rückſicht auf dieſelbe, die doch zur vollkommenen Würdigung des erſten Theils nothwendig geweſen wäre, wurden ſeitdem einige Urtheile ganz ſtereotyp wiederholt. Ich geſtehe, es kann mit Schrecken erfüllen, in vielen Literaturgeſchichten, im Converſationslexikon, all überall dem Huber'ſchen Urtheil zu begegnen, die natürliche Tochter ſei marmorglatt, aber auch marmorkalt. Die bewunderungswürdige Hohheit und durchſichtige Schönheit konnte man nicht leugnen, allein dafür ſollte nun auch kein Leben, kein Gefühl darin ſein. Solchem Urtheil gegenüber will ich nur auf den dritten Act hinweiſen, worin der Herzog durch den Weltgeiſtlichen die fictive Geſchichte des Todes Eugeniens erfährt. Welch' ein Pathos, welche Wärme, welche Kraft des Schmerzes! Gervinus findet in dem Drama nur Diplomatie. Ich gebe es zu. Allein, meine Herren, iſt denn das ein Grund ſeiner Verwerfung, ſeiner Verurtheilung? Kann der erſte Theil anders, als diplomatiſch ſein? Mußte nicht das Tumultuariſche in dem Kraftdrang ungebändigter Naturen den ſpäteren Acten aufbehalten bleiben? Müſſen nicht die Könige, die Hofleute, eine feingebildete, diplomatiſch gewandte Sprache reden, wo ein Staat mit dem Maaß der individuellen Bildung das Maaß der Freiheit, welches ſeine beſtehende Verfaſſung gewährt, ſchon überſchritten hat? Wie kann man dem Gebildeten die Bildung, dem Hofmann das Höfiſche zum Vorwurf machen? Gervinus ſetzt die rohen Striche der Jugendwerke Göthe's dieſen Silberſtiftzügen ſeines Alters entgegen. Allein er war ja doch, als er die Eugenie dichtete, noch kein Greis und ſollte er denn immer dieſelbe Note innehalten?

Solche Allgemeinheiten des Urtheils laſſen ſich zu wenig auf die Analyſe der Sache ſelber ein. Der äſthetiſche Mangel der natürlichen Tochter liegt unſtreitig darin, daß die handelnden Perſonen zu ideal gehalten ſind. Bei aller Beſtimmtheit vermiſſen wir an ihnen eine gewiſſe irdiſche Greiflichkeit, individuelle Charakteriſtik. Der Schauſpieler kann zwar, wie man ſich ganz richtig ausdrückt, aus einer Rolle etwas machen. Er kann aus ſeiner Phantaſie die Intention des Dichters noch ergänzen; er kann durch Kleidung, Ton und Mimik die individuelle Beſtimmtheit ſteigern. Allein um die ätheriſchen Geſtalten der natürlichen Tochter darzuſtellen, werden Schauſpieler von den höchſten Gaben, von den erprobteſten Kräften gefordert. Göthe hatte im Epos ſeinem Triebe nach plaſtiſcher Idealität genügt. Eine höhere Stufe der dramatiſchen Kunſt, als er in der Iphigenie erreicht hatte, konnte er ſeiner ganzen Möglichkeit nach einmal nicht mehr erlangen. Taſſo, in der Behandlung der Sprache der Iphigenie gleich, ſteht ihr doch an dramatiſcher Kraft bereits nach. In Hermann aber und Dorothea leiſtete er das Höchſte, wozu er ſich aufſchwingen konnte, inſofern nämlich die epiſche Darſtellung für unſere Zeiten ſchwieriger iſt, als die dramatiſche, denn die Proſa, die in unſerm Leben herrſcht, kann doch nicht den Conflict und die Colliſion der verſchiedenen Kreiſe des Lebens verhindern, ja der Verluſt der Unſchuld der Geſinnung, deren die Naivetät des Epos bedarf, wirkt für das Drama eher vortheilhaft, als nachtheilig. Und da wir mehr auf die Innerlichkeit gerichtet ſind, ſo kommt dem Dramatiker die Vorausſetzung des ſceniſchen Apparates und der Garderobe, die ſinnliche Gegenwart der Mimik und der Sprache zu Hülfe, während der Epiker auch dies Alles, die ganze Breite der Erſcheinung, miterſchaffen muß und in die Rede ſeiner Helden, wiewohl er ſie meiſtens in der erſten Perſon ſprechen läßt, doch nichts von der Lebhaftigkeit des Pathos darf einfließen laſſen, welche der Bühne mit Recht zuſteht. Alle dieſe Schwierigkeiten überwand Göthe, nahm aber mit dem Eintreten in dieſe neue Stufe auch den Fortſchritt über das Drama mit. Er konnte nunmehr zu höheren Leiſtungen nur als Epiker weiter gehen, wie er dies in den Romanen wirklich that. Für das Drama konnte er nur die ſchon erreichte Vollendung fortſetzen. In dem Großkophta und den Aufgeregten hatte er noch gezeigt, was er in der eigentlich theatraliſchen Geſtaltung eines Stoffs vermöchte. Er hatte bewieſen, daß ſein Talent auch nach Außen hin ſich zu wenden vermöchte; es war hier freilich nur ſein Talent, das ſich bemerklich machte, nicht ſeine Genialität, welche darin hinter ſich zurück blieb. Indem er alſo die natürliche Tochter als Drama dichtete, mußte er auf die Manier zurückgehen, die er in der Iphigenie ſich geſchaffen hatte. Er mußte aber auch, epiſch erſättigt, in eine epiſche Breite verfallen; er dehnte daher die Handlung in eine Trilogie aus, zu welchem Entſchluß auch wohl Schiller's Wallenſtein beitrug. Die dramatiſchen Geſtalten aber wurden bei ihm durch ihre die Individualität überragende Idealität *ſymboliſch*, wie Schiller es nannte. Ihre übergroße Idealität drückt ſich ſogar darin aus, daß Göthe im Perſonenverzeichniß nur ganz abſtracte Namen, König, Herzog, Secretair, Mönch u. ſ. f. angegeben hat. Freilich iſt in den Handelnden ſelbſt Alles concrete Wahrheit, allein die Compoſition neigt doch ſchon ſehr zu der Mythik der Pandora, zur Allegorik des Epimenides, zur Symbolik des zweiten Theils des Fauſt, welche drei die einzigen dramatiſchen Producte waren, die er nach der natürlichen Tochter noch dichtete.

Wir haben nun zwei Schemata für die Fortſetzung der natürlichen Tochter, eines, worin die Hauptmomente des ideellen Gehaltes angegeben ſind, der in dem Trauerſpiel verarbeitet werden ſollte; ein anderes, worin der Wechſel der Acte, der Scenen und der darin auftretenden Perſonen, zum Theil auch der Inhalt deſſen, was ſie ſagen ſollten, ſummariſch und mit vielen Lücken verzeichnet iſt. Aus dieſen Entwürfen und aus ſonſtigen Aeußerungen Göthe's und Riemer's können wir ſo viel entnehmen, daß Göthe zwei Richtungen der Revolution ſchildern wollte, um ſie zuletzt im fürchterlichen Zuſammenſtoß ſich begegnen und aus der Erſchütterung des Ganzen eine neue, beſſere Ordnung der Dinge hervorgehen zu laſſen. Die eine dieſer Richtungen iſt die von Oben nach Unten, die andere die von **Unten nach Oben**.

Die erſtere ſollte in dem Hof ihren Mittelpunct haben. Es ſollte der Despotismus als eine Gewohnheit des Befehlens zwar Furcht vor Nichts haben, allein bereits einer entſchiedenen Concentration in Einer Perſon entbehren. Der König iſt im Grunde des Regierens müde. Er wünſcht allen ſeinen Unterthanen von dem Palaſt bis zur Hütte das beſte Wohlſein und würde, wäre dies erreicht, dem Thron mit Freuden entſagen. Das iſt nicht mehr die Geſinnung eines unbedingten Autokraten. Die Ariſtokratie iſt deshalb auch nicht recht mit ihm zufrieden. Des Königs Milde, meint zwar Eugenie, ſollte Milde zeugen, doch ihr Vater, der Herzog, denkt anders und meint, des Königs Milde zeuge Verwegenheit. Die Ariſtokratie iſt alſo gegen den König verſtimmt und bildet im Stillen eine Partei aus, das nach ihrem Sinn wahre, nämlich despotiſche Königthum zu erhalten. Für dies Streben kommt ihnen die Kinderloſigkeit des Königs entgegen, wird aber Veranlaſſung zu neuer Spaltung. Des Königs Oheim, der Herzog, hat nicht nur einen Sohn, auch eine natürliche Tochter, welche der König als legitim anerkennen will und dadurch die Zukunft des Thrones noch ungewiſſern Wechſelfällen preis zu geben ſcheint. Daher arbeitet nun die Partei daran, dies Kind aus dem Wege zu ſchaffen, bevor es wirklich legitimirt iſt. Man beſchließt den Scheintod Eugeniens und ihre Verbannung in die Kolonien des Reichs, deren gluthqualmendes Klima jedem Fremdling tödtlich iſt. Eugeniens Verbannung dahin iſt alſo vom Morde wenig verſchieden. Die Hofmeiſterin ſoll ſie aus Vorſicht begleiten. Das junge Mädchen, ſo eben noch dem höchſten irdiſchen Glanz ſo nahe gerückt, verſucht in der Hafenſtadt Alles, ſich dem Vaterlande zu erhalten. Sie ruft das Volk auf. Es hört ſie an, ſtaunt als über eine Wahnſinnige, ſchweigt und geht vorüber. Sie wendet ſich nach einander an den Gouverneur, an eine Aebtiſſin. Doch ſobald ſie einen Blick in das Legitimationspapier der Hofmeiſterin geworfen, erklären ſie ihre Ohnmacht und ziehen ſich zurück. So bleibt nur Ein Weg übrig, die Ehe. Sie nimmt der Prätendentin ihren ſtolzen Namen und ſtellt ſie gegen den Angriff Jedermanns unter den Schutz des Gatten.

Nun ſollte auf dem Landgute des Gerichtsraths, auf welchem Eugenie ihre muſterhafte Wirthlichkeit entfaltet, der Schauplatz der zweiten Richtung, der Revolution von Unten nach Oben ſich eröffnen. Hier ſollte nach Göthe noch Furcht da ſein, nämlich Furcht vor dem Verluſt des Beſitzes. Er betont hier alſo wieder die Eigenthumsfrage als den eigentlichen Streitpunct. Die Ganglien der Statthalterſchaften, wie er ſich eigenthümlich aber treffend ausdrückt, ſollten einen untergeordneten Despotismus ausüben. Allein aus dem Volk heraus ſollte ein Gegenſtreben ſich entwickeln. Göthe hebt hier den Soldaten, den Induſtriellen und den Sachwalter hervor. Sie ſtehen dem Realismus des Grundbeſitzes als Idealismus gegenüber. Als egoiſtiſch abgeſonderter Stand können der Soldat, der Handwerker und Advocat der grundbeſitzlichen Ariſtokratie nicht das Gleichgewicht halten. Die Unbändigkeit und der Trotz ſchwächt den vom Bürger getrennten Soldaten; die Erwerbſucht und die in ihrem Dienſt angewendete kleinliche Liſt erniedern den Sinn des Induſtriellen; der Advocat ſucht in den Proceſſen der Bürger eine Nahrungsquelle und verfällt, wie Göthe es nennt, auf den Pfiff. Wollen dieſe drei Stände aus dem drückenden Zuſtande heraus, in welchem ſie durch ihre Iſolirung ſich befinden und durch dieſelbe es der Ariſtokratie bequem machen, ſie zu beherrſchen, ſo müſſen ſie ſich verbinden. Dieſe Verbindung aber verſchiedener Stände, wenn ſie gleich an ſich daſſelbe Intereſſe haben, iſt als eine zu vermittelnde viel ſchwieriger, als die unmittelbare durch die Thatſache des Grundbeſitzes gegebene der Ariſtokratie. Daher viel Streit und der Gerichtsrath hat viel Mühe aufzuwenden, eine leidliche Einſtimmigkeit zu erhalten.

Im zweiten Drama ſollte ſich aber, wie wir in der Kürze es ausdrücken könnten, eine demokratiſche Partei der ariſtokratiſchen entgegen organiſiren. Im dritten endlich ſollte die Revolution in der Hauptſtadt ausbrechen. Die Intereſſen der Parteien ſollten nämlich allmälig zu Intereſſen der Maſſen geworden ſein. Erſt wenn dies der Fall, erſt wenn das Bewußtſein der Maſſen in irgend einer Beſtimmtheit feſt geworden iſt, ſo daß es für die Wirklichkeit gar keine andere Möglichkeit mehr, als nur dieſe Eine kennt, erſt dann kommt es zur Revolution, zum Chaos des Nivellements, welches das Hohe erniedrigt, das Niedrige erhöhet, um es ſofort wieder zu erniedrigen. In dieſem Gewühl ſollte nun Eugenie wieder auftauchen, durch das Sonett, das ſie früher an den König gerichtet, ſich perſönlich rechtfertigen und zur Verſöhnung der Parteien weſentlich beitragen. Obwohl uns jede beſtimmtere Anſchauung dieſes Ausganges fehlt, ſo dürfen wir doch annehmen, daß Göthe eine Wiedergeburt der von dem Unrecht ihrer Vorrechte und Feindſchaften gereinigten Stände und des von ſeiner Iſolirung erlöſten Fürſtenthums, die lebendige Einheit der volksthümlichen und dynaſtiſchen Souverainetät bezweckte und daß ſeine politiſche Auffaſſung in den Verſen enthalten iſt, die im Schema des zweiten Stückes der Trilogie vorkommen:

Nach eignem Sinne leben iſt gemein.
Der Edle ſtrebt nach Ordnung und Geſetz.

IIII.

Fortſetzung.

Hatte Göthe, wie wir doch ſeinen eigenen Angaben zufolge annehmen müſſen, die Abſicht, in dem Drama: die natürliche Tochter, ein Gemälde der ganzen Revolution aufzurollen, ſo mußte er ſchon im erſten Theil alle die Elemente auftreten laſſen, um welche der Kampf gefochten wurde: in politiſcher Beziehung das Königthum und die Ariſtokratie gegenüber den unveräußerlichen Rechten des Menſchen; in ſocialer Beziehung das Eigenthum und die Ehe. Um dieſe Puncte als um ihre Achſe drehen ſich die Intereſſen des Trauerſpiels.

Das erſte, das ſtändiſche Intereſſe, concentrirt ſich in der natürlichen Tochter. Sie iſt die Tochter des Herzogs, des Oheims des Königs, und einer beiden nah verwandten eben geſtorbenen Fürſtin. Aber ſie iſt die Frucht heimlicher Liebe und daher nicht legitim. Durch dieſen Umſtand iſt ſie von der Theilnahme an den Rechten eines ebenbürtigen Kindes ausgeſchloſſen. Sie iſt ſchön, gebildet, liebenswürdig, geiſtvoll, von edlen Eltern erzeugt und doch von der Geſellſchaft ausgeſtoßen, denn ſie iſt ein Baſtard. Iſt ſie Schuld an ihrem Daſein? Nein. Liebt ihr Vater ſie etwa nicht? Nein. Verdient ſie nicht, ſeine Tochter zu ſein? Nein. Ihre Schuld iſt ihre Geburt und dieſe Schuld iſt alſo für ſie ſchuldlos. Dieſer Widerſpruch iſt ihr Verhängniß. Kann es aber nicht aufgehoben werden? Als Thatſache niemals. Sie bleibt immer, was ſie von Anfang an iſt, ein außer der rechtmäßigen Ehe erzeugtes Kind. Aber formell kann der König den Makel ihrer Geburt vertilgen. Er kann ſie anerkennen und ihr ſo den Genuß der ariſtokratiſchen Herrlichkeit zugänglich machen. Der Herzog, der ihm ſein lang gehütetes Geheimniß eröffnet, ſieht ihn auch geneigt, dieſen Wunſch zu erfüllen, der dem Vater die Tochter erſt ganz zur Tochter machen wird.

Allein der geliebten Tochter ſteht ein rechtmäßig erzeugter Sohn gegenüber, deſſen Wildheit, Trotz, Starrſinn dem Vater ſchon manchen Kummer bereitet haben. Ihn aber ſtellt die Ariſtokratie an die Spitze ihrer Pläne. Der Herzog ſelbſt gehört zwar zu der Partei, die des Königs Milde tadelt und Heil für das Ganze nur von der Strenge hofft. Allein die Ausſicht, daß der König ihm ſeinen liebſten Wunſch erfüllen werde, macht ihn vielleicht demſelben geneigter, als die Partei es gern ſieht und ſie wendet um ſo mehr ſich dem Sohne zu. Dieſer Sohn alſo, der dem Vaterherzen ſich entfremdet hat, behauptet dennoch alle Rechte des wirklichen Kindes, weil er das formelle Recht auf ſeiner Seite hat. Er kann die Schweſter ſich nicht gleich ſtellen laſſen, denn er würde damit nicht nur an Beſitz verlieren, ſondern als ächter Ariſtokrat eben an der Anerkennung eines Baſtardes einen unaustilglichen Anſtoß nehmen. Ja, da der König kinderlos, unvermählt, wär' es nicht ſogar denkbar, daß er Eugenien als Fürſtin zu ſich heraufhöbe?

Aber Eugenie muß doch auch perſönlich ihrer Geburt ſchmerzlichen Zoll leiſten. So ſchön, vielgebildet und liebenswerth ſie ſei, ſo hat ſie doch etwas Jähes, Vorgreifendes an ſich. Sie muß das Streben haben, das Unrecht ihrer Geburt aufgehoben zu ſehen, welches ſie in drückende Feſſeln ſchlägt. Dies Streben, dem die Ausſicht auf Erfolg nicht mangelt, macht ſie überkeck. Sie hat etwas vom Trotz der Emporkömmlingſchaft, eine Zuverſicht auf ihr Glück. Sie ſagt ſelbſt:

Dem Ungemeſſnen beugt ſich die Gefahr,
Beſchlichen wird das Mäßige von ihr.

So erblicken wir ſie als Amazone den Hirſch verfolgend und ſteile Klippenſtufen niederreitend, bis ſie in den Abgrund ſtürzt. Von Todesohnmacht erwachend, blickt ſie dem theuren Vater in das Auge und erfährt bald darauf, wie nahe für ſie das höchſte Glück ſei. Der Herzog ſendet ihr nun einen Schmuckkaſten. Sie hat ihm ſchwören müſſen, denſelben nicht zu öffnen. Allein wir ahnen ſchon, daß die verwegene Reiterei auch hier die Schranke überſpringen werde. Und ſo geſchieht es. Vergeblich warnt, ja beſchwört die Hofmeiſterin ihren Entſchluß, den Kaſten zu öffnen. Eugenie nimmt für die Befriedigung ihrer brennenden Neugier zur Sophiſtik ihre Zuflucht. Weil die Hofmeiſterin die Beſtimmung der Kleiderpracht erräth, glaubt ſie ſich des Schwurs gegen den Vater entbunden. Sie bedenkt nicht, welch' ein Unterſchied zwiſchen der erſt realen Möglichkeit und ihrer Realiſirung. War der Kaſten einmal geöffnet, ſo verrieth Kleidung, Edelgeſchmeide, Ordensband die Fürſtin. Die Oberhofmeiſterin mußte ihrer Partei die wirkliche Nähe der Legitimation zugeſtehen und nun traf die Reaction mit raſcher Entſchloſſenheit. Was der Apfel der Eva, was die Pandora dem Epimetheus, das wird der Ehrgeiz- und Freudeberauſchten der Schmuckkaſten. Sie ruft ſpäter, ihrer Schuld nachſinnend, aus:

Verbot'ne Schätze wagt' ich aufzuſchließen,
Und aufgeſchloſſen hab' ich mir das Grab.

So verkehrt ſich im Zuſammenhang von Allem mit Allem das ſcheinbar Unbedeutende zum Wichtigen. Mißachten wir es, vergehen wir uns dagegen, ſo kann es zur Macht aufgereizt werden, die über unſer Glück, unſer Leben entſcheidet. Wie anders empfinden wir dann! Eugenie hatte ſo gern das Meer ſchauen, den Blick in die unbegrenzte Ferne ſenden wollen. Als ſie aber vor ihm ſteht, in die todhauchenden Kolonieen abgeführt zu werden, erſcheint es ihr ganz anders und ſie ſeufzt:

O Gott, wie ſchränkt ſich Welt und Himmel ein,
Wenn unſer Herz in ſeinen Schranken bangt.

Sie wandert nicht freiwillig aus, ſie wird verbannt. Sie iſt keine Dorothea, welche in ihrer Armuth den freien Fuß, wohin ſie will, ſetzen kann, ſie iſt eine Gefangene.

Der dritte Act gehört zum Größten und Schönſten, was je von Göthe, ja überhaupt gedichtet, die Kälte der politiſchen Berechnung gegenüber dem reinen Vatergefühl, das unter dem Schmerz des entſetzlichſten Verluſtes niedergebeugt iſt. Die Schilderung des Leichnams Eugeniens konnte ſo nur Göthe's zartplaſtiſchem Sinn gelingen. Dieſer Act iſt in ſeiner erſten Hälfte weſentlich politiſch, denn er läßt uns am Tiefſten in das dunkle Getreibe der ariſtokratiſchen Partei blicken. Das Geſpräch des Weltgeiſtlichen mit dem Secretair enthüllt uns den furchtbaren Zuſammenhang, der die Einzelnen zu ſeinen Sclaven macht. Wir vernehmen, wie der Einzelne ſich mit ſeinem Gewiſſen abfindet und die Schuld dem Ganzen zuſchiebt. Der Weltgeiſtliche war ein ſtiller gottesfürchtiger Landpfarrer, das Gute fördernd, das Böſe bekämpfend, das Uebel vermindernd, die Wahrheit des Evangeliums lauter predigend. Da war, auf einer Jagd ſich verirrend, der Secretair einſt zu ihm gekommen, hatte ſeine Talente, ſeine Kenntniſſe, ſeine Beredſamkeit erkannt und ihn zum Dienſt ſeiner Partei herangezogen. Man hatte dem Unverdorbenen allmälig Bedürfniſſe gemacht. So war er habgierig geworden. Allein mit der Ausdehnung des Kreiſes der Bedürfniſſe und mit der Gewöhnung an ihre Befriedigung war der Reiz geſchwunden und er verlangt nunmehr für das Bubenſtück, das er begeht, im Rathe mitzuſitzen. Er geht von der Habſucht zur Herrſchſucht über. Er findet Entſchädigung für das Bewußtſein der Unthat, die er auf ſich ladet, indem er dem Herzog den Tod Eugeniens als durch einen neuen Sturz vom Pferde verurſacht ſchildert, nur noch in der Befriedigung des Ehrgeizes, nicht mehr bloßes Mittel, ſondern ſelbſtbeſtimmender Lenker zu ſein. Von der Jeſuitiſch meiſterhaften Rede des Weltgeiſtlichen ins Herz getroffen, fühlt der Herzog ſich dem Leben entriſſen, aber, wie wahrſcheinlich, da ihn keine zarte Rückſicht mehr bindet, fortan, was man wollte, zu kühnen politiſchen Thaten um ſo entſchloſſener.

Das zweite revolutionaire Intereſſe iſt das Eigenthum. Es iſt dies nicht erſt ſeit der Franzöſiſchen Revolution geworden, ſondern ſeit jeher geweſen. Die Revolution hat nur die ſchärfere Formulirung des Problems hervorgerufen. Wir haben ihr die paradoxe Definition Proudhon's zu danken, daß das Privateigenthum Diebſtahl ſei. Meine Herren, der Privatbeſitz iſt dem Menſchen nothwendig, nicht blos um ſich zu nähren, um ſich Kleidung, Wohnung und behaglichen Genuß zu ſchaffen. Dies Alles kann der Menſch in einem Kloſter, in einer Caſerne oder einem Phalanſtere auch haben. Der Grund liegt tiefer und alle Sophiſtik des Communismus wird ihn nicht aus dem Weſen des Menſchen herausſchwemmen können. Durch den Privatbeſitz verdoppelt der Menſch ſeine Perſönlichkeit. Er entäußert ſeinen Willen an Dinge, welche durch ſeine Beziehung auf ſie eine reale Darſtellung ſeines Selbſtes werden, aber eine Darſtellung, die er ſelbſt wieder aufheben, ja vernichten kann. Nur die reale Möglichkeit, meinen Willen auch aus den Dingen wieder zurückzuziehen, macht mich ihnen gegenüber frei. Daher trachtet der Menſch ganz inſtinctmäßig nach Beſitz, weil er in ihm ſeine Perſönlichkeit objectiv erweitert, weil er in ihm ſie Andern in der Form eines bloßen Dinges zu zeigen vermag und weil er in ihm ſeine Herrſchaft über die Endlichkeit, ſei es auch in noch ſo beſchränktem Grade, verwirklichen kann. Der Bettler, der am Stabe als dem ſeinigen einherſchleicht, fühlt ſich hierin noch Herr der Dinge, fühlt ſeine Freiheit gegen das Objective, hat noch etwas außer ſich, worin er ſich und Andern als Wille erſcheint, beſitzt etwas, das nur durch ſeinen Willen eine Bedeutung hat. Dieſer an ſich nichts werthe Stab — er kann ihn zerbrechen, fortwerfen, verändern, verſchenken, Andern ſtreitig machen, denn er iſt ſein! Der Communiſt, wohlgekleidet, wohlgenährt, wohlgebettet, was Alles an ſich gar nicht zu verachten iſt und was allen Menſchen gewünſcht werden muß, lebt dagegen in der größten Abhängigkeit von den Dingen, unter dem Druck der Herrſchaft, die ſie auf ihn ausüben. Meine Herren, ich rede hier vom wirklichen Communismus, der mit der Aufhebung alles Privateigenthums Ernſt macht. Etwas Anderes iſt es mit dem Socialismus. Nur die Erfindung von Flugmaſchinen würde, wie es ſcheint, einen unvermeidlichen Communismus herbeiführen.

Wir haben nun ſchon öfter bemerkt, mit welcher Achtſamkeit unſer Dichter die Beſitzfrage in ſeinen Revolutionsſtücken behandelt hat: im Großkophta der Diamantendiebſtahl; im Bürgergeneral der Milchtopf, den Schnaps aus dem erbrochenen Schrank nimmt; in den Aufgeregten der Proceß wegen Ablöſung der Frohnden gegen Taxangabe von Wieſen und Aeckern; in der Reiſe der Söhne des Megaprazon ihre Entblößung vom Gelde, die Zurückweiſung auf ihr Talent und ihre

Thätigkeit, die Erzählung von den Bauern, welche von den Früchten, die ſie bauen, ſich doch nicht ſatt eſſen dürfen; in den Unterhaltungen der Ausgewanderten die Geſchichte von dem Sohn, der ſich ſophiſtiſch überredet, den eignen Vater beſtehlen zu dürfen; im Reinecke Fuchs die Vorſpiegelung des großen Schatzes, mit welchem Reinecke den König ködert, überhaupt die Gier nach Erwerb, den zu erreichen bald die Liſt, bald die Gewalt aufgewendet wird; im Mährchen die golddurſtige Schlange, die ſich endlich dem freien Verkehr opfert, ein Gegenſtück zu Reinecke, der in ſeiner Veſte Malapart habſüchtig Schatz auf Schatz zuſammenſchleppt; in Hermann und Dorothea die Beſiegelung des Privatbeſitzes durch den Bund der Ehe, wie Hermann ſagt:

Du biſt mein und nun iſt das Meine meiner als jemals.

In der natürlichen Tochter mußte Göthe die Ungleichheit des Beſitzes und die aus ihr ſich ergebenden Folgen zur Anſchauung bringen, denn dieſe Folgen ſind es eigentlich, gegen welche das, was man die Wahrheit des Communismus nennen könnte, gerichtet iſt. Wir hören daher, wie der Bruder der Schweſter den Antheil am Erbe neidet; wir hören, wie der Secretair der Hofmeiſterin die Zukunft genußvoll ausmalt; wir hören, wie der Weltgeiſtliche durch vermehrten Beſitz erſt bedürftig geworden; wir ſehen, wie Eugenie den Bedienten, die den Schmuckkaſten bringen, einen Beutel mit Geld gibt, ihnen für künftig mehr verheißend; wir vernehmen am Hafenplatz ihre Klage, als zur Einſchiffung ihre Effecten vorbeigetragen werden:

Sie kommen, tragen meine Habe fort,
Das Letzte, was von köſtlichem Beſitz
Mir übrig blieb. Wird es mir auch geraubt?

Ich habe Karl Grün gelobt, daß er die Revolutionsdichtungen Göthe's richtiger, als Andere, von ſeinem communiſtiſchem Standpunct her aufgefaßt hat. Die natürliche Tochter muß er aber wohl nicht geleſen, nur angeblättert haben, ſonſt könnte er S. 167 nicht ſagen, daß ſie zur Ehe mit einem *Weltgeiſtlichen* ſich bequeme! Und gewiß hätte er für ſeine Blumenleſe didaktiſcher Sentenzen, für ſein Thema, Göthe zum Socialiſten zu ſtempeln, ſich die Schilderung des Sinnes des Reichen, welche der Dichter dem Secretair in den Mund legt, nicht entgehen laſſen:

Willkürlich handeln iſt des Reichen Glück!
Er widerſpricht der Forderung der Natur,
Der Stimme des Geſetzes, der Vernunft,
Und ſpendet an den Zufall ſeine Gaben.
Genug beſitzen hieße darben. Alles
Bedürfte man! Unendlicher Verſchwendung
Sind ungemeſſ'ne Güter wünſchenswerth.

Doch über das Intereſſe des Standes, über das des Beſitzes geht drittens das allgemein menſchliche hinaus. Eugenie, von den Stufen des Thrones, dem ſie noch eben ſo nahe ſtand, plötzlich hinweggeſtoßen, darf unter Einer Bedingung im Vaterlande weilen. Dieſe Bedingung iſt die *Ehe*, denn die Ehe nimmt dem Weibe ſeinen Namen. Die Ariſtokratie ſucht freilich davon eine Ausnahme zu machen, inſofern adlige Frauen auf Viſitenkarten und bei ſonſtigen Namensunterzeichnungen zu ihrem durch den Mann empfangenen Namen noch den ihrer Familie hinzuzufügen lieben, um durch das Zurückſchielen auf ihre Geburt ſich noch eine Wichtigkeit für ſich zu geben. Allein in der Natur der Sache liegt für das Weib das Verſchwinden des eigenen Namens mit dem Eingehen der Ehe. Die Heirath entfernt die Gefahr, daß ſie in das Erbe eintritt oder daß der König ihr ſich vermählen könne. Es iſt wahrſcheinlich, daß in Eugenie eine Neigung zum Könige angelegt war. Das Sonett, welches ſie heimlich ſchreibt und ſelbſt vor der mütterlichen Hofmeiſterin in dem geheimnißvollen Wandſchrank verbirgt, deutet eine ſolche Richtung ihrer Machttrunkenen Seele an. Auch ſollte dies Gedicht ſpäterhin durch ſeine zufällige Wiederauffindung im dritten Stück der Trilogie die Unſchuld Eugeniens gegen den König darthun und viel zur Verſöhnung beitragen.

Eugenie kämpft einen entſetzlichen Kampf mit ſich, ob ſie dem faſt gewiſſen Tod in den Kolonien entgegen gehen oder, alle Glanzbilder der Zukunft aufgebend, der bürgerlichen Ehe und ihrem ſicheren, aber beſchränkten Looſe ſich anvertrauen ſoll. Sie ruft das Volk an. Aber noch iſt deſſen Zeit nicht gekommen. Noch horcht es verwundert auf, ſchweigt und geht vorüber. Eugenie wendet ſich an den Gouverneur, an die Aebtiſſin d. h. an die civile Macht und an die Macht der Kirche. Allein ſobald dieſe an ſich wohlwollenden Menſchen einen Blick in das Legitimationspapier der Hofmeiſterin geworfen haben, erklären ſie ihre Ohnmacht. Der Despotismus erreicht in dieſer grundloſen Gewalt ſeine Spitze. Eugenie ſucht in ſich nach einer Schuld und findet nichts, als jene weibliche Neugier, mit welcher ſie das Schmuckkäſtchen öffnete. Sollte ſo das Kleine mit dem Ungeheuren zuſammenhängen, ſollte, ruft ſie aus, durch eines Apfels Biß das Elend wirklich in die Welt gekommen ſein? Sie fordert Recht. Sie flehet den Gerichtsrath an, deſſen Amt des Rechts Verwaltung iſt. Er aber ſieht ſich auch beſchränkt und gegen die obern Mächte rathlos.

> In abgeſchloſſnen Kreiſen lenken wir,
> Geſetzlich ſtreng, das in der Mittelhöhe
> Des Lebens wiederkehrend Schwebende.
> Was droben ſich in ungemeſſnen Räumen,
> Gewaltig ſeltſam, hin und her bewegt,
> Belebt und tödtet, ohne Rath und Urtheil,
> Das wird nach anderm Maaß, nach andrer Zahl
> Vielleicht berechnet, bleibt uns räthſelhaft.

Die Ehe allein gibt ihm das Recht, Eugenie gegen Jedermann zu ſchützen. Sie iſt das Urverhältniß der Menſchheit, wie wir ſchon in Hermann und Dorothea kennen gelernt haben. Sie iſt das Princip aller geſellſchaftlichen Ordnung. Sie umzirkt das Weib mit heiligem Zauberkreiſe und bereitet das Haus zum Aſyl der Sitte. Der Mann iſt Fürſt in ſeinem Hauſe und auf Eugeniens Beſorgniß, daß der Gerichtsrath durch die Verbindung mit ihr ſich vielleicht Gefahren ausſetze, erwidert er:

Als Gatte kann ich mit dem Kön'ge rechten.

Doch dann erſt entſchließt Eugenie ſich zur Ehe, als ſie nach langem Zögern in dem verhängnißvollen Talisman, mit welchem die Oberhofmeiſterin Alles ſchreckt, des Königs Namen ſelbſt geleſen hat und der Mönch, den ſie als Orakel befragt, ihr den nahen Umſturz des Reichs prophetiſch verkündigt und ſie zur Wahl der Lage aufgefordert hat, worin ſie am meiſten nützen zu können hoffen dürfe. Sie fühlt wohl, daß ſie, die Mißempfohlene, von dem Gerichtsrath, der allerdings Liebe für ſie empfindet, ein Opfer annimmt, während ſie ſelbſt ſich noch nicht von den lockenden Ausſichten auf die höchſten Ehren des Lebens losreißen kann und die Ehe zunächſt zur Scheinehe macht. Wir müſſen nach der Natur der Sache und nach den Andeutungen des Schemas annehmen, daß der Kampf ihres Ehrgeizes, ihres faſt männlich vordringenden Strebens, mit der Liebe des Gerichtsrathes und der Pflicht, welche das am Altar beſchworene Bündniß ihr auferlegt, den Hauptinhalt der weiteren tragiſchen Entwicklung ausgemacht haben würde; annehmen, daß mit dieſem Kampf zugleich das bürgerliche Element, die glanzloſe aber nachhaltige, die ſtille aber ſittlich reine Thätigkeit des ſogenannten Mittelſtandes, verherrlicht ſein würde. Das gedeihliche Wirken Eugeniens auf dem idylliſchen

Landſitz würde mit der Wildniß des frechen Städtelebens und mit ſeinem Wuſt verfeinerter Verbrechen contraſtirt ſein, bis es die ſchmerzliche Erfahrung gemacht hätte, daß auch ſolche friedliche Thätigkeit nur inſofern möglich iſt, als das Ganze in Ordnung, in Ruhe erhalten wird. Als die Revolution im Volke losbricht, hat es mit der Sicherheit des Landgutes und ſeiner glücklichen Verborgenheit auch ein Ende.

Weiter, meine Herren, können wir aber dies Trauerſpiel nicht verfolgen, denn mehr liegt uns zum eigentlichen Urtheil nicht vor. Doch müſſen wir noch an ihm als eigenthümliche Auszeichnung die Art und Weiſe bemerklich machen, wie darin *das Geſchick als Geſchichte* dargeſtellt iſt. Es iſt nicht das *einfache* Schickſal, wie es ſonſt die Tragödie als zermalmende Macht durchwaltet, es iſt die *vielverſchlungene Allgewalt der Verhältniſſe*, welche die Einzelnen, ihre Kraft und ihr Selbſtbewußtſein überragt, ja, welche ſie, obwohl ſie es bedauern, obwohl ſie ſich dagegen ſträuben, gewiſſenlos macht. Sie erkennen ihre Grenze. Sie ſtoßen auf den Punct, wo für ſie bei aller Verſtändigkeit der Einſicht, bei aller Entſchiedenheit des Willens, das *höhere* Geheimniß beginnt, das ſie mit Ergebung anzuerkennen und dem ſie ſich zu beugen haben. Dies für den Einzelnen *Incommenſurable*, das ſie als untergeordnete Werkzeuge in ſeinen Strom mitleidslos fortreißt, dem ſie, wollen ſie nicht auf Wirkſamkeit, ja auf das Leben ſelbſt Verzicht leiſten, ſich nicht entziehen können, iſt allein das *Schrankenloſe* und dies zur Darſtellung gebracht zu haben, der eigenthümliche Reiz dieſes Trauerſpiels. Sein letzter Ausgang ſollte wohl die Verſöhnung des ſocialen Elementes mit dem politiſchen oder, wie wir es auch bezeichnen könnten, die Fortbildung des politiſchen Elements zum ſocialen, das Durchbrechen des politiſchen Formalismus und ſeine Erfüllung mit tieferem ſittlichen Gehalt ſein und wir ſind geneigt, die goldenen Worte des Gerichtsraths zu Eugenien, als dieſe bezweifelt, ob ein Gleicher ihr, der Erniedrigten, die Hand reichen werde, zum Kanon des Ganzen zu machen:

Ungleich erſcheint im Leben viel, doch bald
Und unerwartet iſt es ausgeglichen.
In ew'gem Wechſel wiegt ein Wohl das Weh
Und ſchnelle Leiden unſre Freuden auf.
Nichts iſt beſtändig! Manches Mißverhältniß
Löſt, unbemerkt, indem die Tage rollen,
Durch Stufenſchritte ſich in Harmonie,
Und ach! den größten Abſtand weiß die Liebe,
Die Erde mit dem Himmel, auszugleichen.

III.

Rameau's Neffe.

Wir hätten nunmehr den ganzen Cyklus der Arbeiten, in denen Göthe die Revolution zu verdauen ſuchte, vom Großkophta bis zur natürlichen Tochter hin gemuſtert, von der Copie des Franzöſiſchen Hoflebens an bis zur idealen Verklärung ſolcher Zuſtände, welche in der innern Fäulniß und Parteiung eines Staatslebens ſeinem Umſturz voranzugehen pflegen. Von der Anſchauung einer egoiſtiſchen, auf gemeinen Trug und Diebſtahl ausgehenden Intrigue ſind wir bis zur Anſchauung des Schickſals gekommen, welches dem Einzelnen dadurch bereitet wird, daß er einer Partei angehört. Die natürliche Tochter ward 1803 zuerſt geſpielt und 1804 gedruckt. In dieſem Jahr überſetzte Göthe einen Dialog von Diderot: **le neveu de Rameau**, der ihm durch Schiller in die Hände kam. Wir haben Diderot's ſchon einmal erwähnen müſſen. Schiller ſo gut als Göthe und Leſſing waren eifrige Verehrer deſſelben. Auch Wilhelm v. Humboldt erwähnt ſeiner in der Einleitung zu ſeinem äſthetiſchen Verſuch über Hermann und Dorothea auf das Lobendſte und betrachtet ihn als ein Muſter für die Zergliederung von Kunſtwerken. Die Schilderung von Rameaus Neffen ſcheint die Individualität deſſelben ihren Grundzügen nach der Wirklichkeit entnommen zu haben. Varnhagen von Enſe, dieſer raſtloſe Bergmann im Schachte der modernen Biographik, hat im dritten Band ſeiner Vermiſchten Schriften, gleich zu Anfang, aus Cazotte und Mercier, Zeitgenoſſen Rameau's, die Beſchreibungen überſetzt, welche ſie von dieſem ſeltſamen Manne geben. Aus ihrer Vergleichung erhellt eine gewiſſe Portraitähnlichkeit der Diderot'ſchen Zeichnung. Dieſe war als Manuſcript nach Deutſchland gekommen, denn Diderot's Arbeiten gehörten zu den feinſten Genüſſen der literariſchen Gourmandiſe unſerer Deutſchen Großen. In Frankreich war dieſer Dialog unbekannt. Göthe's Ueberſetzung ward in's Franzöſiſche überſetzt und das Original, worin ſich mehre Cynismen finden, die Göthe ausgemerzt hat, erſt ſpäter gedruckt, vielleicht der einzige Fall, daß die Franzoſen ein ihrer Literatur urſprünglich angehöriges Buch erſt durch Ueberſetzung ſich haben aneignen müſſen.

Göthe fügte in alphabetiſcher Folge Anmerkungen hinzu, welche über die im Dialog vorkommenden berühmteſten Namen, über Piron, Fréron, Voltaire, Paliſſot und Andere einige Auskunft geben, auch die Entſtehung des Dialogs inmitten der ſechsziger Jahre des vorigen Säculums wahrſcheinlich machen, allein auch wohl die Abſicht hatten, das Deutſche Publicum über den Unterſchied von Mittelmäßigkeit, Talent und Genie aufzuklären. Es lag, wie Gervinus recht gut ſagt, eine verſteckte Intoleranz in ihnen.

Die tiefere Bedeutung des Dialogs berührt Göthe nicht. In den meiſten Schriften, die von Göthe handeln, wird dieſes Werkes entweder gar nicht oder nur obenhin erwähnt. Gervinus ſtimmt Gentz bei, der in dieſer Ueberſetzung die Arbeit eines geſunkenen Autors erblickte. Was etwa noch an Menſchenkenntniß daraus zu ſchöpfen ſei, das könne man beſſer aus Tollhaus- und Tribunalsacten lernen. Meine Herren, ſo verächtlich kann ein Werk von Diderot, das Göthe zu überſetzen und zu erläutern unternommen, unmöglich ſein. Gervinus läßt ſich auf keinen Beweis ein. Er ſtellt nur eine Behauptung auf. Er nimmt den Dialog nur pſychologiſch und moraliſch und ſollte ihn doch auch hiſtoriſch betrachten. Hegel hat nach meiner Ueberzeugung die Stellung, welche dieſem ſeltſam geiſtreichen Product zu geben iſt, zuerſt und zwar gleich nach dem Erſcheinen der Deutſchen Ueberſetzung aufgefunden. In der Phänomenologie des Geiſtes, die 1807 erſchien, S. 469 kommen ein paar Stellen aus dem Dialoge vor, die mit Gänſefüßen, jedoch ohne Angabe ihrer Quelle, eingewebt ſind. Sieht man näher zu, ſo bezieht ſich die ganze dort gegebene Entwickelung auf die Vorgeſchichte der Franzöſiſchen Revolution und ſpeciell auf das Zeugniß, welches der Geiſt von ſich in jenem Buche abgelegt hat.

Hegel ſchildert dort die Entfremdung des Geiſtes von ſich durch die Entwickelung der Macht als politiſcher und als materieller. Die Staatsmacht wie der Reichthum erzeugen eine Ungleichheit des Lebens; der Amtloſe und der Arme erſcheint ihnen gegenüber als der Abhängige. Sie ſelbſt haben nur das allgemeine Selbſt des Staates ſich gegenüber, welches eben ſowohl Aemter verleihen, als Güter ſpenden kann und dem ſie daher ihrerſeits ſchmeichelnd begegnen, dem ſie ſagen, daß es unvergleichlich ſei, deſſen Familienname gleichgültig wird, welches ſie nur den Herrn ſchlechthin nennen. Sich ſelbſt betrachten jene Mächte als die edelmüthigen, welche für das Gemeinweſen ſich aufzuopfern bereit ſeien. Allein dieſe Sprache des loyalen Dienſtes und der Schmeichelei hindert ſie nicht an dem Rückhalt, da, wo ſie ihren Vortheil nicht finden, dem Ganzen ſich zu entziehen und unter der Klage, daß der Fürſt das Gemeinweſen gefährde, gelegentlich gegen ihn ſelbſt mit Empörung und Abfall zu drohen. Dies iſt die Feudalmonarchie.

Allein mitten unter dieſen Mächten geſtaltet ſich unvermerkt eine andere, die der *Bildung*. Die Bildung fängt damit an, daß ſie den Geiſt auch noch an etwas Anderes entäußert, wodurch er ſich objectiv ſich und Andern zur Erſcheinung bringt, ſei es eine Kunſt, ſei es eine Wiſſenſchaft, ſei es das Talent anmuthiger Unterhaltung. Der Menſch gilt hier nicht, weil er eine politiſch mächtige Stellung, ein Staatsamt, oder weil er großen Beſitz *hat*, ſondern er gilt, weil er etwas *vermag*, weil er durch ſich ſelbſt etwas iſt.

In der Ungleichheit der äußeren Macht erſcheint nun aber der Gebildete von der Staatsgewalt und dem Reichthum abhängig. Sie ſind ſeine Patrone, er ihr Client. Sie nehmen ihren Antheil an ſeinem Geiſt durch den Titel, mit dem ſie ihn ſchmücken, durch die Mahlzeit, zu der ſie ihn laden. Dieſe Abhängigkeit hat viele Grade.

Für ihre äußerlichen Gaben fordern ſie Dankbarkeit. Der witzige Geſellſchafter, der Gelehrte, der Künſtler *danken* auch. Sie verherrlichen ihre Gönner. Allein in den Dank miſcht ſich das Gefühl der Empörung, danken zu müſſen. Sie, die etwas vermögen, was dem mächtigen Mäcen, dem reichen Schutzherrn verſagt iſt, ſie ſollen dafür danken, daß für die Manifeſtationen ihres Geiſtes ihnen ein Kleid, eine Pfründe, ein Mittagstiſch, eine goldene Uhr oder Doſe geſchenkt wird?

Die Ungleichheit der Güter, welche man tauſcht, iſt zu groß, iſt ohne Verhältniß. Die Clienten fangen an, zu ihren Patronen ſich eben ſo zu verhalten, wie dieſe ſelbſt zu dem Monarchen. Sie reden zu ihnen die Sprache der Schmeichelei, worin ſie ihnen die einſeitigen Prädicate geben, welche ſie als Subjecte haben könnten, wenigſtens haben ſollten.

Indem aber die Bildung als das Werk der Freiheit allmälig das materielle Haben an Intereſſe überwiegt, wirft ſie ſich von der einſeitigen Entäußerung an die Sprache der Schmeichelei und an eine beſondere Fertigkeit auf die Erkenntniß der Eigenthümlichkeit eines Jeden, der Bildung, die er ſich gegeben, der Handlungen und Werke, worin er ſie dargeſtellt hat. Es kommt darauf an, Alles zu beurtheilen. Man ſpricht mit Geiſt vom Geiſt. Es wird geſprochen, um zu ſprechen. Das Beurtheilen überragt endlich das Hervorbringen. Die Bildung Jemandes zeigt ſich darin, wie er zu urtheilen verſteht. Im Urtheilen gleicht nun die Geſellſchaft ihre ſonſtigen Ungleichheiten aus. Die Empörung des gebildeten Geiſtes gegen ſeine äußere Stellung, gegen ſeine Abhängigkeit in materieller Hinſicht, rächt ſich durch den Witz, mit welchem ſie die Schwächen, Ungeſchicktheiten, Fehler, Untugenden, Unwiſſenheiten Anderer kritiſirt. Aber dies Kritiſiren wird allgemein.

Die Sprache drückt die allgemeine Zerriſſenheit, den Kampf der Widerſprüche aus. Von Allem wird das Gegentheil aufgewieſen; jeder Gegenſatz wird in den andern verkehrt. In dieſem Wirbel erſchrickt das einfache, ehrliche Bewußtſein, das gern an irgend einer Beſtimmtheit als an einer bleibenden feſthalten möchte, denn Alles, wornach es greift, wird ihm unter den Händen durch die Kritik zu nichte gemacht. Dies Zerreißen aller Erſcheinungen des Geiſtes wird zum

Spiel ſeiner Auflöſung, durch welche der Geiſt aus der Entfremdung zu ſich kommt.

Was mit der Frivolität in demſelben verſöhnt, iſt einzig die Offenheit, mit welcher die Bildung ihre Widerſprüche ausſpricht. Sie erwirbt ſich dadurch eine Art Unſchuld. Sie macht Alles lächerlich, aber ſie verſchont auch ſich ſelbſt nicht mit ihrem Hohn. Sie befriedigt ſich eben im Urtheilen. Das Große, Wahre, Schöne und Gute zu faſſen, iſt nicht ihre Sache, wohl aber es zu beurtheilen. So reſultirt endlich ein neuer Begriff der Bildung, nämlich ſie nicht mehr in etwas Beſonderes, in eine Kunſt oder Wiſſenſchaft zu ſetzen, ſondern in das Selbſtbewußtſein, welches den Geiſt als ſein Weſen erkannt hat und ſeine Erſcheinung ſo gut, als die Erſcheinung der Andern an dem Geiſte ſelber ironiſch mißt. Gebildet heißt nunmehr derjenige, der die Freiheit als das Weſen des Geiſtes erkannt hat. Die Frivolität nimmt aber die Freiheit vorerſt nur von der Seite ihrer ſubjectiven Unendlichkeit; dieſen Irrthum wird ſie ſpäter mit dem Tode der frivolen Subjecte büßen müſſen, wenn die Guillotine unerbittlich alle Ungleichheiten, welcher Art ſie ſein mögen, mit dem brutalen Eiſen nivellirt.

Das ungefähr iſt der Gang, den Hegel am angeführten Orte nimmt, nur daß ich mir erlaubt habe, was er in der Form einer ausführlichen und rein ſpeculativen Erörterung darſtellt, in der Kürze und mit weniger abſtracten Ausdrücken zu ſagen. Sie werden, wenn Sie ſelbſt eine nähere Vergleichung anſtellen, ſich überzeugen, wie ſehr Hegel auf jenen Dialog Rückſicht genommen hat, denn es kommen ſogar nähere Beſtimmungen von dort angeregten Begriffen vor, z. B. des Begriffs Espèce.

Rameau's Neffe iſt nun zuvörderſt ein Proletarier. Er ermangelt öfters ſogar des Obdachs und geht dann in eine der Vorſtädte, wo der Kutſcher des Herzogs von Soubiſe oder ein anderer ſo mitleidig iſt, ihm neben ſeinen Pferden ein Lager auf dem Stroh zu gönnen.

Aber dieſer Proletarier iſt auch ein ſehr gebildeter Menſch. Vor allen Dingen verſteht er Muſik. Er iſt der Neffe des großen Rameau, deſſen Oper die Lulli'ſche verdrängt. Er gibt Unterricht und weiß ſo gut als ein Anderer die Idiotismen ſeines Handwerks. Darunter verſteht er die Scheinkünſte, dem, was man treibt, bei den Andern ein Anſehn zu ſchaffen. Weil ein ſolcher Idiotismus in ſeiner Manier ſich abnutzt, ſo muß dieſelbe wechſeln. Rameau ſchildert z. B. den Unterſchied wie er ſonſt und jetzt in Clavier Stunde gegeben. Sonſt ſei er leicht, klatſchſüchtig geweſen, habe aus allen Häuſern, in denen er verkehrt, der Mutter die Neuigkeiten zugetragen, dann etwas geſpielt, dann Mademoiſelle etwas ſpielen laſſen, dann ihr die Finger zurecht geſetzt, ſogar getadelt, dann aber der Mutter, die in ſeinen Tadel einſtimmte, doch zu verſtehen gegeben, wie es nur auf Mademoiſelle ankomme, vortrefflich zu ſpielen u. ſ. w. Das habe man eine Stunde mit Begleitung genannt und beim Fortgehen habe es geheißen, er ſei doch allerliebſt. Nunmehr aber erſcheine er mit finſtern Mienen, werfe den Muff hin, ſei einſylbig, ſehe nach der Uhr, thue eilig, weil bereits die Herzogin ſo und ſo und die Gräfin ſo und ſo auf ihn warteten, die er auch unterrichte. Das ſei natürlich nicht wahr, allein es gehöre zu den Idiotismen ſeines Handwerks und jedes Metier habe ſolche Idiotismen.

Mit bewundernswürdiger Kunſt ſchildert Rameau's Neffe das Syſtem der Schmeichelei, mit welchem er die Großen und Reichen dupirt. Sie füttern ihn und er unterhält ſie und am Beſten unterhält er ſie, wenn er ihnen ſchmeichelt. Was der Herr und beſonders, was die Frau vom Hauſe ſagt, und wär' es die größte Albernheit, es wird als geiſtreich applaudirt. Sich ſelbſt müſſe man nur als einen Bewunderer und Luſtigmacher anſehen. Freilich ſei er einmal ſo unglücklich geweſen, auch etwas Menſchenverſtand zu haben und der gnädigen Herrſchaft zu widerſprechen. Was, habe es da geheißen, das unterſteht ſich, auch Verſtand haben zu wollen? Fort mit dem Unverſchämten aus dem Hauſe! Und ſolch ein Thier hat man gefüttert? Rameau's Neffe verſchwört es, gegen ſolche Narren je wieder Verſtand zeigen zu wollen, denn wie gut hatte er es nicht in jenem Hauſe, was die Mittagstafel betrifft.

Sein Troſt ſind die Poſitionen. Darunter verſteht er die Demüthigungen, welche Jedem durch ſeine Stellung in der Geſellſchaft aufgenöthigt ſeien, wolle er anders gewiſſe Triebe, Neigungen, Begierden befriedigen, wolle er ſeinen Ehrgeiz ſtillen, ſeine Macht erweitern, ſeine Wolluſt kitzeln. Die Poſitionen ſind die Rache der Verhältniſſe für die Erniedrigungen, welchen der Einzelne ſich unterwerfen muß. Er kann ſicher ſein, daß der, gegen den er ſich zu beugen hat, ſeinerſeits ebenfalls zu Demuthshandlungen gegen Andere ſich wird entſchließen müſſen. Der Miniſter habe ſeine Poſition vor dem Könige und der König ſelbſt könne in Lagen kommen, wo er der Poſition nicht ausweichen könne. Bei dieſem Capitel ergeht ſich Diderot in Anſehung der Poſitionen, zu denen das Maitreſſenweſen auch die Mächtigſten im Staat zwinge, in Cynismen, in welche Göthe ihm nicht gefolgt iſt.

Die Einwürfe, welche Diderot dem Neffen Rameau's macht, daß er ein Gemälde der Verworfenheit male, beantwortet derſelbe mit der Frage, ob er denn nicht wiſſe, daß ſo der ganze Hof und die ganze Stadt ſei? Ob denn nicht dieſe

Sucht, reich zu werden, um prächtige Zimmer, reiche Kleider, köſtliche Speiſen, reizende Weine, Vergnügungen, ſchöne Weiber und einen Haufen von ſpeichelleckeriſchen Schurken um ſich zu haben, das Ziel aller Anſtrengung ſei? Ob nicht die ganze Erziehung darauf abzwecke, dem Menſchen den Werth des Geldes begreiflich zu machen, denn, wenn man nur reich ſei, ſo könne man Alles genießen, ſo dürfe man ſich Alles erlauben und es komme auf nichts weiter an? Ob nicht der allgemeine Betrug in der Geſellſchaft organiſirt ſei? Ob die Menſchheit im Grunde durch etwas Anderes, als den Geſchlechtstrieb, zuſammenhänge? Ob dieſer nicht die Urfaſer des Ganzen ſei?

Diderot's Einwand von Seiten der Tugend und Philoſophie gilt ihm nichts, denn Philoſophie ſei nur für die Philoſophen, Tugend nur für die, welche Geſchmack daran fänden. Er mache dieſen Anſpruch nicht. Die Appellation aber an das Vaterland iſt ihm lächerlich, denn vom Nordpol bis zum Südpol erblicke er nur Tyrannen und Sclaven.

Die muſikaliſchen Eruptionen, in welchen Rameau's Neffe bei ſeinen Auseinanderſetzungen ſich ergeht, die mimiſche Verſinnlichung, mit welcher er Alles malt, was er von den Lächerlichkeiten der Geſellſchaft, von den Ränken und Pfiffen der Einzelnen, von den Künſten der Verführung, von den Anmaaßungen der Espèceen erzählt, ſind eine der glänzendſten Seiten dieſes Dialogs, in die wir ihm jedoch hier nicht folgen können. Ich wollte Ihnen nur zeigen, wie tief Diderot darin den Abgrund der Verworfenheit durchblickt hat, den die Geſellſchaft in ſich ausgehöhlt hatte; nur zeigen, daß das Hohngelächter, mit welchem Rameau's Neffe ſich ſelbſt als unwiſſend, faul, untauglich, gefräßig, ſchlemmig und niederträchtig ſchildert, ſeine Schamloſigkeit mildert; daß die Klarheit, mit welcher er die

Zerriſſenheit des Geiſtes in allen ihren Widerſprüchen anſchauet, der Verrath wird, daß ein ſo ſeiner ſubjectiven Freiheit ſelbſt gewiſſer Geiſt, wenn er in der Bewegung der Kaumuskeln den Zweck ſeines Lebens zu erfüllen vorgibt, den größten Betrug gegen ſich ſelbſt ausübt und daß ein ſolcher Proletarier mit ſeiner Gleichgültigkeit gegen den Tod einer Revolution lächelnd entgegengehen muß. Dieſe Andeutungen werden, hoffe ich, hinreichen, um darzuthun, daß Göthe mit der Ueberſetzung dieſes Dialogs nichts ſeiner Unwürdiges vollbracht, ſondern darin einen wichtigen Beitrag zur inneren Geſchichte Frankreichs vor der Revolution, den Codex ſeiner ſocialen Zerriſſenheit gegeben habe, wie ſie noch mit den Roſen heiterer Geſelligkeit, übermüthigen Scherzes überſtreuet war.

II.

Göthe, Schiller und die Xenien.

Wir könnten, nachdem wir in der Ueberſetzung von Rameaus Neffen noch den Nachzügler der auf die Revolution bezüglichen Arbeiten Göthe's kennen gelernt haben, nunmehr zur dritten Epoche dieſer zweiten Periode übergehen, müßten wir nicht für die vollſtändige Schilderung der zweiten Epoche derſelben noch einmal zurückgreifen. Wir ſahen nämlich, daß Göthe durch ſeinen Aufenthalt in Italien als Künſtler und als Menſch zu derjenigen Höhe der Bildung und des Genuſſes gelangt war, wozu ſeine Individualität überhaupt ihn befähigte. Er war, indem er die Iphigenie dichtete, relativ fertig und, indem er die Anſchauung des ſüdlichen Lebens in ſich aufgenommen und in der Heiterkeit deſſelben der Nordiſchen Trübheit vergeſſen hatte, auch als Menſch geſättigt, ſo daß er bei der Rückkehr das größte Bedürfniß empfand, ſich nach allen Seiten hin behaglich fortzubilden. So wäre nach menſchlichem Ermeſſen nicht viel mehr aus ihm geworden. Da kam die Franzöſiſche Revolution und zwang ihn zu ganz neuen Vorſtellungen. Widerwillig mußte er an dem ungeheuren Phänomen zu neuen Auffaſſungen von Welt und Menſchen ſich emporarbeiten. Aber es ward ihm auch die Wohlthat zu Theil, für dieſe Epoche in Schiller einen würdigen Freund zu finden, deſſen Theilnahme ihn über die Zeit wie über ſich ſelbſt aufklärte und zu höheren Stufen emporhob. Die Wechſelwirkung mit dieſem mächtigen Genius bereitete ihm eine neue Jugend.

Wir ſind es jetzt ſchon gewohnt, auf Göthe und Schiller als auf ein Dioskurenpaar an unſerem literariſchen Himmel hinzublicken. Die Thatſache, daß ſie ſo lange in gemeinſamer Thätigkeit wirkten, läßt uns, welche Schwierigkeiten dabei zu überwinden geweſen, leicht vergeſſen. Und doch war eben die Hauptſchwierigkeit ſogleich, daß ſie ſo gewaltige Geiſter, denn das Genie in ſeiner Eigenthümlichkeit iſt ſelten geneigt, auf ein anderes, welches derſelben Kunſt oder Wiſſenſchaft angehört, ſich mit Hingebung einzulaſſen. Weil es erfinderiſch, weil es productiv iſt, ſteht es unmittelbar in einer gewiſſen Einſamkeit da. Weimar ſelbſt war der Schauplatz von Sympathieen und Antipathieen ſolcher Art durch Herder. Wieland wurde durch eine glückliche Bonhommie und leichte Ironie Herr ſolcher Verſtimmungen und trug zur Bewahrung eines harmoniſchen Verhältniſſes am dortigen Muſenhof mit Aufopferung bei. Sind große Genien, die gleichzeitig auf demſelben Felde arbeiten, räumlich von einander in weiterer Ferne getrennt, ſo ertragen ſie einander viel eher, als wenn ſie perſönlich in nächſter Enge ſich berühren.

Es hatte lange gedauert, bis Göthe und Schiller ſich perſönlich einander näherten und es war ein phyſikaliſches Geſpräch, bei welchem ſie zuerſt gegenſeitig mehr erwarmten. Als ſie ſich fanden, war jeder ſchon ſeines Ruhmes ſicher. Von einer Rivalität deswegen konnte kaum noch die Rede ſein. Was ſie aber tiefer vereinigte, war ihre große Verſchiedenheit, wodurch ſie ſich in vielen Stücken ergänzten. Göthe war, wie er ſich ſelbſt nannte, eine realiſtiſche Natur. Er ging von der Anſchauung, von der Erfahrung aus und läuterte ſie zum Begriff. Schiller war umgekehrt eine idealiſtiſche Natur. Er ging von der Vorſtellung, vom Gedanken aus und verdichtete die ideelle Conception mit der ſeltenſten Kraft der Phantaſie zur Anſchaulichkeit. Göthe bewegte ſich in großen Verhältniſſen als Staatsmann, als Hofmann, Schiller gelangte nur zu einem Profeſſor- und Hofrathsleben. Göthe berührte ſich auf ſeinen vielen Reiſen unaufhörlich mit allen Erſcheinungen der Welt nach ihrer ganzen Breite; Schiller brachte den größten Theil ſeiner Exiſtenz im Zimmer zu und mußte vorzüglich aus Büchern ſchöpfen. Er klagt in den Briefen ſelbſt an Göthe über die Mühe, die es ihn koſte, ſich Organe zu ſchaffen, um der Welt ſich zu bemächtigen, um die Abſtraction ihrer Vorſtellung aufzuheben. Dazu kam, daß Göthe eine kraftvollere, geſundere Organiſation einzuſetzen hatte, während Schiller einen großen Theil ſeines Lebens krankte und durch die Krankheit mehr auf ſich, auf die Innerlichkeit gewieſen war. In Anſehung der Forſchung war daher Göthe unmittelbar auf die Natur, Schiller auf die Geſchichte hingewieſen. Schiller's Wirkſamkeit für die letztere pflegt in der gewöhnlichen litterariſchen Schilderung, die man von ihm macht, auf die kleinen

Abhandlungen, auf die Geſchichte des Abfalls der Niederlanden und die des dreißigjährigen Krieges beſchränkt zu werden. Wir dürfen aber nicht vergeſſen, daß er auch außerdem durch Ueberſetzungen aus dem Engliſchen und Franzöſiſchen ſehr thätig geweſen iſt. Endlich in Anſehung der Form mußte Göthe durch ſeinen Realismus ſich mehr zu einer epiſchen, Schiller mehr zu einer dramatiſchen Behandlung der Poeſie geſchickt fühlen; jener mehr zu einer Darſtellung des Gemüthes, zu einer Situationsplaſtik, dieſer mehr zur Darſtellung der That, wie ſie aus der Macht des Gedankens ſich erzeugt.

In dieſer Beziehung iſt das Verhältniß beider Dichter zur Philoſophie ſehr charakteriſtiſch. Daß Göthe mehr von derſelben verſtand, als die ſchulmeiſterliche Befangenheit ihm zuweilen zugeſteht, haben wir früher geſehen; allein ſie war ihm für ſeine Production nicht Bedürfniß, denn die Wirkung, die er in Spinoza für ſich ſuchte, war nur eine ſittliche. Für Schiller hingegen war die Philoſophie ein Bedürfniß, aus ihr ſeiner Dichtung den tieferen Gehalt zu geben. Kant's Transcendental-Idealismus, der für die Beſcheidenheit der theoretiſchen Vernunft, innerhalb der Grenzen des Verſtandes bleiben zu müſſen, der praktiſchen Vernunft um ſo mehr die unbedingte Cauſalität zuertheilte, erhöhete ſeine poetiſche Production und gab ihm für ſeine Poeſie der That den willkommenſten Stoff. Die Unendlichkeit des freien Willens war ſein Lieblingsthema.

Wenn nun aber die Dichter ſich in der angedeuteten Weiſe ergänzten, ſo folgt daraus doch nicht, daß ſie zu einer gemeinſamen Thätigkeit hätten gelangen müſſen, weil eben die Kraft des Genies daſſelbe eher iſolirt, als verbindet. Wir müſſen die Harmonie ihres Verhältniſſes auch auf die ſittliche Lauterkeit in ihnen zurückführen, mit der ſie einander begegneten und die gründlichſte Achtung vor einander hegten, ſo daß alle Verſuche, ſie zu verfeinden, woran es gar nicht fehlte, ſcheiterten und Göthe auch nach Schiller's ihm überaus ſchmerzlichen Tode ihm ſtets die zärtlichſte Freundſchaft widmete.

Da ſie nun in ihren Studien und in der Richtung ihrer poetiſchen Hervorbringungen auseinandergingen, ſo blieb als das Gebiet gemeinſchaftlicher Thätigkeit die Kritik zurück, denn das Theater, welches ſie in Weimar enger mit einander verknüpfte, können wir doch auch wohl zur Kritik rechnen. In dem Briefwechſel, den ſie mit einander führten, und in welchem auch der Widerſchein ihrer Geſpräche enthalten iſt, ſehen wir ſie hauptſächlich bemühet, über die Begriffe der Epik, Lyrik und Dramatik, über Proſodie und Metrik, über den Unterſchied der antiken und modernen Dichtkunſt ins Reine zu kommen. Sie haben darin die Grundlagen einer neuen Poetik gegeben. Dieſer Inhalt macht jenen Briefwechſel ſo intereſſant. Es haben ſpäter auch Andere ihre Briefe drucken laſſen, ſogar Briefe über den Göthe-Schiller'ſchen Briefwechſel — allein ſie ſind nicht geleſen worden, obwohl ſie, für ſich betrachtet, von einer ähnlichen Tendenz ausgingen. Ich erinnere z. B. an den Briefwechſel zwiſchen Immermann und Michael Beer. Was ſich dieſelben einander auch Schönes und Lehrreiches ſagen, wir werden das Gefühl nicht los, daß ihre Correſpondenz doch nur die von Epigonen iſt. Der ſchöpferiſche Hauch, der aus den Briefen und ſelbſt den kleineren Billetten von Göthe und Schiller uns entgegenwittert, ſeelerregend, prophetiſch, die Geheimniſſe der poetiſchen Werkſtatt offenbarend, aus der Wirrniß der Welt zum Ideal uns zurückleitend, ſchwebt nicht darüber.

Göthe und Schiller wußten, was ſie gethan hatten und fanden ſich daher nicht ſelten durch die Gleichgültigkeit des Publikums, beſonders aber durch die Gunſt beleidigt, welche daſſelbe für die Mittelmäßigkeit verſchwendete. Die Protection derſelben iſt in Deutſchland durch die politiſche Zerſpaltenheit der Nation außerordentlich unterſtützt. Gegenwärtig, meine Herren, iſt es in dieſer Beziehung ſchon um Vieles beſſer geworden. Wir haben in der Erſtarkung unſeres Nationalbewußtſeins in der That große Fortſchritte gemacht. Die Täuſchung über eine anſpruchsvolle Mittelmäßigkeit, die mit blendendem Nimbus nach Außen hin auftritt, kann jetzt nicht mehr ſo lange dauern, als früherhin, wo jedes Staatchen und jede Provinz, jedes Städtchen und jede Coterie mit Selbſtgefälligkeit in ihrem Gelehrten, ihrem Poeten, ihrem Philoſophen ſich beſpiegelte. Wir haben nun ſchon öfter die Erfahrung gemacht, daß Berühmtheiten, welche ſich künſtlich emporgeſchroben hatten, ſich ſchon nach Jahresfriſt wieder vergeſſen ſehen mußten, weil ſie eben nur Mittelmäßigkeiten waren und die Nation nicht nachhaltig zu feſſeln vermochten. Eine beſondere Stütze der Mittelmäßigkeit ſind bei uns in Deutſchland von jeher die Journale, beſonders die eigentlichen Literaturzeitungen geweſen. Die Rückſichtnahme auf die Celebritäten, von denen man einen Beitrag erhalten hat oder zu erhalten nur hofft, oder deren Billigung und Empfehlung man ſchon als ein großes Glück anſieht; und die Raſerei, jedes Buch des Meßkatalogs, da es denn doch einmal herausgekommen, zu beſprechen, verderben das freie und nur auf die höchſten Forderungen und die höchſten Muſter gerichtete Urtheil. Eine Erbärmlichkeit ſteht der andern bei. Jeder hat denn am Ende doch auch etwas gethan, jeder hat, nach Kräften, ſeinen Beitrag gegeben, jeder hat es mit der Literatur auch durch das Unbedeutende, was er gibt, gut gemeint; jeder erwartet von ſeinen Recenſenten billige Nachſicht und jeder ordnungsmäßige Recenſent ſcheidet von einem Autor, mit dem er nicht zufrieden ſein kann, doch entweder mit der angenehmen Erinnerung, früher ſchon Beſſeres von ihm geleſen zu haben, oder mit der Hoffnung, zumal er ihn nun belehrt hat, bald wieder Beſſeres von ihm zu ſehen. So tolerant aber die Mittelmäßigkeit gegen die Mittelmäßigkeit iſt, ſo intolerant iſt ſie gegen das Genie. Sie haßt daſſelbe eigentlich als ihren Erbfeind und macht ihm das Leben mit ihren ſtereotypen Künſten des Ignorirens und moraliſchen Verdächtigens, namentlich aber des Vergleichens mit ſchon anerkannten, verſtorbenen Größen ſauer, bis daſſelbe ſich zum „marmornen Ruhm“ durchgekämpft hat. So weit waren damals Göthe und Schiller noch nicht und ſo entſchloſſen ſie ſich denn, einmal „eine Haſenjagd“ anzuſtellen.

Dies literariſche Treibjagen veranſtalteten ſie in den Xenien.

Votivtafeln ſind Weihgeſchenke der Menſchen an die Götter; ſie werden in den Tempeln aufgehängt. Xenien ſind Gaſtgeſchenke des Menſchen an den Menſchen.

Der Name deutete daher ſchon an, daß die Kritik ſcharf auf den Leib dringe. Es iſt ſeit Leſſing und zwar mit Recht, als Grundſatz angenommen worden, daß die literariſche Kritik ſich auf die Perſönlichkeit eines Autors nur inſoweit einlaſſen dürfe, als er dazu in ſeinen Schriften ſelber das Material liefert. Was der Herr Autor für ein Privatleben führt, geht die literariſche Kritik gar nichts an. Sie hat ſich nicht darum zu kümmern, wie es ihm in ſeinen vier Pfählen mit Frau und Kind, mit Geſinde und Nachbarn ergeht, ob er Schulden hat oder nicht, ob er Wein trinkt, Karte ſpielt, fromm iſt u. ſ. w. Dieſer ganze Wuſt, mit welchem die Klatſcherei ſich unterhält, muß von der Kritik fern bleiben. Sie hat die Perſönlichkeit nur inſoweit vor ihren Gerichtshof zu ziehen, als ſie ſelbſt durch den Druck die Acten dazu liefert. So weit aber kann ſie auch gehen. Schiller und Göthe hatten genug von der elenden Fraubaſerei der ſentimentalen Epoche zu leiden gehabt, die ſich aus dem Gequängel mit ihrer lieben Perſon ein Hauptgeſchäft machte. Als ſie nun das Halbe, Seichte, Perfide, Hochmüthige, Abgeſchmackte, Platte, Verrückte und im höhern Sinn Unſittliche in ſo vielen Autoren, auf Grund ihrer Schriften, ohne Schonung in den Xenien darlegten, ſchrieen die Getroffenen über ſolche barbariſche Antaſtung laut auf. Die Literaturzeitungen, die Kantianer, Reichardt, Nicolai, die Stollberge, Kotzebue und Iffland, die Puriſten, die Teleologen, die Frommen, Alles ſchrie über die Grauſamkeit auf, während von allen dieſen Seiten her Göthe und Schiller Jahre lang mißhandelt und ihnen die gewöhnlichſten Schriftſteller vorgezogen waren.

Die Xenien brannten wie Congreveſche Raketen der Eitelkeit bis auf den Knochen. Ihre Wirkung war unbeſchreiblich, denn, mit Ausnahme ſeiner eigenen lieben Perſon, fand man ſchadenfroh in Betreff der Andern, die auch mit einem Monodiſtichon bedacht waren, den Pfeil des Witzes ſcharf und gerecht zutreffend. Göthe hatte ſchon mit ſeinem Antheil an den Frankfurter Anzeigen einmal eine ähnliche Oppoſition des Genies gegen die Anmaaßungen und Verkehrtheiten der Mittelmäßigkeit erlebt. Auch Bahrdt's Kirchen- und Ketzeralmanach auf das Jahr 1781 hatte einen analogen Effect gehabt. Aber die Xenien überboten dieſe Erfolge. Die Kraft, mit welcher ſie die Widerſprüche der Autoren zeichneten, richtete eine literariſche Revolution an. Es ſind ſpäter viele von den Wendungen der Xenien in die literariſche Polemik der romantiſchen Schule übergegangen. Auch hat es nicht an Nachahmungen gefehlt. Die Reaction ſelber bediente ſich ſogleich der von Göthe und Schiller erſchaffenen Manier und verehrte ihnen ein Körbchen voll Stachelroſen, die Xeniphoren, ein kleines Meßpräſent u. ſ. w. Die Gothaer Zeitung fing zuerſt die

Polemik an, war jedoch ſo ungeſchickt, zu großem Ergötzen der Dichter in ihrem Monodiſtichen erſt den Pentameter und dann den Hexameter zu bringen. Göthe, der den Einfall zu den Xenien zuerſt gehabt hatte, ſah dieſem Sturm mit kühler Ruhe zu. Es war ihm ganz recht, daß die Lumpe ſich ärgerten. Sein objectiver Unwille hatte ihnen das Gefühl ihres Nichts geben wollen. Schiller dagegen, dem man im Publicum die Rolle des Verführten zuſchrieb und deſſen Xenien an epigrammatiſcher Würze die Göthe'ſchen übertrafen, ſoll unmuthig und verſtimmt geworden ſein.

Wie ſehr die Zeiten ſich allmälig geändert haben, können wir daran ermeſſen, daß von den Xenien bis auf die Halleſchen Jahrbücher hin keine ähnliche Bewegung dageweſen iſt und daß dieſe letzteren viel größere Mittel in Bewegung ſetzen mußten. Sie erinnerten beſonders auch wieder an die Uebereinſtimmung der Perſon des Autors mit ſeinen Werken und wirkten, bevor ſie fanatiſch wurden, vorzüglich durch ihre Charakteriſtik der Deutſchen Univerſitäten. Viele Profeſſoren erſtaunten, daß nicht blos von ihren todten Büchern, ſondern auch von ihrer Perſönlichkeit, von ihrem unmittelbaren Einfluß auf die Jugend, von ihrem Verhältniß zu den Aufgaben des Staats und der Kirche öffentlich ſollte die Rede ſein dürfen!

Dieſe Exploſion kann uns ungefähr die Bewegung vergegenwärtigen, welche damals die Füchſe der Xenien, die Göthe und Schiller mit Brandfackeln in den Schwänzen zuſammenbanden, unter den Proſakornfeldern der Philiſter hervorbrachten.

I.

Heinrich Fauſt und Wilhelm Meiſter. Die Fauſtſage.

Die erſte Epoche der zweiten Periode Göthe's war dem reinen Ideal gewidmet geweſen, ſo ſehr, daß er im Taſſo den Idealismus des künſtleriſch productiven Geiſtes ſelbſt darzuſtellen unternahm. Die zweite Epoche zwang ihn durch die Ueberraſchung mit der Revolution, den Sinn der Geſchichte in ihren Wandelungen ſich klarer zu machen und das Ungeheure doch auf ein Maaß zurückzuführen. Die dritte Epoche endlich ließ ihn zum Reinmenſchlichen ſelbſt vordringen. Nicht ſowohl die ſanfte Wellenlinie der idealiſchen Schönheit, das verklärte Muſterbild der claſſiſchen Kunſtproduction; nicht die Enträthſelung der hiſtoriſchen Sphinx der Feudalmonarchie, die ſich vor dem Ausſpruch der unveräußerlichen Rechte der Menſchheit in den blutigen Abgrund des Terrorismus hatte ſtürzen müſſen; ſondern die abſolut humane Bildung wurde immer mehr das Problem, deſſen ausführlicher Darſtellung er ſich zuwandte. Da der Geiſt nur iſt, was er thut, ſo wollte er die That darſtellen, durch welche der Geiſt, alle Entfremdung von ſich werfend, wirklich Geiſt iſt, die That der Befreiung. Dieſe That ſtellte er in einer Doppelform dar, wie wir ſchon früher angegeben haben, nämlich als die Entzweiung und Verſöhnung der Wiſſenſchaft und der Kunſt mit dem Leben. Die eine dieſer Geſtalten geht von der Ungenüge des Wiſſens zur Erfahrung des Lebens über, um von jeder Stufe, die ſie beſchreitet, doch wieder in ſich ſelbſt, in den Begriff ihres Bewußtſeins zurückzukehren; die andere dieſer Geſtalten geht von der Ungenüge des Lebens zur Umgeſtaltung deſſelben vom äſthetiſchen

Standpunct über, um zur Erkenntniß zu gelangen, daß die erſtrebte Schönheit des Lebens nicht als ein holder Schein, nur als der Ernſt der Freiheit zu verwirklichen ſei, weshalb der Künſtler mit Andern ſich geſellen und das Handwerk zur Kunſt erheben muß, wenn er anders alle Gemeinheit des Lebens vertilgen will.

Jene Geſtalt iſt Heinrich Fauſt, der Philoſoph, dieſe iſt Wilhelm Meiſter, der Schauſpieldilettant. Es ſind Zwillinge, die, von verſchiedenen Standpuncten ausgehend, endlich zu den nämlichen Reſultaten gelangen.

Von denſelben iſt die Geſtalt des Fauſt auf das Allſeitigſte durchforſcht. Die Erläuterung iſt in ihrer Breite auf manchen Puncten bereits bis zum Ueberdruß der Erſchöpfung gekommen. Der Meiſter iſt dagegen noch ſehr zurück und erſt die ſociale Literatur der letzteren Jahre hat ſich unwillkürlich mehrfach ſeiner erinnern müſſen. Der Scenerie nach gehört der Fauſt dem Uebergang aus dem Mittelalter in die moderne Zeit, der Meiſter dieſer ſelbſt im Uebergang von der Orthodoxie zur Aufklärung, von der ſtändiſchen Corporation zur freien Aſſociation an.

Wenn von Göthe's Poeſie die Rede iſt, ſo pflegt herkömmlich das Beſprechen ſeiner Fauſtdichtung als eine ganz beſonders wichtige Angelegenheit hervorgehoben und ein eigener Anlauf dazu genommen, auch eine ganze Anzahl kanoniſch gewordener Sentenzen daraus citirt zu werden. So, meine Herren, können wir aber nicht verfahren. Wir müſſen die Fauſttragödie ſymmetriſch mit den übrigen Werken behandeln. Sie darf für uns keinen Umfang einnehmen, der nicht mit dem Maaß, das wir den übrigen Dichtungen eingeräumt haben, in Verhältniß ſtünde. Zunächſt werden wir auch nur den erſten Theil der Tragödie behandeln, denn den zweiten müſſen wir bis an das Ende aufſparen. Iſt ſein Plan freilich auch ſchon viel früher entſtanden und müſſen wir ihn in dieſer Hinſicht für die Organiſation des Ganzen, auch jetzt ſchon, berückſichtigen, ſo iſt er doch in ſeiner Ausgeſtaltung mit Göthe's Leben ſelber fortgewachſen und in der That als ſein letztes Vermächtniß anzuſehen.

Bei der Unermeßlichkeit der Fauſtliteratur, die durch Marmier und Henri Blaze nun auch ins Franzöſiſche übergreift, muß man, ſich vor Verwirrung zu ſchützen, die Sage ſelbſt, ihre poetiſche Compoſition und ihre Deutung unterſcheiden. Die Verſchiedenheit der letzteren hat die Literatur beſonders chaotiſch gemacht. In dem Streit der Ausleger iſt nämlich um eine doppelte Richtung gekämpft worden. Die einen, wie Göſchel und Hinrichs, haben Alles aus der Idee, die andern, wie Weiſſe und Gervinus, haben Alles aus der Geſchichte des Dichters und des achtzehnten Jahrhunderts erklären wollen. Sie ſind beide berechtigt, dürfen ſich aber nicht ausſchließen. Die ſpeculative Interpretation darf nicht ſo weit gehen, die Geſtalten des Gedichts zu blos allegoriſchen Trägern von Begriffen zu verblaſen, und die hiſtoriſche nicht ſo weit, die Elemente des Gedichts nur zur poetiſchen Beſchreibung Göthe'ſcher Lebensſtufen zu machen. Daß z. B. die claſſiſche Phantasmagorie der Helena im Dichter ſelbſt ein Verhältniß zu ſeiner Italieniſchen Reiſe hat: wer wollte das nicht zugeben? Aber nun herauszuſpintiſiren, was aus der Reiſe in dieſen, was aus ihr in jenen Vers übergegangen, das gehört ſchon zu den Mißlichkeiten und kommt doch zuletzt nur darauf hinaus, daß der Dichter ſein Dichten allerdings auch einmal erlebt hat.

Wollte man die Fauſtias nach ihrem ganzen Umfang illuſtriren, ſo würde man wohl nicht umhin können, auch die

Darſtellungen, welche die bildende Kunſt von ihr gemacht hat, zu berückſichtigen. Sind dieſe Darſtellungen nicht auch Auslegungen? Sind die Zeichnungen eines Retzſch, Cornelius, Scheffer nicht zu Typen geworden? Haben die wundervollen Töne, mit denen Fürſt Radzivil den erſten Theil ausgeſtattet hat, uns nicht ganz neue Schönheiten, namentlich in den Geiſterchören, erſchloſſen? Iſt nicht die theatraliſche Aufführung für die klare Auffaſſung der eigentlichen Dramatik der Tragödie vom größten Erfolg geweſen? Hat Seydelmann's Spiel des Mephiſto nicht die Anſchauung dieſes Dämons von Seiten der Verſchmelzung der höchſten Verſtandesbildung mit einem wüſten Naturelement um ganz neue Blicke in das infernale Unweſen bereichert?

Jetzt wollen wir uns zunächſt zur Betrachtung der Sage wenden, jedoch nur ſo weit, als es für die Erkenntniß der Idee und ihrer Behandlung bei Göthe erforderlich iſt. Auf das Detail kann ich mich gar nicht einlaſſen. Dies iſt aber auch in den letzteren Zeiten ſo emſig durchgearbeitet, daß für die literariſchen Anſpielungen wohl noch kaum etwas zurück iſt, für die aſtrologiſch-magiſchen und die mythologiſchen wenig.

Eine vollſtändige Genealogie der Sage führt durch den Hauptgedanken derſelben in eine unendliche Verzweigung hinein. Wir müſſen uns aber auf die Angabe derjenigen Elemente beſchränken, welche uns die Umbildung deutlich machen helfen, die von unſerem Dichter mit der Sage für ſeine Idee vorgenommen worden.

Die Elemente der Sage ſind einerſeits die Magie, anderſeits der Bund mit dem Böſen. Jenes ſteht auf dem heidniſchen Naturgrunde, dieſes auf dem kirchlichen Boden des Mittelalters. Im Fauſt vereinigen ſich beide.

Das magiſche Element erſchien im Mittelalter nach den verſchiedenen Sagenkreiſen verſchieden. Im Italieniſchen treffen wir noch auf den Virgilius, den die Volksſage zu einem ähnlichen Tauſendkünſtler machte, wie die Engliſche den Pater Baco. Im Deutſchen finden wir den Zauberer Elberich; im Kärlingiſchen den Zauberer Malegis, beides mehr heitere, gaukleriſche Weſen. Im Bretoniſchen tritt Merlin ſchon mit einem myſteriöſen Hintergrunde der Druidenweisheit auf. Der Teufel hatte dem Reich der Erlöſung ein anderes der ſündhaften Vernichtung des Menſchengeſchlechts entgegenſetzen wollen. Er hatte, indem er eine fromme Nonne im Schlaf überfallen, ſich ſelbſt einen Sohn zeugen wollen, der, als Antitheſe zum Sohn Gottes, mit der höchſten Intelligenz den teufliſchſten Willen vereinigen ſollte, eine Intention, die ihm durch die ausgezeichnete Frömmigkeit der Mutter Merlins vereitelt ward. Merlin ward der rettende Zauberer des Arturiſchen Kreiſes. Mit dem Ma[illegible] des Gralkreiſes, mit Klinſchor, tritt die eigentlich gelehrte Magie hervor und durch ſeinen Conflict mit dem chriſtlichen Wolfram von Eſchenbach auf dem Krieg zu Wartburg der Gegenſatz gegen das Chriſtenthum. Als weiße war die Magie erlaubt, erſt als ſchwarze führte ſie zum Bunde mit dem Böſen. So wurde ſie im Zeitalter der Reformation dem Trithemius, Georgius Sabellius, Paracelſus, dem Agrippa von Nettesheim u. A. Schuld gegeben.

Dies magiſche Element iſt der eine Factor der Fauſtſage; der andere iſt das Pact mit dem Teufel. Die Richtung darauf, ſo daß der Bund die Höllenfahrt involvirt, tritt zuerſt im Franzöſiſchen hervor. Im Spaniſchen kommt es wohl zur Verſuchung durch den Dämon, allein der Menſch wird gerettet und ſiegt über das Böſe im Märtyrertode. Das Spaniſche Fauſtelement enthält den Uebergang vom Heidenthum

Chriſtenthum. Calderon hat denſelben in zwei geiſtlichen Schauſpielen dargeſtellt; in El Joseph de los Mugeres hat er eine Alexandriniſche Philoſophie Eugenia, im Magico prodigioso einen gelehrten Heiden Cyprianus auftreten laſſen. Der Gang beider Dramen iſt ſehr ähnlich. Eugenie wird im Studiren durch das Nachdenken über die Worte: Nihil est idolum in mundo, quia nullus est Deus, nisi unus, zum Abfall vom Heidenthum bewogen; Cyprianus durch Nachdenken über eine Stelle im Plinius. Er ſchließt auch ſchon mit dem Teufel einen Bund, weiß jedoch nicht, daß er der Teufel iſt, ſondern hält ihn nur für einen großen Zauberer. Eugenie wie Cyprianus ſterben zuletzt den ſeligen Märtyrertod durch die Heiden. Den Untergang durch den Teufel hat die Spaniſche Sage in den ~~J~~Tenorio von Sevilla verlegt, der den Urſprung der Don Juanſage enthält. Die auch von Molière im ~~J~~Festin de pierre behandelt iſt. Dieſe Sage iſt in der neueren Zeit öfter mit der Fauſtſage verflochten. Man hat die ihrer ſelbſtgewiſſe Sinnlichkeit und Geiſtigkeit, den Materialismus und Spiritualismus contraſtiren wollen. Auch Grabbe hat dies verſucht. Es iſt jedoch auch ihm, bei allem Aufwande von Phantaſie und Witz, nicht gelungen, durch ſolche Amalgamirung die Energie der Fauſt- oder Don Juanſage zu potenziren; vielmehr iſt das Gegentheil erfolgt. Der Grund liegt darin, daß Fauſt, da er ſich in die Welt, in den Strudel der Sinnlichkeit ſtürzt, das Weſen der Don Juanſage als Moment in ſich aufnimmt, mithin Don Juan ſelbſt als eine überflüſſige Verdoppelung erſcheint. Und eben ſo iſt Leporello mit ſeiner Proſa und Komik und Kuppelwirthſchaft bereits im Mephiſto vorhanden, alſo ebenfalls überflüſſig. Es iſt ein Beweis der gewaltigen Kraft des Deutſchen Geiſtes, daß er beide Sagen hat vollenden können, die vom Fauſt durch Göthe, die vom Don Juan durch Mozart. Um die Tiefen der Sinnlichkeit zu erſchließen, iſt die Muſik mächtiger, als die Poeſie, weil dieſe die Empfindung nicht, wie der Ton, direct, ſondern nur indirect durch die Vermittelung der Phantaſie ergreift. Die Schwelgerei des Gefühls in der Luſt, wie im Schmerz iſt nur der Muſik völlig auszumalen möglich. Im Don Juan iſt das Böſe mehr Frechheit und leichtſinniger Unglaube. Der liebenswürdige Verführer empört uns zwar durch ſeine Leichtfertigkeit, behält aber durch ſeine Tapferkeit, Männlichkeit und Kühnheit, mit welchem er ſogar dem Geiſte Widerſtand leiſtet, unſer Intereſſe. Mozart's Oper iſt ein eben ſolches Meiſterwerk, als der erſte Theil des Göthe'ſchen Fauſt.

Doch zurück zu dieſem ſelbſt. Die Sage vom Bunde mit dem Böſen wurde zuerſt von der Griechiſchen Legende dem Theophilus, Oekonomos der Kirche zu Adana, in der Mitte des ſechsten Jahrhunderts zugeſchrieben. Sein Schüler Eutychianus ſchrieb ſeine Geſchichte zuerſt nieder. Er hatte ſich dem Teufel übergeben, weil ſein Biſchof ihm ſein Amt genommen und der Satan ihm dazu wieder verhelfen ſollte. Die Nonne Roswitha von Gandersheim brachte im zehnten Jahrhundert dieſe Legende in Lateiniſche Verſe; ihr folgte im eilften der Biſchof Marbod von Rennes. Aus dieſen Hexametern übertrug ſie der Mönch Gautier von Coinſi, der 1236 ſtarb, in Franzöſiſche Reime und in demſelben Jahrhundert dramatiſirte ſie Rutebeuf als ein Mirakelſtück, welches ſehr beliebt geweſen und, mit einer Ueberſetzung ins Neufranzöſiſche, im Theâtre Français au Moyen age par Monmerqué et Michel, Paris 1839, p. 139—156 abgedruckt iſt, nachdem es bei uns früher nur durch den Proſaauszug von Le Grand d'Aussy in ſeinen Contes et Fabliaux und durch die in Plattdeutſchen Reimen im Mittelalter verfaßte Bearbeitung, welche Bruns mittheilte, bekannt war. Bei dieſer Legende iſt die Hauptſache weniger der Bund mit dem Satan, als die Aufhebung deſſelben durch die Macht der Maria. Theophilus empfindet nämlich bittere Reue, mit dem Teufel ſich eingelaſſen zu haben, und flehet die Maria um Erlöſung an, die ſich dann auch ſeiner erbarmt und den Satan, der ſich aufs Aeußerſte ſträubt, zur Herausgabe des Vertrags zwingt. Im Franzöſiſchen Mittelalter hieß daher auch die Legende ſchlechtweg le repentir de Theophile.

Aus dieſen beiden Factoren, der Magie und des Bundes mit dem Teufel, iſt die eigentliche Fauſtſage erwachſen, in welcher der Durſt nach geheimer Wiſſenſchaft und das Bündniß mit dem Teufel, um vier und zwanzig Jahr in weltlichem Genuß zu verpraſſen, die Hauptzüge ausmachen. Fauſt iſt Doctor der Philoſophie und ſtudirt zu Wittenberg d. h. auf derjenigen Univerſität, welche die Wiege der proteſtantiſchen Theologie geweſen. Daß ein Fauſt gelebt hat, der mit dem Erfinder der Buchdruckerkunſt zwar nur den Namen gemein hat, aber ein durch ſeinen Geiſt und ſeine Künſte imponirender Abenteurer geweſen ſein muß, ſcheint keinem Zweifel mehr zu unterliegen. Er ſoll aus Kundlingen, jetzt Knittlingen, in Schwaben gebürtig geweſen ſein. Daß er, außer in Wittenberg, auch in Krakau ſtudirt haben ſoll, iſt eine vielleicht nur dadurch entſtandene Vorſtellung, daß es auch Slaviſche Zauberer in einer dem Fauſt analogen Weiſe gibt, wie den Böhmen Zyto und den Polen Twardowsky. Die Geſchichte des Fauſt iſt zuerſt 1587 von Spieß in Frankfurt a. M. gedruckt; an ſie ſchließt ſich Widmanns in Hamburg 1599 erſchienenes weitläufiges Buch der wahrhaftigen Hiſtorien von den greulichen und abſcheulichen Sünden und Laſtern, auch den vielen wunderbarlichen und ſeltſamen Ebenteuren, ſo

Dr. Johannes Fauſtus, ein weitberufener Schwarzkünſtler und Erzzauberer, durch ſeine Schwarzkunſt bis an ſein erſchreckliches Ende getrieben hat. — Das Volksbuch und das Puppenſpiel von Fauſt haben ſich bis auf dieſen Augenblick lebendig erhalten.

Man ſieht leicht, daß bei dieſem auf proteſtantiſchem Boden ſtehenden Fauſt der abſtracte Spiritualismus des Mittelalters negirt iſt. Die genußvolle Wirklichkeit ſoll nicht mehr eine Zukunft, ein Jenſeits bleiben; ſie ſoll zur Gegenwart, zum Dieſſeits werden. Und ſo ſollen auch die theologiſchen Wahrheiten nicht mehr Geheimniſſe bleiben; Fauſt verlangt zu wiſſen, was es mit dem Daſein der Welt, mit ihrer Schöpfung und Erhaltung eigentlich auf ſich hat. Er, der Zauberer, der Philoſoph, der vom Glauben Abfällige, verſchreibt ſich dem Teufel und ſetzt einige Decennien von Willkürgenuß gegen eine ewige Seligkeit. Aller Auctorität, allen göttlichen und menſchlichen Geſetzen kehrt er den Rücken und will auf ſich ſelbſt allein ſtehen. Conſequent holt ihn darum auch der Teufel.

Göthe, meine Herren, hat mit bewunderungswürdigem poetiſchem Inſtinct alle wichtigen Momente des Mythus aufgenommen und den äußerlichen Ballaſt deſſelben abgeſchüttelt. Zu dieſem rechne ich die vielen Zaubergeſchichten, die vollends in der Geſchichte ſeines Famulus Wagner faſt allein den Inhalt ausmachen. L. Bechſtein hat in ſein Fauſtepos die meiſten aufgenommen. Göthe hat ſich instar omnium mit dem Einen Zug begnügt, in Auerbachs Keller aus glattem Holz beliebigen Wein fließen zu laſſen. Nach ſeiner Weiſe hat er Alles ins Ideale umgebildet. Ein Gretchen z. B. kommt im Volksbuch nicht vor, nur die Magd eines Krämers, die ſich dem Fauſt aber nur unter der Bedingung, ſie zu heirathen, hingeben will. Mit der Helena zeugt er nach demſelben einen Sohn, Juſtus Fauſtus, der, wie Helena, mit ſeinem Tode verſchwindet. Bei Göthe iſt daraus der Euphorion entſtanden. So hat Göthe auch das Moment der Verſöhnung wieder, wie die Legende vom Theophilus, an den Mariacultus geknüpft, ohne doch in die mechaniſche Rettungsmethode des Mittelalters zu verfallen. Aber — das Ewigweibliche zieht uns hinan: die göttliche Sehnſucht nach dem Göttlichen.

LI.

Göthe's Veränderung der Fauſtſage.

Die Fauſtſage erhielt durch das Volksbuch eine gewiſſe Abgeſchloſſenheit. Die bewegliche Fortbildung der Sage ging in das Puppenſpiel über, das namentlich das ironiſche Element entwickelte, von welchem im Fauſt des Buchdruckers Spieß und des gelahrten Widmann noch wenig zu merken iſt. Bei dieſen tritt das aſtrologiſche und magiſche Unweſen, die Kunſt des Höllenzwangs, als die Hauptſache hervor. Die Tendenz, das Gottesläſterliche der Zauberei und des Umgangs mit böſen Geiſtern recht einleuchtend hervorzuheben, gibt dem Fauſt einen düſtern, ſchwermüthigen Zug. Im Puppenſpiel entfaltete ſich eine gewiſſe komödiſche Frechheit durch die luſtige Perſon des Kaspar. Sie variirte jedoch ſehr nach den Orten, in denen das Spiel aufgeführt ward. Die katholiſche oder proteſtantiſche Umgebung wirkte darauf mehr oder weniger ein, wie die verſchiedenen Recenſionen des Spiels von Augsburg, Erlangen, Berlin und andern Orten zeigen. Dies Puppenpiel gehört noch immer zu den beliebteſten Stücken des Deutſchen Puppentheaters. In der Literatur exiſtirten von ihm lange Zeit nur einige Fragmente in einem Auszug, den Franz Horn in ſeiner Deutſchen Literaturgeſchichte gegeben hatte. Nunmehr beſitzen wir durch Karl Simrock das Ganze, wenngleich nicht ohne einige Zuthat und Ueberfeinerung.

In der Sturm- und Drangperiode warfen ſich faſt alle aufſtrebenden Genies auf das Fauſtthema. Auch Leſſing pflegen die Literaturhiſtoriker neben Lenz, Klinger und Müller in dieſem Betracht zu nennen. Leſſing hat jedoch eigentlich nur einige Scenen des Puppenſpiels aufgeſchrieben. Es mochte ihn daran wohl beſonders die Steigerung feſſeln, welche in der Beſchwörungsſcene der Geiſter von der Aeußerlichkeit zur Innerlichkeit hin ſtattfindet. Fauſt prüft die Geſchwindigkeit der Geiſter. Sie befriedigt ihn anfänglich nicht. Bei der Schnelligkeit, welche der des Denkens gleich kommt, meint er, das ſei doch ſchon etwas, allein erſt bei der, welche ſo groß iſt, als der Uebergang vom Guten zum Böſen, findet er ſich befriedigt. — Lenz ſchrieb nur einige Fragmente. — Müller's Fauſt blieb ebenfalls Fragment. Müller hielt ſich mehr an das Geniewеſen. Sein Fauſt hat Schulden gemacht und beſitzt außer dem Hang zu einem ſinneberauſchenden Prachtleben eine Neigung zum Ruhm in Wiſſenſchaft und Kunſt. Mephiſtopheles rettet ihn aus der Klemme, worin die Schulden ihn geſtürzt haben, befreiet ihn aus dem Schuldthurm und läßt ihn ſpäter der Liebe mit der Königin von Aragonien pflegen. Die Schilderung der luſtigen Studentenwirthſchaft und der Jüdiſchen Manichäer iſt Müller am Beſten gelungen, der Halbgott Fauſt am wenigſten. Mephiſtopheles iſt ſehr gewiſſenhaft gegen denſelben. Nachdem zwölf Jahre üppiger Weltlichkeit verpraßt ſind, erinnert er ihn, daß er nur noch zwölf vor ſich habe. Fauſt ſoll nicht ſagen, daß er ungewarnt zur Hölle fahre. Der Teufel bietet ihm ſogar an, zurückzutreten, malt ihm aber das ärmliche Weſen aus, worin er ihn dann wieder zurückſtoßen wolle und Fauſt ſchlägt die Hände über dem Kopf zuſammen, kann ſich nicht zur Reſignation ermannen und ſchleicht weinend ab. Ein Fauſt, welcher weint, weil er ein ſchlampiges Wohlleben, ſinnlichen Liebesgenuß aufgeben ſoll! Er iſt kein Fauſt! — Klinger ſchrieb einen Abend- und einen Morgenländiſchen Fauſt in Proſa. In letzterem iſt die Fauſtidee ſehr verwaſchen, in erſterem tritt die praktiſche Kritik hervor. Der mit dem Weltlauf unzufriedene Fauſt will, wie Karl Moor, die Welt verbeſſern. Er will den Tugendhaften belohnen, den Böſen beſtrafen. Der Teufel mit dem Namen Leviathan muß ihm in dieſem Streben beiſtehen. Allein nun muß Fauſt die Erfahrung machen, wie gerade das, wodurch er den Verkehrtheiten der Geſchichte abhelfen, wodurch er die nach ſeiner Einſicht mangelhafte Weltordnung corrigiren wollte, in das Gegentheil ausſchlägt, wie es die Verwirrung vermehrt, neue Unthaten vorruft und das Unheil ſteigert. Den eigenen Sohn muß er in Folge ſeiner weltrichterlichen Launen am Galgen finden. Voll Beſchämung muß er geſtehen, daß die Weltgeſchichte die Theodicee ſei — mit Hohngelächter führt Leviathan ihn in die Hölle ab.

Meine Herren, dieſe Erinnerungen dürften nicht überflüſſig ſein, die Stellung, die Göthe zum Fauſtthema einnahm, deutlicher zu machen. Wir finden nämlich bei Müller und bei Klinger allerdings ſchon den Verſuch, den Standpunct der alten Sage zu idealiſiren, allein wir ſehen beide Dichter noch darin befangen. Der eine gibt dem Fauſt ein mehr theoretiſches, der andere ein mehr praktiſches Gepräge, beide aber laſſen ihn zu Grunde gehen. Die Sage hat in dieſem Unterganz ihre Stärke. Sie iſt vollkommen orthodox, wenn ſie auch durch die ſubjective Freiheit, mit welcher ſie den Fauſt von aller Auctorität losreißt, ſchon den Boden des Proteſtantismus betreten hat. Müller und Klinger ſtreifen nun zwar den Wuſt der Geheimkünſte ſchon ab, worin zum Theil das Puppenſpiel ihnen vorangegangen war, allein ſie veränderten doch noch weder den traditionellen Charakter des Fauſt noch des Teufels.

Göthe's Eigenthümlichkeit liegt dagegen ganz darin, daß er Fauſt als Totalität weder einſeitig theoretiſch, noch einſeitig praktiſch nahm, ſondern ihn zum Repräſentanten der menſchlichen Gattung machte. Er verkündigte in ſeinem Drama das Evangelium des neuen Chriſtenthums, d. h. desjenigen, welches den in Chriſti Leben angeſchaueten Proceß der Weltüberwindung in die Seele eines Jeden verſenkt, daß er ein Gleiches thue und durch ſolchen Ernſt der Verſöhnung, durch ſolche Macht der Innerlichkeit Herr des Schickſals werde. Göthe verabſolutirte das Böſe nicht mehr. Er ließ den Teufel unterliegen. Die Totalität im Charakter des Fauſt hatte nun auch die Folge, daß das Bild der ganzen Welt ſich um denſelben als ſymboliſcher Reflex gruppiren mußte, eine Fülle von Geſtalten, wozu nur Dante's Komödie ein Analogon darbietet. Die Ueberwindung der alten Orthodoxie aber machte nothwendig, daß Fauſt gerettet, der Teufel alſo um ſeine Seele geprellt ward. Wir ſind jetzt ſchon daran gewöhnt, von einem zweiten Theil des Fauſt zu ſprechen. Die vielen Fortſetzungen des erſten, die noch immer ſich nicht zu erſchöpfen ſcheinen, ſind nun ſchon ein Alltägliches. Aber fragen Sie ſich doch auch hier, wer denn zuerſt die Idee eines zweiten Theils gehabt hat? In der Antwort müſſen Sie unſerem Dichter die Ehre geben.

Fauſt ſtellt uns die Tragödie des Geiſtes ſelber dar. Nicht mehr ſind es einzelne Seiten ſeiner Exiſtenz, wie das Politiſche im Egmont, die Liebe in der Stella, die Familienpietät in der Iphigenie, die Kunſt im Taſſo u. ſ. w., ſondern die Subſtanz des reinen Geiſtes ſelber iſt es, die hier in den Kampf geführt wird.

An und für ſich nämlich iſt der Geiſt in ſeiner Abſolutheit ſich ſelbſt ewig gleich. Gott an ſich hat keine Geſchichte. So feiern ihn die Engel am Eingang der Tragödie und preiſen ſeine hohen Werke, die herrlich ſind, wie am erſten Tag.

Aber der einzelne, endliche Geiſt muß Geſchichte erzeugen. Er lebt ſich aus der Gegenwart in die Zukunft hinüber und erſchafft ſich ſo eine Vergangenheit. Die Unendlichkeit ſeines Wiſſens und Wollens muß ſich unaufhörlich verendlichen. Von Moment geht er zu Moment, von That zu That, von Werk zu Werk. Indem er producirt, indem er ſeine Unendlichkeit beſchränkt, vergißt er ſich. Hat er aber irgendwie eine ſolche Schranke geſetzt, ſo geht er auch über ſie hinaus, denn ſeine Unendlichkeit wird dadurch nicht ausgefüllt. Von jedem beſondern Inhalt des Lebens, von jedem Handeln, von jeder Beſtimmtheit, die er ſich gibt, tritt er wieder in ſich zurück. Seine Freiheit überragt alle ihre Manifeſtationen. Gegen ſie ſelbſt iſt Alles, was er Beſonderes hervorbringt, ein Fragment.

Das iſt die Tragik des geſchichtlichen Geiſtes, durch ſeine Geſchichte nicht befriedigt zu werden. Wie viel Verdruß und Qual koſtet es den Menſchen, die Nothwendigkeit begreifen zu lernen, daß er ſein göttliches Weſen in der Entäußerung ſeines individuellen Lebenslaufes zu einer beſondern Endlichkeit, zu einer Geſchichte zu beſchränken habe. Die Tragödie ſtellt Fauſt in dieſem Widerſpruch mit ſich hin. Er bricht mit ſeiner Vergangenheit nicht nur, auch mit ſeiner Zukunft. Das

Drüben ſoll ihn wenig kümmern! Er reißt ſich los von allen göttlichen und menſchlichen Mächten. Er flucht dem Glauben, der Liebe, der Hoffnung, vornämlich aber der Geduld. Er will, ein Gott, nur Gegenwart. Da er aber vom Geiſte und der Vernunft ſich weggewendet hat, ſo kann er zunächſt Befriedigung nur im Sinnlichen finden wollen. Er ſetzt dem Teufel zur Bedingung, ihm die Wette gewonnen zu geben, wenn er jemals in einem Augenblick Genüge fände und zu ihm ſagte: Verweile doch, du biſt ſo ſchön! Dann ſolle der Zeiger an der Uhr ſeines Lebens fallen und die Zeit für ihn vorbei ſein. Fauſt iſt der moderne Titan, der um die Gottgleichheit ſeines Weſens kämpft.

Als die nothwendige Form unſeres Geiſtes, die Wirklichkeit ſeiner Freiheit in geſchichtlicher Beſchränkung erzeugen zu müſſen, iſt der Schmerz über unſere Verendlichung, über das Unvollkommene und Zerſtückte unſeres Wirkens rein. Er iſt, wenn wir rückwärts auf unſere nicht mehr umzugeſtaltende Vergangenheit blicken, Wehmuth, wenn wir vorwärts ſchauen, Sehnſucht. Fauſt hat von vorn herein die Gewißheit, daß das Endliche — und nur ein ſolches vermag doch Mephiſtopheles zu bieten — ihn nicht befriedigen könne, während der Teufel dieſe Möglichkeit vorausſetzt.

Aber dann erſt wird unſer Thun ein uns mit uns ſelbſt entzweiendes, wenn wir uns gegen das Weſen unſerer Freiheit, gegen ihre Nothwendigkeit, negativ verhalten. Man kann ſagen, daß gegen die Nothwendigkeit der Natur die Freiheit die Wahrheit derſelben iſt, aber man darf nicht vergeſſen, daß die Wahrheit der Freiheit wiederum ihre eigene Nothwendigkeit ausmacht. Fauſt iſt im reinen Schmerz über die Reſultatloſigkeit ſeines Studirens noch unſchuldig; indem er aber ſein Wiſſen verabſolutiren will, indem er die

Geiſterwelt beſchwört und ſich ihr ungleich erkennt, indem er, die Manneshöhe der Götterwürde nicht weichen zu laſſen, ſich zu vergiften im Begriff ſteht, *wird er ſchon böſe*. Die *Erinnerung* an ſein früheres kindlich gläubiges Leben, der Klang der Oſterglocken, der Schall der Lieder, die den Auferſtandenen feiern, rühren noch einmal ſeine Seele, können ſie aber nicht mehr dauernd zurückſtimmen. Der *Glaube iſt für ihn verloren*. Er will den abſoluten Genuß; er will Alles genießen, was der *ganzen Menſchheit* zuertheilt iſt, verliebten Haß, erquickenden Verdruß. Hat er ſo ſein *Selbſt* zum Selbſt der Menſchheit *erweitert*, hat er die Erfahrung Aller zur ſeinigen gemacht, ſo iſt er gleichgültig dagegen, am Ende auch, wie ſie, zu zerſcheitern. Im Hochgefühl ſeiner Selbſtkraft getrauet er ſich zu, in des Schiffbruchs Knirſchen nicht zu zagen. Dieſer *Abſolutismus der leeren Subjectivität* iſt nun ſchon das Böſe. Mephiſto wird nur zur äußern Erſcheinung dieſes inneren Vorganges und Fauſt iſt mit ihm gleich Du auf Du.

Durch das Böſe wird ſeine Entzweiung mit den göttlichen Mächten des Lebens zum wirklichen Widerſpruch, der ihn zerreißt. Er *wird ſchuldig*. Er verführt Gretchen, verurſacht den Tod ihrer Mutter, tödtet ihren Bruder, läßt die Geliebte in einſamer Verzweiflung zur Kindesmörderin werden. Die Rückſchau auf dieſe ſo einfache als ſchaudervolle Geſchichte muß ſein Selbſtbewußtſein mit *hölliſcher Pein* erfüllen.

Wir würden nun, wie die alte Sage, Fauſt zum Untergang reif finden, hätte Göthe durch die Vermittelung des Mephiſtopheles ihn nicht ſo zu halten gewußt, daß er *unmittelbar* ſich nicht mit *Gemeinheit* befleckt. Dieſe Gemeinheit iſt auf den Teufel abgewälzt. Fauſt bewahrt eine gewiſſe eſoteriſche Entfernung dagegen. Der Teufel *thut immer* mehr, als er ſoll; der Schlaftrunk wird durch ihn zum Gift, der verwundende Stoß zum Mord, der Tauſch der Hütte von Philemon und Baucis zum Raube. Das Böſeſein Fauſts iſt durch den edlen Zug, der ſich darin verſchmilzt, noch der Erlöſung fähig. Er geht nie darin auf, er hat nie ſeine Luſt daran, was ihn ſelbſt erſt zum Teufel ſtempeln würde. Er läßt ſich darauf immer nur ein, wie um eine Studie des Weſens des Geiſtes zu machen, und mitten in der Umgebung des Diaboliſchen, in der kannibaliſchen Beſtialität von Auerbachs Keller, in der Hexenküche, auf dem Blocksberg, fühlt er ſich unbefriedigt, ja abgeſtoßen und nimmt die Miene eines Beobachters an, der im Innerſten dieſem wüſten Treiben fremd iſt.

Das Edle im Fauſt iſt ſein Streben nach Vollkommenheit. Dies Streben ſtürzt ihn zuerſt dem Teufel in die Arme, allein es entwindet ihn auch wieder denſelben. Fauſt verirrt ſich in ſeinem dunklen Drang, wie der Herr im Prolog es nennt. Er geht vom Himmel durch die Welt zur Hölle. Das iſt der erſte Theil. Allein angelangt auf dem Punct der tiefſten Verſelbſtung, arbeitet er ſich auch aus der Hölle durch die Welt wieder zum Himmel empor. Das iſt der zweite Theil. Den, welcher ſtrebend ſich bemühet, können die himmliſchen Mächte erlöſen:

Und hat an ihm die Liebe gar
Von Oben Theil genommen,
Begegnet ihm die ſel'ge Schaar
Mit herzlichem Willkommen.

Wenn man das Verhältniß der Sage zur Umgeſtaltung, die Göthe damit vorgenommen, recht begreifen will, ſo muß man die Umbildung zugleich als Fortbildung verſtehen. Durch das Volksbuch, noch mehr durch das Puppenſpiel, geht eine gewiſſe Schwermuth Fauſt's hindurch, die ihn ſogar ſo weit treibt, daß er momentan von Reue ergriffen wird und mit Gebet ſich zu Gott wenden will, in welchen Augenblicken Mephiſto ihn aber zu ironiſiren und ſeine Rückfälle zum Guten gleichſam zu escamotiren verſteht. Göthe hat dieſen Zug mit ſeinem großen poetiſchen Inſtinct feſtgehalten und zu einigen der Mark und Bein erſchütterndſten Scenen gemacht, in denen die Kraft des Gemüths in Fauſt auch als ethiſcher Idealismus, gerade in dem vulcaniſchen Ausſtrömen der Verzweiflung, den Froſt des teufliſchen Hohnes in das Nichts hinſchmelzen laſſen. Aber Göthe hat dieſen Zug noch intenſiver geſteigert. Er hat ihn zur Grundlage des zweiten Theils, der Rettungsgeſchichte Fauſt's, gemacht. Dies Moment wagten wir oben als das einer neuen Religion zu bezeichnen. Die alte Orthodoxie hatte noch die Lehre von der Ewigkeit der Höllenſtrafen und von einer äußerlich hiſtoriſchen, mechaniſchen Verſöhnung, weil ſie das Böſe ſeinem Urſprung nach auch noch außerhalb des Menſchen in ein apartes diaboliſches Subject verlegte.

Dieſen Mechanismus der Entſtehung des Böſen, wie ſeiner Vernichtung, haben wir in unſerer dermaligen Weltanſchauung aufgehoben. Wir glauben nicht mehr an einen Teufel außer uns, aber auch nicht mehr an eine Erlöſung, die, ſo zu ſagen, hinter unſerem Rücken uns von Außen zu beſeligen vermöchte. Hölle, Fegefeuer und Himmel ſind in unſer eigenſtes Selbſt eingekehrt. Jeder von uns, meine Herren, kann zum Teufel werden. Keine Frage. Aber jeder von uns, wie ſehr er ſich habe fallen laſſen, wie tief er vielleicht geſunken ſei, welch' frivoles Spiel er getrieben, in welchen Abgrund er ſich verloren haben möge, jeder von uns kann ſich wieder aufraffen, kann aus der qualvollſten Zerrüttung ſich wieder zur Verſöhnung mit dem Geiſt emporarbeiten. Dieſer Glaube an die widerſtandsloſe Macht der wahrhaften Freiheit hat bei uns eine viel regſamere, ſittlichere Verwerfung des Böſen an ſich, aber zugleich, indem wir die organiſche Geneſis der Abnormität des Böſen richtiger erkannt haben, eine größere Milde gegen die Böſen ſelbſt hervorgebracht.

Dieſe neue Religion iſt das ewige Chriſtenthum ſelber, nur in einem neuen Stadium ſeiner welthiſtoriſchen Entwickelung. Alle beſſeren Beſtrebungen unſerer Zeit wurzeln darin, und ſelbſt die ſchlechte Sentimentalität, auf die wir jetzt ſo oft in der Auffaſſung und Behandlung des Böſen ſtoßen, iſt doch am Ende nur eine Carricatur der erhabenen Tendenz des Chriſtenthums, die Sünde zu haſſen und die Sünder zu lieben. Dieſe höhere Selbſterkenntniß der durch das Chriſtenthum begründeten Weltanſchauung; dieſe Manifeſtation unſerer geheimſten und ſchwerſten Kämpfe zwiſchen Wiſſen und Glauben, Wollen und Handeln, Streben und Gelingen, Gutem und Böſem; dieſe Confeſſion unſeres wirklichen Selbſtbewußtſeins, wie es von aller mechaniſchen Auctorität ſich losgemacht hat, um aus der Selbſtgewißheit ſeiner ewigen Wahrheit zu ſchöpfen; dieſe Schilderung der Weltbezwingung durch die unnachläßig wirkende Bemühung um Beſſerung und Verbeſſerung: alle dieſe Gewalten, meine Herren, ſind in dem Göthe'ſchen Fauſtgedicht zu einer Macht vereinigt, welche die Welt noch auf lange hin befruchten und mit ſtill nährendem Bildungsmark durchquicken wird.

LII.

Fauſt, Wagner und Mephiſtopheles. Das ſymmetriſche Verhältniß des erſten und zweiten Theils.

Fauſt kann in ſeiner Tragik als der Repräſentant der Menſchheit ſelber angeſehen werden. Die dämoniſchen Geſtalten im Drama, wie Mephiſtopheles nebſt ſeinem Anhang und Helena, können als mythiſche Incarnation der Mächte ſeines Gemüthes gelten. Der Dichter muß in äußerlichen Geſtalten für die Phantaſie zur Anſchauung bringen, was im Innerſten des Geiſtes vor ſich geht. Das Bewundernswürdige ſeiner Kunſt iſt hierbei, daß er dieſe ſymboliſche Projection als Fleiſch und Blut zu kleiden, ihr das Schattenhafte, Proſaiſche der bloßen Allegorie zu nehmen gewußt hat. Mephiſtopheles ſagt und thut nichts, was wir nicht als von einem wirklichen Individuum hören und ſehen könnten, was nicht, auch da, wo es ins Zaubertolle abirrt, noch die Form der Realität eines natürlichen Geſchehens an ſich hätte. Da, um die ganze Menſchheit ihrem Weſen nach zu ſchildern, das Gedicht zur Univerſalität gedrängt wurde, ſo drohet es überall die Schranke der organiſchen Gliederung zu zerſprengen. Die Geſetze der Poeſie, wie eine Theorie ihrer Gattungen und Arten ſie aufzuſtellen pflegt, fangen hier an, beziehungslos zu werden. Und trotz dieſer Unendlichkeit, welche die Pulſe der Handlung ſchwellt, und uns allen gewöhnlichen Maaßſtäben entrückt, bleibt die Anſchauung, ſelbſt im Geheimnißvollen, im Myſtiſchen, im Fratzenhaften, ja, ich möchte ſagen, im Chaotiſchen, immer klar und faßlich.

Fauſt als der ganze Menſch iſt ſowohl Realiſt als Idealiſt. Er hat das Bewußtſein darüber. Zwei Seelen wohnen in ſeiner Bruſt, deren keine von der andern ſich trennen will. Die eine ſaugt ſich in derber Liebesluſt mit klammernden Organen an der Erde feſt, während die andere ſich vom Duſt zu den Gefilden hoher Ahnen erhebt. Wagner dagegen und Mephiſto ſind nur Realiſten, jener, indem ihm die Schranke ſein poſitives, dieſer, indem ſie ihm ſein negatives Element iſt.

Wagner, dieſer „ſelige Refler von Leinwand und Papier“, iſt der trockene Empiriker, der um die Vermehrung der Kenntniſſe beſorgte Gelehrte, der nüchterne Verſtand, der aber doch für die Aermlichkeiten ſeiner Forſchung ſchwärmen kann, dem es in ſeiner Beſchränktheit wohl iſt. Die Wagnere lernen und lernen immerdar und kommen doch nicht zur Weisheit. Sie graben begierig nach Schätzen und ſind froh, wenn ſie Regenwürmer finden. Da ſie nichts aus ſich heraus zu erſinnen, zu erfinden vermögen, ſo müſſen ſie von Außen her ſich etwas herbeiholen. Ein „würdig Pergamen“, das ſich ihnen aufrollt, ſcheint den ganzen Himmel für ſie herniederſteigen zu laſſen. Der Famulus unſeres Philoſophen iſt herbeigeſchlichen, weil er glaubte, Fauſt declamire ein Griechiſch Trauerſpiel und er auch in dieſer Kunſt etwas profitiren möchte. So ein Wagner bleibt das ganze Leben über ein Primaner. Er iſt in ſeinem Fleiß und in ſeiner Beſchränktheit eine komiſche Figur, die uns dann erſt verdrießlich wird, wenn ſie ſich überhebt und die Wiſſenſchaft und Kunſt in ihrer genialen Production meiſtern, wenn ſie ihre empiriſchen Kleinkrämereien für das eigentliche Weſen der Forſchung ausgeben will. Erleben wir nicht noch alle Tage, daß ſo ein Wagner nach Rom oder Paris reiſt, dort Manuſcripte, heuer nicht mehr blos Griechiſche und Lateiniſche, ſondern auch Altdeutſche und Orientaliſche, abſchreibt, die Abſchrift mit einem nunc primum e codicibus manuscriptis edidit drucken läßt und nun glaubt, er habe eine wiſſenſchaftliche That vollbracht? Gewiß, meine Herren, das muß auch ſein, daß ſo etwas gedruckt wird. Aber Abſchreiben, auch genaues Abſchreiben, bleibt doch immer nur Abſchreiben und wenn auch die Wagnere aller Literaturzeitungen ſich zuſammenthäten, ſo einen erſten Herausgeber als einen großen Mann zu feiern.

Mephiſtopheles dagegen iſt die Schranke von Seiten ihrer Negativität. Er ſetzt der Schranke die Schranke bald als *Gewalt*, bald als *Liſt* entgegen. Er facht den Streit durch die Oppoſition der Schranken an. Von allen Geiſtern, welche verneinen, iſt er, als der Schalk, dem Herrn, wie dieſer ſelbſt einräumt, am wenigſten zur Laſt, denn der Menſch liebe ſich zu leicht die *unbedingte Ruh*; da habe er ihm denn dieſen Geſellen beigegeben, der da reize und wirke und als *Teufel ſchaffen* müſſe. Gegen die *Transcendenz* im Streben Fauſt's, ſo wie gegen das Extrem der mit ſich zufriedenen *Bornirtheit* hat Mephiſtopheles Recht. Er iſt gegen jede Maaßloſigkeit die *berechtigte Ironie*. Wie oft müſſen wir ihm nicht unſern vollſten Beifall zollen! Er benimmt ſich in ſolchen Fällen nicht anders, als Fauſt ſelber es thut, wenn er der falſchen Tendenz gegenüber ſteht. Das Unrecht des Mephiſtopheles beginnt in dieſer Hinſicht erſt, wo auch er ſelber wieder ins Maaßloſe geht, wo er abſolut revolutionair wird und die göttliche Ordnung der Welt mit wüſtem Hohn, mit leidenſchaftlicher Verneinung durchbricht. Gegen Fauſt hat er z. B. Recht, als derſelbe, ſtatt um Gretchen ſich zu kümmern, ins Gebirge hinaufgeſtiegen iſt, dort zu metaphyſiciren und dem erhabenen Geiſt zu danken, daß er ihm Alles gegeben und daß er ihm in Berg und Wald, in Buſch und Feld die Reihe der Lebendigen als ſeine Brüder vorführe. Mephiſtopheles wirft ihm vor, hier aus feuchtem Moos und näſſigem Geſtein, wie eine Kröte, melancholiſche Nahrung einzuſaugen, während das arme verlaſſene Ding da unten nach ihm jammere und Tage lang, Nächte lang ihr Geſang nach ihm ſeufze. Dagegen hat er Unrecht, wenn er zum Sophiſten wird, der den ſinnlichen Begierden ſchmeichelt, der des Idealismus überhaupt als einer Grille und Lüge ſpottet, oder wenn er gar zum frechen Angreifer der ewigen Weltordnung wird, der ſeine kalte Teufelsfauſt dem Leben mit Gift und Dolch tödtend entgegenſtreckt, der ſeine Freude am Böſen hat und der, als des Chaos wunderlicher Sohn, mit principieller Blaſirtheit, urtheilt, daß Alles, was entſteht, zu Grunde zu gehen werth ſei und daß es aus dieſem Grunde beſſer wäre, wenn überhaupt nichts entſtünde. Ihn ärgert das immer neu ſich gebärende Leben, das immer friſch circulirende Blut. All ſein Vernichten kann doch das abſolute Nichts nicht erreichen.

Mephiſtopheles iſt mit Fauſt weſentlich nur Eine Perſon. Der Menſch, der aus den Bahnen der ewigen Geſetzlichkeit erſt theoretiſch, dann praktiſch herausirrt, kann bis zum diaboliſchen Unweſen ſich verlieren. So lange der Menſch nicht ſich in der Wunderkraft ſeiner Freiheit begreift, kraft welcher er auch das Monſtrum des Böſen zu erſchaffen vermag, wird er immer geneigt ſein, das Böſe ſich als eine Macht außer ſich, als einen Teufel, der ihn verführe und verſuche, vorzuſtellen. Auf dieſer orthodoxen Phantaſie beruhet die Darſtellung des Mephiſtopheles. Allein wenn die alte Orthodoxie den Teufel als das Monſtrum des Geiſtes auch monſtrös bildete, ſo fällt bei Göthe dieſer groteske Ausputz mit Hörnern, Schweif und Pferdefuß fort. Der Teufel erſcheint in menſchlicher Geſtalt; nur ein Hinken am linken Fuß und eine widrig ſarkaſtiſche Miene, der Gretchen es anſieht, daß ihr Inhaber keinen Menſchen lieben könne, ſind als ſymboliſche Andeutung zurückgeblieben. Die alle Welt beleckende Cultur hat ſich auch bis auf den Teufel ausgedehnt. Im Scharlachmantel, die Hahnenfeder auf dem Hut, den Peitdegen an der Seite, ſind Seine hölliſche Majeſtät ſalonfähig geworden.

Mit großer Kraft und Weisheit ſeiner poetiſchen Productivität hat der Dichter uns eine Steigerung in der Erſcheinung des Mephiſtopheles vorgeführt. Nachdem er aus des Pudels Hülle ſich als fahrenden Scholaſten entkernt hat, ſehen wir ihn in der Unterredung mit dem lernbegierigen Schüler als Satiriker, der die Gebrechen unſerer vier Univerſitätsfacultäten ganz unbarmherzig durchhechelt, hierauf in Auerbach's Keller als Taſchenſpieler, in der Hexenküche als Hexenmeiſter, dann, einen Schmuck für Gretchen herbeizuſchaffen, als Schatzgräber, in Martha's Garten als Kuppler, im Duell mit Valentin als Raufer, endlich auf dem Blocksberg als den Herrn vom Hauſe, als den in der wüſten Orgie der Beſtialität und Zerſtörung heimiſchen Satan ſelber. So wächſt die Vorſtellung des Böſen allgemach von Stufe zu Stufe bis zu der eines Reichs, worin es allgewaltig herrſcht. Dieſer Blocksberg iſt die Gemeinde der Böſen, die Sammlung alles Geſindels der Verkehrtheit des Wiſſens, Wollens und Könnens. Ich mag es anfangen, wie ich will, ſo muß ich bei der Betrachtung dieſer Leiſtungen der Kunſt wieder und wieder meine Bewunderung ausſprechen. Meine Herren, wir ſind eben ſchon daran gewöhnt, daß die Fauſtdichtung da iſt; ihre Typen, ihre Bilder, Scenen und Sprüche ſind bei uns ſchon allverbreitet. Vergeſſen wir aber nicht, daß wir dies Alles erſt Göthe verdanken. Wie iſt es ihm nicht gelungen, dem Teufel, ſo ſehr er ihn vermenſchlichen mußte, doch mit dem infernalen Nimbus einer unheimlichen Macht zu umgeben, die uns, unſerm Alter Ego gegenüber, mindeſtens unruhig macht. Dieſe Wirkung hat er vorzüglich durch das Mittel des Abſurden erreicht, wie dies gleich darin erſcheint, daß der Drudenfuß auf der Schwelle den ſo mächtigen Teufel am Ausgang hindert und daß nun erſt eine Ratte hervorraſcheln muß, mit ihrem Zahn das Pentagramma aufzulöſen. Allein aus dem Abſurden klingt dann doch auch wieder ein Laut der Vernunft an, wenn wir hören, daß es ein Geſetz der Geiſter ſei, ihren Eingang auch wieder zu ihrem Ausgang zu machen. So ſehen wir dies Abſurde im Hocuspocus der Hexerei, in dem Singſang der Meerkatzen, bis es auf dem Hexenſabbath des Blocksbergs ſeinen Gipfel erreicht. Das Abſurde wirkt deshalb hier ſo poetiſch, weil es das abſolut Begriffloſe iſt, das, als das Gegentheil von Verſtand und Vernunft, in die phantaſtiſche Abenteuerlichkeit des Traumes hinüberſchwankt und uns das Böſe, von dem es herkommt, als das Irrationale zur Anſchauung bringt. Das Irrationale aber erinnert uns an die Vernunft.

Um aber den Mephiſtopheles ganz zu verſtehen, müſſen wir auf das Verhältniß des erſten und zweiten Theils noch einen Blick werfen. Beide ſind in ihrer Structur ſymmetriſch. Der eine wandelt mit bedächtiger Schnelle vom Himmel durch die Welt zur Hölle. Der andere geht von dieſer durch die Welt zum Himmel. Zwiſchen beiden in der Mitte liegt die Emancipation Fauſt's von der Qual des Schuldbewußtſeins, die Lethe, das Vertrauen der Vergangenheit. Als er den Schlaf des Vergeſſens ſchläft, umgaukeln ihn die luſtigen Elfen mit reinem Mitleid:

> Ob er heilig, ob er böſe,
> Jammert uns der Unglücksmann.

Dem Inhalt nach beginnt der erſte Theil religiös, geht ins Metaphyſiſche über und endet ethiſch. Der zweite beginnt ethiſch, geht ins Aeſthetiſche über und endet religiös. Dort tritt der Wiſſenſchaft die Liebe, hier der Kunſt, dem Ideal des Schönen die That gegenüber.

Der Form nach geht der erſte Theil von dem Hymnus zum Monolog und Dialog über; der zweite Theil von dem Monolog und Dialog zum Dithyrambiſchen, um mit dem Hymnus zu ſchließen, der aber nunmehr nicht blos den Herrn und ſeine unbegreiflich hohen Werke preiſt, ſondern das Menſchliche im Proceß ſeiner Einigung mit dem Göttlichen, die Erlöſung und Verſöhnung.

Im erſten Theil nun erſcheint Mephiſtopheles dem Fauſt in irdiſchen Dingen, im Bezwingen der Schranke durch die Schranke, überlegen. Nachdem Fauſt aber ſchuldig geworden, ohne befriedigt zu ſein, nachdem der Teufel von der Thiergeſtalt an durch ſeine verſchiedenen Potenzen hindurch ſich auf dem Blocksberg in ſeiner Herrlichkeit hat culminiren laſſen, beginnt Fauſt, ihm überlegen zu werden. Mephiſtopheles muß ihm als rüſtiger Knecht dienen und ſinkt immer mehr bis zu der Selbſtvernichtung der Wette herab, indem er durch ein päderaſtiſches Gelüſten ſich um den Moment betrügen läßt, in welchem die Engel Fauſt's Unſterbliches in den Himmel retten. Ueber dieſe Wendung, meine Herren, iſt nun groß Geſchrei geweſen. Man hat ſie zu inſolent gefunden, zu cyniſch. Man hat es dem Herrn Geheimbderath von Göthe verdacht, daß er ſo häßliche Dinge in die Fauſttragödie gebracht hat, die, wenn man ſie einem Kreiſe eleganter Herren und Damen am Theetiſch vorleſen will, doch gar zu haarſträubend klingen. Hatte er doch mit vielem Glück den Teufel ſchon ſo vermenſchlicht, konnt' er ihn nicht noch durch gute Erziehung auch ſo verfeinern, daß er nicht auf ſolche Unarten verfallen wäre? Nun, meine Herren, für die Theetiſchäſthetik hat Göthe niemals gearbeitet. Das hat er den niedlichen Converſationsgeiſterchen, den nur geiſtreichen Autoren überlaſſen. Er hielt ſich an die Sache. Bedenken wir nun, daß Mephiſtopheles den Fauſt durch die Liebe Gretchen's, dieſes unſchuldigen Kindes, das eben um Nichts beichtet, zur Sinnlichkeit, zur rohen Luſt hat herunterziehen wollen, Fauſt aber das edlere Gefühl doch nie ganz verleugnet hat, ſo iſt es conſequent, daß der Teufel durch ein *unnatürliches Gelüſten* ſich ſelbſt betrügt. Er, der liebeleere, liebehaſſende Teufel, kann nicht lieben. Er kann ſich nur in einer Begierde fühlen, welche die *Ordnung der Natur verkehrt* und ſo reizen ihn denn die Engel als Racker, die von Hinten gar appetitlich anzuſchauen ſind. Das päderaſtiſche Gelüſten iſt nicht blos eine einfache, es iſt eine infernale Beſtialität, die es verdient, daß unterdeſſen die Seele des ringenden, ſtrebenden Menſchen, welche die Seligkeit und Qual der Liebe empfunden hat, dem gierigen Höllenrachen entriſſen und dem Himmel zugeführt wird.

LIII.

Fauſt und Gretchen.

Der erſte Theil der Tragödie führt uns allmälig von der Einigkeit des Himmels in die Entzweiung der Welt über. Die Engel, verloren in das Anſchauen des Univerſums, ſingen den Preis des Herrn:

Die Sonne tönt nach alter Weiſe
In Bruderſphären Wettgeſang,
Und ihre vorgeſchrieb'ne Reiſe
Vollendet ſie mit Donnergang.
Ihr Anblick gibt den Engeln Stärke,
Wenn keiner ſie ergründen mag,
Die unbegreiflich hohen Werke
Sind herrlich, wie am erſten Tag.

Durch den Mephiſtopheles tritt die Beziehung auf den Fauſt herein. Er ſpottet ſeiner Sehnſucht, die ihn als einen Narren in die Ferne treibe, der ſeiner Tollheit ſich halb bewußt ſei, der von dem Himmel die ſchönſten Sterne und von der Erde jede höchſte Luſt fordere. Der Herr nimmt ihn gegen dieſe Anklagen in Schutz, indem der gute Menſch in ſeinem dunklen Drange ſich des rechten Weges wohl bewußt ſei. Er garantirt dem Fauſt das Gelingen, indem er dem Mephiſtopheles anbietet, es zu verſuchen, ihn von ſeinem Urſprung abzuziehen.

Nach dieſer Verhandlung im Himmel ſehen wir Fauſt auf ſeinem Gothiſchen Studirzimmer, wo er am Pult ſo manche Nacht über Büchern und Papier herangewacht hat. Er bricht in die Verzweiflung aus, durch die Wiſſenſchaften zu keinem Reſultat gelangt zu ſein. Er hatte ſie alle durchgemacht. Er heißt Magiſter und Doctor, allein er hat das Bewußtſein, ſeine Schüler bei der Naſe herumzuführen. Er ſieht ein, daß wir nichts Rechtes wiſſen können. Das will ihm ſchier das Herz verbrennen. Das Philoſophiren iſt kein für die Poeſie darſtellbarer Gegenſtand, da es auf die einfache Form des Denkens ausgeht, die ohne alle ſinnliche Scheinbarkeit iſt. Der Dichter hat daher ganz Recht gethan, das *ſpeculative Pathos* als *Stimmung* zu ſchildern. So kann die Philoſophie als Poeſie erſcheinen, denn der *Kampf* des Menſchen um die Gewißheit der Wahrheit iſt ein poetiſches Moment. Die gewöhnlichen Menſchen leben ſo hin. Sie laſſen ſich die Welt mit Allem, was darinnen iſt, unbedenklich gefallen. Sie iſt einmal da und ſie ſind auch da. Tag und Nacht, die Jahreszeiten, Krieg und Frieden wechſeln, die Menſchen werden gezeugt, geboren, eſſen, trinken, ſchlafen, ſterben u. ſ. w. Der Philoſoph iſt dagegen krank an der *Entfremdung*, welche das Denken zwiſchen ihm und der Welt aufgerichtet hat. Eben daß die Welt iſt, dies Sein, mit dem der naive, der herkömmliche, der gemeinplätzliche, der gläubige Menſch ſich ſo ganz Eines fühlt, eben dies iſt für ihn die Qual. Er ſcheuet ſich nicht, die Exiſtenz der ganzen Welt, ſeine eigene obendrein, in Frage zu ſtellen. Er will nicht mehr mit Worten kramen, ſondern alle Wirkenskraft und Samen in ihrer Wahrheit ſchauen. Da nun die Wiſſenſchaft Fauſt unbefriedigt gelaſſen, ſo greift er zur *Magie*, die ihm aber nur ein *Schauſpiel* bieten kann. Das Wiſſen will einmal als unſere theoretiſche Freiheit von uns ſelbſt erarbeitet werden. Ein gegebenes Wiſſen widerſpricht dem Begriff des Erkennens. Die Signatur des Makrokosmus zeigt dem Fauſt die Harmonie des Univerſums, wie die goldenen Eimer auf und nieder ſteigen, wie die himmliſchen Kräfte harmoniſch all das All durchklingen, wie ſie mit ſegenduftenden Schwingen vom Himmel zu der Erde bringen. Aber ach! für ihn iſt es eben nur ein Schauſpiel.

Er weiß nicht, wie er die Brüſte alles Lebens faſſen ſoll. Während ſie quellen und tränken, ſchmachtet er vergebens. Die Signatur des Mikrokosmus wirkt anders auf ihn ein. Er fühlt ſich in ſeinem Muth gehoben und glühet, wie von neuem Wein, vermag aber doch die Flammenbildung des Erdgeiſtes, den er beſchwört, nicht zu ertragen. Ein Grauen faßt ihn, den Uebermenſchen an, und der in Lebensfluthen und Thatenſturm geſchäftig zwiſchen Himmel und Erde ſchweifende Geiſt herrſcht ihm zu, daß er dem Geiſt gleiche, den er begreife, nicht ihm. Den coloſſalen Gewalten der Natur gegenüber fühlt der einzelne Menſch ſich ohnmächtig. Ihrem raſtloſen, ſich immer in Geburt und Grab gleichem Wechſel muß Fauſt, der raſtlos fortſchreitende, von Verzweiflung über die Mängel ſeines Wiſſens erfüllte ſich ungleich fühlen. Weil er die Natur noch nicht begriffen hat, imponirt ſie ihm, nicht aber, wie manche Ausleger den Erdgeiſt nehmen, weil ſie an und für ſich höher wäre.

Mitten in der Fülle der Geſchichte ſtört ihn der trockne Schleicher Wagner. Er gibt ihm gute Lehren für den Betrieb der Wiſſenſchaft und will, als er ſich wieder entfernt hat, mit Heiterkeit ſich ſelbſt den Tod geben. Zu neuen Ufern lockt ihn ein neuer Tag! Nicht aus einem kleinlichen Verdruß, nicht aus einem düſtern Schuldbewußtſein heraus will er ſich morden, ſondern weil er das bis dahin Reſultatloſe ſeines Lebens nicht länger ertragen kann. Der Tod iſt für ihn ein experimentum crucis. Aber ſelbſt von dieſem theoretiſchen Standpunct aus iſt er doch zu wohlfeil. Die Paſſivität in der Veränderung des Zuſtandes entſpricht nicht dem Weſen des Geiſtes, ſich ſelbſt zu dem zu machen, was er ſein ſoll. Aus ſich als dem Grabe ſeiner ſelbſt muß er zu neuem Leben und Streben auferſtehen, wenn er ſeinem Begriff gemäß ſich verhalten ſoll. Die Erinnerung an dieſen Glauben ſeiner Kindheit, an den chriſtlichen Glauben, an den Glauben der ſchlechthin möglichen Wiedergeburt, der allein der wahre Glaube der Welt, ſteigt in ihm empor. Er vernimmt jetzt freilich die Botſchaft *ohne Glauben* daran, allein die Erinnerung an die kindliche Ruhe, die ihn einſt beſeligte, macht ſich doch noch ſehr energiſch geltend. Die Thräne quillt und die Erde hat ihn wieder.

Hiermit aber ſchließt ſich nun auch die Sphäre des Himmels und die der Weltlichkeit thut ſich auf. Fauſt geht mit Wagner am Oſterfeiertag ſpazieren. Er begreift die Schaaren der Spaziergänger ſehr wohl, wie ſie aus den dumpfigen Häuſern und aus der quetſchenden Enge der Gaſſen alle, die Auferſtehung des Herrn zu feiern, ans Licht gebracht ſind. Aber ſo ſchön er die einzelnen Gruppen gloſſirt, er ſteht fremd unter ihnen. *Der Glaube des Volkes iſt ſeinem grübleriſchen Sinnen entfremdet.* Für ihn iſt dieſe unbefangene Luſt, die zum Tanz um die Linde ſich verſammelt, dahin. Er trägt die Wunde des Zweifels, der grenzenloſen, Alles überfliegenden Sehnſucht in ſeinem Gemüth. Mit dem Adler, wie er über Fichtenhöhen und über Seen ausgebreitet ſchwebt, möchte er dahin fliegen, mit der Sonne, wie ſie von Land zu Land, von Meer zu Meer in ewiger Morgen-Abendröthengluth dahinkreiſ't, möchte er eilen. Da bemerkt er den Pudel, der hin und wieder läuft, und nimmt ihn mit ſich in die Wohnung, deren heimliche Stille ihn noch einmal zum Studium einen Anlauf nehmen läßt.

> Verlaſſen hab' ich Feld und Auen,
> Die eine ſtille Nacht bedeckt,
> Mit ahnungsvollem, heil'gem Grauen
> In uns die beſſre Seele weckt.

Entſchlafen ſind nun wilde Triebe,
Und jedes ungeſtüme Thun,
Es reget ſich die Menſchenliebe,
Die Liebe Gottes regt ſich nun.
Ach wenn in unſrer engen Zelle
Die Lampe freundlich wieder brennt,
Da wird's in unſerm Buſen helle,
Im Herzen, das ſich ſelber kennt.
Vernunft fängt wieder an zu ſprechen
Und Hoffnung wieder an zu blühn,
Man ſehnt ſich nach des Lebens Bächen,
Ach, nach des Lebens Quelle hin!

Dieſe ſucht er im Studium des Neuen Teſtaments, worin, wie er meint, die Offenbarung am Schönſten und Würdigſten brenne. Er will den Anfang des Johanneiſchen Evangeliums überſetzen. Allein hier zeigt ſich der Zwieſpalt ſeines Sinnes. Er müßte überſetzen: im Anfang war das Wort. Allein das ſagt ihm nicht zu. Er kann nichts daraus machen und klügelt ſich aus, es müßte heißen: die Kraft. Aber auch dieſe Wendung genügt ihm noch nicht; er ſinnt, bis er auf einmal Rath weiß und als das Vernünftigſte hinſchreibt: im Anfang war die That. So macht es die ſchlüpfrige Exegeſe. Sie drehet und drehet den Text, bis ſie ihn der vorgefaßten Meinung angepaßt hat. Fauſt, dem der Lebensdrang in den Adern glühet, überſetzt ſtatt Wort, wie er ſollte, That, weil er ſelbſt zum Leben, zum thatluſtigen Element ſich hinneigt. Der Pudel knurrt zu dieſen heiligen Tönen, die Fauſt's ganze Seele umfaſſen. Dieſer beſchwört ihn, wo er denn elephantiſch ſchwillt und der fahrende Scholaſt aus dem Pudel als deſſen Kern hervortritt.

Der Caſus macht mich lachen!

So ruft Fauſt ihm entgegen und iſt gleich Du auf Du mit ihm, denn dieſem Geiſt gleicht er. Der Erdgeiſt hatte ihn noch erbeben gemacht, aber der Geiſt des Böſen, der Ungeiſt, wird von ihm als ſeines Gleichen gewußt, mit dem er ſogleich den Vertrag abſchließt, ganz ſein zu heißen, ſobald er je beruhigt ſich auf ein Faulbett legen werde. Bei dieſem Vertrag erwartet Mephiſtopheles, daß er den Fauſt durch flache Unbedeutenheit werde betrügen können. Er irrt ſich. Der Herr, der ihm die Beſchämung vorherſagte, kennt den Menſchen beſſer. Zu Anfang lullt der Teufel Fauſten in eine allgemeine, unbeſtimmte Erwartung herrlicher Freuden ein. Der Chor ſeiner Geiſter ſingt:

Schwindet ihr dunklen
Wölbungen droben,
Reizender ſchaue
Freundlich der blaue
Aether herein!
Wären die dunklen
Wolken zerronnen!
Sternlein funkeln,
Mildere Sonnen
Scheinen darein! u. ſ. w.

Der Vertrag Fauſten's hat die ganze Geiſterwelt mit Weheklang durchdröhnt. Als ein Halbgott hat er ſeine Welt zerſchlagen. Sie ſtürzt, ſie fällt. Er muß einen neuen Lebenslauf beginnen und ſie in ſeinem Buſen von Neuem aufbauen. Aber der beſtimmtere Anfang mißbehagt ſogleich dem Fauſt. Mephiſtopheles führt ihn in Auerbach's Keller zu wüſten Zechgeſellen, damit er ſehe, wie leicht ſich's leben laſſe. Aber dieſe kanibaliſche Rohheit, die ſich in Zoten und ſchlechten Witzen und Trinken gefällt, läßt Fauſt kalt. Mephiſto ſorgt daher dafür, daß er in der Hexenküche einen Verjüngungstrank zu ſich nehme, mit dem im Leibe er in jedem Weibe Helenen erblicke. So leitet er den Uebergang zu Gretchen ein, die Fauſt allerdings zuerſt von Seiten der Sinnlichkeit auffaßt, allein je länger, je mehr in wahrhafte Liebe zu ihr übergeht und dadurch des Teufels Erwartung täuſcht, die eben nur das Sinnliche und Egoiſtiſche der Leidenſchaft im Sinn hatte.

Sollte Fauſt den ganzen Menſchen darſtellen, ſo mußte das Weib ergänzend zu ihm treten. Als Mann für ſich konnte er Gelehrter, Philoſoph, werkthätiger Menſch, meinetwegen Heros ſein, vollſtändiger Menſch erſt durch die Liebe. Erſt im Verhältniß zum Weibe wird der Mann wirklich zum Mann. Was er an ſich ſchon iſt, wird ſo erſt offenbar. In der alten Sage weigert des Krämers Tochter, mit Fauſt ſich einzulaſſen. Sie beſteht auf den Eheſtand, in welchen einzutreten ihm durch eine beſondere Punctation in dem Teufelspact verwehrt worden. Aus dieſem Motiv heraus hat Göthe's Idealismus die unübertreffliche Figur Gretchens erſchaffen.

Ihre Geſchichte iſt der dramatiſche Hebel des erſten Theils. Aber was iſt ihre Geſchichte? Die reine Tragödie des Weibes. Und worin beſteht dieſe? Im Verluſt der jungfräulichen Ehre durch die Liebe, denn ohne dieſe Begründung fehlt das tragiſche Element. Die verführte Unſchuld! Die Folgen ihres Falles, wie ſie verwüſtend über das Leben herſtürzen! Mit Heine muß man ſagen:

Es iſt eine alte Geſchichte,
Doch bleibt ſie immer neu,
Und wem ſie juſt paſſiret,
Dem bricht ſie's Herz entzwei.

Gretchen iſt unter den weiblichen Schöpfungen Göthe's die Krone. Iphigenie, Leonore, Clärchen, Dorothea, ſie müſſen, ſo vollendet ſie für ſich ſind, ihr weichen, weil keine dieſe Innigkeit und Naivetät hat. Gretchen, dies holde Naturkind, dieſe gläubige Seele, dieſe ſchüchtern liebedurſtige Jungfrau, dieſe ſüß ſchwärmeriſch auflächelnde Roſenknospe, deren Ruhe dahin, deren Herz ſo ſchwer iſt, ſeit ſie ihn geſehen, die ſeitdem nur Einen Gedanken hat, Heinrich, die nach ihm nur zum Fenſter hinausſchaut, die nach ihm nur zum Hauſe ausgeht, Gretchen iſt das ächte Deutſche Mädchen in allen ſeinen Eigenheiten bis zu jener köſtlich ſchnippiſchen Weiſe, mit der ſie auf dem Kirchgange den zudringlichen Fauſt von ſich weiſet:

Bin weder Fräulein, weder ſchön,
Kann ungeleitet nach Hauſe gehn!

Das iſt nun, meint Fauſt, zum Entzücken gar. Durch Schmuck und kuppleriſche Sophiſterei der Nachbarin verführt, läßt ſie ſich fallen. Aber an ihren Fall knüpft ſich der Unſegen. Die Mutter ſtirbt durch den Schlaftrunk, der Bruder, der ſie geradezu eine Dirne ſchilt, ſtirbt an der Schwelle des Hauſes, wo Fauſt den Lümmel durch einige Schwertſtöße zahm machen wollte.

Wir ſind in die Sphäre der Hölle eingetreten, denn die Schuld iſt da und das Bewußtſein über ſie, wie ſehr es auch ſich zurückzudrängen verſuche, muß zur Erkenntniß darüber kommen. Gretchen, die das neu keimende Leben in ihrem Schooße fühlt, kann am Brunnen nicht mehr mit den andern Mädchen ſchwätzen; ſie flehet in ihrer Noth zur ſchmerzenreichen Mutter Gottes; in der Gemeinde aber klafft der Widerſpruch ihres Agatho- und Kakodämon zerreißend in ihr auf. Der Geiſt der Gemeinde nimmt Alle in ſich auf, Reiche und Arme, Jung und Alt, Gute und Böſe. Aber der Böſe erzittert vor dem Ernſt des Geiſtes, von dem der Chorgeſang ihm zudonnert:

Iudex ergo cum sedebit,
Nil inultum remanebit,
Quidquid latet, apparebit.

Grimm faßt Gretchen. Die Poſaune tönt. Die Gräber beben. Sie ſinkt in Ohnmacht.

Mit der intenſivſten Kraft iſt dies erſchütternde, lieblich tragiſche Bild vom Dichter entworfen. In wenigen Worten, Zügen und Scenen hat er uns Unſchuld, Schönheit, Reiz, Liebe, Leidenſchaft, Verſchuldung, Gewiſſensqual geſchildert. Fauſt ſucht ſich dem Eingeſtändniß der Schuld noch zu entziehen. In der Sophiſtik einſamen Brütens, im Rauſch der frivolen Orgie, in der Hingabe an abgeſchmackte Zerſtreuung ſucht er ſich zu vergeſſen. Aber mitten durch die Fratzen des Blocksberg ſieht er ein blaſſes ſchönes Kind mit gebundenen Füßen und mit einem rothen Streifen um den Hals ſich langſam vorwärts ſchieben. Es iſt, was auch der Teufel ſage, Gretchen. Sein Schuldbewußtſein bricht hervor. Er überſtürzt Mephiſtopheles mit Flüchen, ihm das Elend Gretchens verborgen gehalten zu haben. Mit ungemeiner Kraft hat Göthe hier plötzlich die Proſa eintreten laſſen. Mephiſtopheles meint, es ſei ja die erſte nicht und übrigens ſei es ſo recht Tyrannenart, in der Verlegenheit zum Donner zu greifen.

Gretchen, der Schande zu entgehen, mutterlos, bruderlos, hat ihr Kind gemordet. Dies Gretchen, dies ſanfte, liebe, gute Mädchen? Ja, dies ſüße, holdſelige Geſchöpf hat das in Todesnoth geborene Kind in den Teich geworfen! Das Gericht für ſolche Unthat hat ſie ereilt. Sie erwartet im Kerker ihre Hinrichtung. Aber unfähig, den Widerſpruch ihres liebevollen Herzens und der wirklichen entſetzlichen Thatſachen auszuhalten, iſt ſie wahnſinnig geworden. Sie hat der Mutter, des Bruders, des Kindes Tod nicht eigentlich gewollt und doch ſind ſie da und zeugen wider ſie. Sie hat die Urſchuld all' dieſes Uebels durch ihre Liebe. Fauſt will ſie entführen. Sie liebt ihn, obwohl ſie ihm fluchen könnte, noch immer, aber ſie bleibt mitten in der Zerrüttung ihrer Seele der heiligen Stimme treu, welche ihr durch die Strafe ihrer Schuld Sühne verheißt. Mephiſtopheles accentuirt nach ſeiner Art nur das Hinrichten, aber, indem ſie gerichtet wird, iſt ſie gerettet.

LIV.

Göthe's Socialromane.

Den zweiten Theil der Fauſtdichtung müſſen wir, wie ſchon angegeben worden, bis zum Schluß des Ganzen aufſparen, denn Göthe lebte ſich in ihm noch weiter und gab ihn zu ſeinem Vermächtniß, zum Abſchluß ſeiner poetiſchen Confeſſionen.

Den inneren Gegenſtoß der Fauſtdichtung machte in ihm der Charakter des Wilhelm Meiſter aus. Fauſt iſt der revolutionäre Geiſt, der mit der Welt, die er vorfindet, abſolut bricht, der ſich immer in ſein Inneres zurückzieht, um von ſeinem Begriff aus ſich die Welt zu unterwerfen. Er trägt in ſich, in der Unendlichkeit ſeines Gemüths, zum Voraus die tragiſche Gewißheit, daß von Außen her ihm kein Heil werden, daß er außer ſich nichts finden könne, was ihn ſchlechthin zu befriedigen vermöchte. So ſehr geht er immer vom Begriff zur Realität, daß er ſogar den Grund und Boden für ſeine Thätigkeit nicht als einen blos gegebenen hinnehmen, ſondern ſich erſchaffen will. Dem Meere will er das Land abringen, damit es ein vollkommen geiſterzeugtes ſei und auf dieſem durch den Willen von der Natur ertrotzten Boden will er dann mit freiem Volke ſtehen.

Ganz anders Wilhelm Meiſter. Er iſt eine weiche, nach allen Seiten bildungsfähige und darum auch bildungsbedürftige Natur. Alles reizt ihn und Alles befriedigt ihn momentan. Er hat gar keinen klaren Begriff von ſich, wie Fauſt, und handelt daher auch nicht, ſondern ſucht ſich jedes Element, mit welchem er ſich berührt, zu aſſimiliren. Dies Aufnehmen neuer Zuſtände, neuer Fertigkeiten, neuer Einſichten, die Selbſtbildung, iſt ſein Handeln. Jede neue Liebe, deren Leidenſchaft ihn ergreift, ſcheint ihm die endlich wahrſte. Jeder neue Kreis von Menſchen, in den er tritt, ſcheint ihm die ſeinem Weſen gemäßeſte Geſellſchaft. So geht er vom Irrthum zu ſeiner Entdeckung, von ihr, um ſeine Erkenntniß bereichert, zu neuem Irrthum. Durch ſeine Hingebung an alles Fremde gewinnt er ſelbſt aber, indem er es ſich aneignet, immer mehr an Harmonie und Kraft.

Allerdings liegt im Werther der romanhaft ſociale Fauſt der Geſtalt Wilhelm's ſchon im Rücken. Werther mit ſeiner Begeiſterung für die Natur, für die Reinheit und Stärke des Gefühls, ward von dem Widerſpruch ſeines Herzens mit der kalten, culturkranken, verſchrobenen Geſellſchaft und dem Widerſpruch ſeiner Leidenſchaft mit der Heiligkeit des Geſetzes zerquetſcht. Er hatte noch nicht die Elaſticität, die Verwandlungsfähigkeit Wilhelm's; er hatte aber auch nicht die Titanengewalt Fauſt's, die in ihrem lyriſchen Feuer Welten auf Welten mit Bewußtſein verglühen ließ und ſich doch erhielt. Seine That war nur erſt die paſſive des Unterganges.

Wir haben nun die drei Romane der Lehrjahre Wilhelm Meiſters, der Wahlverwandtſchaften und der Wanderjahre ſociale genannt und müſſen uns über den Gebrauch dieſes Wortes rechtfertigen. Wir nennen ſie ſo ihrer Tendenz nach. Der gewöhnliche Romanleſer unterhält ſich mit dem hiſtoriſchen Stoff. Die Contraſte der Charaktere, die Verwicklung der Begebenheiten nehmen ihn hin. So leſen die Tauſende, welche das Publicum der Leihbibliotheken ausmachen und ſehr charakteriſch haben wir Deutſche den ſonderbaren Pleonasmus gebildet, den wir wohl in keiner Sprache wiederfinden, den Roman ſchlechtweg ein Leſebuch zu nennen. Wenn uns Jemand bittet, ihm etwas zum Leſen zu borgen, ſo meint er eben nur ein Leſebuch damit, d. h. einen Roman. Eine höhere

Stufe der Leſer geht über die materielle Beſchäftigung der Phantaſie durch die äußere Mannigfaltigkeit des Geſchehens hinaus und wirft ſich ſchon auf die Betrachtung der Form. Sie bewundert an den Göthe'ſchen Romanen die Einfachheit der Darſtellung, die Kunſt der Gruppirung, die Reinlichkeit der Zeichnung, die Klarheit und Anmuth der Sprache, die Schöpfung einer neuen Proſa. Aber man muß noch einen Schritt weiter gehen. Man muß zum Begriff des Gehaltes vordringen und die Idee zu erfaſſen ſuchen, die von Innen heraus die Geſtalten und Schickſale in dieſen Romanen regiert. Dieſe nennen wir ſocial. Dies fremde, nunmehr bei uns eingebürgerte Wort begreift zweierlei Deutſche in ſich, die *Geſelligkeit* und *Geſellſchaftlichkeit*. Das Geſellige iſt die Neigung des Menſchen zum Verkehr mit andern; das Geſellſchaftliche iſt die Art und Weiſe des geſelligen Zuſammenhangs. Es wird nun heut zu Tage mit dem Wort ſocial ein großer Unfug getrieben. Viele halbgebildete Schriftſteller, viele unreife Schwätzer glauben etwas Bedeutendes, Geiſtreiches geſagt zu haben, wenn ſie nur das Wort ſocial anbringen können. Es iſt eben das Modewort der Journaliſtik und der Salonphraſeologie.

Bei näherem Betracht iſt das ſociale Element kein anderes als das, was man ſonſt die bürgerliche Geſellſchaft zu nennen pflegte, wie ſie die Familie zu ihrer unteren, den eigentlichen Staat aber zu ihrer oberen Vorausſetzung hat und in der Erzeugung der verſchiedenen Wirthſchaftsformen, der Standesunterſchiede, der Schul- und Erziehungsanſtalten und der Polizei ihr Hauptelement beſitzt. Die Polizei iſt nun zwar bei unſern Tagesſchriftſtellern ſehr in Mißcredit, weil ſie als Cenſur ſo oft mit der freien Thätigkeit des Geiſtes in Conflict geräth, allein ihrem Begriff nach iſt die Polizei als das Syſtem aller das Wohl der Geſellſchaft bezweckenden Anſtalten gar nicht ſo verächtlich. Ihre Gehäſſigkeit erzeugt ſich erſt, wenn ſie dem Uebergang der bürgerlichen Geſellſchaft in die höhere Form des Vernunftſtaates, der die Freiheit ſelbſt als ſeine Nothwendigkeit weiß, hemmend in den Weg tritt. Göthe's Socialwelt abſtrahirt von Staat und Kirche gänzlich; ſelbſt der Juriſten entäußert ſie ſich und nur der Polizei kann ſie nicht entbehren. Es iſt bei ihm dieſelbe Conſequenz, wie bei unſern dermaligen Socialtheorieen, die auch nur ein Syſtem der Bedürfniſſe und der Oekonomie einerſeits, ein Syſtem der polizeilichen Vorſorge anderſeits, aber kein Syſtem des Rechts mehr als ihre Mitte entwickeln. Als ich 1838 in einer Abhandlung über Ludwig Tieck und die romantiſche Schule mich über die Bedeutung der Wanderjahre für die Frage des Socialismus zuerſt beſtimmter ausließ, wurde mir dies von Laube im dritten Bande ſeiner Deutſchen Literatur als eine philoſophiſche Zurechtmacherei und überſchwängliche Anwunderung des Dichters ausgelegt. Laube hielt die Wanderjahre für ein froſtiges Werk der Altersſchwäche, worin das pathologiſche Intereſſe, worin die Leidenſchaft fehle, die den Roman erſt zum Roman machten. Göthe habe eine Menge kleiner Erzählungen, hübſcher Sentenzen, ſinniger Bemerkungen darin nur zuſammengepackt. Ich glaube nicht, daß man noch gegenwärtig ſo darüber aburtheilt und wenn man Auffaſſungen, wie die von Karl Grün vor Augen hat, wenn man hört, daß George Sand und Bettina gerade über das ſociale Moment dieſes Romans zu ſchreiben ſich anſchicken, ſo iſt wohl zweifellos, daß die Würdigung des ideellen Gehaltes allen äſthetiſchen Vorurtheilen zum Trotz unaufhaltſam ihren Weg geht.

Die praktiſche Aufgabe der Göthe'ſchen Romane können wir nun im Allgemeinen dahin beſtimmen, daß ſie die Emancipation der Individualität darſtellen wollen. Dies thuen ſie in dreifacher Beziehung. Erſtens in Anſehung der natürlichen Fähigkeiten, aus denen unſer Beruf entſpringt; zweitens in Anſehung der Liebe, aus welcher die Ehe reſultirt; drittens in Anſehung des Beſitzes, aus welchem unſere Stellung in der Welt, die Mittel unſerer Bildung, die objective Wechſelwirkung mit Andern, die reale Verflechtung in das allgemeine Weltgetriebe hervorgehen.

Dieſe pädagogiſche Aufgabe ſich ſtellen zu können, iſt erſt durch das Princip möglich geworden, welches die moderne Welt beherrſcht, durch das Princip der freien Subjectivität, welches in der Deutſchen Reformation die Kirche, in der Franzöſiſchen Revolution den Staat umzubilden angefangen hat. Die Franzoſen haben die Reform ihres religiöſen Bewußtſeins noch vor ſich, wir haben ſie im Weſentlichen hinter uns. In den äußeren Conturen des politiſchen Formalismus ſind die Franzoſen weiter. Da aber das religiöſe Element das tiefere, umfaſſendere, ſo muß bei uns der Verlauf der Geſchichte ein ganz anderer, als in Frankreich ſein. Nichts in der That iſt falſcher, als die Vorſtellung, wir Deutſchen müßten, um politiſch fortſchreiten zu können, alle Phaſen der Franzöſiſchen Revolution von 1789 ab wiederholen. Viele von uns haben ſich ſo in Thiers und Mignet hineingeleſen, daß ſie gar nicht aus dieſen in ihnen feſtgewordenen Vorſtellungen herauskönnen. Es wird ſich aber zeigen, daß wir Deutſche endlich nicht blos eine neue Auflage der Franzöſiſchen Formen, ſondern aus einem andern Inhalt heraus auch eine andere Form der Verfaſſung erzeugen werden. Das Princip der ſubjectiven Freiheit iſt nicht blos nach ſeiner formalen Unendlichkeit zu nehmen, wie es heut zu Tage ſo Viele thun, vielmehr iſt ihm, ſich zu bewähren, nothwendig, daß es ſich auch objectiv realiſire.

Dieſe concrete Verwirklichung war es nun, auf welche Göthe ſich beſonders hinrichtete und die bei ihm das ausmachte, was man ſeinen politiſchen Standpunct nennen könnte. Die gewöhnliche militairiſche und diplomatiſche Politik war ihm gleichgültig, vielleicht verhaßt; die ſociale aber cultivirte er mit Begeiſterung. Er begriff den Unterſchied der Stände im Sinn unſeres Jahrhunderts als der verſchiedenen Functionen, die aus der Theilung der Arbeit hervorgehen, ſetzte ihn aber nicht mehr in die Kaſtenhaftigkeit ausſchließlicher Privilegien.

Das Princip der freien Subjectivität hat bei uns das Familienleben gänzlich umgewandelt. Nach Innen zu hat daſſelbe eine größere Innigkeit empfangen. Die Abhängigkeit der Kinder von den Eltern, der Gattin vom Manne als ihrem Herrn iſt nur in der Form geblieben, in der Realität verſchwunden. Das vertrauliche Du aller Glieder der Familie iſt herrſchend geworden. Nach Außen aber hat die Familie ihre Abgeſchloſſenheit aufgegeben. Sie iſt in die Entwicklung der Kunſt, der Kirche, des Staats hineingezogen und hat ſich mehr und mehr der Theilnahme an der öffentlichen Geſelligkeit hingeben müſſen, woraus im Augenblick ſogar mannigfache Verderbniß des Familienthums entſtanden iſt, deren geräuſchvolle Verwilderung wir aber nur als einen Uebergangsmoment zu nehmen haben. Die freie Wahl des Berufs und der Ausbildung hat den Zunftzwang aufgehoben. Die Concurrenz der Einzelnen hat aber einen andern Uebelſtand erſchaffen, die Abhängigkeit der beſitzloſen Arbeiter von den großen Capitaliſten als den Arbeitsunternehmern. Der Subjectivismus geht mit Recht darauf aus, alle nur mechaniſche Arbeit auch nur durch den Mechanismus verrichten zu laſſen. Die Maſchinen laſſen immer mehr Geiſt frei werden. Auch Frauen können ſich durch ihre Hülfe jetzt eine materiell ſelbſtſtändige Stellung bereiten, wie dies früher unmöglich war. Die Maſchinen ſind in der modernen Welt, was die Sclaven in der alten. Nur relativ und momentan können ſie zum Fluch werden, an und für ſich ſind ſie ein Segen. Der Ackerbau kann den Menſchen nie ſo einſeitig werden laſſen, als das Fabrikweſen den einzelnen Arbeiter bis zum Blödſinn abzuſtumpfen im Stande iſt; auch kann er niemals die Maſſen ſo plötzlich der ganzen Baſis ihrer Subſiſtenz berauben, als die Concurrenz der Fabrikherren ſolche Wechſelfälle möglich macht. Dieſe Erfahrungen drängen uns jetzt zu dem, was wir mit einem techniſch gewordenen Ausdruck: Organiſation der Arbeit nennen. Sie wird die Vernünftigkeit der Maſchinen rechtfertigen und immer mehr Geiſt dem Geiſte leben laſſen. Gerade durch die Verallgemeinerung des Maſchinismus wird ſie das Proletariat vernichten, während daſſelbe jetzt oft durch Erfindung und Einführung neuer Maſchinen entſteht. Göthe hat alle dieſe Verhältniſſe beachtet und ich bin überzeugt, daß gegenwärtig, wo wir die Noth der Berliner und der Schleſiſchen Weber kennen gelernt haben, ſeine Schilderung von Suſannen's Weberei im Gebirge gar nicht mehr für ein ſo ganz aus aller Poeſie herausfallendes Monſtrum, als früher, angeſehen werden wird.

Das moderne Leben iſt ferner zum Wanderleben geworden und dieſer Umſtand hat eine viel größere Beſtimmtheit der Weltanſchauung und eine viel friedlichere Stimmung der Völker gegeneinander zur Folge. Das Ferne, Dämmrige bewirkt eben durch ſeine Unbeſtimmtheit auch Vorurtheile. Früherhin war das Reiſen ein Vorzug Einzelner. Seitdem wir Eiſenbahnen und Dampfſchiffe haben, iſt dieſe Bevorzugung des begüterten Adels, der reichen Kaufherren und Künſtler, der wohlhabenden Studenten und der Handwerksburſchen, die ihr Handwerk zum goldenen Boden machen, verſchwunden. Alles reiſ't jetzt.

Ganze Familien werden zu Touriſtenfamilien. Die Anſchauung erſättigt ſich an Ort und Stelle ſelbſt und die mährchenhafte Vorſtellung der Ferne verliert ſich immer mehr vor der beſtimmten Deutlichkeit. Die nicht ſelten kindiſche Bewunderung, mit welcher die früheren Generationen nach Hörenſagen, nach Büchern und Bildern ſich Vieles vorſtellten, hebt ſich auf. Insbeſondere aber müſſen die Völker je länger je mehr es unbegreiflich finden, weshalb ſie ſich bekriegen ſollen, weil durch den auch perſönlichen Verkehr jedes Volk die eigenthümliche Lage des andern immer gerechter wird beurtheilen und immer mehr Anknüpfungspuncte für eine friedliche Ausgleichung entſtehender Conflicte wird finden können. Zwar ſcheint der Zuſtand unſerer Gegenwart dieſer Anſicht zu widerſprechen, denn noch immer ſieht es aus, als wäre der ganze Frieden nur ein proviſoriſcher Zeitraum zur Vorbereitung des Krieges. Wir nennen ja auch unſern Frieden charakteriſtiſch genug einen bewaffneten und bauen in dieſem Augenblick noch Feſtungen im Oſten gegen Rußland, im Weſten gegen Frankreich. Und doch wär' es möglich, daß dieſe Prachtwerke der Architektur, wie die Klöſter, die Baiern erneuet, nur als Denkmale der Geſinnung einer früheren in dieſer Hinſicht noch barbariſchen Epoche übrig blieben, wie die Trümmer der Ritterburgen auf unſern Bergen, wie die Pyramiden der Aegyptiſchen Pharaonen. So gewaltig iſt der Trieb unſerer Zeit, alle Völker mit einander zum Bunde wahrhafter Humanität zu verbinden, daß wir ſelbſt Welttheile aus einander zu reißen kühn genug ſind. Die Landenge von Suez wird nach einem Decennium nicht mehr ſein. Dann werden die Schiffe Europa's nach Oſtindien nicht mehr um das Vorgebirge der guten Hoffnung herum ſegeln müſſen, ſondern durch das mittelländiſche und das rothe Meer. Auch die Landenge von Panama wird fallen. Nord-

und Südamerika werden zu vollkommenen Inſeln werden. Die Schiffe werden direct von Europa nach China, von China nach Europa fahren.

Doch das Schwierigſte bleibt immer die Beſitzfrage. Göthe betont es in den Lehr- und Wanderjahren öfter, wie Europa ſchon ganz in Beſitz genommen ſei. Er hat, wie wir uns früher überzeugten, in den Revolutionsſtücken ſein Augenmerk immer auf dies Problem gerichtet, und die Halsbandgeſchichte, in der er das erſte Symptom der heftigſten Umwälzung aller Verhältniſſe erblickte, regte ihn ſo ſehr auf, daß er ſeinen Freunden faſt wie wahnſinnig erſchien. Die Germaniſchen Eroberer theilten die Länder, die ſie mit dem Schwert in der Fauſt erwarben, unter ſich. Der Grundbeſitz wurde die Bedingung aller Macht. Allmälig hat ſich nun, ihm gegenüber, auch der bewegliche Beſitz zur Geltung herangezogen und kämpft in der Form des Geldes als des allgemeinen Mittels, jeden beſondern Beſitz erreichen zu können, mit ihm um die Anerkennung. Bei uns iſt die Berechtigung, an der politiſchen Geſtaltung unſeres Staates uns betheiligen zu können, noch weſentlich an den Grundbeſitz geknüpft. In Frankreich iſt ſchon das Geld zur Bedingung geworden. Um wählen oder gewählt werden zu können, iſt eine beſtimmte Rente nothwendig. Der Beſitzloſe iſt von dem directen Antheil an der politiſchen Thätigkeit ausgeſchloſſen. Da er nun aber doch ein ſelbſtbewußtes Intereſſe daran nehmen, da er Patriotismus, Geiſt, Bildung, Einſicht beſitzen kann, ſo iſt es ſehr natürlich, daß in Frankreich nun bereits der Geiſt ſich auch über das Geld erhebt und unter dem Titel der Capacität ſich eine Berechtung zur activen Politik zu erwerben ſucht. Göthe hat den Bewegungen des Beſitzes in ſeinen Socialromanen die mannigfachſte Wendung gegeben, um nämlich den Beſitz nur als Mittel zur

Bildung der Individualität gelten zu laſſen, in dieſer Bedeutung aber ihn nachdrücklich hervorzuheben. Gerade aus dieſem Umſtand läßt ſich unter Andern beweiſen, daß er bei dem Entwurf der Lehrjahre die Abfaſſung der Wanderjahre ſchon im Auge gehabt habe. Die geheimnißvolle Geſellſchaft jener klugen Männer in den Lehrjahren ſinnt nämlich auf Güterankauf und Capitalanlage in verſchiedenen Ländern, um bei dem Schwanken aller Beſitzthümer ihren Angehörigen doch immer eine würdige und genügliche Exiſtenz möglich zu machen (Lehrjahre, Buch VIII., Capitel 7. zu Anfang). Dieſe Idee einer durch alle Welttheile ausgebreiteten Geſellſchaft, die ihren Mitgliedern die Subſiſtenz aſſecurirt, hat ſpäter Sealsfield in ſeinem Morton auf dem Gebiet der Handelswelt dargeſtellt. Göthe wollte eine werkthätige Aſſociation ſchildern, weshalb ihm ſo viel daran lag, die Handwerker hereinzuziehen und denſelben durch den Geſang eine höhere Verſittlichung zu ſchaffen. Als Göthe ſeinen Handwerkerverein ſchuf, hatte er noch gar nicht die Erfahrungen vor ſich, die wir nun ſchon gemacht haben, daß nämlich der Geſang in den Handwerkervereinen eine mächtige ethiſche Wirkung ausübt. Der begeiſternde Inhalt der Lieder hebt die Seele zu edleren Gefühlen und die Gemeinſchaft des Geſanges erweitert die Bruſt, läßt das Gemüth des Einzelnen mit dem der Andern ſich als Eines fühlen. Schade, daß krankhafte politiſche Richtungen ſo oft dieſen Zauber des Geſanges gemißbraucht haben oder auch, daß die Polizei aus trauriger Befangenheit ſchon in dem höheren Adel des Inhalts der Lieder eine Gefahr erblickte. Unter den Bourbonen kam es nicht lange vor der Julirevolution vor, daß man den Arbeitern verbot, Lieder voll moraliſchen Schwunges, die ſie ſelber gedichtet hatten, bei ihren Zuſammenkünften zu ſingen. Die Polizei ſah es lieber, wenn ſie, wie ſonſt, in den Weinkneipen vor den Barrièren dem Trunk fröhnten und zweideutige, ſchmuzige Lieder ſangen.

Doch zurück zur Literatur. Göthe begann den Wilhelm Meiſter 1778 und hatte 1785 das ſechſte Buch vollendet, alſo ſchon vor der Reiſe nach Italien. In der Wechſelwirkung mit Schiller vollendete er den Roman und unterwarf das Ganze einer ſorgfältigen Reviſion, von welcher der Briefwechſel beider Dichter Zeugniß ablegt. 1794 begann der Druck. Die Wanderjahre wollte er zuerſt 1807 arbeiten; allein die Wahlverwandtſchaften drängten ſich dazwiſchen. Erſt 1810 ſetzte er ſie fort und ſchloß ſie 1821. Zum zweitenmal revidirt und erweitert gab er ſie 1829.

LV.

Wilhelm Meiſter's Lehrjahre, die Wahlverwandtſchaften und Meiſter's Wanderjahre in ihrem allgemeinen Zuſammenhang.

Gewöhnlich betrachtet man die Wahlverwandtſchaften als einen Roman, der zu Meiſter's Lehr- und Wanderjahren weiter kein Verhältniß habe, außer etwa denſelben Verfaſſer zu beſitzen. Es iſt das Verdienſt Hotho's, zuerſt 1829 in den Berliner Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik im Decemberheft einen tieferen Zuſammenhang jener Dichtungen angedeutet zu haben. Für die höhere Würdigung der Wanderjahre ſelbſt iſt beſonders Varnhagen 1833 in ſeiner Sammlung von Kritiken zur Geſchichtſchreibung und Literatur und 1843 im dritten Band ſeiner Vermiſchten Schriften gleich zu Anfang durch einen Aufſatz: Im Sinne der Wanderer; thätig geweſen.

Wir wollen das reiche Leben dieſer Romane vorläufig in die abſtracte Formel auffaſſen, daß Wilhelm Meiſter's Lehrjahre die Bildung der Individualität, die Wahlverwandtſchaft die Entwicklung der Individualität zum Schickſal, und die Wanderjahre die Ueberwindung des Schickſals durch Reſignation und Thätigkeit zu ihrem Inhalt haben.

Wilhelm Meiſter iſt von Hauſe aus Kaufmann, glaubt ſich dann zum Schauſpieler, zum Künſtler beſtimmt, und findet endlich in der Wundarzneikunſt ſeinen ſpeciellen Beruf. Er ſchwankt lange umher und lebt in ſteten Aufklärungen über ſich ſelbſt. Und nicht blos in dem Urtheil über ſeine natürlichen Fähigkeiten und den durch ſie bedingten Beruf, ſondern ſogar in der Liebe. Von der gefühlvollen Mariane geht er zur coquetten Philine, zur ſchönen Gräfin, zur wirthſchaftlichen Thereſe über, bis er in Natalie ſein Ideal findet. Die Idee dieſes Romans iſt, daß wir nach der Allſeitigkeit der Menſchennatur überhaupt uns zum Schönen, nach der Einſeitigkeit unſerer Individualität aber auch zum Nützlichen ausbilden ſollen. In jener Beziehung iſt es die Humanität überhaupt, in dieſer die beſtimmte Fertigkeit, durch welche wir Andern hülfreich werden können. An ſich iſt jeder durch ſeine beſondern Anlagen auch zu einer beſondern Thätigkeit beſtimmt, kann ſich hierin aber vielfach irren. Die Meinung Anderer, eine leichte Anſtelligkeit, die Nähe eines Beiſpiels, das zur Nachahmung lockt, materielle Vortheile, die ſich uns darbieten, dies Alles ſind Motive, uns über unſere Beſtimmung betrügen zu können. Das Glück und Unglück unſeres Lebens hängt daran. Täuſchen wir uns über unſere natürliche Fähigkeit oder bilden wir ſie nicht gehörig aus, ſo kann uns die Qual eines verfehlten Lebens treffen. Was wir aber wirklich vermögen, erfahren wir eben nur durch unſere Thätigkeit. Bildung nicht blos in dem Sinn der geſelligen Politur, der Gefälligkeit des Betragens, des Beſitzes der kleinen Künſte der Unterhaltung, des Nichtverwechſelns von Mir und Mich, — ſondern in dem Sinn des Begriffs unſerer Geſchichte beſteht hauptſächlich darin, daß wir uns bewußt werden, welche Fähigkeiten wir von der Natur empfangen und wie weit wir es in ihrer Cultur gebracht haben; welche Stufen der Erkenntniß und des Wollens wir ſchon hinter, welche wir noch vor uns liegen haben. Wilhelm als der ſteis Werdende, Unfertige, ſteht einer Gruppe von Männern gegenüber, welche bereits mit ſich auf dem Reinen ſind und nicht nur ihr Geſchick, ſondern auch das von Andern, ſofern ſie dieſelben der Gemeinſchaft werth achten, mit kluger Lebensluſt zu lenken ſuchen. Dieſe pädagogiſche Loge, dieſer Bund von Jarno, dem Abbé, Lothario und Andern, der in dem geheimnißvollen Thurme ſein Archiv hat, iſt nicht mehr nach unſerm Geſchmack. Die uns immer mehr zur Gewohnheit werdende Liebe zur Oeffentlichkeit verleidet uns ſolche kleine Vorſehungen. Sie dünken uns altklug. Allein im vorigen Jahrhundert bis zur Revolution hin war das anders. Erinnern Sie ſich deſſen, was wir zur Verſtändigung über das Gedicht: die Geheimniſſe, von den Roſenkreuzern und Illuminaten ſagen mußten. Auch Tieck in ſeinem Lovell hat noch eine ſolche Geheimgeſellſchaft; auch die George Sand in ihrer Conſuelo kommt nicht ohne eine ſolche aus. Dieſe Venetianiſche Sängerin macht auch Lehrjahre durch und muß dem ſocialen Mechanismus des achtzehnten Jahrhunderts durch Incorporation in einen myſtiſchen Geheimbund ihren Tribut abtragen.

Nun ſollten wir von den Lehrjahren zu den Wanderjahren weiter gehen. Das ſcheint der natürliche Weg. Allein in dem Gemüth des Dichters entwickelten ſich als ihr Gegenſatz, der aber zugleich eine Weiterbildung enthält, die Wahlverwandtſchaften. Dem Styl nach geben wir die Gleichartigkeit dieſer drei Romane, die uns jetzt beſchäftigen, gewiß zu. Dem Inhalt nach könnten die Wahlverwandtſchaften, wenn wir von ihrem Umfang abſehen, unſtreitig eine der Novellen in den Wanderjahren ausmachen, welche ſittliche Colliſionsfälle erzählen, die zum Entſagen oder Wandern nöthigen. Daß die Perſonen, welche darin auftreten, ganz andere, als die aus dem Meiſter uns ſchon bekannten ſind, würde bei der epiſchen Weite und Breite der Wanderjahre nicht hindern, ſie in das Gemälde des Ganzen einzugliedern. Allein wir müſſen zu einer noch tieferen Begründung fortgehen. In den Lehrjahren wird zwar viel von dem Schickſal geſprochen, allein es erſcheint wenig. Erſt im letzten Drittel des Romans, wo der Ernſt des Todes zu walten beginnt, erſt mit Marianens Untergang, mit Aureliens halbem Selbſtmord, mit Mignons Tod und dem Aufſchluß über ihre verhängnißvolle Geburt, ſpürt man etwas von der Nothwendigkeit jenes höheren, uns oft wunderbar dünkenden Pragmatismus im Zuſammenhang der vielen ſcheinbar auseinander fallenden Einzelbegebenheiten, den wir Schickſal nennen. Die Wahlverwandtſchaften haben ihre Stärke gerade hierin. Wir treffen auf lauter fertige Menſchen, welche ihre Bildung relativ abgeſchloſſen haben und ſich daher mit ihrer Thätigkeit nach Außen wenden, Parkanlagen einzurichten, die Dorfjugend zu ſchulen u. dgl. m. So ſehr ſind ſie fertig, daß Eduard und Charlotte ſchon verheirathet geweſen ſind. Er hat eine Gattin, ſie einen Gatten begraben laſſen. Das Leben ſcheint ſie in der reichſten Fülle zu beglücken, denn ſie haben einen gemächlichen Beſitzſtand. Die Bedingungen der Exiſtenz ſind hier alſo ſämmtlich ſolche, die in den Lehrjahren erſt angeſtrebt werden, in denen wir nicht blos Wilhelm, ſondern auch Andere, in dem Proceß des Suchens und Strebens finden, in denen noch keiner zur Ehe gelangt, ſelbſt der reife, vielerfahrene Lothario nicht, in denen endlich der Beſitz noch unſicher erſcheint und das Werner'ſche Handlungshaus mit der Geheimgeſellſchaft über einen Gütercomplex in Verhandlung tritt. Aber in der, wie es ſcheint, ſo feſtbegründeten, ſo friedegeſättigten Welt Eduards und Charlottens, worin nach Außen Alles geebnet ſich darſtellt, entfaltet das Schickſal ſeine eherne Macht und wir lernen aus den tragiſchen Kämpfen der liebenswürdigſten Perſonen, wie wenig die äußerliche Ruhe und Geordnetheit des Daſeins ausreicht, uns vor dem Abſturz in die zerſtörenden Abgründe der Leidenſchaft zu bewahren. Es iſt eine ähnliche Situation, wie in den Ziergärten und Marmorſälen Belriguardo's im Taſſo, deren liebliche Abgeſchloſſenheit und Schönheit auch den Strom der Affecte nicht aufzuhalten vermag, der ſich plötzlich verwüſtend über die edelſten Menſchen hinwälzt. Die erſte Ehe ſowohl Eduards als Charlottens war ein Irrthum, war eine Convenienzheirath. Ihre eigene Ehe iſt aber ebenfalls ein Irrthum. Sie ſind in der Jugend ſich gut geweſen, hatten ſich gewöhnt, ſich als einander angehörig zu betrachten und haben nun, nachdem das Hinderniß ihrer Vereinigung fortgefallen, doch noch ihren Willen erlangt. Aber ſie langweilen ſich innerlichſt. Um mehr Leben um ſich herum zu haben, laſſen ſie Ottilien aus der Penſion zu ſich kommen. Und ſiehe da, mit dieſem harmloſen Kinde kommt das Schickſal in ihren Kreis. Im Beruf erreicht die Individualität ihre natürliche Beſtimmung. In der Ehe liegt die Individualität wieder zu Grunde, aber wie ſie ſich zu einer *andern* Individualität, als der ſie ergänzenden, verhält. Der Menſch, der ſeinen Beruf verfehlt, iſt nur für ſich unglücklich. Der, welcher die Ehe verfehlt, iſt es doppelt. Ueber die Anlage zu etwas kann man ſich am Ende, da man ſie doch bilden muß und an ſeinen Leiſtungen einen objectiven Maaßſtab gewinnt, weniger betrügen, als über das Band, welches von Hauſe aus unter ſo vielen liebenswerthen Individuen uns gerade für immer mit dieſem vereinigt. Wir ſtehen durch unſere Freiheit in beider Beziehung der Nothwendigkeit der Natur mit der Möglichkeit der Wahl gegenüber. Wir können dieſen oder jenen Beruf zum unſrigen machen; wir können dieſe oder jene Ehe eingehen. Harmonirt aber die unmittelbare Beſtimmtheit der Natur nicht mit unſerem Willen, ſo bleiben wir dort Stümper und Pfuſcher, ſo werden wir hier unglückliche Menſchen, die ein Leben hindurch an einem unlösbaren Widerſpruch ſich fortwürgen. Eduard iſt für Ottilien, Charlotte für den Hauptmann zweifellos beſtimmt. Sie gehören ſich als wahlverwandte Naturen ohne alle Reflexion, ohne alle Rückſicht auf äußere Verhältniſſe an. Sie ſind an ſich Eines und ihr Leben würde nur das ſtets potenzirte Werden einer in ſich unendlichen Vereinigung ſein. Nun könnte man ſagen, daß ja Eduard und Ottilie, Charlotte und der Hauptmann ſich heirathen, Eduard alſo ſeine Verbindung mit Charlotten aufgeben könnte. Allein hier gerade entwickelt ſich der ſittliche Ernſt dieſer Naturen. Sie ſetzen Alles, ſie ſetzen ihr Leben daran, ein ſo heiliges Verhältniß, wie die Ehe als den Anfang und Gipfel aller Cultur, in ſeiner Integrität zu erhalten. Daher beſchreibt die Bewegung der Begebenheiten in den Wahlverwandtſchaften immer concentriſche Kreiſe. In den Lehrjahren ſchlingt ſich eine Spirale ins Unendliche; hier aber kommt Alles wieder auf denſelben Punct zurück, auch wenn es noch ſo weit von ihm ſich zu entfernen den Anlauf genommen. Die Freiheit der Willkür kann nicht ändern, was als eine grundloſe Macht durch die Natur geſetzt iſt. Eduard zieht in den Krieg, kommt, mit Ehren bedeckt, zurück, wähnt ſeiner Herr geworden zu ſein und findet ſich demſelben Geſetz unterthan. Dies ſtete Zurücklenken auf den nämlichen Punct, ſogar auf die nämliche Localität, erregt in den Wahlverwandtſchaften einen ſchauerlich tiefen, ächt fataliſtiſchen Eindruck. In Ottiliens Tode oder vielmehr in ihrem Sterben macht ſich die beinahe myſtiſch erſcheinende Unüberwindlichkeit des Naturgeiſtes geltend. Man kann von dieſem zarten, lieben Weſen, das ohne Abſicht ſo viel Unheil anrichtet, kaum ſagen, daß es ſich durch den Hunger ermorde. Es kann eben keine Speiſe mehr zu ſich nehmen. Leib und Seele brechen in Ottilie auseinander und Eduard, der ja nur in ihr lebt, ſtirbt ihr nach.

Nicht nur alſo, wie die Lehrjahre zeigen, auf die richtige Schätzung unſerer Fähigkeiten kommt es an, ſondern auch auf die richtige Wahl der Gattin, weil auch für dieſe die Sympathie des Naturgenius nothwendig iſt, wenn die Ehe nicht der Wärme, der durchdringenden Innigkeit entbehren ſoll. Der Einzelne aber, auch die einzelne Familie, ſind in das allgemeine Schickſal, in die Entwicklung der Welt verflochten. In dieſem können ſich die Beſchränkungen, die für den Einzelnen entſtehen, auch wieder aufheben. Was der Einzelne im beſondern Sinne Schickſal nennt, iſt doch nicht abſolut, iſt doch nur relativ und momentan für ſeine Freiheit eine Grenze. Die Unendlichkeit derſelben kann darüber hinausgehen. Die Wanderjahre ſtellen uns die poſitive und die negative Seite der ſocialen Pädagogik dar, wie ſie das Schickſal zu überwinden lehrt. Poſitiv, indem ſie es gar nicht dazu kommen läßt. Dies geſchieht für die richtige Wahl des Berufs zunächſt durch die angemeſſene Bildung der Individualität, durch die Erziehung. Die pädagogiſche Provinz iſt durchaus auf dem Grundſatz der individuellen Freiheit baſirt. Für die richtige Wahl der Ehe aber wird der Einzelne am Günſtigſten durch ein reines und reiches Familienleben herangebildet, weil in einem ſolchen der feine Spürſinn des Gefühls und die Gewohnheit des Vertrauens ſich am gründlichſten entwickelt, die Unüberlegtheit und Läſſigkeit für die Schließung der Ehe von vorn herein zurückgedrängt wird. Ein ſolch ſchönes Familienleben, welches den ihm Eingeborenen von früh auf mit dem Athem der Freiheit, der Sittlichkeit und der Achtung vor dem Schickſal durchwehet, erblicken wir auf den Gütern des Oheims. Was ſoll nun aber geſchehen, wenn die heilige Ordnung der Dinge doch verletzt wird? Denn wir Menſchen müſſen immer darauf gefaßt ſein, daß wir bald durch die Starrheit unſerer Natur, bald durch die Willkür unſerer Freiheit in das Maaßloſe hinausſchwanken können. Nichts untergräbt uns mehr, nichts präparirt uns ſo zum plötzlichen Fall, als eine ſogenannte fleiſchliche Sicherheit, wenn wir ſchon vollkommen geſiegt zu haben und unangreifbar geworden zu ſein wähnen. Gerade von daher, woher wir es mit unſerem berechnenden Verſtande am wenigſten ahnen, trifft uns der Schlag. Es ſind immer unbewachte Stellen in unſerm Herzen und gewöhnlich fehlt uns nur die Gelegenheit, unſere Schwäche, unſere verkehrte Neigung zur That werden zu laſſen. Kommt es zu dieſer, dann ſind wir wohl gar erſtaunt, daß ſie bei uns, die wir längſt über dergleichen hinaus zu ſein glaubten, möglich geweſen. Die Wahlverwandtſchaften zeigen uns dieſe Selbſterzeugung des Schickſals. Dieſer Begriff wird in die Wanderjahre hinübergenommen. Lothario, ſo reif er iſt, kann ſich von leidenſchaftlichen Verirrungen noch nicht frei ſprechen. So lange nun die Irrungen in der Bildungstendenz oder die ſittlichen Conflicte der Einzelnen noch untergeordneter Art ſind, bemühet man ſich, ſie im Stillen auszugleichen und durch ſanfte Mittel auszuheilen. — Iſt aber die Verwickelung ernſterer Art, ſo muß die Entſagung die Einigkeit des Gemüthes mit ſich und die Harmonie mit den Uebrigen wiederherſtellen. — Greift die ſchmerzliche Verletzung noch tiefer ein, genügt ihr die freie Beſchränkung der Reſignation nicht, ſo muß der Schuldige wandern. Oder wenn das Wort ſchuldig nicht ganz paſſend gefunden werden dürfte, der Schickſalbetroffene. Er muß dem Kreiſe, in welchem ſeine Gegenwart entzweiende Spannung hervorruft, ſich eine Zeitlang entfremden. Er muß durch Aufnahme neuer Gegenſtände in ſein Bewußtſein, durch Berührung mit andern Perſonen ſich über ſich zu erheben, aus ſich herauszukommen verſuchen. Selbſterkenntniß wahrhafter Art gewinnt man nicht durch einſames Brüten über ſich, nur in der Wechſelwirkung mit der Welt. Nur alle Menſchen zuſammen ſind die Menſchheit, wie Wilhelm belehrt wird. Selbſtvergeſſenheit aber gewinnt man auch nicht durch ein blos ſubjectives Abſtrahiren, ſondern nur durch objective Veränderung unſeres Bewußtſeins, durch Erfüllung mit anderem Inhalt. Der Wandernde darf aber nicht länger als drei Tage an dem nämlichen Ort verweilen, um nicht der Gefahr, ſich einſeitig zu vertiefen und ſich zu verwickeln, aufs Neue zu erliegen.

Wenn nun aber der Einzelne ſich zu irgend welcher Thätigkeit tüchtig gemacht und geſellig und geſellſchaftlich ſich mit der Welt in Frieden erhalten hat, was vermag er, der Einzelne? Meine Herren, wie weit unſere Macht auch reiche, welche Fülle der Thätigkeit wir auch entwickeln: der Unermeßlichkeit der Welt und der in den Verhältniſſen mit immanenter Kraft wirkenden Nothwendigkeit gegenüber ſind wir doch in unſerer Alleinheit nur verſchwindende Momente. Wollen wir größere Wirkungen ausüben, ſo müſſen wir uns mit Andern vereinigen. Göthe läßt die Individualität ſich zur Aſſociation mit homogenen Naturen zuſammenſchließen. In der Kette dieſer Verbrüderung iſt nun die Kraft des Einzelnen, welche in der Iſolirung ſich zerſplittern würde, um die Kraft Aller verſtärkt. Die Nothwendigkeit der freien Aſſociation iſt das ſociale Reſultat der Wanderjahre.

LVI.

Wilhelm Meiſters Lehrjahre.

Wir haben die Aufgabe der Lehrjahre in der Darſtellung der Bildung gefunden, welcher ſich die Individualität unterwerfen muß, um auch für ſich zu werden, was ſie an ſich iſt. Die Bildung iſt ein Proceß, der zugleich Progreß wird. Als Proceß iſt ſie der Form nach immer derſelbe Kreislauf der Anſtrengung. Das Individuum wird von ſeinem Bedürfniß dem Element entgegengetrieben, welches das ſeiner Eigenthümlichkeit entſprechende iſt. So lange es daſſelbe nicht gefunden hat, muß es ſuchen und unruhig ſein.

Wir ſehen Wilhelm Meiſter ſich redlich bemühen, ſeine eigentliche Beſtimmung zu entdecken, die Lücken ſeiner Kenntniſſe und Fertigkeiten auszufüllen, die Unebenheit ſeines Betragens abzuſchleifen, das Princip ſeiner Bildung zu ſteigern. Er bleibt in dieſer Anſtrengung formaler Weiſe ſich immer gleich. Mit tiefem Schmerz gewahrt er an ſich das Mangelhafte; mit Feuer wirft er ſich auf die Thätigkeit, von welcher er den Fortſchritt zum Höhern erwartet; mit Verwunderung begreift er, daß er keine abſolute Befriedigung durch die einſeitige Richtung, der er gerade ſich ergeben, gewinnt und iſt dann geneigt, die ganze Bemühung für einen Irrthum zu erklären. Dies aber iſt eine Selbſttäuſchung, die nur ſo lange dauert, bis er in der Langenweile, in der Unluſt den Wegweiſer zu einer neuen Aufgabe, den Uebergang zu einer höheren Thätigkeit erkannt hat, welche ihm, ohne die vorangegangene Bildung, unmöglich ſein würde. Der Proceß hat Ruhepuncte, die zwiſchen den einzelnen Stufen als Kriſen liegen. In ihrer höchſten Potenz machen ſie die Lehrlingsſchaft, das Geſellenweſen und das Meiſterthum aus. Denn die Stufenreihe als eine Folge von qualitativen Momenten geht nicht in's ſchlechte Unendliche, ſondern nur ſo lange fort, bis der Einzelne das Weſen ſeiner Individualität mit Klarheit erkannt und ſich die für ſeine Darſtellung nothwendige Virtuoſität erworben hat. Mit dieſem Augenblick beginnt die ruhige Vervollkommnung, wie ſie intenſiv und extenſiv in der praktiſchen Wirkſamkeit ſich von ſelbſt fördert. Die Stufen, welche Wilhelm durchläuft, erſcheinen immer auch als beſondere Sphären, in denen er ſich auslebt. Seine Individualität iſt zur harmoniſchen Totalität beſtimmt. Den einſeitigen Naturen, den ſchon entſchieden ausgeprägten Charakteren gegenüber, erſcheint er daher charakterlos. Er iſt weniger der Held des Romans, als der Träger deſſelben. Allein auch zum Träger würde er nicht einmal taugen, wenn er es mit ſeiner Bildung nicht ernſtlich nähme und wenn er nicht wirklich für eine allſeitige Harmonie organiſirt wäre, die zuletzt auch einer ganz beſtimmten Thätigkeit ſich zu widmen nicht ausſchließt. Es iſt über Wilhelm von dieſer Seite her viel raiſonnirt worden. Fouque, Neumann und Varnhagen perſiflirten ſeine Paſſivität mit heiterm Humor in einem Quodlibetroman: Karl's Verſuche und Hinderniſſe, den ſie in Halle zuſammenſchrieben und der in Reumann's geſammelten Schriften wieder abgedruckt iſt. Wie viel Spontanität und Energie dem Göthe'ſchen Wilhelm einwohne, erkannte man erſt in den zahlloſen Nachahmungen, die er hervorrief, zuletzt in dem Hermann der Immermann'ſchen Epigonen, von welchem Mundt im erſten Theil ſeiner Charaktere und Situationen nicht unrichtig bemerkt, daß ſich derſelbe den Perſonen, mit denen ſeine Geſchichte ihn zuſammenführt, zu ſehr unterordne, eine faſt bedientenhafte Stellung zu ihnen annehme, ſich in einer encyklopädiſchen Vielthuerei aufreibe und faſt immer ſo abgebraucht erſcheine, daß man ihm eine Ruheſtelle in einem Hospital wünſchen möchte.

Wilhelm geht in ſeinem Bildungsproceß als Lehrling durch die Stufen kaufmänniſcher Gewerbsthätigkeit, theatraliſcher Kunſt, ariſtokratiſch freier Selbſtdarſtellung, bis er die höhere Bedeutung des Lebens ſelber erkannt, bis im Saal der Vergangenheit die Inſchrift des Sarkophags ihn trifft: Gedenke zu leben! Als Kaufmann hat er ſchon eine Stellung zur ganzen Welt, denn der Handel will die Ungleichheiten der Natur, der Cultur und des Zufalls ausgleichen. Durch die Einſeitigkeit des Betriebs, durch das Vorherrſchen der Berechnung, durch die Beengtheit der Gewinnluſt kann er aber die allgemeinere Ausbildung beeinträchtigen, ſo daß der Kaufmann ſeinen Tag zwiſchen Geſchäft und Erholung ganz abſtract eintheilt und letztere Abends theils im Theater, theils am Spieltiſch ſucht. So beginnt auch Wilhelm. Er will zunächſt im Theater ſich nur erholen. Die Liebenswürdigkeit einer Schauſpielerin feſſelt ihn mit ihrem Zauber. Er beſucht Marianen auch in ihrem Hauſe. Vom Bewunderer der Künſtlerin wird er zu ihrem Liebhaber. Die Erinnerung an ſeine Kindheit, an die Freude, welche ihm ein Puppenſpiel gewährte, die Mittheilung, die er Marianen davon macht, leiten ihn jedoch unvermerkt immer mehr zur Kritik der Kunſt über.

Eine Geſchäftsreiſe gibt ihm Gelegenheit, die Schauſpielkunſt von ihren natürlichen, rohen Anfängen an durch alle ihre Abſtufungen kennen zu lernen. Das Schauſpiel, welches die Bergleute aufführen, die Seiltänzerbande, das Treiben der zerſprengten Schauſpieler in der kleinen Stadt, die Aufführungen auf dem Schloſſe des ſelbſt im Theatraliſchen dilettirenden Barons, endlich die ausgebildete Ueberſicht Serlo's und Aurelien's über die geſammte dramatiſche Kunſt enthalten eine in ſich conſequente Steigerung ihrer Anſchauung. Den Mittelpunct derſelben macht die Betrachtung des größten Dramatikers, Shakeſpeare's, aus, die ſich an die Aufführung ſeines Hamlet anknüpft. Dieſe Einflechtung Hamlet's gehört zu den vorzüglichſten Erfindungen Göthe's, einmal wegen der Verwandtſchaft zwiſchen Wilhelm und Hamlet, denn auch dieſer iſt ein Reflexionscharakter, ein Suchender und ſich ſelbſt Beobachtender, wie Wilhelm; ſodann deswegen, weil Hamlet das Schauſpiel ſelbſt zum Mittel macht, das Gewiſſen der Mutter und des Oheims aus ſeiner Verſtocktheit aufzurütteln, durch die Kunſt die Wahrheit zu entdecken und weil er den Schauſpielern, die er in dieſem Stück auftreten läßt, ſelber gute Lehren, einen compendiöſen und claſſiſchen Inbegriff der ars dramatica gibt. Es iſt daher nicht zu verwundern, wenn Viele von jeher der Meinung geweſen ſind, Göthe habe in den Lehrjahren überhaupt das Ganze der Schauſpielkunſt darſtellen wollen und er ſelbſt, es iſt wahr, äußert ſich in einem Brief an Merk einmal in ähnlicher Weiſe. Andere haben die Sache verallgemeinert. Nicht zwar die Schauſpielkunſt habe er darſtellen wollen, wohl aber die Kunſt überhaupt, jedoch die Schauſpielkunſt zum Ausgangspunct genommen, weil ſie die Concentration und Auflöſung der übrigen Künſte ſei. Zugegeben, daß Göthe auch dieſe Intention einmal während der Ausarbeitung gehabt habe, ſo widerſpricht doch alles Uebrige. Dann konnte er keine Lehrjahre ſchreiben; dann durfte Wilhelm, der theatraliſche Reformator, nicht von vorn herein dem praktiſchen Leben angehören; dann durfte er nicht von einer ſo ſteten Skepſis geplagt ſein. Wilhelm nimmt durch das Theater nur ſeinen Durchgang, weil daſſelbe den Menſchen zur Darſtellung bringt. Er geht mit den Schauſpielern um, weil ſie ihre Individualität durch die Kraft der Phantaſie beſtändig in fingirte Perſönlichkeiten verwandeln und dieſelben mit dem ganzen Reiz lebendiger Naturwahrheit ausſtatten müſſen. Der Schauſpieler, der nicht das volle Talent objectiver Selbſtverwandlung beſitzt, wird daher leicht zwiſchen der Gefahr ſchwanken, gar keinen eigentlichen Charakter zu haben, vielmehr, wie die Madame Melina, nur zum Anempfinder zu werden, oder aber ſeine Individualität auf ſein Spiel mehr als billig zu übertragen und deshalb nur dann recht gut zu ſpielen, wenn er in der That ſeinen eigenen Charakter darzuſtellen Gelegenheit hat. So iſt es der Fall mit dem Pedanten, der bei der kleinen Truppe die alten mürriſch-gutmüthigen, polternden Hausväter ſpielt; ſo mit Aurelien, die in der Gräfin Orſina das Publicum entzückt, weil ſie in dieſe Rolle ihre eigenſte Seele hineinzugießen vermag.

Im vorigen Jahrhundert hatte der Schauſpielerſtand noch nicht die Stellung in der Geſellſchaft, die er jetzt einnimmt, wo er ganz unbedenklich den übrigen Ständen vollkommen gleich ſteht. Er hatte noch etwas Zweideutiges an ſich und war beſonders in ſeinen Finanzen keineswegs ſehr geordnet oder in Anſehung der Liebe zu ſtrengen Grundſätzen geneigt. Sie werden mich aber hoffentlich nicht mißverſtehen, meine

Herren, wenn ich behaupte, daß mit dieſer Stellung für die Kunſt manche Vortheile verknüpft waren. Die Schauſpieler bildeten eben eine Welt für ſich, mußten ſich durch ihr Talent geltend machen, lebten ganz dem Augenblick und waren daher viel beweglicher und fleißiger, feuriger, als namentlich ſo manche unſerer Hofſchauſpieler zu ſein pflegen, die ihre Rente in Sicherheit gebracht haben. Wenn Wilhelm aus dem Comtoir zum Schauſpiel übergeht, ſo iſt dies, nach dem Zuſtande des vorigen Jahrhunderts gemeſſen, der ſtärkſte Contraſt. Gegen den berechnenden Verſtand empfängt ihn die Laune der Phantaſie; gegen die Sorge für die Zukunft die leichtfertige Hingabe an dem Moment; gegen die Sorge um den Gang der Geſchäfte die ungenirte Cultur eines äſthetiſchen Egoismus. Aber dieſe Welt des ſchönen Scheins zerfällt. Wilhelm, der ſich zum Schauſpieler beſtimmt glaubte, weil ihm Manches, namentlich der Hamlet, gelungen, überzeugt ſich, daß er für die Schauſpielkunſt kein ausreichendes Talent habe.

Er hat auf dem Schloſſe des Barons den Adel kennen gelernt. An dieſem geht ihm eine neue Anſchauung auf, nämlich die eines freien Betragens, einer perſönlichen Würde, welche ſich nach Außen hin mit vornehmer Abſchränkung und doch mit reizender Bequemlichkeit darſtellt. Es ſind nicht einmal die beſten Muſter, die er vor ſich ſieht, allein der Eindruck auf ihn bleibt tief und die ſchöne, trefflich angezogene Gräfin zumal, die ſich zum Kuß mit ihm verirrt, wird ihm zum Ideal. Es iſt nicht zu leugnen, daß Göthe hier eine feine Ironie auf die ganze Darſtellung des Adels hat übergehen laſſen. Er ſpielt gern Theater, weil er ſelbſt in ſeiner Repräſentation theatraliſch iſt. Dies iſt der Concidenzpunct, wo Adel und Theater ſich nähern. Der Schauſpieler ſtellt etwas anderes dar, als er ſelber iſt; der Adlige ſtellt ſich ſelber dar, aber ſo, daß man ihm Beifall klatſchen ſoll. D. h., meine Herren, im achtzehnten Jahrhundert war es noch der Fall, daß der Adel in der That vorzugsweiſe auf Darſtellung der freien, ſchönen Perſönlichkeit Anſpruch machen konnte. Gegenwärtig, wo der mittelaltrige Feudalismus aufgelöst iſt, wo alle die Privilegien, die dem Adel einen ſo ungeheuren Vorſprung gaben, gefallen ſind, darf man das liebenswürdigſte, perſönlich freieſte Betragen keineswegs allein in der ſogenannten excluſiven Geſellſchaft ſuchen.

Bis hieher ſehen wir Wilhelm im fünften Buche ſich erheben. Er bekommt durch den Adel eine Ahnung von der Bildung, die nur ſich ſelber zum Zweck hat. Jedoch bevor wir in dieſe Sphäre eintreten, ſchieben ſich im ſechsten Buch die Bekenntniſſe einer ſchönen Seele ein. Dieſe ſind oft als ein dem Ganzen heterogenes Element, als ein Eindringling angeſehen. Nach den Briefen an Schiller wußte Göthe ſehr wohl, was er damit als Künſtler wollte. Er wollte einerſeits abſchließen, andererſeits einleiten. Auf den Zerfall des theatraliſchen Scheines, auf die Entdeckung der Schwächen der ariſtokratiſchen Welt ſollte dieſe abſolute Sammlung der Vertiefung in ſich ſelbſt erfolgen. Sie werden geſtehen müſſen, daß in dem reichen Lebensgemälde ein weſentliches Element gefehlt haben würde, wenn die Religion gar nicht berührt worden wäre. Wie Göthe zu dieſen Anſchauungen gekommen, inwiefern das Fräulein von Klettenberg ihm dazu die Veranlaſſung gegeben, das, meine Herren, kann uns gleichgültig ſein. Wir halten uns an die Nothwendigkeit, welcher der Dichter ſich nicht zu entziehen vermocht und welche unter den Kritikern Friedrich Schlegel in ſeiner trefflichen Charakteriſtik der Lehrjahre 1798 wenigſtens vom äſthetiſchen Geſichtspunct am Beſten eingeſehen hat. Ich ſage, vom äſthetiſchen Geſichtspunct, denn vom religiöſen hat er die ſchöne Seele zu negativ genommen. Ich glaube, daß man ihre Bekenntniſſe mit dem Princip des ganzen Romans in Einklang ſetzen muß. Dies Princip iſt die Bildung der Individualität, die äſthetiſche Auffaſſung des geſammten Lebens. Die ſchöne Seele hat den Muth, die Eigenthümlichkeit ihres religiöſen Standpunctes von da ab, wo ſie ihrer ſich bewußt geworden, gegen Jedermann, auch gegen den Vater, auch gegen den geliebten Bräutigam, geltend zu machen. Aus aller Bildung, welche ſie erwirbt, aus aller Zerſtreuung, in die ſie geriſſen wird, aus allen Schickſalen, die ſie erlebt, kehrt ſie immer wieder zu dem *Umgang mit ihrem unſichtbaren Freunde* zurück. Sie verhält ſich als eine religiöſe Künſtlerin, welche ihr ganzes Daſein der Nothwendigkeit ihres Princips mit Freiheit zu unterwerfen trachtet. Die orthodoxe Kirche des Proteſtantismus, ſo wie alle aus ihrem Schooß hervorgegangenen Secten hielten im vorigen Jahrhundert noch ſtreng an der Vorſtellung, daß das religiöſe Leben des Einzelnen durch das Nachtgrauen eines Bußkampfes hindurchgehen müſſe, um in einem Durchbruch zur Gnade, in einem äußerlich fixirten Moment, ſich der Erleuchtung von Oben, der Rechtfertigung vor Gott, der Gewißheit ewiger Beſeligung inne zu werden. Die Förmlichkeit, mit welcher die Dogmatik dieſen Proceß der Wiedergeburt in ſeine einzelnen Momente auseinandergelegt hatte, ſollte auch von den Einzelnen ebenſo biographiſch reproducirt werden. Viele aber, wenn ſie ſich mit dem dogmatiſch vorgeſchriebenen Proceß verglichen, konnte die Analogie mit ihm nicht in ſich entdecken und marterten ſich dann mit der Angſt um ihre Seligkeit ab. Dieſem orthodoxen Syſtem gegenüber entwickelt die ſchöne Seele eine *heitere* Religioſität, welche von einer Einſchränkung ihrer Freiheit und von Reue nichts weiß. Sie hat unter allen Umſtänden zu Gott eine freudige Zuverſicht, durch wie viele Stufen der Umwandlung ihres religiöſen Bewußtſeins ſie auch hindurchgeht. Sie berührt ſich mit den Stillen im Lande, mit den Herrnhutern; ſie verehrt den Oberhofprediger der orthodoxen Kirche, beſucht eifrig ſeine Vorträge, entſchuldigt die Heftigkeit ſeiner Polemik gegen die Herrnhuter und weint dem guten Mann, als er ſtirbt, eine aufrichtige Thräne nach. Niemals aber wird ſie fanatiſch, ſondern hält ächt künſtleriſch immer Maaß. Und eben ſo wenig wird ſie quietiſtiſch, ſondern erfüllt unausgeſetzt all ihre Pflichten auf das Gewiſſenhafteſte, pflegt die kranke, ſchwerleidende Mutter, den alten, oft verdrießlichen Vater lange Jahre mit aufopfernder Liebe und iſt als Stiftsdame unausgeſetzt im Wohlthun bemüht. Das Chriſtenthum als die Weltreligion iſt die Religion der freien Individualiſirung. Wir ſollen Chriſti Leben nicht copiren. Dies Streben erzeugt krankhafte Richtungen. Es entſteht aus ihm eine unnatürliche Verzerrung der Wirklichkeit, die jetzt ganz andere reale Bedingungen in ſich ſchließt, als zur Zeit Chriſti. Jeder ſoll denſelben Inhalt, den wir in Chriſti Leben anſchauen, in der eigenthümlichen Form ſeines Schickſals zu einer neuen Biographie durcharbeiten. Das iſt der Sinn der Bekenntniſſe jener ſchönen Seele. Weil ſie ſich die Freiheit der Individualiſirung erhält, ſo bleibt ſie auch der Kritik zugänglich, gegen welche lebhaft zur Frömmigkeit erregte Frauenzimmer ſo oft ganz verſchloſſen zu ſein pflegen. Sie ſieht z. B. das Abgeſchmackte und Fratzenhafte in der Chriſtusliebelei des Herrnhutianismus ein und wird durch den Oheim zu einer freien und würdigen Auffaſſung der Kunſt geführt, gegen welche die ſeparatiſtiſche Frömmigkeit im Durchſchnitt ein nur negatives Verhalten zu beobachten weiß. Ausdrücklich müſſen wir noch ihre Anſicht über die Sünde erwähnen. Sie kann von ihr in der Weiſe, als der kirchliche Lehrbegriff von ihr es fordert, in ſich nichts entdecken. Sie kann auch, dem höchſten Weſen gegenüber, ſich ihm nicht fremd fühlen. Aber ſie kommt allerdings zu der Einſicht, daß ihr die Möglichkeit auch der ärgſten Verbrechen vollkommen einwohnt, daß ſie ein Ravaillac, ein Damiens, ſein könnte, daß ſie, aus einem unbewachten Affect heraus, plötzlich auf das Scheußlichſte ſich zu verſchulden vermöchte.

LVII.

Fortſetzung.

Die Bekenntniſſe der ſchönen Seele ſchließen die nicht ſelten ins Frivole hinüberſpielende theatraliſche und ariſtokratiſche Welt ab. Der Arzt hatte ſie der kranken Aurelie mitgetheilt, als dieſe nach ihrer letzten Vorſtellung der Gräfin Orſina mit halber Abſicht beim Nachhauſegehen im ſcharfen Nordwind ſich tödtlich erkältet hatte. Die ſterbende Aurelie ſandte Wilhelm zum Lothario und ſchloß ihm ſo die Pforte eines höhern Daſeins auf. Wilhelm ſoll nun einen Begriff von einem großartigen Leben empfangen, das eine ſehr zuſammengeſetzte Wirkſamkeit entfaltet. In dieſer Welt macht der Beſitz die Grundlage aus, um von ihm als Mittel ſich zur vollkommenſten Freiheit des Lebens zu erheben und ſich die Bildung um ihrer ſelbſt willen zum Zweck zu machen. In der kaufmänniſchen Welt, aus der Wilheim urſprünglich hervorging, war der Beſitz zu einſeitig als Zweck gefaßt. Werner ſtellt uns dieſe Vereinſeitigung dar. Als er mit Wilhelm wieder zuſammentrifft, kann er ſich nicht genugſam verwundern, was für ein nettes, rundes Perſönchen derſelbe geworden ſei, während er am Büreau ſich verhockt und veraltert habe. Mit beſchränktem Behagen erzählt er ihm von ſeiner Hauseinrichtung, von ſeinen Jungen und wie dieſelben auch ſchon rechneten und mit den kleinen Summen ihres Taſchengeldes kauften und verkauften. An dem Contraſt mit dieſem ſeinem alten wackern Freunde ſieht Wilhelm erſt, was er wirklich für Fortſchritte in der höhern Auffaſſung des Lebens gemacht hat.

Bei den Schauſpielern ward umgekehrt der Beſitz zu einſeitig nur als Mittel genommen. Philine wirft den Bettlern Gabe auf Gabe zu und, als ſie ihren Beutel erſchöpft hat, bedenkt ſie ſich nicht, in ihrer leichtſinnigen Gutmüthigkeit auch Hut und Halstuch zu verſchenken. Die Schauſpieler wiſſen recht gut, daß ſie ohne Geld nichts ausrichten können. Von dieſer Seite legen ſie den größten Werth darauf. Wie ſehr würde Melina auch nur mit zweihundert Thalern gedient ſein, um eine kleine Truppe zu arrangiren! Haben ſie aber Geld, ſo achten ſie es zu wenig und halten nicht Haus damit. Wie rührend iſt nicht auch in dieſer Hinſicht die Geſchichte der unglücklichen Mariane. Sie ängſtigt ſich immer, Schulden zu haben. Sie hat gar keinen Begriff, daß man auch ohne Geld kaufen könne. Sie will Alles baar bezahlen und taugt mit dieſer Peinlichkeit gar nicht für das lockere Schauſpielerweſen. Die alte Barbara, welche Wilhelm den Tod Marianens meldet und ihm ſeinen Sohn Felix zuführt, wird von ihm eine abſcheuliche Kupplerin geſcholten. Aber wie weiß ſie ſich zu vertheidigen! Wie ſchleudert ſie den Fluch auf ihn zurück! Wie weiß ſie die Nichtswürdigkeit der höhern Stände zu ſchildern, deren Söhne die jungfräuliche Blüthe der Töchter des Proletariats mit frivoler Genußgier pflücken und die

Urſache ſind, daß Weiber, wie die Barbara, exiſtiren. Hat Wilhelm ein Recht, ſie zu verachten? Aber die alte Sibylle bemerkt auch, wie unſchuldig, wie rein oft ein ſolch mit dem Namen der Proſtitution gebrandmarktes Verhältniß gegen die Convenienzheirathen ſein könne, in denen Mütter ihre Töchter, nachdem ſie dieſelben auf Bällen und Aſſembléen zur Schau ausgeſtellt, an reiche oder vornehme Freier ſeelenverkäuferiſch verhandelten. Sie deckt den ganzen Abgrund von Hülfloſigkeit auf, in welchen das einzeln daſtehende, beſitzloſe Frauenzimmer bei uns oft verſinken könne und nun, im Druck der Verlegenheiten, im Elend des Darbens, im Mangel an einem moraliſchen Anhalt, nur zu leicht der Verführung erliege, über welche dann die öffentliche Moral ihr heuchleriſches Zeter erhebe. Als ob die Männer nicht eben ſo ſchuldig wären!

Bei dem Adel ſelbſt erſcheint der Beſitz als *Bedingung* ſeiner Vornehmheit, ſeines perſönlich freien und anmuthigen Benehmens. Durch den Grundbeſitz wird der Adlige von vorn herein über die Sorglichkeiten hinweggehoben, die ſo oft den Bürgerlichen bedrücken. Er iſt dem Gemeinen entnommen und kann daher ſo leicht jene Grazie der Selbſtdarſtellung erreichen, die Wilhelm ſo ſehr imponirt. Göthe zeigt uns nun hier ſchon den Conflict des *beweglichen* Eigenthums mit dem *Grundbeſitz*, der in den Wanderjahren eine noch ausführlichere Entwickelung empfangen wird. Die reinſte Form des beweglichen Beſitzes iſt das *Geld*, denn es iſt das Mittel, jeden beſondern Beſitz zu erlangen. Wir ſehen daher das Werner'ſche Handlungshaus mit der geheimnißvollen Aſſociation bei dem Güterverkauf in Concurrenz treten.

Indem nun Wilhelm in die höhere Sphäre dieſer Aſſociation übergeht, fällt er noch einmal in einen Irrthum, nämlich nunmehr das *wirthſchaftliche* Intereſſe zu hoch zu ſtellen. Die Klarheit des Verſtandes, die Zweckmäßigkeit des Handelns, die bedeutenden Wirkungen einer umfaſſenden, wohlgeordneten Thätigkeit, wie dies Alles in Lothario und Thereſe ihm zur Erſcheinung kommt, laſſen ihn in Thereſe ſein Ideal finden, während es doch wirklich nur Natalie iſt. Zu dieſer Erkenntniß gelangt er erſt, nachdem er ſeine Vergangenheit ganz von ſich geſtreift hat, wie dies theils dadurch geſchieht, daß er Marianens Tod erfährt und ſeinen Sohn zu ſich nimmt; theils dadurch, daß er Herr ſeines Vermögens wird und mit ſeinem Jugendfreunde Werner ſich auseinanderſetzt; theils dadurch, daß er die ſchmerzlichen Folgen ſo mancher ſeiner Verirrungen entdeckt, wie das Schickſal der Gräfin, die den Kuß, welchen ſie ihm gegönnt, mit der quälendſten puritaniſchen Melancholie büßt; theils dadurch, daß die Geſtalten, welche ſeinem Fortſchreiten gegenüber als unverrückte Puncte daſtehen, durch den Tod von ſeinem Schickſal abgelös't werden. Dieſe Geſtalten ſind Mignon und Auguſtino. Von jeher haben ſie gerade dem Roman die Gunſt der Leſer zugewendet. Die Sehnſucht Mignon's, der Wahnſinn des Harfenſpiels, der dunkle Hintergrund ihres Lebens, das Abenteuerliche, Groteske in der Form ihres Auftretens, haben die Phantaſie von jeher gewaltig aufgeſpannt. Beide ſind dämoniſche Geſtalten, deren Tiefe aus den Blizen ihrer Naturlaute erſchütternd hervorbricht. Sie ſind ſich ſelbſt ein Räthſel, ſprechen aber gleichſam prophetiſch oft die innerſten Räthſel der Menſchennatur überhaupt aus. Mignon's Schwanenlied iſt vom Höchſten, was die Lyrik aufzuweiſen hat und des in einem faſt zeitloſen Zuſtande hinſtarrenden Harfners Lieder haben bei uns wohl ſchon in das Schickſal vieler Menſchen ihre ernſten Mahnungen hineintönen laſſen, beſonders die Verſe:

Wer nie ſein Brod mit Thränen aß,
Wer nie die kummervollen Nächte
Auf ſeinem Bette weinend ſaß,
Der kennt euch nicht, ihr himmliſchen Mächte.
Ihr führt in's Leben ihn herein,
Ihr laßt den Armen ſchuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein,
Denn jede Schuld rächt ſich auf Erden.

Dieſe myſteriöſen Geſtalten, die in der Deutſchen Romanliteratur eine ſo reiche Nachkommenſchaft ſeiltänzeriſcher Kinder und verrückter Bettlermuſiker hinterlaſſen haben, verſchwinden aus der Geſchichte, als Wilhelm ſelbſt über ſich zur reinſten Aufklärung gelangt. Mignon, die ſich allmälig vom düſtern Halbknaben und kletterndem Kobold zum Mädchen und freundlichen Spaziergängerin umgebildet hat, ſtirbt eigentlich durch ihre leidenſchaftliche Eiferſucht, als Wilhelm ſich für Thereſen entſcheidet. Daß in einer Geſchichte, in welcher Alles auf die höchſte Bildung hinarbeitet, der Wahnſinn und die unbezwingliche Naturgewalt der Individualität fortwährend das verſtändige Treiben der Menſchen kreuzt, iſt von großer poetiſcher Wirkung. Man ahnt, daß es exceptionelle Naturen gibt, welche von dem Schickſal ganz jenſeits der Gewöhnlichkeit des Lebenslaufes geſtellt ſind und mit Nachdruck an die Grenzen menſchlichen Ringens erinnern. Mignon und der Harfenſpieler befinden ſich eigentlich in einem geſchichtsloſen Zuſtande, weil ſie nur von Einer Anſchauung, von Einem Gefühl durchdrungen ſind und nichts Anderes wollen. Es gibt Menſchen, welche keine Geſchichte haben, weil ſie ſich nicht bilden, weil ſie nur Maſchinen ſind. Die Veränderungsloſigkeit des alten Harfner und Mignon's iſt nicht ſolcher Art. Sie entſpringt nicht aus Leerheit, wie bei flachen Gewohnheitsmenſchen, ſondern aus Ueberfülle und Gebrochenheit des Herzens.

Aus der Region des Nützlichen wird Wilhelm zuletzt in die des **Schönen** ſelber hineingehoben, indem er von dem Zauber der bildenden Kunſt und Vocalmuſik ergriffen wird. Die Exequien Mignon's verſammeln alles Hohe und Würdige, was Architektur, Sculptur, Malerei und Geſang im Verein mit einander zu leiſten vermögen. Wilhelm begreift nun, wie das Nützliche mit dem Schönen wohl vereinbar iſt. Dieſe Einheit erſcheint ihm perſönlich in Natalien, deren Weſen ſo ganz und gar Liebe iſt, daß die Liebe in ihr nicht einmal als ein beſonderer Affect hervorkommt. Dieſe holdſelige, liebliche Natalie iſt aber zugleich höchſt praktiſch und ein nie verſiegender Quell ſtiller, nach allen Seiten ſegenvoll wirkenden Thätigkeit. Dieſe **Kalokagathie**, welche der Lehrbrief Wilhelms in vielen einzelnen Wendungen ſinnreich ausdrückt, wäre alſo das Reſultat der Lehrjahre.

Sehen wir nun aber zurück, ſo muß uns ſogleich in die Augen fallen, daß wir durch den ganzen Roman hin nicht ein einziges Familienleben treffen. Wir finden die Einzelnen theils mit der Ausbildung ihrer Perſönlichkeit beſchäftigt, theils im Suchen nach der Ehe begriffen. Die Familienverhältniſſe, die im Rücken der Einzelnen liegen, ſind ſämmtlich ethiſch unbefriedigend. Thereſe ſelbſt iſt eine untergeſchobene Tochter. Lothario hat ſich manchen romantiſchen Frevel vorzuwerfen. Die Aufklärung von Mignon's Geſchichte läßt uns in eine Wüſtenei unſeliger Verirrungen hineinblicken. Sie iſt des Harfenſpielers Tochter, die er, ein Mönch, mit ſeiner Schweſter Sperata im unwiſſentlichen Inceſt erzeugt hat. Wilhelm ſucht die Ehe und geht von Marianen zu Philinen, von dieſer zur ſchönen Gräfin, von dieſer zu Thereſen, von dieſer endlich zu Natalien über, während noch Madame Melina, Aurelie und Mignon ſelber ihm geneigt ſind. Gegen den Schluß der

Lehrjahre ſetzt ihn ſein Sohn Felix in Verlegenheit, wie er, der mutterloſe, erzogen werden ſoll. Betrachten wir nun die am Ende des Ganzen in Gang gebrachten Heirathen, ſo ſind es ſogenannte *Mißheirathen* d. h. der formale Standesunterſchied iſt durch die Bildung und die Homogeneität der Charaktere aufgehoben. Friedrich, Nataliens Bruder, heirathet die ſchauſpieleriſche und ſchneiderfertige Philine; Lothario heirathet die nicht vollkommen ebenbürtige Thereſe und der bürgerliche Wilhelm Natalien. Erwägen wir dies, ſo wird uns einleuchtend, wie im Gemüth des Dichters ſich wohl das Bedürfniß erzeugen konnte, die Ehe ſelber zum Gegenſtand einer beſondern Darſtellung zu machen und zu zeigen, wie Bildung und Beſitz doch noch nicht genügen, wenn der Menſch es nicht in der Ehe zu der Verklärung ſeiner Individualität in einer andern bringt. Dies von der tragiſchen Seite her darzuſtellen, iſt der Inhalt der Wahlverwandtſchaften. Jene Mißheirathen ſind der Sieg der freien Individualität über die Standesvorurtheile, aber ſie ſollen erſt eine Ehe begründen. Dieſe bedurfte daher ihre beſondere Entwickelung für ſich.

LVIII.

Die Wahlverwandtſchaften.

Indem ich die ſchon früher im Allgemeinen angegebene Idee der Wahlverwandtſchaften entwickeln will, ſehe ich mich genöthigt, zuvor einige der Mißauffaſſungen derſelben zu berühren, von denen ſie noch immer nicht frei ſind, obwohl Göthe ſelbſt, Eckermann (in ſeinen Beiträgen zur Poeſie 1824, S. 150 ff.), Göſchel, Rötſcher (in dem zweiten Heft ſeiner Abhandlungen zur Philoſophie der Kunſt, Berlin 1838) und Baumann, in den Berliner Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik, durch eine Beurtheilung Rötſcher's ſchon ſehr viel für die richtigere Würdigung derſelben gethan haben. Es iſt ſonderbar, daß man dieſen Roman ſo oft gerade ſeiner Tendenz zuwider genommen hat. Tendenz iſt jedoch nicht das rechte Wort, denn als Kunſtwerk in ſich ſelbſt beruhend iſt in ihm auch nicht eine Spur von der Abſichtlichkeit, einen Gedanken beſonders hervorzuheben. Das Lehrreiche macht ſich in dem erſchütternden Eindruck eben ganz von ſelbſt, es wird aber nicht geſucht. Die Wahlverwandtſchaften ſtellen uns ein tragiſches Geſchick dar, in deſſen Entwicklung auch die unſelige Verirrung eines ſogenannten moraliſchen Ehebruchs fällt. Sollte man nun in Ernſt meinen, aus dieſem Vorkommen die Berechtigung zu ſolchem Gebahren ſich entnehmen zu dürfen? Welche Conſequenzen würde es nach ſich ziehen, wenn jeder Vorgang, den eine Dichtung ſchildert, ſofort zur Legaliſirung derſelben, oder eines analogen Geſchehens dienen ſollte! Das Widerſinnige eines ſolchen Probabilismus einſehend, meint man dann wohl, es ſei vom Dichter die Leidenſchaft zu hinreißend geſchildert worden. Die Leidenſchaft reißt den Menſchen zu verkehrdem Thun, zu unſittlichem Beginnen hin. Stellt der Dichter ſie dar, kann er ſie anders als die Macht veranſchaulichen, welche den Menſchen beherrſcht? Würde er ſonſt die Wahrheit ſchildern? Muß alſo auch hier das Richtige des Einwandes zugegeben werden, muß man überdem einräumen, daß der Dichter alle Qualen, alle Kämpfe beſchrieben hat, welche in der ſittlich unberechtigten Leidenſchaft liegen, ſo flüchtet man ſich zuletzt zu dem Bedauern, daß man doch jungen Leuten, namentlich jungen Mädchen das Buch nicht wohl in die Hände geben könne. Dieſes Bedauern iſt eine Abſurdität. Es iſt ſchon gut, wenn junge Leute nicht Alles durcheinander leſen, wenn ihre Lectüre verſtändig geleitet, wenn ihre Weltanſchauung in Betreff der geſchlechtlichen Verhältniſſe nicht unzeitig verfrühet wird. Würde daraus aber etwas Anderes folgen, als daß dieſer Roman nicht unreifen Gemüthern anzuvertrauen ſei? Allein den Fall geſetzt, daß er ihnen, als ein Theil von Göthe's Werken, doch in die Hände fiele, ſo bin ich wenigſtens überzeugt, daß er, bei der Fülle von Leben, die er enthält, bei der durchgreifenden ethiſchen Zartheit, die auch das Geringſte in ihm zum höchſten Ernſt verklärt, keinen Schaden thun und keine verworfenen Gelüſte erzeugen würde. Die Idee der Wahlverwandtſchaften iſt übrigens von Göthe nicht zuerſt behandelt worden. In der Triſtanſage hat das Mittelalter ſie bereits gehabt (ſ. meine Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter, 1830, S. 315 ff.), jedoch einſeitig, indem Iſold und Triſtan, die einander durch den Zaubertrank d. h. eben durch die Magie der natürlichen Individualität einander angehören, nur dem durch ſie getäuſchten Marke und zwar kampflos gegenüber ſtehen. In der neueren Zeit hat George Sand in ihrem Jacques meiſterhaft dies Thema aufgenommen, allein auch einſeitig. Fernande und Octave ſtehen dem Jacques gegenüber; für ihn ſelbſt fehlt das wahlverwandte Correlat. Sylvia deutet das Bedürfniß eines ſolchen an, iſt es aber nicht. Im Verhältniß zur Triſtanſage iſt hier der Fortſchritt, daß Fernande und Octave lange mit ſich ſelbſt kämpfen, bis die Sophiſtik der Leidenſchaft ihre Pflichttreue beſiegt, und daß Jacques nicht blos der hintergangene ſchwache Mann, ſondern der Held iſt, der ſich, als er Fernande begriffen hat, ihrem Glücke mit Bewußtſein opfert. Göthe ſteht poetiſch und ethiſch höher. Nicht nur hebt er die Einſeitigkeit der Verwandtſchaft auf und ſtellt alſo zwei Paare hin, ſondern er läßt auch den Helden der tragiſchen Colliſion in ſich ſelbſt untergehen.

Daß die Wahlverwandtſchaften das Weſen der Ehe darſtellen, iſt von uns ſchon früher dargethan. Es könnte hierbei die Forderung gemacht werden, ein Idealbild der Ehe ohne Schatten haben zu wollen, die Glückſeligkeit eines Philemon und einer Baucis. Das wäre dann eine Idylle, kein tragiſcher Roman. Soll die Tiefe der Ehe vor Augen gelegt werden, ſo iſt nothwendig, daß auch die negativen Mächte zur Anſchauung kommen, die an ihrer Zerſtörung arbeiten. Dieſe Nothwendigkeit habe ich 1835 in einer Abhandlung über die poetiſche Behandlung des Ehebruchs auseinandergeſetzt, die ſpäter im erſten Bande meiner Studien abgedruckt iſt und worauf ich, der Kürze wegen, hier verweiſen kann. Nur indem mit der Wahrheit die Lüge, mit dem Ernſt der Schein, mit dem Weſen das Unweſen ſich darlegt, kann die Idee vollſtändig entwickelt werden. In der Ehe ſollen die Gatten ſich zu einer Einheit ineinander leben, welche, wie ihren Geiſt, ſo ihre Natürlichkeit in ſich begreift. Dieſe letztere als der Träger ihrer Individualität ſoll in dem Proceß der gemüthlichen Vertiefung ihrer Sprödigkeit ſich entäußern. Sie iſt der Grund, daß die Gatten ſich gerade als dieſe lieben; weil ſie ſich aber lieben, ſo hebt ſich alle Ausſchließlichkeit des perſönlichen Fürſichſeins in der rückhaltloſen Hingabe an einander auf. Setzen wir nun aber den Fall; daß entweder von der einen oder gar von beiden Seiten die unmittelbare Sympathie der Individualität, der eigentliche Zug des Herzens, fehle, ſo iſt die Ehe offenbar mangelhaft. Ihre Realität entſpricht ihrem Begriffe nicht. Die Gatten können aber der Heiligkeit des geſetzlichen Bandes ſich unterordnen und, obwohl perſönlich der letzten Befriedigung entbehrend, doch ein ſittliches Genügen ſich bereiten. Setzen wir aber weiter den Fall, daß nun an die Gatten, ſei es, wie im Jacques, nur an den einen derſelben, ſei es, wie in Göthe's Wahlverwandtſchaften, an beide diejenige Individualität herantrete, welche die für ſie wahlverwandte, durch die Magie der Natur prädeſtinirte, die von Hauſe aus, von Ewigkeit her harmoniſche iſt, ſo muß die Einheit der Ehe, die bis dahin als ein ſittliches Vertrauen beſtand, erſchüttert werden, denn es muß die Verſuchung ſich erzeugen, dem Hange des Herzens zu folgen. Nun muß es zum Kampfe kommen. Nun muß ſich zeigen, wer den Sieg davon trägt, ob das göttliche oder menſchliche Geſetz. Nun müſſen alle Tiefen des Gemüths erbeben. Nun müſſen die Individuen alle Kraft zuſammennehmen, nicht durch Nachgiebigkeit gegen die Naturmacht den Genius der Sittlichkeit zu verletzen und das Schickſal gegen ſich herauszufordern.

Göthe ſtellt uns alle Stufen der Ehe dar. Eduard und Charlotte haben zuerſt einer Convenienzheirath angehört. Beide ſind von ihr durch den Tod befreiet worden. Nun glauben ſie, mit ihrer Heirath das Rechte zu treffen, denn vor jener Ehe hatten ſie ſich von Jugend auf gewöhnt gehabt, ſich als ein Paar zu betrachten. Aber ſie irren ſich. Ihre Ehe iſt nur eine Ehe der Freundſchaft, nicht der Liebe. Erſt als ſie verheirathet ſind, entwickelt ſich in ihnen die *Liebe*. Allein nun iſt es zu ſpät. Nun müßten ſie ihre Ehe wieder auflöſen und davor ſcheuen ſie ſich.

Göthe hat ferner alle Colliſionen innerhalb der Ehe und ihre komödiſche wie tragiſche Auflöſung dargeſtellt. Wenn ich ſage, alle Colliſionen, ſo iſt das zu viel, inſofern ſie alle ſich auf die Eine zurückführen, daß innerhalb der Ehe erſt die *Leidenſchaft der Liebe zu einem Andern* erwacht oder gar ſchon in ſie *mithinübergenommen* wird. Die komödiſche Auflöſung der dadurch entſtehenden Colliſion iſt der *frivole* Umgang der Liebenden, welche ihre wahre Ehe zur *Scheinehe* herabſetzt und ſich über ſolche Profanation mit gewiſſenloſem Leichtſinn fortſetzt. Dieſe Unterwühlung der Ehe zeigen uns der Graf und die Baroneſſe. Der Graf trägt alle die Theorieen vor, welche wir von den St. Simoniſten und Andern als ſogenannte Emancipation des Fleiſches, als die Schöpfung des freien Weibes haben vernehmen müſſen. Charlotte fühlt ſich durch die Antaſtung der Unauflöslichkeit der Ehe tief verletzt. Das Experimentiren mit der Ehe, ein zeitweiſer Abſchluß derſelben auf fünf Jahre u. dgl. empören ſie, beſonders auch, weil dieſe Anſichten bei Tiſch in Ottiliens Gegenwart vorgetragen werden.

Die tragiſche Auflöſung der Colliſion iſt die *Reſignation*. Dieſe ſelbſt aber kann wieder eine doppelte Form annehmen. Einmal nämlich kann ſie aus dem reinen Geiſte der Sittlichkeit mit freudiger Hingebung an die Nothwendigkeit des Gehorſams gegen das Geſetz der Ehe entſpringen. Dies iſt der Fall bei Charlotten und dem Hauptmann. Obſchon beide ſich ihrer Neigung nach einander auf's Innigſte anzugehören ſich bekennen müſſen, ſo iſt doch ihr Kampf gegen ihre Leidenſchaft rein und entſchloſſen. Beſonders in Betreff Charlottens hat der Dichter die milde Hoheit eines ſich ſelbſt klaren ſittlichen Willens unübertrefflich ſchön gezeichnet. — Die andere Form der Entſagung iſt nicht ſo rein, ſondern entſpringt aus dem Schuldbewußtſein. Nicht aus dem Bewußtſein eines ſogenannten groben Vergehens, mit deſſen Unterlaſſen gemeine Naturen ſich tröſten, ſondern aus dem Bewußtſein, der Leidenſchaft in ſich ſelbſt Raum gegeben und die Auflöſung der beſtehenden Ehe begünſtigt zu haben. Dies iſt der Fall von Ottilie und Eduard. Der letztere iſt der Schuldigſte. Er gewinnt deshalb auch keine rechte Verſöhnung, keinen entſchiedenen Muth der Entſagung, ſondern ſtirbt der entſagenden Ottilie nach, inſofern ihre Exiſtenz die ſeinige bedingte.

Die Ehe iſt erſt durch die Kinder der Gatten vollendet, denn erſt in ihnen erſcheint die Liebe als eine Realität, wie die Sprache des gemeinen Lebens ganz richtig das Kind ein Pfand der Liebe nennt. Die Kinder einigen die Gatten auf das Stärkſte. Was thun Eltern nicht der Kinder wegen! Welche Opfer bringen ſie nicht ihrethalben, ſich ihnen als Einheit erhalten zu können. Eduard und Charlotte ſind kinderlos. Aber in jener Nacht, als er vom Bilde Ottiliens, ſie von dem des Hauptmanns erfüllt, ſich vertraulich begegnen — Eduard hat ſo eben den Grafen den Corridor hinab zur Baroneſſe geführt und alſo in ſeinem Hauſe den Ehebruch begünſtigt — da entzündet ſich unter Charlottens Herzen ein junges Leben! Gräßlich! Beide Gatten ſind ja durch das Geſetz zur ſüßeſten Hingebung aneinander berechtigt. Dieſe Hingebung aber, die vollkommen legitime, iſt dennoch nicht ſittlich, denn in ſeinen Armen hat ſie an den Hauptmann, in ihren Armen hat er an Ottilien gedacht. Im Moment der innigſten Entäußerung ſind ſie einander auf das Tiefſte entfremdet geweſen! Das iſt nun der moraliſche Ehebruch. Göthe hat mit wenigen Zeilen, auf Einer Seite, die pſychologiſche Motivirung der ganzen Scene mit der keuſcheſten Feder geſchildert und nichts beſchönigt, denn, als Eduard am Morgen erwacht, ſcheint der aufgehende Tag ihm ein Verbrechen zu beleuchten. Er ſchleicht ſich vom Lager der Gattin fort und Charlotte findet erwachend ſich allein.

Eduard, von ſeiner Liebe fortgeriſſen, will ſich ſcheiden und durch Mittler mit Charlotten deshalb verhandeln laſſen. Da erfährt Mittler, daß ſie ſich Mutter fühle und das Kind zieht die Bande der Gatten wieder ſtraffer. Als es aber geboren iſt, da offenbart es das nächtliche Geheimniß. Es hat die Züge des Hauptmanns und die Augen Ottiliens. Das Kind muß die Eltern ewig daran erinnern, daß ſie innerlich getrennt ſind. Es verdankt ſeine Exiſtenz einer Lüge. Die Kataſtrophe legt ſich in ſein Geſchick. Eduard ſtürmt in den Krieg fort, den Tod zu ſuchen. Er erſcheint uns in dieſem Aufſuchen des Todes als Mann. Wir erkennen, daß ſeine Schwäche eben nur in der Liebe ſich zeigt. Aber als er den Tod nicht findet, als er, mit Ehren bedeckt, aus dem Kriege zurückkehrt, nimmt er ſein Leben als Zeichen des Schickſals, daß es zu ſeiner Verbindung mit Ottilien einwillige. Ja, auch Charlotte fängt an, dem Gedanken der Scheidung ſich zu bequemen. Und nun gerade geſchieht das Unerwartete. Eduard, ſeinem Glück ſo nahe, reißt Ottilie fort, auch ihm ihre Liebe frei einzugeſtehen. Darüber verſpätet ſie ihre Rückkunft nach dem Schloſſe, wo Charlotte ſie ſchon erwartet. Schneller zu kommen, ſetzt ſie ſich mit dem verhängnißvollen Kinde, das ſie bei ſich hat, in einen Kahn, ſich über den Teich zu rudern. Das Ruder entgleitet ihr. Sie ſchwankt heftig — und das Kind ſtürzt rettungslos in das Waſſer! Durch ihre Schuld ſtirbt das Kind, das in gewiſſem Sinn auch das ihre war.

Von dieſem Moment an überblickt ſie den ganzen Verlauf. Sie erkennt auch ſich als ſchuldig und iſt nun entſchloſſen, für immer zu entſagen. Weil ſie aber eigentlich ſchuldlos ſchuldig, weil ſie nur von Seiten der Natur, nicht mit Willen ſchuldig geworden, ſo iſt ſie in ſich abſolut gebrochen. Eine Zeitlang dauert noch Alles, wie ſonſt, ſcheinbar fort; dann aber, weigert ſich das Leben in ihr, ſich zu erneuen. Sie kann nicht mehr Speiſe zu ſich nehmen. Sie ſtirbt aus ſich heraus, in tiefſter religiöſer Erregung. Sie gelangt zur Verklärung ihrer Individualität. Nicht ſo Eduard, der eigentlich, durch ihren Tod haltungslos geworden, ihr nur nachſtirbt, nur in ſich zu Grunde geht, nicht in Gott ſich auflöſt.

Meine Herren, ich muß natürlich die Bekanntſchaft mit dem Roman bei Ihnen vorausſetzen. Es iſt mir unmöglich, alle die Wendungen durchzugehen, in denen der Dichter uns die Unwiderſtehlichkeit zeigt, mit welcher der ſittliche Geiſt im tragiſchen Geſchick über die Macht des Naturgeiſtes triumphirt. Die letzte Schuld bleibt immer die von Eduard und Charlotten, ſich überhaupt geheirathet zu haben. Die Unwahrheit ihrer Ehe iſt es, welche ihnen ihr Schickſal bereitet. Charlotte ſelbſt hatte Ottilien für Eduard als Gattin gedacht, er aber ſie, als ſie ihm zuerſt vorgeſtellt worden, ganz überſehen. Kann ich nun, wie geſagt, mich auf das Detail nicht einlaſſen, ſo wird es mir doch noch möglich ſein, wenigſtens einige Momente der Compoſition hervorzuheben, denn ſo überaus hoch die Wahlverwandtſchaften als eine ſittliche That des Dichters ſtehen, ſo hoch ſtehen ſie auch als äſthetiſche. Die Entwicklung der Charaktere, die Mannigfaltigkeit der Situationen, die Spannung der Contraſte in der Steigerung des fataliſtiſchen Aberglaubens und der freien Beſonnenheit, die Einfachheit und Schönheit des Styls ſind claſſiſch. Es iſt von je bewundert worden, wie Göthe die Beſchäftigung der Liebenden ihrer Leidenſchaft entgegengeſetzt und dieſe dadurch um ſo verſtändlicher gemacht hat. Da werden Bäume gepflanzt, Wege gebahnt, Berge gemacht, Bäche geleitet, Häuſer gebauet, Capellen gemalt — der Menſch herrſcht über die Natur. Sein Verſtand, ſein Wille unterwerfen ſie ihm. Aber ſich ſelbſt zu bezwingen, das gelingt ihm nicht eben ſo leicht. — In der Landſchaft hebt ſich der kleine See ganz natürlich hervor. Das Waſſer iſt, wie Novalis ſagt, das Auge der Landſchaft. Es ſpiegelt den Himmel und ſeine Ufer. Dieſer Teich wird das verhängnißvolle Element, denn an dem Geburtstage Ottiliens, an welchem Eduard ihr zu Ehren ein Feuerwerk abbrennt, ſtürzt ein Knabe in das Waſſer, den der Hauptmann rettet. Der Hauptmann fährt mit Charlotten darüber in dem Kahn, den Eduard mit vielen Koſten aus der Ferne hat kommen laſſen, landet an einer ſchilfigen Stelle des Ufers und trägt Charlotten auf's Trockene, welcher Zufall ihnen die Gelegenheit gibt, ſich ihre Liebe einzugeſtehen, worauf aber bei beiden ſogleich die Reaction ihres Edelſinnes erfolgt, ſich ihrer Liebe auch würdig zu beweiſen, indem ſie ſich über ſich ſelbſt erheben. Und eben dieſer Teich verſchlingt das Kind Eduards und Charlottens, dies Zwitterſchattenweſen, das fortlebend nur als die lebendige Anklage der Eltern, als ſtete Mahnung an ihre Verirrung, fortexiſtirt hätte. — Die geheime Gewalt, mit welcher die Leidenſchaft die Ereigniſſe begründet, iſt bis in die feinſten Sophiſtereien des Verſtandes, bis in die leiſeſten Zuckungen des Gefühls hin auseinandergelegt. Bei Eduard iſt beſonders der Aberglaube charakteriſtiſch, mit welchem er, was ihm günſtig erſcheint, feſthält, was ihm aber unglückbedeutend vorkommen ſollte, entweder überſieht oder mit Trotz dagegen handelt. Im Verlauf zeigt ſich dann, daß, was er als eine Gunſt des Schickſals genommen, in ſeinen Folgen ſich oft gerade gegen ihn wendet und alle ſeine trügeriſchen Hoffnungen ſcheitern läßt. Wenn der Menſch ſich von der Leidenſchaft beſtimmen läßt, wenn er die freie Selbſtbeherrſchung aufgibt, ſo verfällt er eben durch dies Sichgehenlaſſen dem Schickſal; das Schickſal kommt nicht von Außen, ſondern von Innen; wir ſelbſt bringen es hervor. Es iſt daher von großem Effect, daß die handelnden Perſonen, wie weit ſie auch in die Peripherie hinausſchweifen, doch immer wieder an denſelben Ort zurückkehren, als wären ſie auf dies Schloß, an dieſen See gebannt.

Mit ungemeiner Kunſt ſind die Nebenperſonen behandelt. Sie beziehen ſich ſämmtlich auf Ottilien, denn dieſe iſt in jedem Sinne die Hauptperſon; ſie iſt, wie Göthe ſelbſt ſagt, das ſeltſam unglückliche Opfer. Luciane, Charlottens Tochter aus der erſten Ehe, mit Ottilien in derſelben Penſion erzogen, iſt durch ihr geräuſchvolles, auf den äußeren Glanz gerichtete Weſen; durch ihr Streben, in jedem geſelligen Kreiſe ſich zum bewunderten Mittelpunct zu machen; durch die witzige, kokettirende Schauſtellung ihrer Schönheit und Talente das gerade Gegentheil der ins Myſtiſche ſich verlierenden Naturtiefe Ottiliens, die bei der größten Gediegenheit des Gemüths nach Außen hin unſcheinbar in reizender Anſpruchsloſigkeit ſich darſtellt. Um ſo mehr feſſelt ſie die Männer. Eine Zeitlang denkt Charlotte ſie auch dem Hauptmann zu. Der Gehülfe des Penſionats, der ihre trefflichen Eigenſchaften ſich entwickeln geſehen und dem Urtheil der Vorſteherin und übrigen Lehrer der Anſtalt oft entgegen ſich hat äußern müſſen, wünſcht ſie ſich zur Gattin. Der Architekt, dieſer treffliche, feinſinnige Geiſt, kann ſich im Stillen der tiefſten Liebe zu ihr nicht erwehren und legt auch, indem er ſeiner Himmelskönigin, die er in der Capelle malt, die Züge Ottiliens gibt, ein geheim-öffentliches Zeugniß ſeiner Neigung ab. Selbſt der Beſuch des reiſenden Engländers, ſo zufällig er ſcheint, illuſtrirt doch das Ganze, theils indem er in die Gebundenheit dieſer engen Zuſtände das große Bild der Welt hineinleuchten läßt, theils indem er, aus ſeinen vielſeitigen Erfahrungen Manches mittheilend, gerade einen Beitrag zur Geſchichte der Wahlverwandtſchaften erzählt, wie dies oft ſo zu geſchehen pflegt, daß ein Anderer nicht ahnt, welche Saiten er durch ſeine Reden in einem Kreiſe, den er nicht näher kennt, anklingen macht. Den Sinn der ganzen Geſchichte hat Mittler auszuſprechen. Er hat zu ihr die Stellung des Chors in der antiken Tragödie. Er, der überall zum Schlichten des Zwiſtes bereite Mann, möchte mit Niemandem nur Eine Nacht unter demſelben Dache ſein, der das Inſtitut der Ehe nicht heilig achtete. Ihm legt Göthe daher auch jene beredte, ſo oft mit Recht wiederholte Stelle in den Mund, daß die Ehe Anfang und Gipfel aller Cultur ſei und daß es für Gatten, die in einem längeren Zuſammenleben ſich gegenſeitig ſo Vieles ſchuldig geworden, ſich zu trennen, gar keinen hinlänglichen Grund geben könne.

LIX.

Die Wanderjahre.

In den Wahlverwandtſchaften ruft uns Alles zu, das Kleinſte und Größte auf dem ethiſchen Gebiete gleich zu achten. Ein Blick, ein Händedruck, ein Wort, ein Kuß, ein Seufzer, ein Bejahen, Verneinen, ein Bleiben oder Gehen, da iſt nichts, das nicht eine unabſehliche Folge zu haben vermöchte. Alles ruft uns zu, der Vernunft, der Freiheit, Gott ohne Weiteres zu gehorchen, wenn wir uns nicht durch wähleriſches, eudämoniſtiſches Unweſen uns ſelbſt ein Schickſal bereiten, uns ſelbſt das fataliſtiſche Netz weben wollen, das uns zuletzt nach allen Seiten rettungslos umgarnt. Ganz anders die Wanderjahre. Sie führen uns in die labyrinthiſche Weltweite und thun uns die Schätze auf, welche ſie hegt, uns die Erhebung über unſer Schickſal möglich zu machen. Da ſehen wir das Entlegenſte einander ſich nähern, das Nächſte ſich auseinanderſetzen, aus den verzweifeltſten Lagen einen plötzlichen Ausweg ſich eröffnen und die Kraft des Geiſtes, im Widerſpruch ſich zu bewähren, ihre unergründlichen Wunder wirken. Die Wanderjahre ſind nicht aus Einem Stück, wohl aber aus Einem Sinn, wie Göthe ſelber geſagt hat. Sie haben weder die progreſſive Fortſtufung der Lehrjahre, noch die novelliſtiſche Abgeſchloſſenheit der Wahlverwandtſchaften. Sie ſind ächt epiſch, die Unendlichkeit des geſchichtlichen Werdens vor uns entfaltend; Begebenheit aus Begebenheit hervorwachſen laſſend, Ereigniß mit Ereigniß kreuzend, den Faden abbrechend, aufnehmend, Perſonen zu Perſonen verſammelnd, und doch dies Gewimmel durch die höhere Intention, die ſich ſtets auf die Ueberwindung des Schickſals richtet, zur inneren

Einheit verbindend. Es iſt kein Wunder, wenn der Dichter in Verhältniß zu der Ueberfülle des vielſeitigen, ihn bedrängenden Stoffes ſich ſelbſt nur zum Redacteur ihm anvertrauter Papiere macht.

Wir unterſcheiden in den Wanderjahren ſogleich zwei Maſſen. Die eine iſt die der Novellen und die andere die pädagogiſche. Jene enthält eine Reihe von ethiſchen Colliſionsfällen, wie die pilgernde Thörin, das nußbraune Mädchen, Nicht zu weit, die gefährliche Wette, wer iſt der Verräther, der Mann von funfzig Jahren u. a. Sie tragen im Allgemeinen das Colorit der Wahlverwandtſchaften, nur mit dem Unterſchiede, daß ihr Ausgang nicht in's Tragiſche mündet, ſondern die Colliſion entweder durch Entſagung oder Wanderung in's Heitere auflöst. Die pädagogiſche Seite des Romans iſt von Göthe ſelbſt als eine utopiſche bezeichnet worden. Sie hat vielen Anſtoß bei den äſthetiſchen Feinſchmeckern gegeben, welche darin für ihre romanlüſternen Erwartungen und romanhaften Gewöhnungen faſt gar keine Nahrung fanden, vielmehr zu ernſtem Durchdenken der wichtigſten Angelegenheiten ſich anſchicken ſollten. Es iſt unglaublich, wie ſehr der Menſch geneigt iſt, nur das anzuerkennen, was er ſchon kennt. Man muß ſich doch eigentlich freuen, daß Göthe in ſeinen pädagogiſchen Anſichten von dem Gewöhnlichen abweicht, aber gerade ſeine Neuheit iſt das, was man ihm am wenigſten zu verzeihen gewußt hat. Und da er ſeine pädagogiſchen Maximen und Einrichtungen nur als problematiſche mit Beſcheidenheit hinſtellt, ſo hat man darin ſogleich eine Selbſtverurtheilung geſehen. Wie ſehr hat man aber in der neueren Zeit gelernt, Werke, die als Utopieen verſchrieen waren, als ſinnige Anticipationen der Zukunft beachten zu lernen, wie Plato's Republik, Campanella's Sonnenſtaat, des Morus Utopien, Morelly's Baſiliade, Merciers Jahr 2240 und andere. Göthe's Wanderjahre gehören zu den Socialromanen. Sie abſtrahiren von dem Formalismus der diplomatiſchen Politik, der den Völkern ſo viel Zeit und Geld koſtet, und ſuchen zu zeigen, was die Einzelnen in freier Geſellung aus dem Princip der Individualität heraus für die Beglückung und Verſittlichung des Menſchen leiſten können. Alle Religionen und Staatsformen ſollen in Ehren gehalten werden. Man ſoll ſich gegen ſie nicht revolutionair verhalten, vielmehr ſeine Kraft poſitiven Verbeſſerungen zuwenden. Auf die Sittlichkeit ſoll mit Strenge, aber ohne Pedanterie geſehen werden.

Zur Grundlage des ganzen ſocialen Baues macht er den Familienorganismus, zur Spitze den freien Weltbund der Werkgenoſſen. Karl Grün in ſeinem mehrerwähnten Buche behauptet, Göthe erkläre in den Wanderjahren die Familie für eine Sclaverei, welche der fortſchreitende Geiſt von ſich abwerfen müſſe. Er beruft ſich deswegen auf den alten Oheim, der den Nordamerikanismus repräſentirt und mit ſeinem eigenthümlichem Humor die Unbequemlichkeit eines zerſtreuten, wohl gar muffigen Familientiſches ſchildert, der unerbittlich dieſelben Perſonen zu denſelben Stunden wieder um ſich verſammelt. Der Oheim hat deswegen das Eſſen nach der Karte auch in ſeiner Familie eingeführt. Iſt nun dieſe offenbar ganz einſeitige Auffaſſung des Familientiſches ſogleich eine Aufhebung des Familismus? Dieſer treffliche alte Herr wünſcht auch, daß den Frauen und Kindern der Genuß des Obſtes, das ſie ſo gern naſchen, überall und wohlfeil zu Theil werden möge und hat daher Trägerinnen geordnet, welche Kirſchen, Aepfel, Pflaumen, Birnen bis in die kleinſten Thäler des Gebirges austragen. Auch befördert er eifrig den Anbau der

Rüben und des Kohls, um dem unſeligen Kartoffelgenuß ein Gegengewicht zu halten. Wie praktiſch dies ſei, haben die letzten Jahre uns gezeigt, wo das Mißrathen dieſer Einen Frucht die Subſiſtenz von Millionen Menſchen in Frage ſtellte; ein unſtreitiger Fingerzeig, eine größere Mannigfaltigkeit von Feldfrüchten zu cultiviren, abgeſehen davon, daß der Menſch, ein Omnivore, durch abſolute Einförmigkeit der Nahrung ſich dem Thiere nähert, welches oft nur Eine Art der Nahrung zu ſich zu nehmen vermag. Wie verkehrt würde nun aber der Schluß ſein, Göthe wolle gar keine Kartoffeln gebaut wiſſen! Und ſo will er denn zwar auch innerhalb der Familie für den Einzelnen in läßlichen Dingen die möglichſte Freiheit, aber die Ehe, die Familie will er. Wie ſorglich werden nicht in den Wanderjahren die Vorbereitungen zu einem Ehebündniß betrieben, wie ſehen wir nicht ſogar Philine und Friedrich, Lucie und Montan u. ſ. w. überall dem Princip der Familie huldigen und dies in Makarie einen faſt erhabenen perſönlichen Ausdruck gewinnen. Vornämlich aber hat Göthe gleich in den Eingang die liebliche Geſchichte von Joſeph und Marien geſtellt, dieſe reizende Familienidylle, die uns in's Gedächtniß ruft, wie durch das Chriſtenthum die Familie, das Weib und die Arbeit geheiligt ſind, indem der Welterlöſer ſelber von einem Weibe geboren, aus dem Schooß einer Zimmermannsfamilie hervorgegangen iſt. Auch in den Wahlverwandtſchaften hebt Göthe das Bauen hervor, weil es mehr als alles Andere den Menſchen vom Thier unterſcheidet, das ſich höchſtens ein Neſt macht.

Die Erziehung ſoll zur Beſonnenheit führen. Dies vermittelt Göthe durch die genaueſte Achtſamkeit auf die Zeit, die nach ihm von den meiſten Menſchen, obwohl ſie unſer koſtbarſter Beſitz, viel zu wenig geſchätzt wird. Der

Moment iſt nur einmal da. Kauft man ihn nicht aus, ſo iſt er für immer verloren. Göthe will daher die chronometriſchen Inſtrumente ſo viel möglich vervielfacht wiſſen, um uns den Werth der Zeit ſtets gegenwärtig zu erhalten. Sodann ſollen wir uns zur Mäßigung im Willkürlichen und zur Emſigkeit im Nothwendigen gewöhnen. Die unbedingte Nothwendigkeit für die Arbeit iſt aber, uns in irgend einem Wiſſen und Vermögen bis zur Vollkommenheit zu bringen, ſo daß wir mit Zuverläßigkeit von uns behaupten dürfen, dies oder jenes gründlich zu verſtehen. Eine ſolche Virtuoſität in Einer Kunſt oder Wiſſenſchaft garantirt uns die Möglichkeit, es auch in andern Fächern dahin zu bringen. In der einen lernen wir alle verſtehen; ſie wird uns implicite zum Gleichniß der übrigen. Ohne dieſe Einſeitigkeit können wir nicht zur Vielſeitigkeit, noch weniger zur Harmonie gelangen, weil wir ohne ſie des Bewußtſeins wahrhafter Tüchtigkeit, eines objectiven Vermögens, entbehren.

Alle werden durch die drei Ehrfurchten zur Ehrfurcht vor ſich ſelbſt erzogen. Zuerſt muß der Zögling, mit über die Bruſt gekreuzten und gen Himmel gewandtem Blick, Ehrfurcht vor dem, was über uns iſt, vor dem Göttlichen, lernen, das wir immerdar als die Quelle alles Guten zu verehren haben. Sodann hat er mit auf den Rücken gekreuzten Armen und niederwärts gewandtem Blick Ehrfurcht vor dem zu lernen, was unter uns iſt. Denn die Erde, die Natur gibt uns zwar unſägliche Freuden, nicht weniger aber kann ſie, unbeachtet, uns die empfindlichſten, langdauerndſten Schmerzen im Nu bereiten. Von dieſer Stufe ſchreitet der Menſch mit zur Seite gerade ausgeſtreckten Armen zur Ehrfurcht vor ſeines Gleichen, dem Kameraden ſich zu verbünden, denn allein vermag auch der Bravſte nicht viel. Er muß ſich mit den Genoſſen geſellen. Dieſe drei Ehrfurchten vereinigen ſich endlich in der Ehrfurcht vor uns ſelbſt, als woraus ſie eigentlich erſt entſpringen. Dieſe Ehrfurcht, in welcher wir uns als des Höchſten bewußt werden, wozu Gott, Natur und Geſchichte in der Wirklichkeit es zu bringen vermocht haben, nimmt uns allen Dünkel und erfüllt uns mit dem reinſten Ernſte.

Jeder wird ſeiner Individualität gemäß in der pädagogiſchen Provinz erzogen, die ſo eingerichtet iſt, daß jeder für ſeine beſondere Thätigkeit zwar abgeſondert iſt, jedoch leicht zu andern Thätigkeiten, wenn er zu ihnen heranreift, übergehen kann. Die Stufenfolge von Lehrling, Geſell und Meiſter wird ſtreng beobachtet. Die Künſte werden in ſtrenge und in freie unterſchieden und der Ausdruck Handwerk deshalb beſeitigt, weil mit ihm ſo oft eine unbillige Herabſetzung gegen die unterhaltenden Künſte verbunden iſt. Die ſtrengſte aller Künſte iſt die Baukunſt. In der Sculptur, Malerei, Muſik iſt ein Fehler eher hinzunehmen; Geſtalt, Farbe, Ton machen doch noch einen Eindruck. Fehler aber ſoll man nicht bauen. Die theatraliſche Kunſt wird nicht gepflegt. Sie ſetzt einen geringen und vornehmen Pöbel als eine immer ſchaubegierige Menge voraus, die ſich entlangweilen will. Eine ſolche aber gibt es in der thätigen und bildungsreichen Socialwelt Göthe's gar nicht. Auch iſt ſie für die Entwicklung des Charakters nicht gefahrlos, da ſie Schmerz und Luſt zu heucheln zwingt. Beſonders aber verdirbt ſie die übrigen Künſte, die ſie für ihren Schimmer ausbeutet und zu falſchen Tendenzen verleitet. Göthe vergleicht ſie mit einem leichtſinnigen Geſchwiſter, welches das Vermögen der andern Brüder und Schweſtern für den Glanz des Augenblicks vergeude. Zeige Jemand ein entſchieden mimiſches Talent, das ſich früh durch Nachäffen Anderer kund gebe, ſo ſtünden die Vorſteher der pädagogiſchen

Provinz mit den Directoren von Theatern in Verbindung, wohin ſie den Zögling ſendeten, damit er dort, wie eine Ente im Teich, ſeinem Lebensgewackel und Lebensgeſchnatter ſich ergeben könne. Die Muſik dagegen, beſonders als Vocalmuſik, ſtellt er ſehr hoch und ſchreibt ihr für die Verſittigung des Gemüths die glücklichſten Wirkungen zu.

Als Religion wird im Allgemeinen die chriſtliche als die in dieſer Socialwelt herrſchende angenommen. Es gilt zwar die unbedingte Cultusfreiheit und das religiöſe Bekenntniß wird nur als Ausdruck der Verpflichtung genommen, im Leben und im Tode ſich einander angehören zu wollen. Dennoch iſt die Chriſtlichkeit ſtark accentuirt. Juden ſind aus dem Socialſtaat ausgeſchloſſen, weil ſie das Princip der Humanität nicht anerkennen. Das apoſtoliſche Symbolum wird als das vernünftigſte erklärt, das ſich mehr oder weniger in jedem andern Credo wiederfinde. Der erſte Artikel iſt nach Göthe ethniſch und gehört allen Völkern; der zweite chriſtlich für die mit Leiden Kämpfenden und in Leiden Verherrlichten; der dritte zuletzt lehrt eine begeiſterte Gemeinſchaft der Heiligen, welches heißt: der im höchſten Grad Guten und Weiſen. Die drei göttlichen Perſonen, unter deren Gleichniß und Namen ſolche Ueberzeugungen und Verheißungen ausgeſprochen ſind, gelten daher billigermaaßen als die höchſte Einheit. Göthe entwickelt den Begriff der Religion in Analogie mit dem Syſtem der drei Ehrfurchten. Die Religion, welche das Göttliche über uns verehrt, nennt er die ethniſche, rechnet aber dazu nicht nur die gewöhnlich ſogenannten heidniſchen Religionen, ſondern auch die israelitiſche. Dieſen natürlichen, kindlichen Religionen ſtellt er die philoſophiſche gegenüber, welche den Menſchen mit dem Univerſum auszugleichen, alles Andere als ihn ſelbſt zu faſſen lehrt und daher das

Höhere zu ihm herunter, das Niedere zu ihm heraufzieht. Im Leben war Chriſtus nach Göthe ein eigentlicher Weltweiſer, indem er durch Wunder das Gewöhnliche vernichtete und durch Parabeln das Ungemeine der gewöhnlichen Anſchauung annäherte. Durch den Tod aber, den er als ein Verbrechen ſtarb, ward er Stifter der dritten Religion, der Religion des Schmerzes, welche uns lehrt, das, was unter uns iſt, das Niedrige, Verachtete, das Widerwärtige, Feindſelige mit Liebe zu umfaſſen, ja in Sünde und Schmach ſogar nicht Hemmniſſe, ſondern Förderungen unſeres höheren Lebens zu erblicken. In dieſe Tiefe des Leidens einzuführen, iſt aber dann erſt möglich, wenn der Menſch durch die Vorſtufen jener andern Religionen hindurchgeſchritten iſt. Es iſt eine verdammungswürdige Frechheit, das Bild des Heiligen, wie es ihn aus Liebe für die Liebe ſterbend darſtellt, durch überall hinverbreitete Ausſtellung zu profaniren. In dem Tempel der pädagogiſchen Provinz iſt daſſelbe als das Allerheiligſte im Adyton verborgen und nur dem ſeltenen geſammelten Zugang offen. Um daſſelbe läuft eine Galerie mit ſymphroniſtiſchen Gegenbildern aus den ethniſchen Religionen, welche die Entwickelung deſſelben Momentes in einer jeden darſtellen, z. B. die Opferung der Iphigenie durch Agamemnon und des Iſaak durch Abraham. Die wahrhafte, abſolute Religion iſt die Vereinigung dieſer drei Religionen der Anbetung des Höhern, der Ausgleichung mit der Welt und der Heiligung des Uebels, des Schmerzes, der Sünde. Sie iſt Andacht, Vernunft und Selbſtbezwingung als lebendige Einheit. Der Cultus, wie wir ſchon ſagten, iſt vollkommen frei gelaſſen. Jedoch finden wir eine eigenthümliche Sonntagsfeier. Sie wird als Wochenſchluß dazu angewendet, daß Jeder mit ſich völlig auf's Reine zu kommen und die neue Woche mit Heiterkeit zu beginnen ſucht. Für rechtliche und ökonomiſche Bedenken hat man ſich geradezu an die Vorſteher der Gemeinde zu wenden. Die ökonomiſchen Verlegenheiten greifen tiefer in das ſittliche Leben ein, als es den Anſchein haben kann. Zartere moraliſche Wirren kann man mit dem, zu welchem man gerade das meiſte Vertrauen hat, beſprechen. Nur muß darauf gehalten werden, daß jeder mit friſchgeſammeltem Gemüth, mit neugeſtärktem Willen, mit neu entlaſtetem Herzen in die neue Woche eintrete. Das ſtumpfe Gewiſſen ſoll erregt, das erregte vernünftig beſchwichtigt werden.

Alle Habe ſoll als Beſitz und Gemeingut angeſehen werden. Dieſe beiden Worte, auf Tafeln geſchrieben, präſentiren ſich dem Blick am häufigſten, Jedem einzuprägen, zu haben, als hätte er nicht, bei ſeinem Beſitz die Andern als Mitgenießende anzuſehen und ſein Privateigenthum ſo zu behandeln, als ob er nur deſſen Verwalter wäre. Göthe will die Ungleichheit des Beſitzes und Genuſſes nicht durch eine Revolution, wie der Communismus, vernichten, ſondern ſie von Innen heraus, durch eine Umwandlung der Geſinnung, durch eine andere Auffaſſung des Eigenthums, nämlich als Beſitz und Gemeingut, aufheben. Es wird daher bei ſolcher Geſinnung und bei der Realbeichte des Sonntags, die das praktiſche Leben immer wieder ordnet, vorausgeſetzt, daß Proceſſe nicht vorkommen und die Juſtiz folglich entbehrlich iſt. Das Recht erhält ſich durch die Klarheit der überall ſich aus ihrer ganzen Fülle immer mit neuer Urſprünglichkeit entwirkenden praktiſchen Vernunft. Der Streit der Auslegungen um den Buchſtaben des Geſetzes fällt fort. Dagegen hält man viel auf eine gute Polizei, deren Aufgabe es iſt, das Unbequeme und die Unbequemen zu beſeitigen. Sie wird durch die Einrichtung unterſtützt, daß Jeder, der die

Mündigkeit erlangt hat, das Recht hat, auf der Stelle das Unrechte, Ungeſchickte, Schlechte tadeln zu dürfen. Schelten und ſtrafen dürfen nur die Aelteſten. Drei Polizeidirectoren haben in jedem Bezirk die Wache und löſen ſich alle acht Stunden ab. Wo ſie nicht ſofort durchdringen können, wo die Verwickelung zu groß iſt, haben ſie das Recht, für die Entſcheidung des Falles ſofort ein Geſchwornengericht zu veranlaſſen. Branntweinſchenken, die zu ſo vielem Hader und Elend führen, darf es nicht geben. Auch Leihbibliotheken, die das Leſen von Büchern, dies große Bildungsmittel, entwerthen und der Pflege der mittelmäßigen und gemeinen Literatur einen ſo großen Vorſchub leiſten, werden nicht geduldet. Endlich gibt es auch kein ſtehendes Heer, das ſo viel Unſittlichkeiten in ſeinem Gefolge hat, und im Frieden auf den eitlen Prunk des Paradeunweſens ſich beſchränken muß, ſondern Alle lernen fechten, ſchießen, marſchiren, manöveriren. Lothario iſt hier ganz an ſeinem Platze und übt beſonders eine Art Feldmanöver.

Glocken und Trommeln gibt es nicht. Alle Signale werden durch Blasinſtrumente gegeben. Eine Hauptſtadt wird ſich in dieſer Socialwelt wahrſcheinlich auch bilden, ja man ſieht ſchon den Punct, wo ſie entſtehen dürfte, allein man wird ſo lang als möglich ihre die Individualität ſo ſehr beeinträchtigende Exiſtenz zurückzuhalten ſuchen. Hierin ſtimmt Göthe ganz mit dem modernen Socialismus überein, der auch gegen die zu großen und zu kleinen Städte eifert, gegen jene wegen der Corruption, gegen dieſe wegen der Philiſterhaftigkeit.

Diejenigen, welche nicht in Folge ſittlicher Colliſionen zum Entſagen oder Wandern genöthigt ſind, können ſich dem Weltbunde anſchließen, der die Auswanderung leitet (wohl zu unterſcheiden von der Wanderung), über welchen

Punct Odoardo's Rede ſich weitläufig und mit eindringlicher Klarheit verbreitet. Die Auswanderung hält man für unvermeidlich, wo der Kampf der Maſchinen mit der menſchlichen Handarbeit den Moment einer gefährlichen Kriſis herbeiführt und den Unterſchied des beweglichen Eigenthums und des Grundbeſitzes auf das Grellſte hervortreten läßt. Von den zur Auswanderung früher oder ſpäter Gedrängten und Entſchloſſenen hebt Göthe die Spinner und Weber hervor, über welche Leonardo's Tagebuch berichtet, worin das Geſchäft der Weberei nach ſeinem geſammten Umfang und die umſichtige Thätigkeit Suſannen's, der Schöneguten, mit reizender Ausführlichkeit geſchildert iſt. Die, welche Herrnhuth oder Amerika nicht überall in ſich ſelbſt, die, welche Amerika nur in Amerika zu finden vermögen, ſingen uns zu:

Bleibet nicht am Boden heften,
Friſch gewagt und friſch hinaus,
Reger Arm mit muntern Kräften,
Ueberall ſind ſie zu Haus.
Wo wir uns der Sonne freuen,
Sind wir jede Sorge los,
Daß wir uns in ihr zerſtreuen,
Darum iſt die Welt ſo groß!

LX.

Rückblick auf die Compoſition der Göthe'ſchen Socialromane.

Die Compoſition der drei Romane, die wir ſo eben ihrer ideellen Bedeutung noch kennen gelernt haben, iſt nach derſelben durchaus verſchieden. In den Lehrjahren iſt ſie progreſſiv ſich verändernd. Zuerſt iſt die Darſtellung ganz läßlich. Vom gewöhnlichen Erzählungston geht ſie mit der Darſtellung des Schauſpielerlebens in eine dramatiſche Bewegtheit über. Mit der adligen Geſellſchaft wird der Styl von einem ironiſchen Duft angehaucht. In den Bekenntniſſen der ſchönen Seele bewundern wir die ungeſchminkte und doch tief gebildete Natürlichkeit, mit welcher die geheimſten Kämpfe eines edlen Gemüthes ſich uns enthüllen. Ihre contemplative Beruhigung verflüchtigt das theatraliſche Treiben und die ihm anhaftende Leichtfertigkeit, indem ſie uns das Duodrama der mit Gott ringenden Seele entfaltet. Nach ihnen beginnt der elegiſch tragiſche Zug, in den Scenen, welche den Tod Marianens, das Hinwelken Mignon's, die Geſchichte Auguſtino's und Sperata's, die Exequien Mignon's und den Uebergang Wilhelms zu Natalien ſchildern. Die Todtenfeier Mignon's mit ihren herrlichen Chören und der Würde der Decoration ſteigert den Eindruck bis zur Erhabenheit. — Ganz anders die innere Antitheſe der Lehrjahre, die Wahlverwandtſchaften. Sie, die uns in die verborgene Werkſtätte des Pragmatismus einführen, mit welchem der Charakter ſich ſelbſt ſein Schickſal erſchafft, haben nichts von dem bequemen, nachgibigen, ſich erſt allmälig zuſammenfaſſenden Ton der Lehrjahre. Die Individualitäten, die in den Kampf treten, ſind alle ſchon weſentlich fertig. Die Geneſis ihrer Beſtimmtheit liegt jenſeits der Geſchichte und nur Ottiliens Entwicklung macht eine kleine Ausnahme, weil ſie der Pfeiler des Gebäudes iſt. Weil aber in ihr die Sicherheit des Naturgeiſtes mit einfacher Gewalt herrſcht, ſo iſt bei ihr von ſolchen Wandelungen, wie bei Wilhelm, nicht die Rede. Ihr Werden iſt eine ſanfte Allmäligkeit, die plötzlich unterbrochen wird, um ſich mit ſeliger Verklärung aufzulöſen. Der Styl der Wahlverwandtſchaften iſt polirt, und hat eine eigenthümliche Ruhe, die man als diplomatiſch oft gehäſſig hat fletriren wollen. Aber dieſer durchſichtige, einfache Styl iſt künſtleriſch nothwendig, weil er der goldene Reif iſt, welcher das gewaltig tobende Schickſal umſchließt, das unter den äußerlich behaglichſten Verhältniſſen die gebildetſten Menſchen zerſtört. Die Wirkung dieſes ſcheinbaren Gegenſatzes erklärt es, wie ſo phantaſtiſche, ins Feſſelloſe drängende Naturen, als Bettina, von dieſem Roman den Eindruck bekommen haben, als geriethen ſie in ein enges Felſenthal, in deſſen quetſchender Enge düſtere Bäume, Dornen und Diſteln das Gemüth mit verzweiflungsvoller Oede erfüllten. Daß die Compoſition der Wahlverwandtſchaften novelliſtiſch ſei, iſt oft bemerkt. Der Grund liegt in der Abgeſchloſſenheit, mit welcher alle Perſonen und Umſtände auf die Erzeugung des Einen fataliſtiſchen Products hinarbeiten. Göthe läßt daher ſogar auch nach der Kataſtrophe die äußerliche Erſcheinung des Lebens auf dem Schloß in gewohnter Ordnung fortführen, *gleichſam als wäre nichts geſchehen*, während doch in der Tiefe Alles vorm Zuſammenſturz erbebt und die Leidenſchaft den Dolch in das Herz der Menſchen geſtoßen hat. So gleichen ſie Wachsfiguren, die mit dem Schein des vollſten Lebens angethan, doch ſeelenlos uns anſtarren. Dieſe Menſchen, welche Liebe und Leben verloren haben, wandeln nur noch als Schatten umher. Bedenken wir, daß Göthe die zarteſten und zugleich fürchterlichſten Verſtimmungen und Verirrungen des Gemüths zu beſchreiben hatte, ſo begreifen wir die Kürze, ja Kargheit des Styls auch aus dem Grunde, daß er mit keuſchem Geiſt das ſinnliche Element niederhalten wollte. Meine Herren, fragen Sie ſich ſelbſt, ob nicht ein weniger großer Künſtler als Göthe jene Scene, wo der Hauptmann Charlotten aus dem Kahn an's Ufer trägt, oder eben jene Scene des unſeligen, moraliſchen Doppelehebruchs in dem ſeltſamen Nachtgedämmer, mit den glühendſten ſinnlichen Farben auszumalen geneigt ſein würde, ob nicht einer der heutigen Franzöſiſchen Romanfeuilletoniſten daraus einen ganzen pikanten Band gemacht hätte?

Aus der innerlich verſengenden Schwüle der Wahlverwandtſchaften treten wir mit den Wanderjahren in die Weltweite ein, welche die Kraft hat, die Geſchicke der Einzelnen durch Wechſel und Thätigkeit, durch Entſagen und Wandern aufzulöſen. Man muß den Muth haben, ſeinem Schickſal ſich wieder entfremden zu können. Die Wanderjahre ſind in ihrer Compoſition wirklich epiſch. Die Unendlichkeit des Weltgetriebes thut ſich vor uns auf. Der Schauplatz wechſelt auf's Mannigfaltigſte. Das Gebirge ſteigt empor; die Ebene breitet ſich aus; der Garten ladet uns in ſeine grünen Gewölbe; der See ſpiegelt ſeine kryſtallene Fläche; gaſtliche Landhäuſer, Wirthshäuſer, Fabriken, feſtliche Verſammlungsſäle nehmen uns auf. Eine neue Perſon nach der andern flicht in die Geſchichte ſich ein. Ein Schickſal entpuppt ſich aus dem andern. Das Entlegenſte rückt zuſammen, das Verbundenſte weicht auseinander. Daß der Dichter mit Beſcheidenheit ſich nur den Redacteur ihm zugekommener Berichte nennt, daß er bald abbricht, bald wieder aufnimmt, gibt uns recht das Gefühl der Unermeßlichkeit des Menſchenlebens. Und dennoch würde dieſer ganze Reichthum von Contraſten und Verwicklungen nur den Eindruck eines muſiviſchen Aggregats hinterlaſſen, wenn nicht durch alles Beſondere hin der Gedanke ginge, daß die Verſöhnung mit dem Schickſal nur auf doppelte Weiſe, entweder durch Reſignation oder durch Thätigkeit zu erlangen ſei, die uns unſerer ſelbſt vergeſſen macht. Herrnhuth und Amerika, belehrt uns der Dichter, ſind überall, wo wir nur ernſtlich wollen. Die Wanderjahre vereinigen das pädagogiſche Moment der Lehrjahre mit dem novelliſtiſchen der Wahlverwandtſchaften. Von den Novellen in den Wanderjahren wird gewöhnlich ſo geſprochen, als ob ſie unbedeutend ſeien und als ob Göthe Wilhelms Geſchichte nur zur Enveloppe gemacht habe, jene Erzählungen unterzubringen. Dies ſcheint mir ungerecht. Die Novellen in den Wanderjahren ſind Meiſterſtücke, insbeſondere die, welche gewöhnlich als die proſaiſchſte verrufen wird, der Mann von funfzig Jahren. Hätte Göthe darin freilich nur die jämmerliche Eitelkeit eines alten Gecken ſchildern wollen, der ſich durch Hülfe der Toilettenkünſte ein friſches Ausſehen zu conſerviren gewußt habe, ſo hätte man Recht. Gewöhnlich ſpricht man ſo. Allein der eigentliche Inhalt dieſer Novelle iſt die Colliſion zwiſchen Vater und Sohn, welche beide dieſelbe Hilarie lieben und, indem ſie dies entdecken, in die tragiſchſten Situationen gerathen, ſo daß der Sohn, dem Affect für eine junge kokette Wittwe, dem Wahnſinn und dem Tode ſich entringend, ſich als ein Wunder verloren und zwiſchen Himmelsglanz und Hölle irrend erſcheint. Makarie greift in dieſe Geſchichte, als die höhere ſittliche Vermittlerin. Wir erhalten ein Beiſpiel ihrer Thätigkeit. Alle Novellen gehen auf Entſagung oder Wanderung aus, von welcher Seite die Novelle vom Kinde und dem Löwen, die Göthe ſchlechtweg die Novelle genannt hat, ſehr wohl den

Wanderjahren ſich hätte eingliedern können. Das pädagogiſche Syſtem und die Geſchichte Wilhelms verhält ſich zu dem Novellencyklus ſymmetriſch. In den Lehrjahren ſammelt ſich der *Geiſt der Bildung* in der idealiſchen *Natalie*; in den Wahlverwandtſchaften der *Dämon des Schickſals* in der engelhaften *Ottilie*; in den Wanderjahren die *ſtille Kraft des weltbezwingenden Gemüths* in der geiſterhaften *Makarie*. Dieſe würdige, ältliche, kränkliche, an ihren Lehnſtuhl gefeſſelte Dame iſt der *ethiſch-prophetiſche* Geiſt ihrer ganzen Familie, welcher Alle ſich mit Ehrfurcht und mit unbedingtem Vertrauen nahen und ihre Entſcheidungen als ein Letztes betrachten. Makarie iſt an der Vorſtellung krank, das Leben unſeres Sonnenſyſtems auf ganz eigenthümliche Weiſe in ſich durchzuleben. Die confuſe Aſtrologie der Seherin von Prevorſt iſt wahrſcheinlich erſt ein Product der Göthe'ſchen Dichtung. Was hat Göthe mit dieſer allerdings an das Allegoriſche ſtreifenden Figur gewollt? Sollen wir ſie als eine bloße Wunderlichkeit, als eine didaktiſche Schrulle hinnehmen? Ich denke nicht, denn könnten wir nicht muthmaßen, er habe durch ſie uns den *Zuſammenhang der Erde mit dem Univerſum* veranſchaulichen wollen? Die Erde hat ihr Leben für ſich, allein doch nur in der *Wechſelwirkung* mit allen übrigen himmliſchen Körpern. Das Licht, meine Herren, welches in unſer Auditorium ſcheint, iſt doch unzweifelhaft Licht der Sonne. Wir befinden uns alſo, indem in dieſem Licht, zugleich in der Sonne, inſofern die eigenthümliche Erregung unſeres Auges, die wir Sehen nennen, ihre letzte Cauſalität in der Sonne hat und viele Millionen Meilen weit von uns ihren Urſprung nimmt. Oder wie ruhig ſieht nicht Alles hier ſich an. Die Bänke, die Tiſche, der Ofen, wir ſelber — da ſteht es ſtrack und feſt — und doch, während wir mitten im Stillſtand uns zu befinden ſcheinen, iſt nichts gewiſſer, als daß wir mit der raſendſten Geſchwindigkeit in jeder Secunde vier Meilen im Univerſum unſere Bahn hinrollen. Iſt dies anders, als durch das Ineinandergreifen aller Weltkörper möglich? Bringen nicht alle zuſammen erſt dieſe Spiralen hervor? Iſt es in dieſem Sinn nicht richtig, daß eine Veränderung in irgend einem Moment des kosmiſchen Lebens auch in den übrigen bis zur größten Ferne eine Veränderung nach ſich ziehen muß? Makariens ſeltſames Mitwandern mit unſern Planeten und Sonnen vergegenwärtigt uns, daß wir nicht blos Wanderer auf unſerem Planeten, ſondern, indem auf ihm, zugleich Weltwanderer, Weltbürger ſind.

Daß ich dieſe Deutung Makariens nicht fingire, um ſie Ihnen genießbar zu machen, um auch in ihr den erhabenen Sinn unſeres Dichters nachzuweiſen, dazu berufe ich mich ausdrücklich auf die Geſpräche des Aſtronomen, welchen Makarie neben ſich hat, theils mit Wilhelm, theils mit Montanus. Dieſer, der ehemalige Jarno, hat ſich dem Tellurismus zugewendet. Wenn Makarie dem ſolaren Siderismus angehört, ſo bringt er eine Rhabdomantin, eine Metallfühlerin als Gegengewicht herbei, die immer in den Mittelpunct der Erde hinabtaſtet, wie jene ſich in den Mittelpunct der Sonne hin ausgeſpannt fühlt. Montanus kommt mit dem Aſtronomen zuletzt dahin überein, daß zum wahrhaften Leben, zur That, weder die geiſtige, noch die irdiſche Ueberſchwänglichkeit nothwendig ſei, daß vielmehr die irdiſche Realität und ſpiritualiſtiſche Idealität mit einander ausgeglichen werden müßten. „Dieſe beiden Welten gegen einander zu bewegen, ihre beiderſeitigen Eigenſchaften in der vorübergehenden Lebenserſcheinung zu manifeſtiren, das iſt die höchſte Geſtalt, wozu ſich der Menſch auszubilden hat.“ Hierzu braucht er weder in den Mittelpunct der Erde zu bringen, noch über die Grenzen unſeres Sonnenſyſtems zu ſchweifen. Die Erdoberfläche iſt der rechte Schauplatz des Handelns.

Wilhelm ſelbſt muß dieſe Vereinigung der Poeſie und Proſa, des Idealismus und Realismus, des Geiſtes und der Materie, des Wortes und Fleiſches oder wie man dieſen Gegenſatz ſonſt noch ausdrücken will, in ſeinem Leben verwirklichen. Er hat ſich allmälig zur Harmonie der Bildung entwickelt, aber nach den Geſetzen der Aſſociation muß er auch in einem beſtimmten Fach es zur *Meiſterſchaft* bringen. In irgend einem Wiſſen oder Können ſoll der Menſch Virtuoſe ſein. Er ſoll mit Zuverläſſigkeit ſich und Andern nützen können. Alle ächte Bildung muß vom Schönen durch das Wahre zum Nützlichen oder vom Nützlichen durch das Wahre zum Schönen führen. Wilhelm hat in der Betrachtung des menſchlichen Körpers den Weg gefunden, den er gehen muß, um nützlich zu werden. Er hat als Schauſpieler Gelegenheit genug gehabt, die Mängel des menſchlichen Leibes und die Künſte, ſie dem Publicum zu verbergen, kennen zu lernen. Er hat dabei erfahren, wie ein ſchöner Mann, eine ſchöne Frau, das Wichtigſte bei einer Bühne ſind. Sind ſie da für die erſten Liebhaberrollen, ſo iſt der Director geborgen. Er hat aber auch bei einem Curſus der Anatomie die gräßlichen Erfahrungen gemacht, daß Leichen aus ihrer Ruheſtätte wieder aufgeſtört, ja daß Menſchen ermordet ſind, um ihre Cadaver dem anatomiſchen Theater zu überliefern. Er hat, dieſem Mangel zu ſteuern, die Kunſt mit Beifall begrüßt, welche für die Wiſſenſchaft die Glieder des Menſchen von Wachs mit täuſchender Naturtreue nachbildet. Das zarte Wundergebilde des menſchlichen Leibes und Lebens wird durch nichts ſo ſchnell und heftig bedrohet, als durch plötzliche Verwundungen, Knochenbruch, Quetſchungen u. dgl. Daher der Wundarzt von jeher, namentlich im Kriege, wie ſchon der Homeriſche Machaon zeigt, von größter Wichtigkeit geweſen iſt. So entſchließt ſich Wilhelm denn, **Wundarzt zu werden**. Seine Kunſt ſoll der Erhaltung des Lebens ſelber gewidmet ſein. Dieſen Ausgang hat Göthe von Anfang vor Augen gehabt, von da an, wo er im Gefecht mit den Marodeurs verwundet und von der Amazone Natalie verbunden wird. Die Chirurgie iſt keine Zuflucht, Wilhelm doch auch bei der Nützlichkeit unterzubringen. Wie belohnt ſich ihm ſeine Kunſt! Er rettet durch den Aderlaß einem Jüngling, der mit dem Pferde in's Waſſer geſtürmt iſt, das Leben. Dieſer Jüngling iſt ſein Sohn Felix!

Dritte Periode.

Der eklektiſche Univerſalismus.

LXI.

Die Periode des eklektiſchen Univerſalismus. Wahrheit und Dichtung. Epimenides Erwachen. Der Weſtöſtliche Divan.

Mit der Conception der Wanderjahre hatte Göthe in Anſehung ſeiner Productivität ſich ausgelebt. Er erfand von hier ab nichts mehr; er ſetzte nur fort. Er war ein ganz normaler Menſch in der Reinheit, mit welcher ſich bei ihm die Altersſtufen folgten. Der Greis lebt nicht mehr in ſo ſchroffer Oppoſition mit der Welt, als der Jüngling, nicht in ſo energiſchem Kampf mit der Gegenwart, als der Mann. Er hat das Maaß ſeiner Kräfte kennen gelernt. Er hat in den Thaten, die er vollbracht hat, ein relatives Genüge gefunden. In dem Gange der Welt aber erneuen ſich ihm ſtets der Form nach dieſelben Proceſſe. Er wird contemplativ, quietiſtiſch, tolerant, diplomatiſch, pädagogiſch, redſelig, erinnerungsſüchtig. Meine Herren, dies iſt die Nothwendigkeit gerade der Greiſennatur. Alle Vorwürfe, welche man daher Göthe macht, in den letzten zwanzig Jahren ſeines Lebens der Ruhe, ja der Einſamkeit, der Kritik, der Gelehrſamkeit geneigt geweſen zu ſein, zerfallen in ſich ſelber. Von dem Greiſe noch den Titanenübermuth der Jugend zu fordern, ihm vorzupredigen, daß er doch als Dichter des Götz und des Werther ein ganz anderer geweſen ſei, iſt abgeſchmackt. Wollte Gott, es gäbe nur recht viel ſo thätige, geſunde, wohlwollende, ernſtheitere, nach allen Seiten anregende und angeregte Greiſe, als Göthe einer war. Dieſer immer gleichmäßige Strom der Thätigkeit kann freilich nur da fließen, wo der Greis in ſolcher Normalität, wie Göthe, auch Jüngling und Mann geweſen.

Die Kriſis des Ueberganges zum Greiſenalter kündigte ſich bei ihm durch die Vertiefung in ſeine Biographie an. Er gab ihr den Titel Wahrheit und Dichtung, denn er beſchrieb ja das Leben eines Dichters und wollte bemerklich machen, daß Manches von ihm vielleicht in zu hellen oder dunklen Farben, alſo nicht vollkommen objectiv dargeſtellt ſei. Keineswegs aber wollte er ſagen, daß er auch erdichtete Schickſale erzählen werde. Vielmehr hat ſich durch den Vergleich mit den Zeugniſſen Anderer ergeben, daß er auf das Strengſte der Wahrheit treu und nur in Bezug auf das Urtheil über ſeine Productionen öfter im Irrthum befangen geweſen. Er legte in ſeiner Autobiographie vor der Nation Rechenſchaft ab, wie er in der Wechſelwirkung mit ihr und ihrer Geſchichte geworden, was er geworden. Die Franzoſen haben ſchon ſeit dem Mittelalter, ſeit Joinville, Froiſſard, Brantome u. ſ. f. bis auf Herrn v. Chateaubriand herunter Memoiren, in denen ſie ihre Lebensgeſchichte als die ihrer ſelbſt und ihrer Zeit erzählen. Bei uns Deutſchen können wir dieſe Gattung, wenn nicht ganz vermiſſen, doch bis auf die neueſte Zeit hin wenig angebauet finden. Göthe hat den Deutſchen den Weg gezeigt, wie ſie verfahren müſſen, im Deutſchen Sinne Denkwürdigkeiten zu verfaſſen. Sie müſſen ſich auf die Innenſeite des Handelns, auf die Zuſtände des Gemüthes, auf den Zuſammenhang ihrer Bildungsſtufen hinrichten. Varnhagen in ſeiner Sammlung: zur Geſchichtſchreibung und Literatur, 1833, hat wohl das Reifſte geſagt, was über Göthe's Biographie ſich ſagen läßt. Ich möchte mir jedoch erlauben, noch auf Zweierlei die Aufmerkſamkeit hinzulenken. Erſtlich darauf, daß Göthe ſogar noch als Biograph inſofern Poet blieb, als er nur die Poeſie des Lebens, die Jugendzeit, zum Gegenſtand ſeiner Darſtellung machte. Dies erſte Werden iſt bei einer Dichternatur, überhaupt bei einem theoretiſchen Menſchen, die intereſſanteſte Zeit. Bei einem Feldherrn, Staatsmann, Reformator iſt es anders. Hierin hat es z. B. Steffens verſehen. Er hat uns ſeine Lebensgeſchichte mit gleichmäßiger Ausführlichkeit in zehn Bänden erzählt, obſchon die eigentliche Poeſie derſelben mit dem Feldzug nach Frankreich ſich völlig beendet, ja im Grunde ſchon mit ſeiner Fixirung in Halle abſchließt. Hinterher intereſſirt er ſelbſt uns weniger, als was er von andern Perſonen in Erfahrung bringt oder was er wenigſtens über ſie urtheilt. Was Göthe über ſein fünf und zwanzigſtes Jahr hinaus uns von ſeinem Leben noch mitgetheilt hat, ſind theils die Jahres- und Tages-Hefte, deren Einleitung mit Recht ſo viel von den Literarhiſtorikern ausgeſchrieben iſt, theils ſind es Briefe, die den poetiſchen Hauch der augenblicklichen Eingebung athmen: die Briefe an Merk und an Lavater, die Briefe aus Italien, das Tagebuch aus dem Feldzug in die Champagne, die Briefe an Schiller, Meyer, an Jacobi, an die Bettina, an Zeller, welche letztere, die raſtlos bewegte Fülle ſeines Greiſenthums uns nach allen Seiten darlegend, nach meiner Meinung viel zu geringſchätzig gehalten und viel zu wenig geleſen werden. Was iſt in ihnen nicht abgethan, wovon Viele, wenn ſie heute darauf verfallen, meinen, die Welt hätte, ſo belehrt zu werden, auf ſie gewartet. — Zweitens ſcheint es mir zu beachten, daß Göthe für Schiller's Horen Benvenuto Cellini's Autobiographie überſetzte, die Geſchichte jenes Italieniſchen Bildhauergoldſchmids, welche in die ſtürmiſche Zeit des Ueberganges vom funfzehnten zum ſechszehnten Jahrhundert fiel und die in Aufrichtigkeit des Bekenntniſſes, in Naivetät der Darſtellung ſo wie in Reichhaltigkeit der Zuſtände muſterhaft iſt. Es will mich bedünken, als ſei die treffliche Ueberſetzung, die Göthe davon machte, nicht ohne Einwirkung auf ſeine eigene Weiſe der Darſtellung geblieben.

Wenn Jemand ſein Leben zu ſchreiben anfängt, ſo hat er den Hochpunct ſeiner Wirkſamkeit im Rücken. Göthe beſchäftigte ſich daher ſeit 1810 noch mehr als früher, mit wiſſenſchaftlichen Studien, die wir jedoch ſchon in der Einleitung kennen gelernt haben. Dem Antheil am Leben widmete er kleine Gedichte; dem Dringen der Zeit gegenüber ſuchte er ſich durch zahme Xenien in ſich ſelbſt wieder zurechtzufinden; die Einſamkeit wurde ihm immer lieber. Die Anmaaßung der Reiſenden, ihn perſönlich zu ſehen und zu ſprechen, die Zumuthung der Protectionsbedürftigen, ihnen durch ſeine Auctorität den Weg in die Berühmtheit oder wenigſtens zu einer Anſtellung zu erleichtern, wuchſen von Tage zu Tage. War es ein Wunder, wenn er, nicht in ſolchem Treiben ſich zu verlieren und für ſeine ernſten Zwecke Zeit und Stimmung zu retten, nach Außen hin ablehnend wurde, was man ſeine Diplomatie genannt hat? Profeſſor Lehmann hat den Einfluß dieſer zur Maſſe und ihren Anläufen negativen Stellung in einem Programm des Gymnaſiums zu Marienwerder 1840 unter dem Titel: über einige Lieblingswendungen und Lieblingsausdrücke Göthe's, beſonders nachgewieſen.

Wir übergehen ſeine vielen Feſtgedichte, die bald von geringerem, bald von höherem Werthe ſind und heben nur des Epimenides Erwachen vor, welches er 1814 für die Berliner Bühne auf Iffland's Bitten dichtete und über deſſen Aufführung Zelter in den Briefen vom Jahre 1815 ausführlich berichtete. Dies Feſtſpiel drehet ſich darum, daß Epimenides zum zweiten Male ſich ſchlafen legt. Unterdeſſen geht durch die Intriguen des Pfaffen, wie kurzweg geſagt wird, des Juriſten, der Dame und der luſtigen Perſon, die als böſen Dämon ſich manifeſtirt, das Reich innerlich zu Grunde. Was innerlich zu Grunde gerichtet iſt, kann es auch äußerlich werden. Der Dämon der Unterdrückung, der in der Form eines Orientaliſchen Despoten auftritt, hat dann leichtes Spiel. Die Genien des Glaubens und der Liebe, die ihm noch Widerſtand leiſten, weiß er durch Schmeichelei ſchon zu bethören, um heimlich ihnen Feſſeln anzulegen. Die Hoffnung tröſtet ſie, als ſie mit Schaudern es gewahren, und dem wieder erwachenden Epimenides, der die Verwüſtung rings um ſich anſtarrt, ruft ſie zu:

Rettung will ich dir verſprechen,
Rettung aus dem tiefſten Schmerz;
Pfeiler, Säulen können brechen,
Aber nicht ein freies Herz.
Denn es lebt ein ewig Leben,
Es iſt ſelbſt der ganze Mann,
In ihm wirken Luſt und Streben,
Die man nicht zermalmen kann.

Und ſiehe da, ein ungeheures Völkergewimmel, vom Jugendfürſten angeführt, bricht von Oſten nach Weſten mit dem Rufe: Vorwärts! hervor, alle Gewebe der Tyranneien zu zerhauen. Kometen winken, die Stunde iſt groß. Das Werk gelingt und ein Schlußchor preiſ't die Deutſchen, daß ſie wieder frei geworden und mahnt ſie zur Einigkeit, um es auch zu bleiben. Wodurch dies Göthe'ſche Feſtſpiel von ähnlichen Dichtungen der damaligen Zeit ſich unterſcheidet, iſt leicht erſichtlich. Es iſt der reife weltgeſchichtliche Ueberblick, der die allegoriſchen Geſtalten und ihre ſymboliſchen Handlungen mit einer Sicherheit hinſtellt, die ihnen ein Analogon der mythiſch-antiken Beſeelung verleihet; es iſt die feine Ironie, mit welcher er die verderblichen Wirkungen der Intrigue ſchildert; es iſt der ganz einzige Sprachpomp, der ihm in ſolchen panegyriſchen Productionen zu Gebote ſtand, wie wenn der auftretende Epimenides anhebt:

Uraltes Waldes majeſtätiſche Kronen,
Schroffglatter Felſenwände Spiegelflächen
Im Schein der Abendſonne zu betrachten —
Erreget Geiſt und Herz zu der Natur
Erhabnen Gipfeln, ja zu Gott hinan u. ſ. f.

Göthe ſelbſt ſagt übrigens, daß ohne jene Kataſtrophe, nämlich der tückiſchen Feſſelung des Glaubens und der Liebe durch den Dämon der Unterdrückung, das Ganze eine Albernheit ſein würde.

Auf den Epimenides folgte die Lyrik des Weſtöſtlichen Divan, der 1819 im Druck erſchien. Hören wir erſt die Geſchichte ſeiner äußeren Vermittelung. Herr v. Hammer hatte ſchon 1813 eine Ueberſetzung des Hafis herausgegeben. Göthe hatte ſich in dieſe Dichtweiſe erſt gar nicht finden können. Endlich aber beunruhigte ſie ihn ſo, daß er ſich in ſeiner Weiſe gegen ſie förmlich wehren, d. h. productiv verhalten mußte. Ernſtlich ging er an die Arbeit. Hebräiſch hatte er in der Jugend gut gelernt. Arabiſch hatte er auch getrieben und ſogar die Mallakats zum Theil überſetzt. Nun lernte er Perſiſch leſen und ſchreiben. Nun ſetzte er ſich mit den Orientaliſten, ſelbſt mit Silveſtre de Sacy, in Verbindung; nun las er die Reiſeberichte von Marco Polo, Tavernier, Chardin und den Neuern wieder durch. Nun warf er ſich ganz in die Morgenländiſche Weiſe. Aber den Turban auf dem Haupt, den Gürtel um den Leib, im faltigen Kaftan, Opium in der Schenke ſchlürfend, blieb er doch von Gemüth ein Deutſcher. Er war nicht ſo abſinnig, auch in der Sache morgenländern zu wollen. Nur in der Form erfreuete ihn die neue, glänzende Symbolik, deren er ſich mit dem Studium des Orients bemächtigte und worin er es mit wahrhafter Gelehrſamkeit bis zur völligen Correctheit brachte. Sonſt hätte er ſeinen Divan nicht einen Weſtöſtlichen, vielmehr einen Oeſtlichen genannt. Wenn man nun dem Dichter unbedenklich zugeſteht, ſich der antiken Mythologie zu bedienen, wenn man Klopſtock die Scandinaviſche nicht verwehren durfte, warum ſollte Göthe'n die Muhamedaniſche nicht erlaubt ſein, falls er nur wirklich poetiſch darin war?

Aber ferner müſſen wir auch erwägen, daß Göthe eben ſeine claſſiſche Periode völlig im Rücken, daß er ſie mit der Helena und Pandora, die noch in den Anfang dieſes Jahrhunderts fielen, völlig abgeſchloſſen hatte. Der Orient erneute, erfriſchte ihn daher. Doch war er für ihn nichts Incongruentes, denn er hatte von jeher die Bibel ſehr hoch gehalten und ihre Patriarchenluft ſtets gern geathmet. Dem Greiſe aber ſagte die Ruhe und großartige, abſolut unegoiſtiſche Reſignation der Perſiſchen Myſtik zu, welche die Einheit Gottes auch in der Allheit, den Monotheismus auch im Pantheismus, den Herrn der Schöpfung auch in den kreiſenden Welten, die göttliche Liebeskraft auch in der menſchlichen Liebe feiert. Hegel war von dieſer Seite ſehr für den Divan eingenommen. In ſeiner Aeſthetik, I. 476, urtheilte er: „Auch Göthe iſt, ſeinen trübern Jugendgedichten und ihrer concentrirten Empfindung gegenüber, im ſpätern Alter von dieſer weiten kummerloſen Heiterkeit ergriffen worden, und hat ſich als Greis noch, durchdrungen vom Hauch des Morgenlandes, in der poetiſchen Glut des Blutes, voll unermeßlicher Seligkeit zu dieſer Freiheit des Gefühls hinübergewendet, welche ſelbſt in der Polemik die ſchönſte Unbekümmertheit nicht verliert.

Die Lieder ſeines Weſtöſtlichen Divans ſind weder ſpielend noch unbedeutende geſellſchaftliche Artigkeiten, ſondern aus ſolch einer freien hingebenden Empfindung hervorgegangen. Er ſelber nennt ſie in einem Lied an Suleika:

Dichteriſche Perlen,
Die mit deiner Leidenſchaft
Gewaltige Brandung
Warf an des Lebens
Verödeten Strand aus,
Mit ſpitzen Fingern
Zierlich geleſen,
Durchreiht mit juwelenem
Goldſchmuck.

Nimm ſie, ruft er der Geliebten zu,

Nimm ſie an deinen Hals,
An deinen Buſen!
Die Regentropfen Allahs
Gereift in beſcheidener Muſchel.

Zu ſolchen Gedichten bedurfte es eines zur größten Breite erweiterten, in allen Stürmen ſelbſtgewiſſen Sinnes, einer Tiefe und Jugendlichkeit des Gemüthes und

Einer Welt von Lebenstrieben,
Die in ihrer Fülle drang,
Ahneten ſchon Bulbuls Lieben
Seelerregenden Geſang.

Ganz anders freilich urtheilt Gervinus im fünften Band ſeiner Deutſchen Nationalliteratur, wo er auf den Dichter nur zu ſchelten weiß, daß er, nachdem man die Freiheitskriege geſchlagen, in den Orientaliſchen Quietismus, in abſtruſe Speculation, in ſpitzfindige Sprachkünſteleien, in diplomatiſirende Verſeleien ſich habe verlieren können. Zwar fällt ihm ein, daß die Deutſchen — andere Völker doch wohl auch — nach großen Anſtrengungen, nach bedeutenden Thaten immer in ſich, in ihr Gefühl, in ihre Innerlichkeit verſunken ſeien; zu den

Zeiten der Kreuzzüge hätten ſie es gerade ebenſo gemacht. Doch hindert ihn dies nicht, dem Dichter vorzuwerfen, daß er in ſeiner Lyrik gegen die Kämpfe des Lebens ſich abgeſchloſſen, ſich in Reimkünſteleien und Sprachgrillen verloren und Verſe ohne alle ſchöne Sinnlichkeit gemacht habe. Bei Gervinus hat man in ſo harten Urtheilen abzurechnen, was durch ſeine Oppoſition gegen übertreibende Bewunderung Grimmiges, Verdrießliches hineinkommt. Aber wie traurig, wenn nun ſolche Urtheile von Andern auf die Auctorität von Gervinus hin ganz ſtereotyp, ohne alle Sorge um den Beweis, wiederholt werden! — So wie Göthe den Anſtoß gegeben, ſo kamen Viele hinterdrein. Wir empfingen eine ganze Literatur poetiſcher Orientalismen, die allerdings oft nur muſikaliſche Epigramme, Beweiſe verskünſtleriſcher Virtuoſität waren. Rückert's öſtliche Roſen, Platen's Ghaſelen, Stieglitz Bilder des Orients zeichneten ſich darunter aus. Manche Nachahmungen aber wurden durch gelehrte Pedanterie und nach Effect haſchende Künſtelei, beſonders aber durch die gezierte *Jungenliebelei*, unausſtehlich. Göthe hatte zur Vollſtändigkeit der Morgenländiſchen Sitte auch dem Schenken ein Buch gewidmet, bei Platen aber ſchon degenerirte dies Element nahezu in eine päderaſtiſche Minneſingerei, gegen welche Immermann in geharniſchten Sonetten, Heine in einem Theil ſeiner Reiſebilder ſehr ſcharf ſich kehrten.

Mir ſcheint aber noch eine andere Gerechtigkeit gegen Göthe geübt werden zu müſſen, außer der, daß er mit Gedichten, wie Suleika, Wiederfinden und ähnlichen ſich als wahrhaften Lyriker bewährte, nämlich die, daß er in den Anmerkungen zum Weſtöſtlichen Divan für das Verſtändniß der Orientaliſchen Geſchichte, Sitte, Religion und Poeſie außerordentlich viel gethan hat. Er gab ſie zunächſt, weil er vermuthete, daß die Deutſchen wegen des Divan ſtutzen würden. Allein ſie haben, abgeſehen von dieſem Zweck, einen eigenthümlichen Werth. Die Hiſtoriker von Fach behaupten, Göthe habe keinen Begriff der Geſchichte gehabt. Bewieſe ſeine Biographie keinen ſolchen, ſo würde ich unbedenklich dieſe Anmerkungen, ſo wie die zum Benvenuto über die Florentiniſche Geſchichte anführen. Muß denn die Tüchtigkeit einer wiſſenſchaftlichen Arbeit nach dem Scheffelmaaß der Bände beurtheilt werden? Oder ſoll ſie nur gelten, wenn ſie in dem herkömmlichen Zuſchnitt erſcheint? Verräth das Begreifen längſt vergangener Zuſtände, fremder Sitten, anderer Charaktere keinen hiſtoriſchen Sinn? Ich erlaube mir die Frage, in welchem Buch wir vor dem Commentar zum Weſtöſtlichen Divan ein ſo vollſtändiges, anmuthiges, gründliches und reinliches Bild des Semitiſchen und Muhamedaniſchen Orients und ſeiner Poeſie beſeſſen haben? Das Hauptwerk über dieſe, die ſchönen Redekünſte Perſiens von Hammer, erſchien erſt 1818, als die Arbeit Göthe's ſchon abgeſchloſſen war.

Nach dem Divan dichtete er nur noch den zweiten Theil des Fauſt zu Ende, worauf er 1832 gleich nach Frühlingsanfang den 22. März ſtarb. Er hatte dieſen zweiten Theil im Stillen ſchon immer bedacht, doch erſt nach dem ihn tief erſchütternden Tod des einzigen Sohnes raffte er ſich zu ſeiner Vollendung zuſammen. Ich kann, bei der Kürze der Zeit, nur über die *poetiſche* Seite deſſelben mich noch auslaſſen. Die Enthüllung der vielſeitigen mythologiſchen und naturwiſſenſchaftlichen Anſpielungen, mit welchen die Neugier ſich gewöhnlich mehr, als mit dem Gedicht ſelber, zu thun macht, iſt eine Sache des beſondern Commentars. Daß zu dem zweiten Theil des Fauſt noch mehr Bildung, als zum Verſtändniß des erſten mitgebracht werden muß, iſt wahr. Dieſe Nothwendigkeit iſt aber noch kein Grund, ihm die Poeſie abzuſprechen. Dante's Divina Comedia oder Byrons Pilgerfahrt Harolds laſſen ſich auch ohne vielſeitige Kenntniſſe und Bildung nicht verſtehen.

LXII.

Der zweite Theil des Fauſt.

Der zweite Theil des Fauſt iſt eine völlig ſelbſtſtändige Welt, die mit dem erſten Theil nur locker zuſammenhängt, wenn wir auf das eigentlich dramatiſche Element reflectiren. Der erſte hat an dem wirklich individuellen Pathos von Fauſt und Gretchen einen draſtiſchen Hebel. Das lyriſche Feuer dieſes Theils lodert zuletzt in den wahnſinnigen Reden Gretchens wie in einem Scheiterhaufen empor. Wir könnten uns aber ſehr wohl vorſtellen, daß auf den erſten Theil kein zweiter gefolgt wäre. Dem höhniſchen Worte Mephiſto's, daß Gretchen gerichtet ſei, ſchallt die Stimme von Oben entgegen, daß ſie eben durch das willige Erleiden der gerechten Strafe auch gerettet ſei. Das Gute ſiegt alſo als die allgewaltige Macht der Weltordnung. Wir ſehen Fauſt unbefriedigt; wir ſehen ihn gegen den teufliſchen Geſellen zornempört; wir können uns vorſtellen, wie er mit dem Schickſal Gretchens eigentlich das innerſte Geheimniß der ganzen Menſchengeſchichte erfahren hat und nunmehr ſich ganz in die Innerlichkeit vertieft, dieſe Vergangenheit zu überwinden und zu neuem Daſein ſich zu rüſten.

Mit dem Böſen iſt er auf jeden Fall fertig. Der zweite Theil konnte nicht auf ſolche theoretiſche und individuelle Motive zurückkommen. Wir haben ſchon früher geſehen, wie derſelbe allerdings die Auflöſung des Vertrags zum Inhalt haben mußte; indeſſen würde dieſelbe, als der fünfte Act des zweiten Theils, ſehr wohl an den jetzigen Schluß des erſten angeſchoben werden können, ohne daß man die vier vorangehenden weſentlich vermiſſen dürfte. Ja, ich bin überzeugt, daß der Fauſt ſo auf unſern Theatern aufgeführt werden könnte.

Göthe hatte aber eine andere Intention. Er wollte die Summe ſeines eklektiſchen Univerſalismus, ſeiner geſammten Weltanſchauung in dem Fauſtgedicht niederlegen. Da er als Poet nicht, wie Herder oder Hegel, eine Philoſophie der Geſchichte ſchreiben konnte, ſo dichtete er ſich eine ſolche. Er konnte daher mit dem erſten Theil ſich nicht begnügen. Er mußte einen zweiten haben, um alle die mächtigen Elemente vorzuführen, welche die Welt bewegen, Natur und Kunſt, Staat und Kirche. Fauſt und Mephiſtopheles ſind hier nur noch die Repräſentanten der Menſchheit, der ins Unendliche ſtrebenden, der ins Endliche ſich verlierenden. Schon gegen Ende des erſten Theils fangen ſie an, ſich zu ſolchen typiſchen Figuren auszuweiten. Die ganze Welt kennt ſie jetzt ſchon als die abſoluten Symbole der abſoluten Tragödie und Komödie des Geiſtes. Göthe ſelbſt hat unter dem Titel Invectiven und ſonſt in Maskenſpielen beide kurzweg ſo gebraucht. Der zweite Theil hat aus dieſem Grunde gar keine wahrhafte Handlung. Er ſtellt uns nur eine ſymboliſche Didaktik in theatraliſcher Form dar. Oder vielmehr, um das theatraliſche Moment nach Göthe's eigener Beſtimmung noch näher zu charakteriſiren, in opernhafter Form. Daß er in derſelben auch noch ſo gut, als der erſte, zur Aufführung gelangen könne, iſt gar nicht ſo unwahrſcheinlich. Wie lange hat es nicht gedauert, bis man den Verſuch mit dem erſten wagte. Freilich würden bei dem zweiten die Muſik, das Ballet und die decorative Malerei einen großen Antheil haben müſſen. Die Anweiſungen, welche Göthe zu dem ſceniſchen Arrangement gegeben hat, ſind ſehr genau.

Der zweite Theil ſchildert uns den Verlauf der weltlichen Befreiung des Geiſtes von dem Mittelalter bis zur neueren Zeit. Der erſte Theil ſchilderte die Befreiung des Geiſtes zum Leben aus der theologiſchen, theurgiſchen Abſtraction. Der zweite Theil muß daher eine Abfolge von Momenten haben, deren jedes nach einem andern Mittelpunct hin gravitirt. Wir finden uns zuerſt am Hofe, in welchem das Staatsleben ſich zur höchſten Pracht ſeiner Erſcheinung ſteigert. Zweitens dringen wir in die Natur, wie ſie von dem Durcheinander der Elemente allmälig bis zur holden Umzirkung der Menſchengeſtalt ſich zuſammenſchließt und in der Liebe ſich geiſtig verklärt. Drittens entfaltet die Kunſt den Zauber aller ihrer Metamorphoſen von dem herben Ton der antiken Tragödie bis zu dem ſtürmiſchen Päan, der heut zu Tage die Völker zu Freiheitsſchlachten für die unveräußerlichen Rechte der Menſchheit begeiſtert. Viertens werden wir in den Krieg verſetzt, in den Krieg ſowohl des Staates mit ſich ſelbſt, in welchem die Gewalt der Waffen entſcheidet, als auch in den unblutigen aber nicht minder hartnäckigen Krieg des Staates mit der Kirche. Zuletzt beſchließt die Induſtrie und der Handel die Thätigkeit Fauſt's. Sie befördern den friedlichen Verkehr der Völker zum Nutzen und Wohl derſelben. Mephiſtopheles iſt es, nicht Fauſt, der die Meinung ausſpricht, daß Handel, Krieg und Piraterie nicht zu trennen ſeien.

Der erſte Act ſtellt uns den Feudalſtaat in ſeiner Auflöſung dar. Der junge Kaiſer will nicht blos regieren; er möchte zugleich genießen. Mephiſtopheles und Fauſt finden ſich als Nekromanten am Hofe ein. Bei dieſem herrſcht Geldnoth. Mephiſtopheles gibt zu verſtehen, daß es an ſich am Geld nicht fehle, nur ſei es in den Metalladern der Erde, in Mauergründen und ſonſt verſteckt. Natur und Geiſt verſtünden jedoch wohl ſich in ihren Beſitz zu bringen. Natur und Geiſt? So, meint der alte Kanzler des Reichs, ſo ſpricht man zu Atheiſten, nicht zu Chriſten, denn Natur ſei Sünde und Geiſt ſei Teufel und ihr Zwitterproduct der Zweifel. Mephiſtopheles rückt nun mit dem Vorſchlag des Papiergeldes hervor. Es iſt ein Schein, aber der Geiſt verleihet ihm die Geltung der Realität. Wir ſtoßen hier, wie ſo oft bei Göthe, abermals auf die Eigenthumsfrage. Das Geld als die allgemeine Verwerthung der Dinge nivellirt ſchon den Standesunterſchied. Mit ſeinem Beſitz habe ich jeden beſondern Beſitz. Wer ich auch ſei, ich bekomme für das Geld, was mein iſt, gerade ſo viel, als ein anderer. Auch ein Fürſt kann nicht mehr, als ich, dafür erhalten. Durch das Geld ſtehe ich ihm in der materiellen Welt vollkommen gleich. Die Feudalmonarchie löſt ſich in den Geldſtaat auf, in welchem die Realität der Materie endlich gegen die Idealität des Geiſtes zurücktritt, der einem Stückchen Papier den Werth des Goldes und Silbers zudecretirt. Die Allegorie des Mummenſchanz ſoll uns nun die Geſellſchaft in ihren conſtanten Hauptrichtungen zeigen. In der Geſellſchaft, zumal in der höfiſchen, herrſcht die Zurückhaltung, der Schein, die Verſtellung. Auch ohne Maſke iſt ſie maſkirt. Sie iſt proſaiſch. Plutus iſt ihr Gott, denn der Beſitz iſt das Mittel, in der Geſellſchaft ſich hervorzuthun und zu genießen. Die Poeſie als Knabe Wagenlenker iſt nicht für die Menge. Doch iſt ſie in ihrem koketten Treiben ſchauluſtig. Fauſt ſoll ſie unterhalten. Er ſoll das Bild des ſchönſten Mannes und der ſchönſten Frau, des Paris und der Helena, heraufbeſchwören, — wie der vornehme Müßiggang ſich darin gefällt, lebende Bilder aufzuführen. Dieſe Beſchwörung kann Mephiſtopheles nicht vornehmen. Die Schönheit, die Antike ſind nicht ſeine heimiſche Sphäre. Er, als der Böſe ſchlechthin, gehört dem Chriſtenthum, dem Norden und der dämoniſchen Ungeſtalt. Doch beſitzt er den Schlüſſel, zu den Müttern zu dringen, um jene ſchönen Idole hervorzuzaubern. Der Schlüſſel iſt die Sinnlichkeit und ihre Schranke, — das Schloß aber, möchte ich nun fortfahren, welches erſt das Ideal der Schönheit eröffnet, iſt die Phantaſie. Dieſe, glaube ich, hat Göthe in dem myſtiſchen Ausdruck der Mütter ſchildern wollen, der bei Paracelſus, auch bei dem Plutarch vorkommt, bei welchem man aber doch immer ſeine Beſchreibung im Auge behalten muß. Dieſe läßt auch an die Art und Weiſe denken, wie Platon in manchen ſeiner Dialogen das Empyreum der ewigen Ideen beſchreibt, von denen alle Erſcheinung nur die wechſelnden und vergänglichen Abbilder liefert. Als ich vor vierzehn Jahren zufällig der erſte war, der über den eben erſchienenen zweiten Theil des Fauſt in den damaligen Berliner Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik ſich öffentlich vernehmen ließ, erregte meine Deutung vielerlei Streit. Ich glaube aber ſie noch jetzt inſofern in Schutz nehmen zu können, als bei Platon das Schöne die nothwendige Form iſt, in welcher das Wahre und Gute erſcheint und als bei ihm die Ideen in der That die unwandelbaren Gattungen der Dinge ſind, zu welcher nur der hindurchdringt, der ſich der Sinnlichkeit bemeiſtert hat. Mephiſtopheles hat nun zwar den Schlüſſel; er iſt Herr im Sinnlichen; allein er erhebt ſich nicht darüber; die Vertiefung ins Ideal bleibt ihm fremd. So muß denn Fauſt ſelber den Weg ins Uebertretene machen. Es gelingt. Er ſtellt dem Hof

Paris und Helena dar. Herren und Damen machen ihre Gloſſen. Sie üben die Kritik des gemeinen Verſtandes, der rohen Begierde. Fauſt aber wird von Entzücken für Helena entflammt. Er ſtürzt auf ſie zu — und ſie verſtiebt als Phantom, denn ſie hat eben, als ein Gebilde der Phantaſie, eine nur ideelle Realität. Doch einmal von ihrer Vorſtellung entzündet, ſtrebt er ihr nach, ſie ſich anzueignen.

Hier ſchiebt ſich nun höchſt eigenthümlich der zweite Act der claſſiſchen Walpurgisnacht ein, indem Göthe Fauſten durch die Natur zur Kunſt übergehen läßt. Dieſer zweite Act zerfällt aber in ſich in drei verſchiedene Momente, die ſich auch in eben ſo viel Locale ſondern. Zuerſt wird die mechaniſche Naturwiſſenſchaft verſpottet; zweitens werden wir zu den grotesken Fabelthieren des Alterthums; drittens zu den bereits menſchlichen Geſtalten des Meeres geführt. Wir befinden uns zuerſt in Wittenberg in Fauſt's alter, uns wohlbekannter Göthiſcher Wohnung; dann auf den Pharſaliſchen Feldern; endlich am Peneios und Aegäiſchen Meere. Der Gedanke, der namentlich durch die herrlichen Geſänge dieſes Acts hindurchtönt, iſt der, daß die Natur in der Menſchwerdung ihr Ziel erreiche. Wagner beſchäftigt ſich nicht mehr, Griechiſche Trauerſpiele zu declamiren. Er iſt mit der Zeit vorgeſchritten, und hat ſich auf die Chemie geworfen. Mit der immer wachſenden Verfeinerung der Cultur ſei die Erzeugung des Menſchen auf dem von Gott und der Natur geordneten Wege nicht mehr anſtändig, nicht mehr des Geiſtes würdig. Die Wiſſenſchaft müſſe mit ihrer Kunſt interveniren. Er hat nun in einer Retorte auch wirklich ein Menſchlein, einen Homunculus zuſammengebracht, dem es nur noch an Geiſt, an Sprache fehlt, der ihn aber, bei des Mephiſtopheles Ankunft, mit dem Anruf Väterchen freudig überraſcht, jedoch auch ſofort wirklich geboren zu werden trachtet. Hier iſt die Satire auf manche Verirrungen der neueren Naturwiſſenſchaft, das Leben aus dem Tode hervorgehen zu laſſen, unleugbar. Fauſt und Mephiſtopheles nehmen den komiſch nach ſeiner Geburt begierigen Kleinen in der Phiole mit, denn die Natur iſt zwar derb genug, die freie Exiſtenz zu ertragen, das Künſtliche aber verlangt verſchloſſenen Raum. Die Theſſaliſche Ebene kann für das Alterthum dieſelbe Bedeutung in Anſpruch nehmen, als für das Germaniſche Mittelalter der Blocksberg mit dem Hexenſabbath, denn die Theſſaliſchen Zauberweiber und Zauberformeln waren im Griechiſch-Römiſchen Leben die berühmteſten. In der Pharſaliſchen Ebene aber ging mit dem Siege Cäſar's über Pompejus das eigentliche Alterthum, die Republik, unter und begann das Kaiſerthum, das ins Mittelalter ſich fortſetzte. Die Greife, die Ameiſen, die Sphinxe, die Arimaspen u. ſ. f. verſetzen uns in einen Kreis von thiermenſchlichen Halbgeſtalten, unter denen es dem chriſtlich-germaniſchen Mephiſto gar nicht recht geheuer iſt. Doch fehlt es ihm auch nicht gänzlich an Verwandtſchaft, denn er iſt häßlich und im Reich des Schönen iſt das Häßliche das Böſe. Wir ſehen ihn daher eine andere Maske als die des Barons mit falſchen Waden anlegen. Von den einäugigen, einzahnigen, gräulichen Phorkyaden entnimmt er ſie als Hermaphrodit. In Einem Körper die Schönheiten des männlichen und weiblichen Ideals zu vereinigen, war die letzte Verirrung und Erſchöpfung der antiken Kunſt, die mit der Unnatur der Päderaſtie im wirklichen Leben innerlich zuſammenhing, während die wahrhafte Schönheit nur in der Reinheit des individuellen Unterſchiedes der männlichen und weiblichen Formen erreicht werden kann. Fauſt bemühet ſich lange umſonſt, dem Homunculus zur Geburt zu verhelfen. Der Meergott Nereus weiſt ihn ab; der vielgeſtaltige oder vielmehr aller Geſtalten trächtige und fähige Proteus nimmt ſich endlich ſeiner an. Mit hoher Poeſie hat Göthe das Waſſer und Feuer als die Urmächte alles Naturlebens, aller Zeugung geſchildert. Thales muß den Neptunismus, Anaxagoras den Vulcanismus vertreten. Nereus ſteht auf jener, Proteus auf dieſer Seite. Dort rauſcht im Thal der Peneios, hier brummt aus der Tiefe der Seismos. Chiron, der Arztcentaur, trägt auf ſeinem Rücken den ſehnſuchtskranken Fauſt zur Manto, der Asklepiadin, und dieſe bringt ihn zur Perſephone, welche dem Schatten der Helena die Rückkehr in die Oberwelt geſtatten darf. Der heerden- und kinderreiche Nereus feiert ein Feſt, zu welchem alle Meergötter ſich verſammeln. Die ſchmiedekundigen Rhodiſchen Telchinen, die geheimnißvollen Kabiren, die verführeriſchen Sirenen, die luſtigen Tritonen, die ſchönhüftigen Doriden, ſogar die Marſen und Pſellen ziehen heran, Galatea's Muſchelwagen zu umringen. Göthe hat von der Walpurgisnacht der claſſiſchen Welt abſichtlich jede höhere, jede Olympiſche Gottheit ausgeſchloſſen, aber Galatea, die ſchöne Nymphe, ſoll hier unſtreitig an die aus dem Schaum des Meeres geborene Aphrodite erinnern. Das Meer iſt durch die Zeugungsglieder des Kronos befruchtet. Es iſt das Geburtenſchwangere. Jedoch erſt mit dem Feuer vollendet ſich auch das Waſſer. Des Homunculus Phiole zerſchellt an dem Thron der Galatea und ergießt ſich als ein Feuer — manifeſtirt ſich als Eros.

Der dritte Act, der an lyriſcher Kraft den zweiten übertrifft, iſt von Göthe ſelbſt eine claſſiſch-romantiſche Phantasmagorie genannt worden. Er hat damit ſelbſt den Fingerzeig gegeben, die Geſchichte der modernen Kunſt darin zu erblicken. Mit den reinſten Tönen der antiken Tragödie als dem höchſten Product des ganzen Alterthums beginnt ſie in Helena's Munde. Mephiſto als Phorkyos repräſentirt den Chor. Stufenweiſe gerathen wir von hier in die Erotik des mittelaltrigen Minnegeſangs. Fauſt und Helena leben in kühlen Grotten, in grünſchattigen Gängen, auf ſchwellenden Pfühlen ein weiches, blumigtes Liebeleben. Ihr Sohn Euphorion beunruhigt ſie aber. Nach der antiken Mythe war Euphorion der Sohn des Achilleus, den er mit dem Schatten der Helena erzeugte. Göthe macht ihn zum Symbol der modernen Poeſie, welche mit der Erotik, mit dem unendlichen Glück der Liebe und ihres Geſanges, ſich nicht mehr genügen kann. Wer ward mehr geliebt, von Britinnen, Spanierinnen, Italienerinnen, als Lord Byron? Und doch genügte ihm die Liebe nicht. Doch unterſtützte er die Carbonari in Ravenna; doch rüſtete er eine Fregatte, entriß ſich den Armen der Guiccioli und half den Hellenen ihre Freiheit erſtreiten, bis er bei Miſſolunghi tückiſchem Fieberanfall und ſinnloſer Diät erlag. Göthe hat ausdrücklich Byron feiern wollen, gegen deſſen coloſſale Subjectivität, gegen deſſen männlich kühnen Opfermuth, gegen deſſen weltumfaſſende Phantaſtik und glühende Freiheitsliebe die anderen Dichter der neueren Zeit zurückbleiben. Keiner macht einen ſo idealiſchen Eindruck. Göthe wollte aber mit ihm auch andeuten, wie der Drang der Freiheit über die Kunſt hinausgeht. Daher läßt er ihn die Berge hinanſtürmen und die ſchönen Mädchen, ihn zu feſſeln, vergebliche Verſuche machen, bis er als eine Aureole in den Lüften zerſtiebt und Helena ihm nachverſchwindet. D. h. das moderne Leben kann im Cultus der Kunſt nicht mehr, wie das antike, ſich befriedigen. Auch der größte Genius, wie Byron ein ſolcher war, muß ſich endlich geſtehn, daß ſein Herz noch für etwas Anderes, als romantiſche Liebe und Kunſt, daß es für die Menſchheit ſchlage und daß der Schmerz, ſie noch ſo vielfach in Feſſeln zu ſehen, gegen das Privatgeſchick und gegen den äſthetiſchen Genuß gleichgültiger mache. Die Kunſt hat nicht mehr die Hegemonie im Leben; ſie iſt nur die anmuthige Begleiterin der Freiheit geworden.

Fauſt ſieht daher dieſe ganze Welt der Kunſt und Schönheit als ein phantasmagoriſches Wolkengebilde im Aether ſich auflöſen. Aus den mooſigen Grotten, aus der lüſternen Dämmerung blickt er im vierten Act von dem Hochgebirg nach neuer Thätigkeit umher. Mephiſtopheles meint, er werde ſich nun in glanzreichen, geräuſchvollen Hauptſtädten mit ihrem Rollekutſchen, ihrem ewigen Hin und Wieder zerſtreuter Ameis-Wimmelhaufen, umtreiben. Doch das kann Fauſt nicht befriedigen. Mephiſtopheles ſchlägt ihm daher ein Verſaille vor:

> Dann baut' ich, grandios, mir ſelbſt bewußt,
> Am luſtigen Ort ein Schloß zur Luſt.
> Wald, Hügel, Flächen, Wieſen, Feld
> Zum Garten prächtig umbeſtellt.
> Vor grünen Wänden Sammet-Matten,
> Schnurwege, kunſtgerechte Schatten,
> Cascadenſturz, durch Fels zu Fels gepaart,
> Und Waſſerſtrahlen aller Art;
> Ehrwürdig ſteigt es dort, doch an den Seiten
> Da ziſcht's und piſcht's, in tauſend Kleinigkeiten.
> Dann aber ließ ich allerſchönſten Frauen
> Vertraut-bequeme Häuslein bauen;
> Verbrächte da grenzenloſe Zeit
> In allerliebſt-geſelliger Einſamkeit.
> Ich ſage Frau'n: denn ein- für allemal
> Denk' ich die Schönen im Plural.

Fauſt erwidert:

> Schlecht und modern! Sardanapal!

Er will Größeres. Er will ſich ſelbſt das Land, den Beſitz und die Herrſchaft gewinnen. Er ſteht dem Kaiſer gegen ſeinen Gegenkaiſer im Kriege bei, entwickelt jedoch gar keine perſönliche Tapferkeit, nur liſtige Gaukelkünſte. Dieſe ganze Schilderung iſt langweilend, ſoll es aber auch wohl ſein. Das Kriegführen wird dadurch lächerlich gemacht, daß der kaiſerliche Obergeneral im Begriff iſt, die Schlacht verloren zu geben, wie vortrefflich er auch Alles geordnet. Die Natur — durch Mephiſto erregt — rettet ihn. Reichliche Wäſſer, die ſich plötzlich ergießen, vernichten den Sieg, der dem Feinde ſchon zu winken ſchien. Sollte Göthe hier nicht den ironiſchen Hintergedanken gehabt haben, daß es oft nicht die Kunſt, ſondern die Natur iſt, welche eine Schlacht entſcheidet? Fauſt bittet ſich zum Lohn ſeiner Hülfe den Meeresſtrand aus und erhält ihn zum Lehen. Der Kaiſer ſtiftet die vier Erzämter, wird aber vom Erzbiſchof, der die Diplome darüber fertigen ſoll, gewaltig angelaſſen, mit dem Magier Fauſt ſich verbündet zu haben. Für ſolche Sünde müſſe er Buße thun und der Kirche die ganze Gegend, worin die Schlacht geſchlagen, mit Allem, was darinnen, auf ewige Zeiten vermachen; auch eine Kirche zur Sühne bauen; auch Zinſen, Zoll und Bethe auf ewige Zeiten verleihen; ja ſogar den dem Fauſt gegebenen Meeresſtrand möchte er haben, worauf der Kaiſer unwillig meint, er könne ihm nur gleich das ganze Reich verſchreiben.

Der fünfte Act führt uns Fauſten in ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit vor, wie er dem Meere Land abgewonnen, es fruchtbar gemacht, Menſchen darauf angeſiedelt, Flotten zum Handel ausgeſendet hat. Selbſt die Sorge, ſelbſt die Blindheit ſtören ihn nicht in ſeiner Arbeit, nur die Andacht und der idylliſche Beſitz frommer Nachbaren, deren Glockenton ihn oft, wie ein tückiſcher Schuß, verwundet. Nach reicher, unternehmender und durch Erfolg verwöhnter Leute Art will er ihnen, ſeiner Meinung nach, durch Tauſch ein beſſeres Loos bereiten, die Alten aber wollen ihren Beſitz, weil er ihnen einmal *gemüthlich*, nicht aufgeben. Mephiſtopheles verfährt gewaltſam mit ihnen. Die Hütte geht in Rauch auf. Philemon und Baucis ſterben vor Schrecken. Ein Wanderer, den ſie aufgenommen, wird im Tumult erſchlagen. Dies iſt das erſte Moment des letzten Actes. — Das zweite iſt der Tod des Fauſt und der Selbſtbetrug des Mephiſtopheles, der umſonſt den gräulichen Höllenrachen ſich aufthun läßt, die Seele Fauſt's in ſich zu verſchlingen, denn ſie wird von den Roſen ſtreuenden Engeln nach Oben entführt. Die Berechtigung hierzu hat Fauſt ſich durch ſein unabläßiges Weiterſtreben verdient. Nicht die Ehre, nicht die Sinnlichkeit haben ihn wieder verlocken können. Mit freiem Volk auf freiem Grund zu ſtehen, erkennt er für das Höchſte an. Freiheit und Leben verdiene nur der, welcher ſie täglich erobern müſſe. Es beſeligt ihn der Gedanke, daß die Spur von ſeinen Erdentagen nicht in Aeonen untergehen könne. So iſt ſein Selbſtbewußtſein *kosmopolitiſch* geworden, aber nicht in abſtracter Schwärmerei, welche immer die Menſchheit im Munde führt und Familie, Stand und Vaterland darüber vergißt. Die Menſchheit exiſtirt nur in den Völkern. *Wenn die Völker frei werden, wird es auch die Menſchheit.* Er wünſcht deshalb ganz richtig, mit freiem *Volk* auf freiem Grund zu ſtehen. Der Ausgang iſt praktiſch derſelbe, wie in den Wanderjahren und im Epimenides. — Das dritte und letzte Moment iſt die Reinigung Fauſtens zur göttlichen Seligkeit. Als Menſchen beſeligt ihn der Gedanke der Völkerfreiheit. In der Geſchichte iſt ſie als Menſchenwerk das Größte. Allein der Geiſt geht an und für ſich über die Geſchichte hinaus. Wir erblicken daher Fauſt als Doctor Marianus transſubſtantiirt in einem Kreiſe edler Büßer und Büßerinnen, myſtiſcher Heiligen und Heiliginnen. Er ſpricht für die „Verführbaren“ in ſeiner Hymne an die Jungfraumutter das Bedürfniß der Erlöſung aus:

In die Schwachheit hingerafft
Sind ſie ſchwer zu retten;
Wer zerreißt aus eigner Kraft
Der Gelüſte Ketten?
Wie entgleitet ſchnell der Fuß
Schiefem glattem Boden?
Wen bethört nicht Blick und Gruß,
Schmeichelhafter Odem?

Die Magna peccatrix, die Mulier Samaritana und die Maria Aegyptiaca bitten für Gretchen vor, die ſich einmal nur vergeſſen und kaum wußte, daß ſie fehle.

Der Chor aber feiert die Sehnſucht der Liebe als die erziehende und erlöſende Macht. Das irdiſch Weibliche und Weibiſche zieht uns oft herab, aber

Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan!

Schluß.

Hiermit, meine Herren, hören wir eben auf. Ein Collegium ſchließen heißt gewöhnlich ſo viel, als ſeine Entwickelung einfach abbrechen. Es wäre wohl ein Rückblick auf das Ganze wünſchenswerth geweſen. Wir müſſen ihn uns, da wir die uns geſetzlich zugemeſſene Friſt ſchon überſchritten haben, verſagen. Indem ich Ihnen herzlich für die rege Theilnahme danke, welche Sie dieſen Vorträgen ſchenkten, wünſche ich, daß die Erinnerung daran Ihnen ebenſo erquicklich ſein mag, als mir das Andenken an die hier im Nachſinnen über den herrlichen Dichter mit Ihnen verlebten Stunden es immer ſein wird. Leben Sie wohl!

Geſchloſſen am 18. März 1847.

Gedruckt bei G. J. Dalkowski.

Die

Poeſie und ihre Geſchichte.

Eine Entwicklung der poetiſchen Ideale der Völker

von

Dr. Karl Roſenkranz,
Königl. Geheimen Rath, Dr. der Theologie und ordentl. Profeſſor
der Philoſophie.

1119 r

Königsberg,
Verlag der Gebrüder Bornträger.
1855.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Der

Hochwürdigen Theologiſchen Facultät

der

Univerſität Leipzig.

Als am 3. Juli 1846 des unſterblichen Leibnitz zweite Säcularfeier begangen ward, überraſchte mich die Hochwürdige Facultät der Leipziger Univerſität mit dem Ehrendiplom eines Doctors der Theologie zur Feier des Tages. Tief ergriffen von einer ſo bedeutungsvollen Weihe, die zu der ſtrengen Zucht, der mein Geſchick mich ſchon durch den unmittelbaren Aufblick zu einem Kant, Herbart und Hegel unterworfen hat, noch den Namen eines Leibnitz hinzufügte, tief ergriffen von der Aufgabe, die Verſöhnung der Philoſophie mit unſerem freien evangeliſchen Glauben nach Kräften fördern zu helfen, trachtete ich nach einem öffentlichen Ausdruck meiner Dankbarkeit. Allein faſt zehn Jahre vergingen, ohne daß ein Gegenſtand mir paſſend erſchien. Endlich wage ich es, die vorliegende Arbeit, in welcher ich auch das innere Verhältniß der

Poeſie und Religion einer gründlicheren und unbefangeneren Einſicht entgegenzuführen bemüht geweſen bin, der Hochwürdigen Facultät als ein geringes Zeichen meiner innigen Hochachtung und Dankbarkeit zu widmen, mit welcher ich die Ehre habe, zu verharren

Einer Hochwürdigen Facultät

Königsberg
am erſten Pfingſttage
1855.

ergebenſter
Karl Roſenkranz.

Vorwort.

Als ich noch Profeſſor in Halle war, gab ich daſelbſt bei meinem verehrten Freunde Anton 1832 ein Handbuch der allgemeinen Geſchichte der Poeſie in drei Bänden heraus. Es war der erſte Verſuch einer ſolchen und verdiente daher große Nachſicht. Am Ende des vorigen Jahrhunderts hatte Hartmann, Profeſſor zu Herford, nach der ſynchroniſtiſchen Methode, vom Standpunct der allgemeinen Culturgeſchichte, eine ſolche zwar angefangen, war aber nur bis zum erſten Jahrhundert v. Chr. gekommen. So war mein Buch denn zufällig in der geſammten Literatur das erſte, welches die Geſchichte der ganzen Poeſie aus der allgemeinen Literaturgeſchichte monographiſch herauszweigte und zwar in der Art, daß ich, der damals üblichen Unterſcheidung der Kunſtgeſchichte in die orientaliſche, antike und chriſtliche für die allgemeine Eintheilung mich anſchließend, im Beſondern die ethnographiſche Methode befolgte. Auf meinen Verſuch folgten 1839 die köſtlichen Vorleſungen über die Geſchichte der Poeſie von C. Fortlage, die einen ganz eigenthümlichen Standpunct einnahmen und Tiefe der Anſchauung mit dichteriſcher Gluth der Darſtellung in einer wahrhaft dithyrambiſchen Weiſe vereinigten. Von Modificationen des Details abgeſehen, behielten ſpätere Arbeiten von Andern im Allgemeinen in ihrer Structur meinen Gang bei. Ich ſelbſt hatte jedoch in der Schlußüberſicht meines Werkes, III, 397—434, ſchon einen höhern Standpunct angeſtrebt. Fortgeſetzte Forſchungen nöthigten mich zu der Ueberzeugung, die Eintheilung der Welt- und Kunſtgeſchichte, wie Hegel ſie beſtimmt hatte, aufgeben und dem in ihr zu ſehr unterdrückten Monotheismus ſein Recht ſchaffen zu müſſen. In meinem Syſtem der Pädagogik 1848 gab ich ſchon einen Abriß der Geſchichte der Erziehung nach dieſer Auffaſſung, bis ich 1850 in meinem Syſtem der Wiſſenſchaft eine Darlegung des Begriffs und der Gliederung der Weltgeſchichte ſelber nach der neuen Eintheilung, die ich für die richtigere hielt, veröffentlichte.

Seit dieſer Zeit ließ es mir keine Ruhe, die Geſchichte der Poeſie nunmehr von dieſem Standpunct aus zu organiſiren. Die vorliegende Abhandlung enthält dieſen Verſuch. Ich hätte mich mit einer blos principiellen Reviſion des Gegenſtandes begnügen können, allein ich überzeugte mich bald, daß ich, wenn ich wirklich etwas nützen wollte, nicht bei allgemeinen Umriſſen ſtehen bleiben dürfte. Eine lediglich principiell gehaltene Abhandlung würde man in einer ſo ſehr mit Mißtrauen gegen die Philoſophie erfüllten Zeit, als die unſrige, bald als eine ſogenannte Philoſophie der Geſchichte beſeitigen. Im Stillen benutzt man wohl die Conſtructionen der Philoſophen, öffentlich aber hält man es dem Anſtand der Gelehrſamkeit gemäß, ſich gegen ſie zu erklären. Ich entſchloß mich alſo, mit der principiellen Begründung die möglichſte Beſtimmtheit und Anſchaulichkeit des empiriſchen Materials ſo wie den Nachweis des chronologiſchen Zuſammenhangs im Beſondern zu verbinden, die ſpecielle äſthetiſche Analyſe einzelner Kunſtwerke jedoch auszuſchließen. Sie fällt den Monographien des Beſondern zu, die wieder in's Individuelle übergehen müſſen. Wenn von dem äußern Material, welches ich in meinem frühern Handbuch verarbeitet habe, Manches hier wieder aufgenommen iſt, ſo iſt das bei hiſtoriſchen Arbeiten unvermeidlich. Im Ganzen aber iſt es wenig, wie die oberflächlichſte Vergleichung zeigen wird. Der Gegenſtand dieſer Bücher iſt derſelbe, allein die Behandlung eine völlig verſchiedene. In Betreff des Urtheils über einzelne Dichter und Dichtwerke wird man bedeutende Differenzen gewahren und noch bedeutendere, wenn man in Anſehung des Mittelalters meine Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter von 1830 heranzieht, bei deren Abfaſſung ich noch tief in die Strömungen der romantiſchen Schule verſenkt war.

Zum Ueberfluß bemerke ich, daß ich hier keine Literaturgeſchichte, wie Gräſſe ſie ſo gründlich und vollſtändig bietet, habe ſchreiben wollen. Meine Hauptabſicht war eine Feſtſtellung und Sonderung der entſcheidenden Begriffe in einer kurzen und klaren Formulirung, eine kritiſche Durchmuſterung der Thatſachen und das Aufſuchen der natürlichen Gruppirung, wie ſie objectiv gegeben iſt. Ich habe geſtrebt, die richtigen Proportionen und das charakteriſtiſche Element der Dichtungen zu finden. Durch unſere Blumenleſen werden wir zu ſehr verwöhnt, nur Ein Moment einer poetiſchen Totalität zu ſehen und das Citat einzelner Stellen zum Surrogat für das Urtheil zu machen. Viele beſitzen heut zu Tage wirklich eine Anſchauung der Poeſie lediglich in Fragmenten. Statt zu beſchreiben ſchmeicheln ſich ſelbſt die Literarhiſtoriker mit Proben ein. Ich hoffe, daß man meiner Arbeit nicht mehr die Arbeit anfühlt, welche ſie gekoſtet hat. Die Reſultate langer und mühevoller Forſchungen ſchrumpfen zuletzt oft in wenige Worte zuſammen. Auch hoffe ich, daß man nicht eine ein für allemal fertige Chablone vorausgeſetzt finden wird, das Factiſche darunter zu ſubſumiren. Vielmehr habe ich mir Mühe gegeben, die Methode herauszukennen, welche der jedesmalige Gegenſtand an ſich ſelbſt befolgt und dieſen, ſo viel es in ſolcher Kürze thunlich iſt, ſich ſelbſt ausſprechen zu laſſen. Dem erſten Auftreten einer Grundgeſtalt iſt immer die größte Aufmerkſamkeit, auch von Seiten ihres Inhalts, gewidmet, denn für die Erfaſſung des ſpecifiſchen Weſens einer Dichtung iſt derſelbe immer von großer Wichtigkeit. Seine Angabe kann zwar das Dichteriſche der Behandlung nicht verdeutlichen, allein ſie erleichtert die Vorſtellung der Sache außerordentlich, ähnlich wie wir ja auch in der Geſchichte der Bildhauerei und Malerei ſolcher Beſchreibungen nicht entbehren können.

Hier mußte nun aber eine Beſchränkung nach dem Unterſchied des Bekanntern und Unbekanntern eintreten. Mit größter Leichtigkeit hätte ich meiner Schrift einen noch viel weitern Umfang geben können, als die drei Bände meines alten Handbuchs einnehmen. Allein mit ſolcher Breite würde ich meinen Zweck verfehlt haben, den innern Zuſammenhang des Ganzen und die Bedeutung der epochemachenden Werke überſichtlich hinzuſtellen. Daher ſind ſolche Partieen, in denen es noch immer an Stoff mangelt, oder in denen die Auffaſſung des Stoffs noch ſehr ſtreitig iſt, alſo hauptſächlich Orientaliſche und mittelalterliche, weitläufiger und genauer behandelt, dagegen die Poeſie des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts nur ſkizzirt, da dieſelbe von Schloſſer, Gervinus, Mundt, Scherr, Hillebrand, Gelzer, Menzel, A Jung, Prutz, Marggraf, Taillandier, namentlich aber von Julian

Schmidt und ſo eben von Rudolph Gottſchall ſehr ausführlich dargeſtellt iſt.

Ausgaben und Ueberſetzungen ſind angeführt, wo ich einem gebildeten Deutſchen Manne durch ſolchen Nachweis hülfreich zu ſein glaubte, ſich durch eigene weitere Anſchauung zu belehren; Ausgaben hauptſächlich bei der Byzantiniſchen und altfranzöſiſchen Literatur, weil es hier ſo wichtig iſt, zu wiſſen, was denn wirklich ſchon herausgegeben und zugänglich gemacht iſt. Ueberſetzungen ſind nicht angeführt, wo man ſie als allgemein bekannt anſehn darf. Nur bei entlegeneren Puncten der Alten und der Romanen iſt eine Ausnahme gemacht.

Citate ſind nur da gegeben, wo ich das Bedürfniß hatte, meine von der herkömmlichen Tradition abweichende Auffaſſung noch ausdrücklich durch einen ſolchen Hinweis zu ſtützen. Ich habe dabei dieſelbe Manier, wie in meinen andern Schriften, beobachtet, die Seitenzahl der von mir gebrauchten Schrift anzugeben. Die neuere Manier der beliebten Gänſefüßchen iſt zwar eleganter, aber nicht ſo gründlich. Einmal, daß ich von meiner allväteriſchen Art abgewichen bin, hat es ſich gleich gerächt. S. 429 in der oberſten Zeile führe ich bei der visio Tundali als älteſte Präcedenz den „Kappadocier Er“ aus der Platoniſchen Republik an. Als ich dies im Aushängebogen las, ſchlug ich nach, — zu ſpät. Der Kappadocier iſt kein Kappadocier, ſondern ein Pamphylier. Der Name Er war mir richtig im Gedächtniß geweſen. Ich bitte dringend, dieſen Kappadocier gefälligſt vor dem Leſen in einen Pamphylier umzuwandeln, denn es iſt unglaublich, in welchem Grade ſolche Irrniſſe ſich fortpflanzen.

Ich bin nicht eitel genug, mir, wie es jetzt Mode iſt, das Recht der Ueberſetzung dieſes meines Buchs in's Franzöſiſche und Engliſche vorzubehalten, glaube aber, daß es weder den Franzoſen noch den Engländern ſchaden würde, wenn ſie ſich meinen Verſuch aneigneten, da es meines Wiſſens in ihren Literaturen gänzlich an einem ähnlichen Werke fehlt. Insbeſondere aber möchte ich ſein Studium unſern jungen Dichtern an's Herz legen.

Königsberg, den 23. Mai 1855.

Karl Roſenkranz.

Inhaltsanzeige.

Einleitung.

Seite

Die Poeſie in ihrem Verhältniß zu den übrigen Künſten 3
Die poetiſche Production 5
Die Dichtungsarten 11
Das Idylliſche, Elegiſche und Satiriſche in der Poeſie 17
Das didaktiſche Element 17
Incommenſurable Gedichte 18
Die Natur- und Kunſtpoeſie 19
Die Geſchichte der Poeſie und ihre Eintheilung 23

Erſter Kreis.

Die ethniſchen Völker und das Ideal der Schönheit.

Eintheilung 31
I. Die geſchichtloſen Naturvölker 32
II. Die halbgeſchichtlichen Culturvölker 34
III. Die geſchichtlichen Culturvölker des Ethnicismus 36

A.

Die Poeſie der Oſtaſiatiſchen Gruppe:

Das ſentimentale Ideal 39
a) Die Chineſen 42
Das Liederbuch: Schiking 44
Die Kunſtpoeſie 47
Die erzählende Unterhaltungsliteratur 49
Das Drama als dramatiſirte Begebenheit 53
Der Sandszöking 58
b) Die Inder 58
Allgemeine Charakteriſtik der Indiſchen Poeſie 61
1) Die Vediſche Poeſie 63
α) Die Vediſche Hymnik 65
Rigveda 66
β) Die heroiſche Epik 67
Das Itihaſa: Mahabharata 69
Das Kavya: Ramayana 72
γ) Die theogoniſche Chronik: Purana 76
2) Die claſſiſche Kunſtpoeſie 78

Seite
α) Nitiſhaſtra: Didaktik 79
αα) Die dogmatiſche Didaktik 80
ββ) Die apologiſche Didaktik 80
Panchatantram 81
Hitopadesha 82
γγ) Die gnomiſche Didaktik 82
β) Erotik 83
Kalidaſa 84
Das erotiſche Idyll, Sangita: Jayadeva's Gitagovinda 86
γ) Die romantiſche Epik der Mahakavyani 86
δ) Das Drama: Rupaka 88
Indiſche Theorie des Drama's 91
Indiſche Dramatiker 98
Indiſche Dramaturgen 103
3) Die mundartliche Volkspoeſie 105
Somadeva's Brihatkatha 106
e) Die Indochineſen 108

B.

Die Poeſie der Weſtaſiatiſchen Gruppe:

Das heroiſche Ideal 110
a) Die Baktriſchen Parſen 113
α) Die liturgiſche Hymnik der Zendaveſta 114
β) Die Grundlagen des Iraniſchen Kaiſerepos 116
b) Die Aegyptier 121
c) Die Semiten 124
Die heidniſchen Araber 127
Die ältern Arabiſchen Dichter und Dichterinnen 130
Die Hamaſen 131
Die Preisgedichte der Moallakat 132

C.

Die Poeſie der Europäiſchen Gruppe:

Das Individualitätsideal 133
a) Die Griechen und das äſthetiſche Ideal 135
1) Die Helleniſche Epoche 135
Orphiſche Hymnik 137
α) Die Epik 138
Der Argonautenzug 139
Der Trojaniſche Krieg 139
Ilias 140

Seite
Odyſſee 141
Die Homeriſche Compoſition 143
Die Homeridiſchen Hymnen 144
Margites 145
Die Kykliker des Troiſchen Sagenkreiſes 145
Die übrigen Kykliker 147
Die Heſiodiſche Epik 147
Myſtiſche Epik 149
Didaktiſche Epik 150
Das Kunſtepos 152
Die parodiſche Epik 154
β) Die Lyrik 155
αα) Das Volkslied 156
ββ) Die kunſtmäßige Lyrik 158
1) Die Joniſche rhythmiſche Lyrik 158
α) Die Elegie 159
β) Das Epigramm 162
γ) Der Jambos 163
2) Die Aeoliſche meliſche Lyrik 164
3) Die Doriſche choriſche Lyrik 167
γ) Die Dramatik 170
Die improviſirenden Volkskomiker 173
Die Mimographen 174
Der Satyrdithyrambos und das Satyrdrama 175
Die Doriſche Komödie 176
Das Altattiſche Drama 178
Das Attiſche Theater 180
Die Attiſche Tragödie 186
Die Attiſche alte Komödie 191
Die Attiſche mittlere Komödie 202

2) Die Alexandriniſche Epoche 204
Epiker 205
Elegiker 205
Idylliker 206
Hilarotragöden 207
Tragiker 208
Komiker der neuen Komödie 209
Didaktiker 210
3) Die romantiſirende Epoche 211
Die descriptive Didaktik 215
Das ſentimentale Epos 217
Der Roman 218

Seite
b) Die Römer und das moraliſche Ideal . 223
  1) Die Römiſche Volkspoeſie 227
    Die liturgiſche Lyrik 227
    Die improviſirende Volkskomik 227
  2) Die archaiſtiſche Nachahmung der Griechiſchen Kunſtpoeſie 229
  3) Die höfiſche Kunſtpoeſie 236
  4) Die Satire 245
  5) Die Belletriſtik 254
c) Die barbariſchen Uebergangsvölker und das Gemüthsideal 258
  1) Die Keltiſchen Stämme 262
    Der Waliſiſche Bardenorden 264
    Die Triaden 269
    Merlin und Taleſin 270
    Die Barzaz-Breiz der Bretagne 271
    Die Mabinogion 271
    Hên Chwedlau 272
    Die Cywyddau 274
    Die Iriſch-Schottiſche Bardenpoeſie . . . 275
    Oſſian 276
  2) Die Slaviſch-Finniſchen Stämme 280
    Die Litthauiſchen Dainos 283
    Die Lettiſchen Singes und Raudas . . . 284
    Eſthen und Finnen 285
    Das Finniſche Zauberepos Kalewala . . . 286
    Das Czechiſche Epos von Zaboj und Slawoj . 289
  3) Die Germaniſchen Stämme 291
    α) Das Scandinaviſche Epos 294
      Die ältere Edda 295
      Die Götterſage 297
      Die Heldenſage 299
      Die Kunſtpoeſie der Skalden 304
      Die jüngere Edda 305
      Die Saga 307
      Die Kämpeviſer 309
    β) Das Saſſiſche Epos des Nordſeekreiſes . . 310
      Beowulf 311
      Gudrun 312
    γ) Das Gothiſch-Burgundiſche Epos 313
      Die Nibelungen 315
      Noch einmal Gudrun 321
      König Rother 322
      Dietrichs Geſchichte 322

Seite
Kämpfe der Gothen mit den Burgundern . 323
Die Verwälſchung des Deutſchen Epos . . 323

Zweiter Kreis.

Die theiſtiſchen Völker und das Ideal der Weisheit.

A.

Die Gruppe der Hebräiſchen Stämme . 335
Die rhythmiſche Form der Hebräiſchen Poeſie . 337
Perioden der Hebräiſchen Poeſie 338
Der theokratiſche Charakter der Hebräiſchen Poeſie . 339
Die Tehillim 340
Schir haſchirim 341
Ruth 344
Das Mashal 344
Hiob 344
Die Viſionen der Nebim 349
Die Tefila und Beraka, das Schir und Mashal des Soferiſchen Zeitalters 351
Die Hagada der talmudiſchen Periode . . . 352
Die Neuhebräiſche Spaniſche Dichterſchule . . 354

B.

Die Gruppe der Muhammedaniſchen Stämme 356
Die Form der Muhammedaniſchen Poeſie im Allgemeinen 358
Unterſchied der Arabiſchen und Perſiſchen Poeſie . 360
- 1) Die Araber 360
  - Kalilah ve Dimnah 363
  - Siret Antarat Ilbattal: Thaten Antara's des Kämpfers 365
  - Motenebbi's Kaſſiden 366
  - Hariri's Makämen 368
  - Lehrdichtungen 370
  - Die Mährchen El Charafa oder Elf Leila . 372
- 2) Die Perſer 376
  - a) Die epiſchromantiſche Periode . . . 376
    - Firduſi's Schahnameh 378
    - Nachdichtungen des Schahnameh . . . 383
    - Niſami's Chamſſe 384
    - Die Kaſſide, Myſtik und Satire . . . 386
  - b) Die lyriſch myſtiſche Periode . . . 387

Seite
c) Die gelehrt didaktiſche Periode 395
3) Die Türken 398

Dritter Kreis.

Die chriſtlichen Völker und das Ideal der Freiheit.

I.

Das Byzantiniſche Ideal der Reſignation 411
Perioden der Byzantiniſchen Poeſie 413
  a) Die chriſtlich Byzantiniſche Periode 414
    Hymnik 414
    Barlaam und Joſaphat 417
    Der politiſche Vers 418
    Syntipas 419
    Leben der Heiligen 420
    Die poetiſche Geſchichtſchreibung und der Roman . 421
  b) Die Reproduction der Romaniſchen Romantik . 422
  c) Die Neugriechiſche Poeſie 423

II.

Das Romaniſche Ideal der Ritterlichkeit 427
Bildungsproceß des Romaniſchen Ideals 430
  A. Die kirchliche Hymnik, Epik und Satire 433
    De consolatione philosophiae 434
    Hroswitha 438
    Abeillard, der romantiſche Scholaſtiker . . 442
    Lateiniſche Vermittelung dichteriſcher Stoffe . . 445
    Gesta Romanorum sc. Imperatorum . . 453
    Salomon und Morolf 454
    Die Thierſage als Ironie des Pfaffenthums . 455
  B. Die höfiſche Romantik 465
    a) Die Franzöſiſche Poeſie 466
      α) Die Provençaliſche Lyrik 467
        Formen und Gattungen der Provençaliſchen Lyrik 468
        Epik und Didaktik der Provençalen . . 471
        Perioden der Provençalpoeſie . . . 472
      β) Die Nordfranzöſiſche Epik 474
        αα) Das Fränkiſch Kärlingiſche Epos . . 479
        ββ) Das Bretoniſch häretiſche Epos . . 483
      γ) Die Franzöſiſch nationale Poeſie . . 491
        αα) Die höfiſche und die volksmäßige Lyrik . 494

Seite
ββ) Die Allegorik 495
γγ) Die Myſterien und das Myſterium des Böſen 499
Die Myſterien der confrairie de la Passion 504
Die Moralitäten der Bazoche . . . 504
Die Sotties der enfans sans souci . 505
b) Die Deutſche Poeſie 508
c) Die Spaniſche Poeſie 523
α) Die Epik 524
Die Romanzen vom Cid 525
Das Poema del Cid 526
El conde Lucanor 528
Ruiz: El libro de buen amor . . . 528
Der Todtentanz 532
Der Amadisroman 532
β) Die Lyrik 533
Der Cancionero general 534
γ) Die Dramatik 535
C. Die claſſiſche Nationalpoeſie der Romaniſchen Völker 539
Die Lateiniſche Kunſtpoeſie der Humaniſten . . 540
Folgen der Lateiniſchen Kunſtpoeſie . . . 543
Unterſchied der Romaniſchen Nationen in ihrem Verhältniß zum claſſiſchen Ideal 546
a) Das antikromantiſche Ideal der Italiener . 547
Die höfiſche Lyrik in Sicilien und Neapel . 548
Das Maskenſpiel der comedia del arte . . 549
Die Florentiniſchen Begründer der Italieniſchen Poeſie 552
Dante und die divina comedia . . . 552
Petrarca und das Sonett 555
Boccaccio und der Decamerone . . . 557
Italieniſche Novelliſten 559
Die romantiſche Pſeudoepik 560
Die Burleske 565
Die comedia erudita 566
Taſſo und Guarini 569
G. Bruno und Campanella 572
Der Marinismus 574
Die Oper 575
b) Das katholiſch romantiſche Ideal der Spanier . 579
1) Die Aſſimilation der Italieniſchen Formen . 581
Der Culteranismus 583
Der Roman el gusto picaresco . . . 585
2) Cervantes 588

Seite

3) Das Spaniſche Theater 594
- Spaniſche Dramaturgie 595
- Lope de Vega 600
- Tirſo de Molina 605
- Calderon 607

Die Portugiſen und Camoëns 616

c) Das novantike Ideal der Franzoſen . . 623

Rabelais 627
- 1) Die Aſſimilation der antiken und der Italieniſchen Formen 629
  - Le style marotique 630
  - Die Franzöſiſche Plejade 630
  - Der correcte Styl der Malherbeſchen Schule 634
- 2) Die epiſche Pſeudoromantik 636
- 3) Das claſſiſche Theater 641
  - α) Die Aſſimilation des Spaniſchen Drama's 642
    - Troupe de la comédie Française . 643
  - β) Die Scheidung der Tragödie und Komödie 644
    - La tragédie 647
    - La comédie de caractère . . . 649
  - γ) La comédie larmoyante 654

Der kritiſche Reflex der Claſſik 655

III.

Das Germaniſche Ideal der Selbſtgewißheit 657
- Die Anarchie der Deutſchen Tendenzen . . 668
- Die Engliſche Poeſie 687
  - Chäucer und die Gründung der Engliſchen Sprache 687
  - Die Schottiſche Epik 689
  - Der Uebergang vom Katholicismus zum Proteſtantismus 691
  - Das elementare Engliſche Drama . . . 694
  - Das pathologiſche Engliſche Drama . . 697
  - Das ideale Engliſche Drama: Shakeſpeare . . 706
  - Die Auflöſung der Idealität 716
  - Miltons verlorenes und wiedergefundenes Paradies 720
- Die Europäiſche Herrſchaft des Franzöſiſchen Geſchmacks 724
- Das Ideal der Humanität 725
- Die Reaction der Romantik 730
- Die Blaſirtheit 731

Rückblick 737

Einleitung.

Die Poeſie in ihrem Verhältniß zu den übrigen Künſten.

Als eine Kunſt hat die Poeſie zu den übrigen Künſten ein beſtimmtes Verhältniß. Alle Künſte zuſammen, als die freie Production des Schönen, machen unter ſich eine organiſche Totalität, ein Syſtem aus. In demſelben hat die Poeſie einerſeits die plaſtiſche, anderſeits die muſikaliſche Kunſt zu ihrer Vorausſetzung. Die plaſtiſche Kunſt bildet im Raum durch die Materie für das Auge; die muſikaliſche in der Zeit durch den Ton für das Ohr; die poetiſche in der Intelligenz ſelber durch das Wort für die Vorſtellung. Die erſtere wendet ſich an die Anſchauung, die zweite an die Empfindung, die dritte an die Reproduction der Vorſtellung. Inſofern die Vorſtellung die zum Bild erinnerte Anſchauung iſt, enthält die Poeſie einerſeits ein plaſtiſches Element. Wenn aber Architektur, Sculptur und Malerei ihre Werke in der Aeußerlichkeit des materiellen Stoffs hervorbringen, ſo bildet die Poeſie ihre Geſtalten im Element des Geiſtes ſelber. Inſofern anderſeits das Wort die vom Geiſt hervorgebrachte Tonform der Vorſtellung iſt, enthält die Poeſie ein muſikaliſches Moment. Macht jedoch die Muſik den Ton als ſolchen zum Mittel ihrer Darſtellung, ſo daß ſie zu dieſem Behuf auch eine Menge von Inſtrumenten hervorbringt, ſo bildet die Poeſie durch das Wort Vorſtellungen, die für den Geiſt einen beſtimmten Inhalt, eine ſich ſelbſt erklärende Bedeutung haben. Durch die Natur ihres Mediums iſt die Muſik ebenſo ſeelenvoll, das innerſte Gemüth erſchließend, als in dieſer Manifeſtation zugleich unbeſtimmt und myſtiſch. Dieſe Unbeſtimmtheit hebt die Sprache auf, indem ſie den Ton mit der Klarheit der Vorſtellung durchleuchtet. Die Form des Wortes drückt an ſich ſchon eine Einheit des plaſtiſchen und muſikaliſchen Elementes aus, denn der rein muſikaliſche Vocal empfängt durch den Conſonanten eine plaſtiſche Haltung.

Alle Künſte ſind ihrer äſthetiſchen Würde nach einander coordinirt, aber der Poeſie ſind die übrigen Künſte inſofern ſubordinirt, als ſie ihnen in der Geiſtigkeit des Mediums überlegen iſt, denn ein höheres Darſtellungsmittel als die Sprache exiſtirt nicht. Die Muſik ſelber erreicht daher ihre ſchönſte Blüthe erſt durch ihre Vereinigung mit der Poeſie im Geſange. Zwar ſoll die Poeſie weſentlich auch in ihrer Tonerſcheinung vom Ohr genoſſen werden, allein ſie kann auch ſtumm geleſen und innerlich recitirt werden, was ſogar, ſobald der Gebrauch der Schrift in eine Cultur eintritt, ihr gewöhnliches Schickſal wird. Weil ſie eiu Element der Vorſtellung bildet, iſt ſie aber auch die mütterlichſte aller Künſte, die, welche den übrigen Stoffe zuführt, die von denſelben in ihrem ſpecifiſchen Material ausgeſtattet werden, wie dies namentlich von der Sculptur, Malerei und Muſik gilt. Wir nennen daher das, was in den Werken der Kunſt wahrhaft ſchön iſt und die Phantaſie vorzugsweiſe anſpricht, überhaupt poetiſch. Selbſt von Bauwerken ſprechen wir ſo und ſagen z. B. von einem regelrecht ausgeführten, aber nur den Verſtand befriedigenden Bau, daß er ohne Poeſie ſei.

Als durch die Sprache ſich darſtellend, ſcheint die Poeſie die leichteſte aller Künſte zu ſein. Sie bedarf nicht ſolcher breiten, oft ſehr koſtſpieligen Vermittelungen, als die übrigen Künſte. Das Wort, die eigene That des Geiſtes, wird ja von ihm ſelber durch ſeinen eigenen Organismus zur äußern Erſcheinung gebracht und fordert keinen weitern Apparat. Aber dieſe Wohlfeilheit des Mediums darf man nicht mit der Leichtigkeit des Producirens verwechſeln. Iſt eine Sprache und Poeſie erſt gebildet, ſo iſt ein Dichten in traditionellen Formen freilich nicht ſchwer. Tauſende und tauſende von Gedichten ſind dann, ihren Urhebern oft unbewußt, nichts als Wiederholungen ſchon vorhandener Urſchöpfungen. Aber ein ſolches Dichten, in welchem die Sprache für uns dichtet und denkt, iſt eben nur ein Reproduciren, gerade wie auch in den bildenden und muſikaliſchen Künſten, ſind ſie erſt bis zu einem gewiſſen Grade entwickelt, ganz das Nämliche ſtattfindet. Im Gegentheil iſt ächte Poeſie als die höchſte mit Recht auch die ſchwerſte aller Künſte, welche die tiefſte Bildung fordert und mit der Schwierigkeit zu kämpfen hat, ihren Ausdruck erſt aus der allgemeinen Sprache als wirklich poetiſchen auszuſcheiden. An der Gewöhnlichkeit und Unentbehrlichkeit ihres Mittels für alle gemeinen Beziehungen des Lebens hat ſie eine gefährliche Nachbarſchaft, aus welcher ſie immer nur durch eine gewiſſe Kritik mit Glück hervorgehen kann. In dieſer Hinſicht ſind die übrigen Künſte entſchieden im Vortheil gegen die Poeſie. Aber die ſchwerſte der Künſte iſt ſie auch dadurch, daß ihr Inhalt als dem Reich der Vorſtellung angehörig der allſeitigſte, in ſeiner Begrenzung unbeſtimmteſte iſt. Die Poeſie kann ſich daher bald in die Hiſtorie, bald in die Philoſophie verlieren, eine Gefahr der Verbildung, welcher wiederum die übrigen Künſte viel weniger ausgeſetzt ſind. Endlich fordert ſie ſelbſt für den Genuß als Reproduction eine viel größere Anſtrengung des Aufnehmenden.

In Anſehung der Sprache als des Mittels der poetiſchen Darſtellung kommt die Einheit der Poeſie mit der Proſa vorzüglich in der Rhetorik zum Vorſchein, deren Geſetze und Formen, z. B. die Tropen, für beide gelten.

Die poetiſche Production.

Als Kunſt theilt die Poeſie mit den übrigen Künſten die allgemeinen Geſetze der künſtleriſchen Conception und Compoſition, welche auseinanderzuſetzen das Geſchäft der Aeſthetik im Begriff der Kunſt überhaupt iſt. Sie unterſcheidet ſich aber von den andern Künſten qualitativ durch ihr Mittel der Darſtellung, durch die Sprache. Eben durch dieſe empfängt ſie ſogleich ein Verhältniß zu andern Productionen, die ſich ebenfalls durch die Sprache verwirklichen und von denen ſie ſich alſo durch die eigenthümliche Art und Weiſe der Auffaſſung als des Ausdrucks abſondern muß. Dieſe Productionen ſind die hiſtoriſche, die philoſophiſche und die rhetoriſche, die im Allgemeinen das Gebiet der Proſa umfaſſen. Die Hiſtorie geht auf die objective Treue, auf die Richtigkeit der Thatſachen, welche ſie ſchildert; die Philoſophie auf die abſolute Gewißheit der Wahrheit der Idee; die Beredſamkeit auf die Ueberredung des Zuhörers zu einem gewiſſen Erfolge.

Was wir das Proſaiſche nennen, liegt in der Gebundenheit der Darſtellung durch den beſtimmten Zweck der Belehrung oder der Erregung. Die Poeſie hingegen iſt ein vom Zweck des beſondern Erkennens oder Wollens freies Hervorbringen, das nur ſich ſelber Zweck iſt, ſofern es die Idee in der Form abſoluter Schönheit darſtellen will. Mit der Hiſtorie theilt ſie das naturwahre Erfaſſen der Erſcheinungswelt. Wenn aber der Hiſtoriker ſich dem Gegebenen zu unterwerfen hat, wenn er auch das Zufällige und die äußerliche Breite des Geſchehens nicht umgehen darf, ſo muß der Poet das Geſchehene nach der Nothwendigkeit und Wahrſcheinlichkeit behandeln. Er muß ſich dem Zufälligen und der empiriſchen Breite gegenüber mit einer Kritik benehmen, welche die wahren, innern Wendepuncte des Geſchehens und aus dem Beſondern das allgemein Menſchliche hervorhebt. Inſofern muß er, wie ſchon Ariſtoteles in ſeiner Poetik bemerkt, philoſophiſcher verfahren, als der Hiſtoriker. Hierin liegt die Berechtigung des Dichters zur relativen Umbildung eines geſchichtlichen Stoffes für ſeinen Zweck. Der Epiker und Dramatiker hat für dieſe Umbildung den Kanon an der Idee der Geſchichte ſelber. Nur inſoweit darf er ſie ſich erlauben, als die tragiſche oder komiſche Entwicklung dadurch an Klarheit und Nachdruck gewinnt, denn ohnedem würde er die Geſchichte nur verhunzen, wie ſchlechte Dichter dies auch wirklich mit ihrer ideenloſen Willkür thun. Der Dichter ſoll uns, was die Geſchichte eigentlich gewollt hat, darſtellen. In der empiriſchen Geſchichte wird das Weſen eines Hergangs, eines Charakters oft durch Nebenumſtände und äußerliche Verwicklungen verdunkelt; der Poet befreiet das Geſchehen von dieſer Verhüllung ſeines Kerns.

Mit der Philoſophie theilt daher die Poeſie den Standpunct der Idee. Alle wahre Poeſie iſt in dieſem Betracht zugleich ſpeculativ. Wenn aber die Philoſophie die Idee in der Form des Begriffs darſtellt, ſo ſtellt die Poeſie umgekehrt, hierin der Hiſtorie ähnlich, ſie in der Form der Erſcheinung dar. Die Philoſophie iſt deshalb der Poeſie zwar, was den Gehalt angeht, am Nächſten verwandt, jedoch in Anſehung der Form ihr gerade entgegengeſetzt, denn wenn jene das an und für ſich Allgemeine in abſtracten entſinnlichten Beſtimmungen beſchreibt, ſo wendet ſich die Poeſie im Gegentheil einer Geſtaltung zu, welche die unmittelbare Anſchauung theils in directer Nachahmung, theils in vermittelnder Verbildlichung vorzuſtellen ſtrebt. In Zeitaltern, die in ihrer Bildung ſchon ganz von philoſophiſcher Reflexion durchdrungen ſind, kann ſich daher der Poet gegen eine Verirrung in die philoſophiſche Form nur dadurch ſchützen, daß er die Reflexion durch die Tiefe ſeiner Gedanken zu überwinden ſucht, was natürlich nicht ſo zu verſtehen iſt, als ob er ein ſchulmäßiger Philoſoph werden müßte. Shakeſpeare z. B war ein tiefſinniger Zeitgenoſſe, allein er war kein Schüler Baco's.

Mit der Beredſamkeit endlich theilt die Poeſie die Freiheit in der Behandlung ihres Gegenſtandes. Die Hiſtorie will durch Erfahrungsbeweiſe von der Richtigkeit der Thatſachen, die Philoſophie durch Klarheit der Begriffe von der Wahrheit der Ideen überzeugen, die Poeſie will durch die Wahrheit der Idee in der Form concreter Schönheit entzücken. Die Beredſamkeit wirkt theils auf unſern Verſtand, theils auf unſer Gemüth. Sie will uns theoretiſch aufklären, aber auch praktiſch beſtimmen, und ſie wird allerdings um ſo energiſcher ſein, je mehr ſie aus Ueberzeugung und je mehr ſie in ſchöner Form ſpricht. Durch Gefühl und Phantaſie nähert ſie ſich der Poeſie, unterſcheidet ſich jedoch von ihr theils durch das Proſaiſche ihrer Stoffe, theils durch den Effect, auf welchen ſie mit ſubjectiver Freiheit, aber mit Abſichtlichkeit hinarbeitet. Der Beredſamkeit geſtehen wir von vorn herein die Tendenz auf einen beſtimmten Effect zu; wir erwarten ihn von ihr; bei der Poeſie verſtimmt uns die Entdeckung der Abſicht, ſich unſers Pathos zu bemeiſtern. Sie ſoll uns hinreißen, allein unſere gehobene Stimmung ſoll ein freies Reſultat und die Beredſamkeit nur ein Mittel der Poeſie bleiben. Nichts aber iſt gewöhnlicher, als die Verwechslung des nur Rhetoriſchen mit dem Poetiſchen. Sie beherrſcht ganze Epochen der Lyrik.

Das Schöpferiſche der poetiſchen Formthätigkeit, was ſie von der Proſa unterſcheidet, kann deshalb dahin beſtimmt werden, daß es in der *Individualiſirung des Ausdrucks* liege. Im Weſentlichen beſteht dieſelbe darin, daß das Allgemeine durch das Beſondere, das Beſondere durch das Einzelne dargeſtellt wird; eine verſinnlichende Anſchaulichkeit, welche erſt dadurch wirklich ſchön wird, daß in ihr die *Eigenthümlichkeit* eines poetiſchen Genius erſcheint, der, aller objectiven Treue in der Abſpiegelung der Erſcheinungswelt und aller abſoluten Wahrheit in der Erfaſſung des Weſens der Dinge unbeſchadet, die Darſtellung mit einem ihm ausſchließlich gehörenden Zuge durchdringt, in deſſen urſprünglicher Kraft das Wunder des Dichtens liegt.

Der proſaiſche Styl richtet ſich auf Beſtimmtheit, Deutlichkeit und Verſtändigkeit, der poetiſche auf Erregung der Phantaſie. Er iſt daher im Allgemeinen *bildlich*. Unmittelbar iſt er dies als *abbildlicher*, ſofern er einen Gegenſtand durch Hervorhebung charakteriſtiſcher Merkmale illuſtrirt und ihn darin für die Anſchauung des Auges oder des Ohres malt. Der poetiſche Styl kann dieſe Prädicate immer wieder erneuen, namentlich im Epos; für die Proſa würde eine ſolche Wiederholung prägnanter Beſtimmungen ungeſchickt, ja lächerlich ſein, für die Poeſie hingegen iſt ſie angemeſſen, weil ſie die Vorſtellung aus der mehr oder weniger unbeſtimmten Allgemeinheit in die Lebendigkeit beſonderer Beziehungen verſetzt. Daß der Himmel blau, die Sterne golden, das Gras grün, der Mund roth, der Donner rollend, das Schwert ſcharf ſei u. ſ. w., iſt an ſich etwas Bekanntes, das ausdrücklich zu ſagen völlig überflüſſig iſt. In der Poeſie jedoch wird dieſer Ueberfluß weſentlich, weil er den Gegenſtand verſinnlicht. — Von dieſer unmittelbaren, urſprünglichen Abbildlichkeit iſt die mittelbare *Verbildlichung* zu unterſcheiden, die eigentlich in einer einſeitigen oder auch wechſelſeitigen *Uebertragung* von Sinnlichem auf Sinnliches oder von Geiſtigem auf Sinnliches beſteht und in mannichfaltigen Wendungen (Tropen) ſich ausbreitet, die ſowohl der Poetik als der Rhetorik angehören. Nicht gerade die verſtändige Deutlichkeit, nur die Individualiſirung der Vorſtellung, wird durch die Vergleichung gefördert, indem ſie an etwas erinnert, welches in ſeiner Ganzheit das iſt, was an dem Verglichenen nur als ein vorübergehender Zuſtand oder als eine ſeiner Seiten exiſtirt.

Der Stoff der Dichtung wird dem Dichter durch die Gelegenheit im weiteſten Sinne des Wortes vermittelt, ſei es, daß ihm die Zuſtände ſeiner Seele, ſei es, daß ihm Selbſterlebniſſe, ſei es, daß ihm die Kämpfe ſeiner Zeit ein Material darbieten. Gelegenheit in dem engern Sinn, daß ein Dichter, etwa um ſeinen Lebensunterhalt zu gewinnen, auf Beſtellung bald dies, bald jenes Gedicht verfertigt, iſt an ſich freilich eine proſaiſche Beziehung. Sie kann aber als Auftrag doch eine bedeutende Anregung geben. In den bildenden und muſikaliſchen Künſten iſt ſie als äußere Motivation vollkommen unanſtößig, allein auch in der Poeſie, die von ſolchen Veranlaſſungen unabhängiger iſt, finden wir, daß ſelbſt die größten Künſtler, ein Pindar, Firduſi, Calderon u. a. ſich durch ſie beſtimmen zu laſſen, nicht verſchmäht haben. Die Tendenzen einer Zeit ſind als Gelegenheit an ſich nichts poetiſch Schlechtes. Verwerflich iſt nur diejenige Tendenzpoeſie, welche zu perſönlichen Zwecken den Anſchluß an eine Tendenz mißbraucht. Edle Tendenzen ſoll der Dichter durch ſeine Verherrlichung fördern, verkehrte, krankhafte und ſchlechte durch ihre Vergegenſtändlichung überwinden helfen. Die Dichter, die uns zum tiefern Bewußtſein unſers Lebens bringen, ſind nicht nur große Lehrmeiſter, ſie ſind auch wahrhafte Prieſter des Menſchengeſchlechts. Die Gelegenheit gibt dem Dichter einen concreten Anknüpfungspunct, der ſchon einen ſubſtantiellen Kern enthält und vom Dichter leichter zum Ideal verklärt werden kann, als wenn er aus dem Drange der Idee überhaupt heraus ſich die Brücke zur Wirklichkeit ſchlagen ſoll. Lyriker ſingen am Schönſten, was ſie ſelber gefühlt haben; Epiker und Dramatiker ſchließen ſich erfolgreicher der Mythe und Geſchichte an, als wenn ſie ſelber Stoffe erfinden. Es iſt ein Mißverſtand junger Dichter, in der Fiction ſolcher Stoffe Originalität zu ſuchen.

Die Poeſie kann nur durch die Sprache überhaupt ſich darſtellen. Sie kann alſo die Form der Proſa haben, allein ſie wird dahin ſtreben, von der Gewöhnlichkeit der Rede ſich durch eine beſondere Geſtaltung des Wohlklangs zu unterſcheiden, die ſofort auch äußerlich ankündigt, daß der Inhalt nicht noch eine anderweite Beziehung habe, vielmehr ſich ſelber der Zweck ſei. Dieſe Abgeſchloſſenheit iſt die metriſche Organiſation der Sprache, zu welcher ſowohl der Rhythmus als der Klang das Mittel darbieten. Der Rhythmus beruhet auf dem Unterſchied der Länge und Kürze der Sylben und iſt inſofern ein plaſtiſches Princip, welches ſich der monotonen Tactmäßigkeit durch Hebung und Senkung des Tones, durch wechſelnde Abſchnitte (Cäſuren) und durch den Verſtandesaccent entreißt. Der Klang, ein muſikaliſches Princip, beruhet auf der Gleichheit des Tons, die an ſich unter verſchiedenen Wörtern eine zufällige iſt. Es kann ſcheinen, als wenn hiermit dem Inhalt der Poeſie ein unnatürlicher Zwang angethan werden müßte. Allein die rhythmiſche Bewegung in einem beſtimmten Metrum iſt ja auch nicht pure Natürlichkeit, ſondern weſentlich kunſtvoll. Daß eine gewiſſe Anzahl von Längen und Kürzen ſich einander gerade in dieſer Weiſe folgen, macht auch einen gewiſſen Zwang nöthig, und Alles, was ſich gegen die Künſtlichkeit des Reimes ſagen läßt, kann auch gegen den Rhythmus geſagt werden, der ſich zu einem metriſchen Organismus abſchließt. Der Klang hebt, dem quantitativen Mechanismus der rhythmiſchen Verſification gegenüber, den qualitativen Unterſchied des Tons hervor. Geſchieht dies im Vocal, ſo wird er Aſſonanz; im gleichen Anlaut, ſo wird er Alliteration (Stabreim); in der Einheit des Selbſt- und Mitlauters, ſo wird er vollſtändiger Reim, der nun wiederum der männliche oder weibliche und der ſogenannte gleitende ſein kann.

Ueber die Entſtehung des Reims hatte man früher ſehr beſchränkte Anſichten, welche durch die weitere Ausdehnung unſerer Sprach- und Literaturkenntniß aufgehoben ſind. Man reflectirte dafür früher zu ſehr nur auf die Entwicklung der Romaniſchen Sprachen aus der Römiſchen und zog nur noch die Einwirkung des Arabiſchen hinein, während wir gegenwärtig durch die genauere Kenntniß auch der ältern Orientaliſchen Literatur zu einer univerſellern Auffaſſung fähig geworden ſind und den Reim auch im Chineſiſchen und Indiſchen in vollſter Ueberſchwänglichkeit gefunden haben.

Die Verſification läßt die Dichtung als ein ſich in ſich ſelbſt gliederndes Tongebilde erſcheinen. Sie iſt für die äſthetiſche Verſelbſtſtändigung des poetiſchen Kunſtwerks unendlich wichtig, allein ihm doch nicht in dem Grade weſentlich, daß die Poeſie nicht auch in der Form der Proſa ſich ſollte darſtellen können. Die ſogenannte gebundene Rede allein vermag noch nicht, einen Gegenſtand poetiſch zu machen und es gibt zahlloſe Producte in metriſcher Form, namentlich in der lyriſchen und didaktiſchen Poeſie, die alles dichteriſchen Gehaltes baar ſind. Weil die eigenthümliche, ideenvolle Anſchauung das erſte Erforderniß der poetiſchen Compoſition ausmacht, ſo kann dieſe ſich auch in der Freiheit der ſogenannten ungebundenen Rede darſtellen. Doch verſteht ſich, daß derſelben die Euphonie nicht fehlen darf. Ihr Rhythmus wird ſich von dem der hiſtoriſchen, philoſophiſchen oder rhetoriſchen Proſa noch immer als Ausdruck eines Kunſtwerks unterſcheiden und wird auch ohne metriſche Individualiſirung ſchön zu ſein vermögen. Das Luſtſpiel und der Roman haben zur Proſa eine unmittelbare Wahlverwandtſchaft, welche bei ihnen durch die Künſtlichkeit der Verhältniſſe bedingt iſt, in denen ſie ſich durchſchnittlich bewegen. Sehr begreiflich verliert ſich aber die poetiſche Proſa oft in die wirkliche.

Die Dichtungsarten.

Die Poeſie unterſcheidet ſich in verſchiedene Formen, welche wir Dichtarten oder auch, in Rückſicht auf die in ihnen wieder enthaltenen Unterſchiede, poetiſche Gattungen nennen. Dieſe Formen ſind die lyriſche, epiſche und dramatiſche Poeſie. Nach der pſychologiſchen Ableitung dieſer Formen kann man wohl ſagen, daß die Lyrik für die Empfindung, die Epik für die Anſchauung, die Dramatik zugleich ſowohl für die Anſchauung als Empfindung darſtelle, indeſſen iſt dieſe Unterſcheidung deshalb nicht ganz genau, weil das Element, in welchem die Poeſie ſich bewegt, in allen ihren Formen die Vorſtellung iſt. In dieſem Element liegt auch der Grund, daß in der Poeſie außer den reinen, entſchiedenen Kunſtformen noch viele andere unbeſtimmtere ſich bilden.

Die wahrhaften, unzweideutigen Grundgeſtalten aller poetiſchen Production ſind die Lyrik, Epik und Dramatik.

Die *Lyrik* ſtellt eine Empfindung als eine *gegenwärtige* dar. Das bloße Ausſprechen irgend einer Empfindung kann freilich noch kein Gedicht entſtehen laſſen. Es muß vielmehr das, was der Dichter fühlt, auch einen allgemeinen Werth anſprechen dürfen, wenn er auch mit ſeinem Geſange zunächſt nur ſich ſelbſt befriedigen will, ſo daß, ob Andere darin den Ausdruck auch ihres Gefühls wiedererkennen, für ihn zufällig iſt. Weil aber das Gefühl ſeiner Natur nach einfach iſt, ſo kann der Lyriker nicht blos bei dem directen, etwa gar nur interjectionellen Austönen deſſelben ſtehen bleiben. — Um uns den Proceß zu beſchreiben, der in ſeiner Seele ſich bewegt, wird er daher auch die *äußere Vermittelung* ſeines Gefühls ſowie die *Wirkung* ſchildern, welche daſſelbe in der Erſcheinung ſeiner eigenen Perſönlichkeit hervorbringt. Die äußere Vermittelung ſeines Zuſtandes enthält auch dieſen ſelbſt. Will ein Lyriker uns die Wonne malen, welche ſein Herz beim Eintritt des Frühlings empfindet, ſo wird er nicht ermangeln, uns das aufſprießende Gras, die aus dem Gras hervorleuchtenden Blumen, die Blüthen der Bäume, das Singen der kleinen Vögel in ihren Zweigen u. ſ. f. zu ſchildern, denn in allen dieſen objectiven Vermittelungen liegt die *Specification* ſeines Wonnegefühls. Die äußere Erſcheinung aber des Dichters ſelbſt iſt als die Wirkung ſeines Gefühls, als der pathologiſche Reflex deſſelben zu betrachten und in ihrer Beſchreibung beſchreibt alſo der Dichter auch die Beſonderheit ſeines Empfindens. Sagt er uns, daß der Gram ſeine Haare gebleicht, ſeine Stirn mit Runzeln, ſeine Wange mit Falten bedeckt, ſein Auge mit Thränen gefüllt, ſeinen Gang ſchleichend und gebückt gemacht habe; ſo iſt dieſe objective Erſcheinung ſeines Gefühls das Mittel, es ſelber zu beſchreiben, da es ja in der That aus ſeinem Innern zu jenem Ausdruck ſich entäußert hat. Die intenſive Unendlichkeit ſeines ſubjectiven Zuſtandes kann uns der Dichter allerdings auch negativ darſtellen, indem er uns verſichert, daß er ſelbſt kaum zu ſagen vermöge, was ihm die Seele bewege. Allein zu ſehr darf ihm ſein Gefühl nicht unſagbar und geheimnißvoll bleiben; ſonſt würde er nichtsſagend und langweilig werden. Als Lyriker muß er eben verſtehen, den an ſich ſubjectiven Proceß des Empfindens in die objective Form der Vorſtellung umzuſetzen.

Im ſubjectiven Urſprung der Lyrik liegt eine gewiſſe Weichheit, die es ſchwierig macht, ihre Unterſchiede zu beſtimmen. Man hat die lyriſchen Producte nach dem Begriff der Temperamente ſondern wollen, allein das Sanguiniſche oder Choleriſche, das Melancholiſche oder Phlegmatiſche, ſind nur Charakterzüge der Dichter oder Färbungen einzelner Gedichte. Am meiſten hat man ſich an die Formen der antiken Poeſie gehalten, weil der in ſo hohem Grade organiſche Entwicklungsgang der Griechiſchen Kunſt ihre Formen vor andern als typiſche empfiehlt. Die Formen der Orientaliſchen wie der Romaniſchen Lyrik ſind nicht in ſolchem Grade präciſirt. Dennoch zeigt die Aufnahme der Kaſſide und Ghaſele, der Canzone und des Sonetts in unſere Poetiken das Bedürfniß, über die antiken Formen hinaus eine allgemeinere Unterſcheidung zu gewinnen. Eine ſolche kann aber, wenn ſie auf einem feſten Eintheilungsgrunde beruhen ſoll, nur in der Natur des Gefühls ſelbſt liegen. Dies kann nämlich 1) in ſeiner Allgemeinheit als ein *allgemeines*; 2) in ſeiner Beſonderheit als ein aus dem Allgemeinen hervorgehendes oder in daſſelbe zurückgehendes *particuläres*; 3) als ein *individuelles* exiſtiren, welches die Allgemeinheit und Beſonderheit zugleich in ſich ſchließt. Mehr als dieſe drei Fälle laſſen ſich nicht denken. Wir können nun, die gebräuchlich gewordenen Ausdrücke der antiken Poeſie beibehaltend, die Lyrik hiernach als die *hymniſche*, die *odiſche* und die *meliſche* unterſcheiden.

Die *Epik* ſtellt eine *Begebenheit*, aber als eine *vergangene* dar. Sie erzählt, was einſt geſchehen. Sie erzählt das Geſchehene ſo, als ob es angeſchaut werden ſollte, malt das Bild deſſelben in ſeinen Einzelheiten und kann die Handelnden mit der ganzen Lebhaftigkeit vorführen, als ob ſie gegenwärtig wären. Allein die Anſchauung, welche ſie gibt, bleibt nur die innere der Vorſtellung, wie ſie durch das Wort ihren Ausdruck findet. Die epiſchen Dichter *ſingen* und *ſagen*, was geſchehen iſt. Die Handelnden können als im Präſens ſprechend aufgeführt werden, allein das Sprechen ſelber wird als ein vergangenes bezeichnet. Die Epik kann das Geſchehene 1) unmittelbar als eine Begebenheit überhaupt, als eine zufällige Thatſache darſtellen; 2) als ein nothwendiges, das, in ſeiner Vereinzelung als ein zufälliges erſcheinend, doch im Weſentlichen durch die Nothwendigkeit der allgemeinen göttlich-menſchlichen Mächte beſtimmt iſt; 3) als ein freies, aus dem eigenen Gemüth der Handelnden entſpringendes und ſich ſelbſt das ſeiner Eigenthümlichkeit gemäße Schickſal erzeugendes, ſo daß hier die Nothwendigkeit des Schickſals zu einem Werke der Freiheit wird. Aus dem erſtern Standpunct reſultirt die einfache Erzählung, die wir jetzt ſchlechtweg Novelle zu nennen pflegen, die wir aber in den Anfängen des Völkerlebens als Sage bezeichnen; aus dem zweiten Standpunct ergibt ſich das eigentliche Epos, welches den Kampf des Helden in der Breite ſeiner totalen Erſcheinung ſchildert; aus dem dritten endlich der Roman, der uns auch in das Innere des Helden einführt und uns aus demſelben das, was ihm äußerlich widerfährt, als eine Conſequenz ſeiner Individualität erkennen läßt.

Die Dramatik endlich ſtellt uns eine Handlung in dem Schein der vollwirklichen Unmittelbarkeit, in der Gegenwärtigkeit ihres Geſchehens dar. Sie iſt alſo mit der Epik darin identiſch, eine Handlung zu ſchildern. Wenn uns der Erzähler aber das Local, die Kleidung, die Mimik u. ſ. w. beſchreiben muß, ſo macht der Dramatiker dieſe Elemente zu einer Vorausſetzung, die für die Anſchauung durch die theatraliſche Ausführung ſcheinbar als wirkliche Realität geſetzt wird. Wenn über dem Epos der mildernde Duft der Vergangenheit ſchwebt, deren man ſich erinnert, ſo treten im Drama die Handelnden mit der ganzen Schärfe ihrer lebendigen Perſönlichkeit vor uns hin. Mit dem Lyriker iſt der Dramatiker darin identiſch, daß er die Handelnden ihre Zuſtände direct ausſprechen läßt, weil dieſelben uns fortwährend in ihr Inneres blicken laſſen und ihr Pathos, indem ſie handeln, ſelbſt beſchreiben. Wenn aber der Lyriker einen Zuſtand iſolirt und in der Entäußerung ſeines Affects zur Vergegenſtändlichung des Worts beruhet, ſo hat das dramatiſche Pathos nur im Fluß der Handlung ſeine relative Bedeutung und wird mit ſeiner beziehungsreichen Wirkſamkeit ein Moment der totalen Handlung. Die Worte werden ſelber zu Thaten. Das epiſche und lyriſche Element ſind alſo im dramatiſchen aufgehoben und dieſe Integration iſt der höchſte Gipfel aller Kunſt überhaupt, denn weiter kann ſie nicht gehen, als bis zur ſcheinbaren Rückkehr in die empiriſche Wirklichkeit und ein höheres Material kann ſie auch nicht gewinnen, als den Menſchen ſelber, der als Schauſpieler das Organ der dramatiſchen Kunſt wird.

Die Unterſchiede in der beſondern Geſtaltung des Drama's ſind an ſich ſo mannigfaltig, als das wirkliche Leben ſelbſt. Die ethiſch-religiöſe Weltordnung greift aber zu allen Zeiten bei allen Völkern kraft ihrer ewigen Geſetze durch alles menſchliche Handeln auf gleiche Weiſe hindurch und die Pathologie des Gemüths iſt nicht weniger immer und überall dieſelbe, woraus ſich erklärt, weshalb verhältnißmäßig die dramatiſche Literatur der verſchiedenſten Zeiten und Völker für andere Zeiten und Völker doch die leicht verſtändlichſte bleibt. Der innere Unterſchied des Drama's wird immer der Gegenſatz des Tragiſchen und Komiſchen ſein, deſſen Auseinanderſetzung ſchon in den allgemeinen Begriff des Schönen fällt; ein Gegenſatz, der auch ſchon der lyriſchen und epiſchen Poeſie angehört, aber erſt in der dramatiſchen Dichtung zur abſoluten Entſchiedenheit ſich ſteigert. Wie dieſer Gegenſatz in einer einzelnen concreten Handlung angeſchaut wird, hängt natürlich vorzugsweiſe von dem nationalen Standpunct ab, aus welchem die individuelle Modalität des Handelns entſpringt. In der Geſtaltung des Drama's wird aber: 1) eine Form möglich ſein, in welcher eine Handlung nur erſt als ein Spiel der Verhältniſſe aufgefaßt wird, worin Trauriges und Heiteres, Rührendes und Lächerliches überhaupt in buntem Wechſel ſich verſchlingen, ſo daß in ihr zwar auch vom Schickſal geſprochen wird, dies Wort aber nur erſt ein anderer Ausdruck für den Zufall iſt. Dies Drama kann man das elementare oder realiſtiſche nennen. 2) Von hier aus kann ſich das Drama zur beſtimmten Sonderung des Tragiſchen und Komiſchen fortbilden, ſo daß auf der einen Seite der Sieg der

Nothwendigkeit über die Freiheit, auf der andern die Meiſterſchaft der *Freiheit* über die Nothwendigkeit zur Erſcheinung gebracht wird. In der *Tragödie* opfert die Idee die Exiſtenz auf, um ſich in der Ewigkeit ihres Weſens zu erhalten. In der *Komödie* opfert ſie ſcheinbar ihr Weſen, um ihre Exiſtenz zu erhalten. Oder man kann auch ſagen: in der Tragödie wird der Menſch frei nur *durch* die Nothwendigkeit, in der Komödie macht er ſich frei *von* der Nothwendigkeit. Dieſe und ähnliche Formeln ſollen den ſittlich affirmativen oder negativen Charakter der Handlung bezeichnen. Allein 3) iſt es auch möglich, daß der Menſch die unendliche *Selbſtgewißheit*, aus welcher er handelt, als das Schickſal erfaßt, welches er ſich ſelbſt erzeugt. Er erkennt ſeine eigene Freiheit als den Grund der Nothwendigkeit und erhält ſich inſofern, auch wenn er der letztern unterliegt, frei gegen ſie. Dieſe Verſöhntheit des Gemüths mit ſich, die über alle äußere Entzweiung und Verwirrung wie über den Zwieſpalt und die Unruhe der eigenen Bruſt ſelbſtbewußt hingreift, wird das Princip eines Handelns, welches mitten im tragiſchen Verlauf epiſodiſch auch in's Komiſche ſich einzulaſſen die Ruhe und Heiterkeit beſitzt, ſo wie es umgekehrt, vom Komiſchen zur tragiſchen Erſchütterung überzugehen, die Offenheit für den Ernſt des Lebens bewahrt. Dieſe Miſchung des Tragiſchen und Komiſchen nennen wir jetzt im Deutſchen *Schauſpiel*, in den Romaniſchen Sprachen *Drama*; Plautus im Prolog zu ſeinem Amphitrus nannte ſie *Tragikomödie*. Dies romantiſche Drama iſt etwas ganz Anderes, als die embryoniſche Unbeſtimmtheit des elementaren Drama's, welches ihm, von Außen her angeſehen, ſcheinbar ſo ähnlich iſt.

Vergleichen wir dieſe verſchiedenen Formen der Dichtungsarten mit einander, ſo werden wir nicht zu verkennen vermögen, daß zwiſchen ihnen ein gewiſſer Parallelismus beſteht, indem 1) die hymniſche Lyrik, die einfache Erzählung und das elementare Drama; 2) die odiſche Lyrik, das heroiſche Epos und das ideale Drama; 3) die meliſche Lyrik, der Roman und das romantiſche Drama ſich einander entſprechen.

Das Idylliſche, Elegiſche und Satiriſche in der Poeſie.

Die idylliſche Stimmung beſteht in dem Behagen an einer ſich ſelbſt genügenden Beſchränkung; die elegiſche in der Sehnſucht nach einem als Ideal vorgeſtellten vergangenen Zuſtande; die ſatiriſche in der Beurtheilung eines gegebenen Zuſtandes, der mit einem andern verglichen corrupt gefunden wird. Jede Dichtungsart kann von der einen oder andern dieſer Stimmungen durchdrungen ſein und es iſt eine irrige Auffaſſung, das Idylliſche auf die epiſche Form als Idyll, das Elegiſche auf die lyriſche Form als Elegie, das Satiriſche auf die didaktiſche Form als Satire ausſchließlich zu beziehen.

Das didaktiſche Element.

Zur lyriſchen, epiſchen und dramatiſchen Poeſie wird gewöhnlich die didaktiſche als eine vierte Dichtungsart hinzugefügt. Wirklich nimmt dieſelbe in der empiriſchen Geſchichte der Poeſie einen großen Raum ein. Allein ſie iſt keine reine, freie Geſtaltung der poetiſchen Kunſt, ſondern nur eine poetiſche Formation von Vorſtellungen und Gedanken, welche ſtreng genommen der Hiſtorie oder der Philoſophie angehören. Belehrung im Allgemeinen wird man aus aller Poeſie überhaupt entnehmen können; jede wird dem Erkennen irgend ein Intereſſe darzubieten im Stande ſein. Die Poeſie als ſolche aber kann ſich die Belehrung nicht zum Zweck machen, ſondern, daß ſie belehrt, wird bei ihr ein ſecundäres, nicht direct beabſichtigtes Moment ſein. Die Philoſophie dagegen, wenn ſie in einer Nation ſich zu bilden beginnt, wird oft durch eine Stufe poetiſcher Geſtaltung hindurchgehen, welcher der Enthuſiasmus des jugendlich aufſtrebenden Erkennens einen hohen Reiz verleihet und die ſchönſten Lehrgedichte hervorgebracht hat, die wir beſitzen. Innerhalb der Lyrik, Epik und Dramatik werden mehr oder weniger überall auch Gedanken zum Vorſchein kommen. Sprüche, ſinnreiche Bilder, Räthſel, epigrammatiſche Sentenzen, Naturbeſchreibungen, Allegorien, philoſophiſche Reflexionen u. ſ. w. werden in allen Dichtarten eine richtige, treffende Stelle einnehmen können. Werden ſie iſolirt, ſo machen ſie eben das aus, was man Lehrpoeſie nennt. Verſtändige Völker und Epochen, welche der Blüthe einer Nationalpoeſie vorangehen oder ihr folgen, haben eine beſondere Tendenz zur didaktiſchen Dichtung. Thierſage, Fabel, Parabel, deſcriptive Gedichte, wie z. B. Virgils Georgica, gehören jedoch ihrem Grunde nach entſchieden zur epiſchen Poeſie. Die Allegorie aber iſt an ſich eine ganz allgemeine Kunſtform, die auch in der Sculptur und Malerei, in der Epik und Dramatik möglich iſt. Auch die Epiſtel pflegt man zur Didaktik zu rechnen, wiewohl manche Poetiken ſie auch unter die Lyrik ſubſumiren. Sehr begreiflich, denn eine Epiſtel iſt eben ein Brief und ein Brief iſt etwas ſo Subjectives, daß gar Mancherlei darin ſtehen kann, ſo daß es unmöglich fällt, die epiſtolariſche Form als eine poetiſch ſelbſtſtändige anzuerkennen. Die ſogenannten Heroiden vollends ſind eine ganz abgeſchmackte Erfindung, die in ihrer Willkür nicht nur David und Bathſeba, ſondern ſelbſt Adam und Eva als die erſten illuſtren Perſonen der Weltgeſchichte mit einander hat briefwechſeln laſſen.

Incommenſurable Gedichte.

Ein wahrhaft poetiſches Kunſtwerk wird durch die Entſchiedenheit ſeines Inhalts ſich auch für die eine der drei poetiſchen Grundformen entſcheiden. Dennoch begegnen wir in der Geſchichte der Poeſie Werken, die ſich nicht in eine derſelben einordnen laſſen, die aber auch nicht als Producte der dichteriſch eingekleideten Reflexion zur Didaktik gezählt werden können. Die Unfügſamkeit, ſie einer regelrechten Gattung einzuordnen, erſcheint bei ihnen äußerlich in dem Streit darüber, indem ſie nach einer Seite hin zu dieſer, nach einer andern hin zu jener Gattung gezählt zu werden die Berechtigung darbieten. Solche Werke haben als Producte der Kunſtpoeſie zugleich wieder den embryoniſchen Charakter von Werken der Naturpoeſie. Sie erzeugen ſich in Perioden der tiefſten Selbſtbeſinnung des menſchlichen Geiſtes, in welchen ihn eine melancholiſche Skepſis durchdringt, die ihn Vergangenheit und Zukunft, Himmel und Erde, Gott und Menſch, in den ſinnſchwerſten, innigſt empfundenen Gedanken zuſammenfaſſen und in den kühnſten, erhabenſten Bildern von viſionairem Glanze ausdrücken läßt. Sie ſind als Effulgurationen des geiſtigen Bildungsproceſſes, indem ſie über alle empiriſche Zerriſſenheit des Gemüths zur intenſivſten Vergewiſſerung des Ewigen ſich durcharbeiten, den erhabenſten Monumenten menſchlicher Cultur beizurechnen. Man kann daher von ihnen ſagen, daß die Unendlichkeit ihres Inhalts ſich bei ihnen durch das Hinausdrängen über alle Form in einer gewiſſen grandioſen Formloſigkeit darſtelle. Weder Unform noch Mißform kann man ihnen vorwerfen, aber der Ernſt und die Tiefe ihres Gehalts bringt, bei der reichſten Phantaſie und bei der höchſten Schönheit des Details, eine ſeltſame Miſchung verſchiedener Formen hervor, welche den abſoluten Geſetzen der Kunſt nicht entſpricht und doch nicht häßlich wird, weil ſie ſowohl durch die Gediegenheit ihres Inhalts als durch die Originalität ihres Ausdrucks unwiderſtehlich an ſich feſſelt. Man kann ſie daher incommenſurabel nennen. Zu ihnen gehören z. B. Hiob, die Apokalypſe, Dante's Comedia, Schillers Glocke, Byrons Pilgerfahrt Haralds und ähnliche.

Die Natur- und Kunſtpoeſie.

Die Poeſie überhaupt hat mit den übrigen Künſten auch das allgemeine Geſetz aller äſthetiſchen Entwicklung in der Abfolge der Stylperioden als des ſtrengen, ſchönen und reizenden Styls gemein, unterſcheidet ſich aber von ihnen durch die Eigenthümlichkeit einer doppelten Exiſtenz als Natur- und Kunſtpoeſie; eine Eigenthümlichkeit, die im Weſen der Sprache begründet liegt. Das urſprüngliche, emphatiſche Sprechen nämlich, durch welches der Menſch ſeine Anſchauungen in die Form der Vorſtellung und des Worts erhebt, hat ſelbſt noch einen poetiſchen Charakter. Die Friſche der primitiven Anſchauung durchwebet auch den anfänglichen Sprachausdruck mit productivem, dichteriſchem Hauch. Poeſie und Proſa, freie Schönheit und äußere Bedürftigkeit, ſind auf dieſem Standpunct noch ſo wenig geſchieden, als die beſondern Arten der Dichtkunſt. Dieſer embryoniſche Zuſtand iſt es, den wir mit dem Ausdruck Urpoeſie oder Naturpoeſie bezeichnen ſollten. Rhythmus und Melodie brechen ſchon hervor, organiſiren ſich aber noch wenig zu ſelbſtſtändigen Formen. Epiſche, lyriſche und dramatiſche Elemente ſchwanken noch durcheinander. Anſätze zu ächt künſtleriſchen Intentionen werden ſichtbar, verlieren ſich aber oft ebenſo ſchnell, als ſie auftauchen, weil die Kraft zu ihrer Durchführung noch fehlt.

Die Naturpoeſie iſt daher zwar von einem großen naiven Reiz, allein zugleich noch von großer ſtoffartiger Schwere und von großer formeller Unbehilflichkeit. Sie begnügt ſich noch oft, das, was ſie vorſtellen möchte, durch interjectionelle Laute, durch einen Refrain anzudeuten, oder auch als Ergänzung die Muſik, den Tanz und die Pantomime heranzuziehen, nach welcher Seite hin ſie auch die Incunabeln der dramatiſchen Poeſie enthält. Die Lieder, welche ſie ſingt, ſind zwar Stimmen der Völker, allein das pathologiſche Intereſſe überwiegt in ihnen noch das äſthetiſche. Von dem poetiſchen Werth ſolcher Erſtlingsdichtungen machte man ſich früher eine übertriebene Vorſtellung. Von dieſem zu günſtigen Vorurtheil ſind wir aber zurück gekommen und verhehlen uns weder im Inhalt der Lieder eine gewiſſe Armuth, noch in der Form eine gewiſſe Rohheit. Da die Schönheit noch nicht mit Bewußtſein angeſtrebt wird, ſo bleibt ſie zufällig. Auch ſehen wir, daß die Lieder im Allgemeinen bei allen Naturvölkern ſich ziemlich ähnlich ſind, und daß ſie mehr in dem Typus der Race, der ſich darin ausſpricht, in localen und klimatiſchen Differenzen, als in der künſtleriſchen Behandlung ſich unterſcheiden. Talvj hat in ihrem: Verſuch einer geſchichtlichen Charakteriſtik der Volkslieder germaniſcher Nationen, Leipzig 1840, im Eingang eine Anzahl ſolcher Lieder zuſammengeſtellt. Es fehlt jedoch noch an einer beſondern Sammlung, die nunmehr ſchon ein viel reicheres Material finden würde, als noch der Talvj zu Gebote ſtand und worin auch die Lieder derjenigen Neger nicht vergeſſen werden dürften, die in Amerika ſchon wieder theils von Spaniſchen, theils von Engliſchen Weiſen mitbeſtimmt werden. Von letztern z. B. hat Moritz Buſch in ſeinen: Wanderungen am Hudſon und Miſſiſſippi 1854, I, 250—73, dreizehn Lieder in deutſcher Ueberſetzung mitgetheilt. Die Reihenfolge einer ſolchen Sammlung würde ſich wohl am zweckmäßigſten der von Klemm in ſeiner Culturgeſchichte beobachteten Gruppirung der Nationen anſchließen, weil dieſelbe das vollſtändigſte, zuverläſſigſte und geordnetſte Bild der uns bekannt gewordenen Naturvölker und daher den beſten Commentar zu den in den Liedern vorkommenden Eigenthümlichkeiten gibt.

Die Naturpoeſie hebt ſich zur Kunſtpoeſie auf, indem ſie ſich ihrer als Kunſt und des Unterſchiedes ihrer Formen bewußt wird. Mit dieſem Bewußtſein beginnt die Poeſie, ſich ihre Productionen zum Zweck zu machen und ſich von der Proſa abzuſcheiden. Gewöhnlich verbindet ſie ſich für den Anfang dieſer Scheidung mit der Ausübung der Muſik. Die Dichter ſind zugleich noch wirkliche Sänger und theils, um die mythiſche Tradition, theils um die Technik der Kunſt zu überliefern, bilden ſich Dichtſchulen als Sängerſchulen, epiſche ſowohl als lyriſche. Von den epiſchen Geſangſchulen wird dem Gedächtniß eine beſondere Cultur zugewendet; die eines außerordentlichen Umfangs mächtig iſt. Daß man die Thatſache einer ſo umfaſſenden Erinnerung öfter bezweifelt hat, iſt zu verwundern, da unter viel erſchwerenderen Bedingungen in unſerer heutigen Europäiſchen Civiliſation nicht wenige bekannt geworden ſind, die ganze Stücke der Bibel, die ganze Virgilianiſche Aeneis, die Lucaniſche Pharſalia u. ſ. w. auswendig gewußt haben. Auch muß man erwähnen, daß die epiſchen Sänger keineswegs wörtlich recitirten und daß ſolche, welche den Zuſammenhang eines ganzen Mythus als Diaskeuaſten im Auge behielten, von den Rhapſoden ſich unterſchieden, die ſich der Detailausbildung und dem Vortrag einzelner Theile des großen Ganzen widmeten.

Soll aber die Kunſtpoeſie ſich wahrhaft begründen, ſo bedarf ſie der Fixirung ihrer Producte durch die Schrift, denn erſt mit dieſer wird eine ſorgfältigere Ausarbeitung, eine äſthetiſche Feile; erſt mit dieſer eine Vergleichung der verſchiedenen poetiſchen Formen und der verſchiedenen Behandlungen eines Gegenſtandes in derſelben Form, eine Kritik; erſt mit dieſer eine Continuität der Entwicklung, eine Literatur möglich. Ohne die Schrift kann eine Nation den noch chaotiſchen Standpunct der Naturpoeſie nicht wirklich überwinden. Die Indiſchen und Helleniſchen Epen ſind zwar ohne die Schreibkunſt entſtanden, allein nicht ohne ſie vollendet. Wolfram von Eſchenbach konnte zwar nicht ſelber ſchreiben, allein er dictirte ſeinem Schreiber u. ſ. w.

Entwickelt ſich eine nationale Poeſie zur Kunſtpoeſie, ſo wird dieſe natürlich auch einen nationalen Charakter haben. Dauert neben ihr die halbunbewußte Naturpoeſie in den untern Schichten und in dem Kinderleben der Nation fort, ſo nennen wir dieſelbe heut zu Tage gewöhnlich Volkspoeſie im engern Sinn. Es iſt jedoch möglich, daß die Kunſtpoeſie ſich der Naturbaſis gänzlich entfremde und ſich in das üppige Spiel einer formellen Virtuoſität vertiefe. Aber nicht nur zum Eigenſinn eines ariſtokratiſchen Eſoterismus kann es kommen, ſondern durch Vermittelung der Schrift wird es ſogar möglich, daß die Ariſtokratie einer Nation ſich in die Kunſtpoeſie eines fremden Volkes ganz hineinlebt und dieſelbe nachahmt, während die Maſſe der Nation auf dem Standpunct der Naturpoeſie ſtehen bleibt, wie wir bei den Ungarn, Polen, Ruſſen ſolche Verhältniſſe finden.

Ihre feinſte formale Ausbildung erwirbt die Kunſtpoeſie in der Regel als höfiſche, läuft aber dann auch mit der ſich immer ſteigernden Eleganz Gefahr, endlich allen ſubſtantiellen Gehalt einzubüßen. Es iſt daher immer wünſchenswerth, daß ſie mit der Volkspoeſie in Wechſelwirkung bleibe, um ſich aus der Kraft und Originalität derſelben zu erfriſchen. Das glücklichſte Verhältniß iſt unſtreitig das, wenn die Kunſtpoeſie ſich zur Blüthe der Volkspoeſie, zur reinſten Vergeiſtigung des urſprünglichen Gehaltes der Naturdichtung einer Nation erhebt. In dieſem Fall wird das Werk des Kunſtdichters nicht blos den Geſchmack einer Ariſtokratie kitzeln, ſondern das Wunder einer allgemeinen Verſtändlichkeit darbieten und Allen im Volk erfreulich ſein.

Die Geſchichte der Poeſie und ihre Eintheilung.

Die beſondern Gattungen der Poeſie erhalten ihre wirkliche Exiſtenz nur als individuelle Geſtaltungen innerhalb der Eigenthümlichkeit eines beſtimmten Nationalgeiſtes und ſeiner Sprache. Hier erſt gelangt die Lyrik, Epik und Dramatik zur concreten Unterſcheidung, ſo daß die Auffaſſung derſelben von der Erkenntniß ihrer geſchichtlichen Entwicklung nur unvollkommen getrennt werden kann. Nun leuchtet ein, daß der Gang der Poeſie von dem Gange der Weltgeſchichte überhaupt nicht verſchieden ſein kann, daß alſo die Eintheilung der Geſchichte der Poeſie weſentlich mit der der Weltgeſchichte zuſammen fallen muß. Es leuchtet aber deshalb auch ein, daß die Geſchichte ein noch univerſelleres Princip der Eintheilung darbieten muß, als die Kunſt. Dies Princip iſt das religiöſe. Das Bewußtſein des Menſchen über ſein Verhältniß zu Gott iſt dasjenige, durch welches auch ſein Verhalten zur Natur und zum Menſchen beſtimmt wird. ein Bewußtſein, welches ſich einerſeits in der Kunſt, anderſeits in der Wiſſenſchaft eine beſondere Geſtaltung noch außerhalb des religiöſen Gebietes gibt, mit ihnen aber im innigſten Zuſammenhang ſteht. Nun zeigt uns die Erſcheinung der Religion 1) die Gruppe der ethniſchen Völker, die in ihrem Cultus von der Anſchauung der Natur ausgehen und ſich allmälig zur Vorſtellung der Einheit, Güte und Weisheit Gottes erheben; 2) die Gruppe der theiſtiſchen Völker, die in ihrem Cultus von der Vorſtellung des Einen allmächtigen Gottes ausgehen und von ihr in die Anſchauung der Natur, als der Schöpfung, worin er ſich offenbart, zurückgehen;

3) die Gruppe der chriſtlichen Völker, die in ihrem Cultus von der Anſchauung der Menſchwerdung des Einen Gottes ausgehen und ſich zum Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes erheben.

Mit dieſen Unterſchieden iſt zugleich ein Unterſchied des äſthetiſchen Ideals verknüpft, der ſich abſtracter Weiſe ſo ausdrücken läßt, daß die ethniſchen Völker die Schönheit, die theiſtiſchen die Weisheit und die chriſtlichen die Freiheit in ihren Kunſtwerken darzuſtellen bemüht ſind.

Die Kunſt im engern Sinn erreicht daher auch nur innerhalb der erſten Gruppe ihre abſolute Vollendung, nämlich bei den Griechen; bei der zweiten Gruppe bleibt die Kunſt zu ſehr unter dem Bedürfniß des religiöſen Ideals ſtehen; bei der dritten endlich wird das Intereſſe des Geiſtes an ſeiner Freiheit ſo groß, daß der Ernſt ihrer Nothwendigkeit ſich die Poeſie und Kunſt überhaupt unterordnet. Die Vorſtellung der Menſchwerdung Gottes macht Ernſt mit dem Anthropomorphismus der paganiſchen Götter, der nur ein Werk der Phantaſie iſt, aber auch Ernſt mit der Sehnſucht des Theismus nach einer weſenhaften Vereinigung mit dem Einen Gotte. In der Univerſalität dieſes Standpunctes liegt deshalb die Möglichkeit, die beiden ihm vorausgeſetzten Standpuncte relativ zu reproduciren und ſich wie ihnen damit thatſächlich zu beweiſen, daß er über beide hinausgegangen iſt. Es liegt in ihm die Unendlichkeit einer weltfreien Verſöhnung, die ſich mit der Natur ſowohl als mit der Geſchichte in affirmativer Einheit weiß, indem ſie doch zugleich in ihrer gotterfüllten Innigkeit über dem Proceß des Werdens der einen wie der Entwicklung der andern erhaben iſt. Das moderne, durch das Chriſtenthum vermittelte Selbſtbewußtſein ſtellt die objective Realität der Freiheit, zu deren Begriff es gelangt iſt, höher, als die Entzückungen der Phantaſie, deren Werke auf den Vorſtufen ihrer Bildung Coefficienten der Erlöſung zu ſein vermochten.

Von Seiten der Form kann man das äſthetiſche Ideal der ethniſchen Völker als das naive; das der theiſtiſchen als das didaktiſche; und das der chriſtlichen als das ſentimentale bezeichnen, welchen letztern Ausdruck wir hier in dem von Schiller durch ſeine Abhandlung über die naive und ſentimentale Dichtung beſtimmten Sinne nehmen. Ueber den weitern Zuſammenhang dieſer Begriffe ſ. Roſenkranz: Syſtem der Wiſſenſchaft, Königsberg 1850, S. 566 ff.

Es iſt aber wohl zu erwägen, daß ein jeder Standpunct innerhalb ſeiner Beſtimmtheit zur Totalität ſtrebt. Der naive ſchließt alſo nicht aus, ſowohl in der didaktiſchen als ſentimentalen überzugehen; der ſentimentale nicht, ſich naiv oder didaktiſch zu verhalten. Es erzeugt ſich hiedurch jene außerordentliche Mannigfaltigkeit, welche dem Colorit der poetiſchen Werke einen ſo großen Reiz verleiht.

Soll nun aber dem Begriff der Geſchichte genügt werden, ſo muß auch mit dem angedeuteten Zuſammenhange dem chronologiſchen Verlauf nicht widerſprochen werden. Hier iſt jedoch zu erwägen, daß eine ſynchroniſtiſche nur nach Jahrhunderten verfahrende Methode nicht ausreicht. Es iſt ferner zu erwägen, daß der theiſtiſche Standpunct, indem er principiell der höhere iſt, ſich hiſtoriſch zugleich als Gegenſatz des ethniſchen entwickelt hat, ſo wie daß folgerichtig der chriſtliche Standpunct, weil er der tiefere iſt, ſich gegen den ethniſchen nicht minder als gegen den theiſtiſchen negativ verhält. Chronologiſch genommen wird daher die Poeſie des Ethnicismus mit der des Theismus in einem innern, an ſich contraſtirenden Parallelismus ſtehen. Die Poeſie der chriſtlichen Völker aber wird erſt den ethniſchen und theiſtiſchen Standpunct in ſich wiederholen müſſen, bevor ſie die Wahrheit ihres eigenen Standpuncts mit adäquater Selbſtſtändigkeit darzuſtellen vermag.

Ueberblicken wir nun 1) die Gruppe der ethniſchen Völker, ſo gehören zu ihnen alle ſogenannten Naturvölker, von den Culturvölkern aber die Peruaner, Azteken, Chineſen, Japaneſen, Hindus, Indochineſen, Parſen, Aegypter, Araber, Griechen, Römer, Slaven, Kelten und die alten Germanen; 2) zur Gruppe der theiſtiſchen Völker gehören die Hebräiſchen Stämme und diejenigen Nationen, welche den Islam als Princip in ſich aufgenommen haben, die Araber, Perſer und Türken; 3) zur Gruppe der chriſtlichen die Byzantiner mit Einſchluß der Ruſſen, die Romaniſchen Nationen der Italiener, Spanier und Franzoſen, endlich die Germaniſchen Nationen der Engländer, Deutſchen und Angloamerikaner.

Dieſe Folge iſt zugleich die hiſtoriſche. In den Anfängen der Geſchichte ſtehen die Völker noch ſchroff nebeneinander. Die Chineſiſche Cultur z. B. hat ſich faſt ganz und gar unabhängig von jeder andern entwickelt. Im ſpätern Verlauf der Geſchichte ſehen wir aber den Bildungsproceß durch verſchiedene Nationen gleichzeitiger hindurchgreifen, wenn auch die beſtimmteren Anregungen natürlich von einem beſondern Volke auszugehen pflegen. Die Poeſie wird immer mehr als Nationalpoeſie zugleich Weltpoeſie. Der wahre Dichter weiß ſchon, daß, was er zunächſt zum Genuß ſeiner Nation hervorbringt, allmälig durch Ueberſetzung allen Culturvölkern werde angeeignet werden und bringt alſo auch ſchon mit dieſem univerſellen Bewußtſein hervor.

Die hier aufgeſtellte Gliederung der Geſchichte der Poeſie beruhet auf einer philoſophiſchen Unterſuchung der Weltgeſchichte, deren Reſultate in Roſenkranz Syſtem der Wiſſenſchaft, 1850, S. 516 bis 556 angegeben ſind. Sie weicht von derjenigen ab, welche den Begriff des ſymboliſchen, claſſiſchen und romantiſchen Ideals zu Grunde legt. Nach dieſer werden dem ſymboliſchen Ideal die Orientaliſchen Völker zugetheilt; dem claſſiſchen die Griechen und Römer; dem romantiſchen die chriſtlichen, insbeſondere die Romaniſchen und Germaniſchen Nationen. So ſehr wir uns an dieſe Eintheilung gewöhnt haben, ſo wenig wird ſie auf die Länge hin beſtehen können. Aus zwei Gründen hauptſächlich. Der eine iſt der, daß der Unterſchied des ſymboliſchen, claſſiſchen (plaſtiſchen) und romantiſchen Ideals ein allgemeiner äſthetiſcher Begriff iſt, der ſich auf das Verhältniß von Form und Inhalt in der Weiſe bezieht, daß im Symboliſchen die Form den Inhalt mehr oder weniger unvollkommen andeutet, daß im Claſſiſchen der Inhalt in die

Form ſchlechthin aufgeht, daß im Romantiſchen die ſubjective Unendlichkeit des Inhalts über die Form hinausſtrebt und der letztern dadurch wieder, bei aller Klarheit, die ſie beſitzen kann, einen ſymboliſchen Reflex gibt. Dies Verhältniß von Form und Inhalt kann aber innerhalb einer jeden nationalen Kunſt ſich entwickeln und fällt im Grunde mit dem Begriff des ſtrengen, des ſchönen und des reizenden Styls zuſammen. Es wird z. B. Niemand in Abrede ſtellen können, daß in der Chineſiſchen Poeſie die Lieder des Schiking einen ſymboliſchen Charakter in der Einfachheit des ſtrengen Styls; daß hingegen die Gedichte des Tuſu einen claſſiſchen Charakter im ſchönen Styl, und daß endlich die Dramen, die erſt ſeit dem achten Jahrh. n. Chr. ſich entwickelten, einen romantiſchen Charakter im reizenden Styl darſtellen. — Der andere Grund, der gegen die Anwendung jenes Begriffs für die Eintheilung der Kunſtgeſchichte erhoben werden muß, iſt der, daß dieſelbe zu wenig mit dem Gange der Geſchichte zuſammenfällt. Das ſymboliſche Ideal ſoll das Orientaliſche ſein. Orientaliſch iſt eigentlich ein geographiſcher Begriff, der richtiger tropiſch genannt werden könnte. Es zeigen ſich z. B. die größten Uebereinſtimmungen Aſiatiſcher und Peruaniſch-Aztekiſcher Cultur, die weſentlich auf der Eigenthümlichkeit der Tropenregion beruhen. Nun wird, dem Orientaliſchen zu Liebe, das Hebräiſche Volk immer in die Reihe der Völker aufgenommen, welche das ſymboliſche Ideal ausgebildet haben ſollen. Allein dies Volk, ſeiner Race nach ein Semitiſcher Stamm, iſt ein Weltvolk, das ziemlich früh zu einem ſehr verſtändigen Bewußtſein kam, für welches eine faſt proſaiſche Deutlichkeit Bedürfniß war, ſo daß es ſeine Gedanken zwar auch verbildlichte, allein über die Trübheit des ſymboliſchen Standpunctes, der noch nach einem treffenden Ausdruck ſucht, weit hinausging. Daſſelbe gilt von der Muhammedaniſchen Poeſie. Die Hebräiſche und Muhammedaniſche Poeſie haben ein pädagogiſches Ideal; ſie wollen den Menſchen Weisheit lehren und gehen ſchon vom Gedanken aus. Den Muhammedanismus dem Hellenismus voranzuſtellen, indem man ihm dem Orientalismus integrirt, iſt ſchon chronologiſch ein zu großes Mißverhältniß, weil er, außer am Judenthum, nicht weniger am

Hellenismus eine Bedingung ſeiner Cultur hatte. [In meinem Handbuch einer allgemeinen Geſchichte der Poeſie, Halle 1832, Bd. I, bin ich ſelbſt noch ſo verfahren, daß ich die Hebräer und Muhammedaner zwiſchen die Inder und Griechen ſtellte. Zehn Jahr darauf, in meinem Vorwort zu Goldſtücker's Ueberſetzung von Prabhoda chandrodaya, Königsberg 1842, gab ich die erſte Kritik der Unbeſtimmtheit des Ausdrucks Orientaliſch.]

Erſter Kreis.

Die ethniſchen Völker und das Ideal der Schönheit.

Eintheilung.

Der Kreis der ethniſchen Völker geht von dem Realismus der Naturanſchauung aus, verklärt aber dieſe Grundlage ſtufenweiſe bis zur ſubjectivſten Vergeiſtigung. Man muß die Kunſt der hiehergehörigen Völker deshalb nicht ſo auffaſſen, als ob ſie des Idealismus völlig entbehrte, ſondern vielmehr ſo, daß innerhalb des ſinnlichen realiſtiſchen Elementes der Idealismus ſein Recht immer ſiegreicher geltend zu machen beſtrebt iſt. Nun laſſen ſich aber folgende Unterſchiede in dieſer Entwicklung bemerken:

1) Die Stufe der geſchichtloſen Naturvölker, die erinnerungslos dahinleben, ohne eine That oder ein Werk hervorzubringen, welche der Menſchheit an und für ſich angehörten;

2) Die Stufe der halbgeſchichtlichen Culturvölker, die ſich ſchon zu einer bedeutenden Civiliſation und zum Bewußtſein ihrer Geſchichte erheben, jedoch im Gange der Weltgeſchichte noch kein organiſches Moment derſelben ausmachen;

3) Die Stufe der geſchichtlichen Culturvölker, die ein beſtimmtes und nothwendiges Princip des Geiſtes ſyſtematiſch in ihrer Geſchichte durchbilden und dadurch einen Zuſammenhang des Fortſchritts begründen, der allererſt eine welthiſtoriſche Erinnerung und ein Vereintwirken der verſchiedenen Nationen zu dem einen großen Zweck der Menſchheit möglich macht.

I.

Die geſchichtloſen Naturvölker.

Unter den geſchichtloſen Naturvölkern begreifen wir die vielen Millionen, die zwar fortdauernd in den Anſätzen zur Civiliſation und zu einem hiſtoriſchen Bewußtſein leben, allein ebenſo fortdauernd wieder in Rohheit verſinken und die Erinnerung abbrechen. Dieſe Völker bringen zwar auch Poeſie hervor, wenn ſie zu einem geordneten Daſein übergehen. *Liebeslieder*, *Tanzweiſen*, *Schlachtgeſänge*, *Todtenklagen* erzeugen ſich mit mehr oder weniger glücklichem Ausdruck. Allein die Poeſie iſt bei ihnen noch nicht ſowohl Kunſt, als nur erſt der Aufſchrei des bewegten Gemüths und die Schönheit der Form ein Zufall. Vergleicht man daher die Dichtungen ſolcher Völker, ſo entdeckt man unter der außerordentlichen Männigfaltigkeit der äußern Erſcheinung im Innern eine große Einförmigkeit. Der Unterſchied fällt hauptſächlich noch in den Unterſchied des *Temperaments der Race*. Die Region dieſer geſchichtloſen Geſchichte, die in der That nur erſt eine *Naturgeſchichte des Geiſtes* enthält, iſt theils die *arktiſche* in Eis erſtarrende, theils die *tropiſche* in Gluth verkochende Zone. Die wahrhafte Geſchichte beginnt erſt da, wo dieſe Extreme durch die unmittelbare Lage in der gemäßigten Zone oder mittelbar durch die locale Erdgeſtaltung, durch Berg und Meer, durch Wald und Strom, beſeitigt ſind.

Gänzlich der Geſchichtloſigkeit verfallen iſt die *ſchwarze* oder *Aethiopiſche* Race. Millionen auf Millionen ſind von ihr erzeugt, ohne die geringſte Spur ihres Daſeins zu hinterlaſſen. Die Negervölker ſingen und tanzen gern, aber nirgends haben ſie ſich zu künſtleriſcher Freiheit erhoben. Eine ziemlich formloſe, *improviſirte Lyrik* wird der ephemere Ausdruck ihres ſelbſt ephemeren Lebens.

In der *gelben* Race kommt es zum Bruch mit der Natürlichkeit, mit der bloßen, in den Augenblick aufgehenden, erinnerungsloſen Gegenwart. Aber zahlloſe Stämme dieſer Race haben auch noch keine andere, als Naturpoeſie. Hieher gehören die Braſilianiſchen Waldindianer, die Nordamerikaniſchen Prairieindianer, die Malaien des Oceaniſchen Archipels, die Sibiriſchen Mongolen. Begünſtigt durch die Milde einer wolluſtfrohen Natur oder angeregt durch den Ernſt andauernder kriegeriſcher Kämpfe hat die Poeſie dieſer Völker zuweilen einen höhern Aufſchwung genommen. Ihre Tänze haben ſich oft zu Maskenſpielen und zu dramatiſchen Pantomimen fortgebildet. Auf den Geſellſchaftsinſeln z. B. entwickelte ſich eine geſchloſſene Geſellſchaft, die Areoi, die mit ihren Truppen von Inſel zu Inſel wanderten, ſehr geehrt waren und Schauſpiele aufführten, die man Upaupa nannte. Sie tanzten, ſangen, hielten Vorträge mit anſchaulicher Action, perſiflirten darin öffentliche Begebenheiten und verſchonten ſelbſt die Prieſter nicht mit ihrem Spott. Scenen aus dem gewöhnlichen Leben wurden vollkommen dramatiſch mit drolliger Karrikirung dargeſtellt, wie wenn ein Herr ſeinen Bedienten etwas zur Bewachung übergibt; ſie treffen alle Vorſichtsmaaßregeln und ſchlafen ein; aber ein geſchickter Dieb überliſtet ſie; ſie wachen auf, eilen dem Räuber nach und eine Schlägerei, wobei keiner zu kurz kommt, macht den Schluß. Oder ein Vater erſcheint mit ſeiner Tochter, weiſ't einen Liebhaber zurück und hält ſtrenge Wacht; aber das Paar weiß zu entfliehen, ein ſtarker Mann ſtellt in zweiter Scene einen neugeborenen Knaben dar, der vor der Hebamme läuft und durch ſeine Gewandtheit den gerührten Großvater mit dem Schwiegerſohn verſöhnt u. ſ. w. (H. Wegener, Geſchichte der chriſtlichen Kirche in dem Geſellſchaftsarchipel, nach den Quellen bearbeitet, Berlin 1844, I. 63 ff.)

Wie bei einer uns noch fehlenden Sammlung der Lieder der Naturvölker ungefähr zu verfahren ſein würde, iſt oben bei der Unterſcheidung der Natur- und Kunſtpoeſie ſchon angegeben worden. Sie ſind bald ohne Reim, bald mit Reim gedichtet. Im Vortrag ſind ſie oft nur recitativiſch und in der Melodie durchſchnittlich klagend.

II.

Die halbgeſchichtlichen Culturvölker.

Von den als Fiſcher, Jäger, Hirten und ſporadiſch als ſeßhafte Ackerbauer lebenden Naturvölkern ſind die halbgeſchichtlichen Culturvölker zu unterſcheiden. Aus der ſchwarzen Race haben ſich viele dieſer Stufe genähert, wenn ſie mit der weißen Race in Berührung traten; allein bald ſind ſie entweder in die vorige Rohheit zurückgeſunken oder durch die Grauſamkeit, welche die Afrikaniſchen Kriege charakteriſirt, vernichtet. Man muß daher den Uebergang zur Geſchichte der gelben Race zuſprechen. In der gelben Race kommt dieſe That wiederum der Mongoliſchen Abzweigung zu, die von Mittelaſien aus mit der weißen Race in einem ununterbrochenen Verkehr blieb und dadurch in ein Verhältniß zum weltgeſchichtlichen Fortſchritt gerieth, welches auf ſie ſelbſt günſtig zurückwirkte.

Aber die gelbe Race bietet uns auch das merkwürdige Schauſpiel dar, daß ſie auf ganz unabhängige Weiſe eine bedeutende Cultur in der Abzweigung des rothen Amerikaniſchen Stammes entwickelte, mag dieſelbe auch durch Einwanderer, welche der weißen Race angehörten, angeregt ſein. Dieſe Cultur hat jedoch ſich nicht in ihrer Eigenthümlichkeit weiter ausgeſtalten können, ſondern iſt durch die Intervention der weißen Race gehemmt, ja ſo gut als vernichtet worden. Es ſind dies die Altamerikaniſchen Staaten von Peru und Anahuak. Jenes kann man das China, dies das Indien Amerika's nennen. Von der Poeſie des communiſtiſch-deſpotiſch eingerichteten Inkaſtaates wiſſen wir wenig. Lieder theils kriegeriſchen, theils geiſtlichen Inhalts, meiſt in kurzen, oft nur vierſylbigen Verſen, wurden viel geſungen. Schauſpiele wurden am Hof von den Adligen aufgeführt. (S. Wuttke's Geſchichte des Heidenthums, Breslau 1852. I. 320.) — Etwas mehr wiſſen wir von den Tolteken und Azteken in Anahuak. Die Poeſie der Azteken war ſehr ausgebildet und die Dichter beobachteten ſehr genau das Sylbenmaaß. Die Dichter hatten in einer metaphoriſch glänzenden Sprache alle Gegenſtände des häuslichen wie des öffentlichen Lebens erfaßt. Die Geſchichte des Volks und die Thaten der Helden waren in eigenen Geſängen aufbewahrt, welche bei den weltlichen Feſten und Tänzen, ſo wie die Hymnen zum Lobe der Götter bei den heiligen Tänzen und den Opfern vorgetragen wurden. Liebeslieder waren ſehr gewöhnlich, ebenſo geſellige und Tafellieder; andere waren der Jagd gewidmet und wurden bei den öffentlichen Luſtbarkeiten im ſiebenten Monat abgeſungen. Die didaktiſche Poeſie trug moraliſche und nützliche Lehren in einer Form vor, welche ſie dem Gedächtniß der Jugend leichter einprägen ſollte. Aus den Aufzügen und Tänzen hatte ſich auch ein Drama gebildet. Die Bühne war eine Terraſſe, die auf dem Marktplatz oder dem untern freien Tempelraum in gehöriger Höhe errichtet wurde, ſo daß die Darſtellenden von Jedermann geſehen und gehört werden konnten. Auf dem Markt zu Tlatelolco ſtand eine gemauerte Bühne von 13 Fuß Höhe und 30 Fuß im Viereck ihres Grundriſſes. Am Feſte des Quetzalcoatl zu Cholula ward auf dem Platz vor dem Tempel dieſes Gottes ein kleines Theater aufgerichtet und ſauber verziert. Ringsumher ſah man Bogen von Blumen und Federn, woran Vögel, Kaninchen und andere artige Dinge hingen. Hier verſammelte ſich nach dem Mittagseſſen das ganze Volk. Jetzt erſchienen die Schauſpieler in allerlei komiſchen Charakteren, ſtellten ſich taub, mit Huſten geplagt, lahm, blind und als Krüppel dar, baten den Gott, ſie wieder geſund zu machen und jammerten über ihre elenden Umſtände, wobei die Tauben verkehrte Antworten gaben u. ſ. w. Manche traten auch als Thiere auf, verkleideten ſich als Käfer, Kröten, Eidechſen und erzählten dann ihre Begebenheiten, indem ſie ihre Rollen mit großem Geſchick ſpielten. Einige zum Tempel gehörige Knaben erſchienen als Schmetterlinge oder ſaßen als bunte Vögel verkleidet auf den Bäumen. Die Prieſter warfen nach ihnen kleine erdgefüllte Bälle, an welche Schlingen befeſtigt waren und veranſtalteten allerlei lächerliche Scenen. Darauf ſtellten die geſammten anweſenden Zuſchauer einen großen Tanz an, womit ſolche Hauptfeſte ſchloſſen.

Die Träger der Mexikaniſchen Dichtkunſt waren die Prieſter, welche in den Schulen die Kinder Gedichte auswendig lernen ließen. Der Adel und die Fürſten waren große Verehrer der

Poeſie, keiner aber mehr als der König von Tezcuco, Nezahualcoyotl, der auch eine Akademie der Wiſſenſchaften und einen wiſſenſchaftlichen Gerichtshof einrichtete, den er den **Rath der Muſik** nannte. Er zeichnete ſich ſelbſt als Dichter aus und verfaßte 9 Dichtwerke, von denen aber bis auf 60 Wehmuth durchzogene Hymnen nichts mehr übrig iſt. (G. **Klemm**: Allgemeine Culturgeſchichte, Leipzig 1847. V, S. 144 ff. — Hier iſt auch eine Hymne des Königs in Spaniſcher und Deutſcher Ueberſetzung mitgetheilt. Eine andere an den Frühling iſt überſetzt bei **Wuttke**, a. a. O. S. 284.)

III.

Die geſchichtlichen Culturvölker des Ethnicismus.

Peru und Mexiko machen mit ihrer Geſchichte einen faſt mährchenhaften Eindruck. Aller Wahrſcheinlichkeit nach erſt während der chriſtlichen Zeitrechnung entſtanden, haben ſie eine ganz ähnliche Cultur erzeugt, wie die Chineſen und Inder, ſind dann aber von den Europäern ſo ſchnell und mit ſo ſcheußlicher Grauſamkeit vernichtet worden, daß wir ohne die gewaltigen Trümmerſtädte, die wir unter dem Dickicht wuchernder Schlingpflanzen hervorgraben, ohne die großen in Felſen gehauenen Landſtraßen und ohne die authentiſchen Schriften, welche ihre Exiſtenz bezeugen, kaum von ihnen wiſſen würden. Sie machen daher im Gange der Weltgeſchichte kein organiſches Glied aus, d. h. ſie könnten fehlen und würden von uns nicht vermißt werden. Die geſchichtlichen Culturvölker des Ethnicismus gehören der alten Welt an. Sie laſſen ſich in drei Gruppen unterſcheiden:

A. Die Gruppe der **paſſiven** Völker, denen der theoretiſche Proceß in ſich ruhender Beſchaulichkeit zur höchſten Norm des Lebens wird, eine Tendenz, die im **Buddhismus** ihren reinſten welthiſtoriſchen Ausdruck gefunden hat. Hieher ſind die **Chineſen**, die **Inder** und die **Indochineſiſchen** Völker zu rechnen.

B. Die Gruppe der activen Völker, welche den Werth des Lebens in einen unaufhörlichen Kampf gegen das Unreine, Ueble und Widrige ſetzen. Hieher ſind die Parſen, Aegyptier und die Semitiſchen Stämme zu ziehen, aus welchen letztern jedoch die Hebräer frühzeitig zu einer freieren und höhern Weltanſchauung ausſcheiden.

C. Die Gruppe derjenigen Völker, welche die Freiheit der Individualität ſowohl theoretiſch als praktiſch zu verwirklichen ſtreben, wie dies die Griechen äſthetiſch, die Römer politiſch, die barbariſchen Uebergangsvölker zum Europäiſchen Mittelalter, Slaven, Kelten und Germanen, in der Form ſubjectiver, in ſich vertiefter, nach Außen hin ſpröder Innerlichkeit verſuchen.

Die Geſchichte der Poeſie bei dieſen Völkern muß natürlich ihren geiſtigen Gehalt wieder abſpiegeln und die Form, in welcher dies geſchieht, muß durch die Beſchaffenheit dieſes Gehaltes beſtimmt ſein. Es iſt ſehr ſchwer, die Unterſchiede in dieſem Proceß durch einzelne Wörter zu bezeichnen. Sie bleiben immer mangelhafte Abbreviaturen, die in ihrer Einſeitigkeit nur mit Vorſicht angewendet werden können. Allein ihre Mangelhaftigkeit darf uns nicht den Muth nehmen, ſolche Verſuche zu machen, weil nur durch ſie eine gründlichere und deutlichere Erkenntniß gewonnen werden kann. So große und reiche Individuen wie dieſe Völker bieten die Möglichkeit, ihr Weſen nach den verſchiedenen Seiten ſeiner Erſcheinung ſehr verſchieden auszudrücken, aber durch dieſe verſchiedenen Attribute muß der identiſche, ſubſtantielle Grundbegriff hindurchgehen. Nun haben wir geſagt, daß das Ideal des ethniſchen Völkerkreiſes die Schönheit ſei. Dies iſt eine äußerſt abſtracte Charakteriſtik, die ihre Bedeutung erſt dadurch gewinnt, daß man ſie mit dem Ideal der Weisheit bei den theiſtiſchen und mit dem Ideal der Freiheit bei den chriſtlichen Völkern vergleicht. Wir wollen nämlich damit das ſinnliche, realiſtiſche Element accentuiren, welches die Weltanſchauung dieſer Völker von vornherein durchdringt, ſelbſt wenn ſie die größten Anſtrengungen machen, von der Natur zu abſtrahiren. Da nun die Kunſt des ſinnlichen Mediums bedarf, ſo liegt innerhalb dieſes Kreiſes die Möglichkeit der höchſten künſtleriſchen Vollendung, wie ſie durch die Griechen ſich verwirklicht hat. Die Werke der Griechiſchen Kunſt haben daher zugleich den Sinn abſoluter äſthetiſcher Muſterbilder. — Mit den Römern hingegen beginnt ſchon die Auflöſung dieſes äſthetiſchen Abſolutismus, die Unterordnung der Kunſt unter andere Zwecke. Weil wir nun bis zu den Griechen hin eine progreſſive Fortbildung des äſthetiſchen Elementes verfolgen können, und weil bis zu ihnen hin die Kunſt in ganz anderer Weiſe, als ſpäterhin, zugleich das Organ der religiöſen und ethiſchen Befreiung des Bewußtſeins war, ſo halten wir die Hervorhebung des Elementes der Schönheit in dieſem Kreiſe für gerechtfertigt.

Des Ausdrucks Ethnicismus bedienen wir uns nach dem Vorgang Schleiermachers und ſeiner Schule als eines ſchon ſehr allgemein gewordenen, im Sprachgebrauch des Neuen Teſtamentes begründeten, um deswillen, weil er zuläßt, daß die beſtimmteren Bezeichnungen der paganiſchen Religion darunter ſubſumirt werden können. Wir können nämlich die Chineſen, Inder und Buddhiſten Pantheiſten; die Parſen, Aegyptier und Semiten Dualiſten; die Griechen, Römer und barbariſchen Uebergangsvölker Polytheiſten nennen. Dieſe Bezeichnungen ſind ebenfalls einer nähern Beſtimmung bedürftig, aus ihrer Allgemeinheit bis zu derjenigen Wirklichkeit angenähert zu werden, die von ihnen ausgeſprochen werden ſoll.

Was nun ſpeciell die Poeſie dieſes ganzen gewaltigen Völkerkreiſes betrifft, ſo läßt ſich überſichtlich die ſehr merkwürdige Wahrnehmung machen, daß die Oſtaſiatiſche Gruppe der Chineſen, Inder und Indochineſen eine reiche, nach allen Gattungen vollſtändige Poeſie hervorgebracht hat, während die weſtaſiatiſche Gruppe der Parſen, Aegyptier und Semiten, mit Ausnahme der alten Araber, nur eine unvollkommene Lyrik zeitigte, bis in der dritten Europäiſchen Gruppe die vollkommenſte poetiſche Ausgeſtaltung aller Dichtarten in einem ſo organiſchen Zuſammenhang erfolgte, wie er weder vorher noch nachher ſeines Gleichen wieder gehabt hat.

A.

Die Poeſie der Oſtaſiatiſchen Gruppe:

Das ſentimentale Ideal.

Zur Oſtaſiatiſchen Gruppe haben wir die Chineſen, Inder und Indochineſiſchen Völker gerechnet. Geographiſch könnte man China allein als Oſtaſien, Vorder- und Hinterindien als Südaſien betrachten. Zerlegt man Aſien aber nach Morgen und Abend in zwei Hälften, ſo werden die von uns aufgeſtellten Gruppen als in ſich einheitliche Culturganze hervortreten. Die Racenbeſtimmtheit kann hier ſo wenig allein zur Eintheilung ausreichen, als die bloße Localität. Die Chineſen ſind ein Glied der Mongoliſchen, die Inder ein Glied der Kaukaſiſchen Race und die Völker, welche wir unter dem Collectivnamen der Indochineſiſchen zuſammenzufaſſen gewohnt ſind, gehören ſowohl beiden Racen als auch der Malaiiſchen an. Der Cultur nach bilden aber Chineſen und Inder einen Gegenſatz, der für beide im Buddhismus ſeine Ausgleichung ſucht. In ſeinem Quietismus treffen beide als in einem für ſie Letzten zuſammen. In Rückſicht der Localität müßte Aegypten zu Afrika gerechnet werden, aber ſeiner Geſchichte und Cultur nach iſt es gegen das Aethiopiſche Afrika abgeſchloſſen und macht es ein integrirendes Glied der Weſtaſiatiſchen Welt aus, wie Herodot es auch als ein ſolches behandelt. Aegypten gehört zum dualiſtiſchen Syſtem.

Der Zeitfolge nach iſt die Chineſiſche Cultur älter als die Indiſche und dieſe wieder älter als die Buddhiſtiſche. Die Japaneſiſche können wir, ſoweit ſie uns bekannt iſt, als eine Nebenform der Chineſiſchen betrachten, welche durch den Buddhismus geiſtig mit China und Indien harmonirt. Die alte Naturreligion der Fiſchervölker, welche urſprünglich die Japaneſiſche Inſelgruppe bewohnten, die Sintoo, wird zwar noch ebenſo formell aufrecht erhalten, wie des Kongfutſeu Reichsreligion in China, allein die populär gewordene Religion iſt auch in Japan die Buddhiſtiſche. Von der Poeſie der Japaner werden wir jedoch nicht weiter ſprechen, da ſie uns bisher unzugänglich geweſen iſt und wir eigentlich nur wiſſen, daß die dramatiſche Dichtkunſt ſtark betrieben wird. Der Theaterbeſuch gehört zu den beliebteſten Unterhaltungen in Japan.

Das Gemeinſame der vielen Millionen dieſer ganzen Gruppe beſteht nun, wie wir es oben ausdrückten, in dem theoretiſchen Proceß in ſich ruhender Beſchaulichkeit. Krieg und Waffenthat gilt dieſen Völkern nicht als das Vornehmſte, vielmehr nur als eine Nothwehr. Ihr Streben geht auf eine Abgezogenheit des Gemüths von aller Unruhe der empiriſch erſcheinenden Welt, auf eine ſtrenge Unterwerfung der ſinnlichen Begierden, auf eine Vertiefung des Bewußtſeins in den Gedanken der weſentlichen Einheit alles Seins. Der Chineſe nennt dies Streben die Haltung in der Mitte; der Inder nennt es yoyha: unio, die Einigung des Individuums mit dem Einen Urſein, das unterſchiedloſe Aufgehen des empiriſchen Subjects in die ewige Subſtanz; der Buddhiſt nennt es nirvâna: das Erlöſchen; nämlich einer Flamme, das Hinüberſterben des lebendigen Menſchen durch mönchiſche Entſinnlichung in das Nichts. Aus dieſem Grunde kann man dieſe Völker paſſive nennen.

Die Poeſie derſelben iſt natürlich ebenfalls quietiſtiſch. Sie iſt von einem lyriſch-deſcriptiven Zuge durchdrungen. Die contemplative Richtung macht dem Chineſen den ſtudirt habenden, ſich ſelbſt durchaus beherrſchenden Staatsbeamten, den Hanli; dem Inder den im Walde einſam lebenden Büßer, den vanaprastha, und den Alles verlaſſenhabenden Wanderer, den Sanyâſhi; dem Buddhiſten den in der Stille der Kloſterzelle der Welt völlig abgeſtorbenen Mönch, den lama, zum Ideal. Aber je mehr die abſolute Entweltlichung angeſtrebt wird, um ſo farbenreicher, glühender, verlockender taucht oft die Illuſion des Weltbildes hervor und die deſcriptive Dichtung dieſer Völker ſchwelgt daher in der Beſchreibung landſchaftlicher und weiblicher Reize.

Vergleichen wir nun die Chineſiſche, Indiſche und Indochineſiſche d. i. Buddhiſtiſche Poeſie mit einander, ſo iſt das

Princip der erſtern die Familienpietät. Der Chineſe fühlt ſich vornämlich als Kind und ſelbſt als Staatsbürger ſoll er dem Kaiſer gegenüber keine andere Empfindung haben. Das Kind bedarf der Belehrung und die Poeſie iſt daher voll von moraliſchen Sentenzen. In dem Weſen der Familie liegt aber die Rührung der Kinder über das Schickſal, durch den Tod der Eltern beraubt zu werden, ſowie umgekehrt die Rührung der Eltern, die Kinder verlaſſen zu müſſen, und aus dieſem Gefühl geſellt ſich zur pädagogiſchen Didaktik ein ſentimentales Element. Man analyſire Chineſiſche Gedichte und man wird als den Inhalt immer die Familienpietät treffen, wie ſie bald dieſe, bald jene Seite hervorkehrt. In der Form aber kann eine ſolche Poeſie nur verſtändig ſich verhalten, denn die Unterweiſung verlangt Deutlichkeit und die Zucht eine würdevolle Haltung, welche ſtets um Maaß und Gleichheit des Betragens bemühet iſt.

Dieſem Standpunct entſpricht nun auch die Chineſiſche Sprache inſofern, als ſie das Lallen, die Sprache des Kindes, in ihrer Einſylbigkeit darſtellt.

Das Princip der Indiſchen Poeſie iſt die Geſchlechtsliebe. Dies kann gegen das bisher von dem Indiſchen Ideal Geſagte auffallend erſcheinen, allein bei näherem Betracht wird man es richtig finden. Für den Inder iſt die Exiſtenz der Welt eine Täuſchung, zu welcher ſich das an ſich geſtaltloſe Urſein durch das weibliche Princip hat hinreißen laſſen. Auf dieſen Rauſch erſt folgt die Ernüchterung aus dem zeugungsluſtigen Taumel. Kein Gefühl iſt in der Indiſchen Poeſie ſo ſtark ausgedrückt, als einerſeits das Entzücken der ſich ſelbſt vergeſſenden Wolluſt und andrerſeits der Ekel vor dem Betruge der Sinnlichkeit. Zwiſchen dieſen Polen bewegt ſich die Indiſche Poeſie. Sie hat aber eine gewiſſe Vereinigung dieſer Extreme in der Ausbildung des Ideals der weiblichen Treue erreicht, inſofern das Weib es iſt, deſſen Schönheit den Mann zur Zeugung verlockt, aber das Weib als Gattin in der Treue die Liebe zum Manne opferfreudig verewigt. Savitri, Sita, Damajanti, Sakuntala, — ſind dieſe reinſten Geſtalten Indiſcher Poeſie nicht dieſem Boden entſproſſen? In der Treue iſt das negative Element als Entſagung, als Ausdauer in Leiden, als Selbſtüberwindung verherrlicht und ihm die Kahlheit der aus der Geſchichte, aus allen menſchlichen Verhältniſſen ſich herauslebenden und herausſterbenden Vereinſamung genommen.

Dem erotiſchen Orgiasmus iſt die phantaſtiſche Form gemäß, die in der Unendlichkeit der Gefühle ſchwelgt und ſich in dem Glanz der Bilder, im Schwung der Rhythmen, im Spiel der Reime nicht genug thun kann. Der Chineſiſchen, an Pedantismus grenzenden Verſtändigkeit gegenüber, ergeht ſich die Indiſche Phantaſtik in den kühnſten, mährchenhafteſten Combinationen. Und dieſer Fülle conform zeigt auch, im Gegenſatz zur Chineſiſchen Einſylbigkeit, das Sanscrit die größte Leichtigkeit zur Bildung vielſylbiger Wörter und langathmiger Metra.

In der Buddhiſtiſchen Welt iſt von Poeſie kaum die Rede. Ihr Princip iſolirt das Individuum, macht es gleichgültig gegen die Ehe, gegen die Familie, gegen die Welt überhaupt. Der Einzelne wird in der Angſt um ſeine Beſeligung aller geſchlechtlichen Liebe und natürlichen Pietät entfremdet. Ehelos muß er ſtatt ſeines natürlichen Vaters ſich einen geiſtlichen, den Guru wählen, deſſen Führung er ſich mit unbedingtem Gehorſam unterwirft. Er beſtimmt ſich dazu, ſich nicht ſelbſt zu beſtimmen und in dieſer Entſelbſtung kommt die letzte Wahrheit des Chineſiſchen und Indiſchen Princips zum Vorſchein, ohne welche der Buddhismus niemals im Stande geweſen wäre, in Indien und China eine ſo große Propaganda zu machen. Poeſie wird vom Buddhismus nur in phantaſtiſchen Heiligenlegenden und in liturgiſchen Geſängen auf ſehr untergeordnete Weiſe cultivirt.

a. Die Chineſen.

Morgenwärts von den hohen Bergen, in welche das Mittelaſiatiſche Plateau übergeht, ſtiegen die Anſiedler in die fruchtbaren Ebenen des Hoangho und Jantſekiang herab und begründeten in der nördlichen Provinz Schenſi den erſten Mittelpunct Chineſiſcher Cultur, die nicht blos nach Vermuthungen, ſondern nach geſchichtlichen Zeugniſſen die älteſte unſeres Planeten iſt. Es bildeten ſich zunächſt nebeneinander eine Menge kleinerer

Staaten, welche ſpäter zu einem Feudalreich ſich centraliſirten. Mit dem Wachsthum ſeiner monarchiſchen Erſtarkung hob daſſelbe die Lehnsherrlichkeit auf und verwandelte die Staaten in Provinzen, die von Statthaltern des Kaiſers verwaltet werden. In dieſem ungeheuren Reiche erhob ſich der Geiſt zum erſten Mal zur conſequenten Durchführung eines Princips. Heraustretend aus der Wildheit und Ungebundenheit des Naturzuſtandes mußte es ihm um das ſtrenge Feſthalten eines ordnenden Maaßes zu thun ſein. Dies Maaß fand er in dem ſelbſt noch natürlichen Princip der *Familienpietät*, das in ſeiner Unmittelbarkeit das feſteſte auf Erden iſt. China's Größe beruht welthiſtoriſch auf der allſeitigen Entwicklung deſſelben, eine Entwicklung, welche zugleich die Widerſprüche hervorbringen mußte, das Princip auch in den Gebieten noch erhalten zu wollen, die ſchon darüber hinausgehen. Die Chineſen ſind durch ihre Conſequenz in den unnatürlichen Zuſtand gerathen, auch die Einrichtungen des Staats noch als eine Familienangelegenheit zu behandeln und den Kaiſer z. B. nicht blos im figürlichen, ſondern im eigentlichen Sinn als den Vater ſeines Volkes zu betrachten. So reich und bewundernswürdig daher die Chineſiſche Bildung iſt, ſo anmuthig und rührend ſie ſich von einem Zuge ſchöner Kindlichkeit durchdrungen zeigt, ſo entdeckt ſich doch auch überall eine gewiſſe Kurzſichtigkeit der Auffaſſung und kindiſche Befriedigung in Spielereien, die mit dem Ernſt der ſonſtigen Verhältniſſe ſeltſam contraſtiren.

Die Kunſt dieſes erſten großen Culturvolkes mußte ſich von der Zufälligkeit, Rohheit und Unförmlichkeit des natürlichen Anfangs durch eine *verſtändige* Ernüchterung abſcheiden, die ihr einen relativ *proſaiſchen* Charakter gab, ſo daß ſie, wo ſie einen höhern Aufſchwung nehmen will, in *Sentimentalität* übergeht. Dieſe Miſchung verſtändiger Deutlichkeit und ſentimentaler Verſchwommenheit iſt es, welche ihre Werke äußerlich mit denen des heutigen Europa in ſo nahe Verwandtſchaft rückt. Die Chineſiſche Dichtkunſt entwickelte ſich in enger Verbindung mit der Muſik, in deren Tönen die alten Fürſten und Weiſen das vornehmſte Mittel zur Sänftigung des Gemüthes fanden [L. *Gladiſch*: Einleitung in das Verſtändniß der Weltgeſchichte.

Erſte Abth. Die alten Schineſen und die Pythagoräer. Poſen 1841, 73 ff.]. Das Realprincip der Poeſie war und blieb die Familienpietät, welche den oberſten Kanon aller Chineſiſchen Sittlichkeit enthält. Das Formalprincip wurde der Reim, welcher dem Verſtande den Reiz eines muſikaliſchen Spiels darbietet, in deſſen künſtlichen Wendungen er ſich eine beſondere Genugthuung geben kann. Die frühe Erfindung einer wenn auch unvollkommenen Schrift unterſtützte die ſchnelle Befeſtigung einer Kunſtpoeſie, welche durch den Buchdruck auch bald zum Eigenthum der ganzen Nation ward.

Die Geſchichte der Chineſiſchen Poeſie iſt in ihrem Gange den Hauptepochen der Chineſiſchen Geſchichte gefolgt. Die erſte Periode gehört der urſprünglichen Bildung der Nation vom Feudalſtaat zum monarchiſchen Abſolutismus an und enthält den Uebergang von der Naturpoeſie zur Kunſtpoeſie. — Die zweite Periode enthält die Vollendung der büreaukratiſchen Verfaſſung der Monarchie, die ihren Reflex in einer erzählenden Unterhaltungspoeſie fand. — Die dritte Periode enthält die Geſchichte des innern Verfalls der Monarchie bei ſtrenger Feſthaltung der äußern traditionellen Form. Die im Innern ſich vollziehende Auflöſung iſt vorzüglich durch die immer größere Ausdehnung des Buddhismus charakteriſirt, deſſen Dogma von der Menſchwerdung Gottes und deſſen asketiſche Richtung der Aufnahme des chriſtlichen Princips vorarbeiten. In dieſer Periode hat ſich die überaus fruchtbare dramatiſche Literatur entwickelt, die zwar vom Hofe ausging, dann aber mit abſichtlicher Unterſtützung der Regierung in dieſer Richtung die Poeſie der demokratiſchen Maſſe geworden iſt.

Das Liederbuch: Schiking.

Die kleinen Staaten der Anſiedler in den Thalebenen des gelben und blauen Fluſſes erhoben ſich früh durch fleißigen Betrieb des Ackerbaues zu einer außerordentlichen Höhe der Cultur. Um dieſelbe gegen die räuberiſchen Einfälle der nördlichen und öſtlichen Nomadenhorden zu ſichern, gingen ſie früh zu einer monarchiſchen Centraliſation über, in welcher die kleineren Fürſten: Wang, Vaſallen eines Kaiſers wurden. In dieſem Frühleben durchdrang die Chineſiſche Nation ein wahrhaft ideales Streben. Die Würde des einfachen patriarchaliſchen Daſeins, das Entzücken über die Schönheit der Natur, die kindliche Freude an den Culturarbeiten, die Innigkeit der Regungen eines ſanftern, begierdeloſen, humanen Gefühls, die Begeiſterung für die ſittliche Hohheit einzelner hervorragender Thaten gaben der Poeſie einen reichen lyriſchen Gehalt, den ſie mit naiver Friſche ausdrückte. Das Lied war Volkslied. Die Kaiſer erkannten ſehr bald den großen Werth deſſelben zur Schätzung der allgemeinen Stimmung. Sie legten daher den Feudalfürſten die Pflicht auf, die ſchönſten und neueſten der in ihrem Lande bekannt gewordenen Lieder beim Beſuch der kaiſerlichen Reſidenz mitzubringen. Der Kaiſer übergab ſie den Gelehrten ſeines Hofs zur Durchſicht, von ihnen auf den Zuſtand und die Sitten des Landes zu ſchließen. Diejenigen Geſänge, welche den Beifall des Kaiſers und des Hofes erhielten, wurden nachher bei feierlichen Opfern und andern Gelegenheiten unter muſikaliſcher Begleitung abgeſungen und eine Abſchrift davon in der kaiſerlichen Bibliothek niedergelegt. Durch ſolche halbpolizeiliche Vorſorge bildet ſich ein nationaler Liederſchatz.

Der Verfall des ſchönen Patriarchenthums blieb nicht aus. Luxus, Sittenverderbniß, Hungersnöthe, Kriegsunruhen brachen herein. Es muß eine große Bewegung durch ganz Aſien bis nach Europa hin damals ſtattgefunden haben, denn faſt gleichzeitig im ſechsten Jahrhundert ſehen wir überall Reformatoren auftreten: Kongfutſeu in China, Shakjamuni in Indien, Zarathuſtra in Perſien, Pſammetich in Aegypten, Pythagoras in Großgriechenland. In China war das Volkslied vom idylliſchen Ton durch den elegiſchen bis zum ſatiriſchen vorgedrungen. In ſolcher Nothzeit trat Kongfutſeu aus der Provinz Lu, geb. 551, geſt. 478 v. Chr. auf, ſammelte die alten Schriften der Nation und veranſtaltete von ihnen eine Redaction, welche ſeitdem die unveränderliche Norm des eigentlichen Chineſiſchen Lebens geblieben iſt. Das Princip der Autorität, das in der Pietät liegt, iſt durch ihn verabſolutirt worden. Die von ihm abgeſchloſſenen 5 King d. i. Bücher, haben alle Kritik und allen Fortſchritt der Chineſen gelähmt. Von dieſen King iſt für die Poeſie der Schuking und der Schiking wichtig.

Der Schuking enthält Nachrichten von den erſten drei Dynaſtien Hia, Schang und Tſcheou von 2207 v. Chr. an, untermiſcht mit kleinen, in Verſen verfaßten Sprüchen und Gedichten, welche die älteſten Reſte Chineſiſcher Poeſie ausmachen.

Der Schiking iſt das eigentliche Buch der Lieder. In der kaiſerlichen Bibliothek der Tſcheou ſoll Kongfutſeu mehr als 3000 vorgefunden haben. Von dieſen wählte er, Wiederholungen zu vermeiden, nur 311 aus. Da aber von dieſen noch 6 verloren gegangen, ſo ſind nur 305 wirklich übrig. Sie ſind in 4 Abtheilungen zerlegt: Kuefong, Siaoya, Taya und Song. 1) Kuefong, Sitten des Reichs, 159 Lieder aus 15 Feudalreichen; 2) Siaoya, die kleine Erhabenheit, 74 Lieder aus der Zeit der Lehnsherrſchaft, die vorzüglich bei Gaſtmählern geſungen wurden und deren localer Urſprung ſich nicht genau beſtimmen läßt; 3) Taya, die große Erhabenheit, 31 Lieder zur Verherrlichung der Fürſten aus der Dynaſtie Tſcheou; 4) Song, 40 Hymnen bei Opfern für die Manen der Vorfahren. Außer Opferliedern für die Dynaſtie Tſcheou nahm Kongfutſeu 4 aus ſeinem Vaterlande Lu und 5 für die zweite Dynaſtie Schang auf. Dieſe Sammlung iſt unſchätzbar. Sie gibt uns ein allſeitiges, ächtpoetiſches Bild der ſchönen Anfänge des Chineſiſchen Lebens. Die Lieder ſind vorzugsweiſe lyriſch mit epiſchen Anſätzen und durchweg mit einer didaktiſchen Färbung. In der herben und freimüthigen Kritik der Regierung, die den Inhalt von nicht wenigen Gedichten ausmacht, erſcheint merkwürdigerweiſe die politiſche Poeſie als eine der älteſten. Das epiſche Moment im Sinn heroiſchen Handelns findet ſich nur in ſchwachen und verwiſchten Zügen, weil es dem paſſiven Princip der unbedingten Unterordnung unter die Autorität widerſpricht. Die Verſe ſind einfach, von nur 4 Sylben, gereimt in verſchiedenen Metren.

Die Dynaſtie Tſcheou, unter welcher Kongfutſeu lebte, regierte von 1122 bis 256 v. Chr. und der letzte ihrer Kaiſer, auf welchen in den Liedern Bezug genommen wird, iſt Pingwang um 770 v. Chr. Unter dem Kaiſer Schihoangti wurden

213 v. Chr. alle Schriften im Reich verbrannt. Er wollte ſich durch dieſe Gewaltſamkeit vom Druck der Tradition befreien und dem Fortſchritt Spielraum ſchaffen. So gingen auch die Lieder des Schiking in Flammen auf. Unter dem Kaiſer Kingti wurde aber von dem Gelehrten Maotſchang bald nach Schihoangti's Tode in den Trümmern eines Palaſtes ein vollſtändiges Exemplar gefunden. Der vorzüglichſte Bearbeiter des Schiking, Tſuwen Kong unter der Dynaſtie Song, nannte dieſe Blumenleſe daher zu Ehren jenes Gelehrten Maoſchi King. (Der Schiking wurde von Lacharme ins Lateiniſche überſetzt und dieſe Ueberſetzung durch F. Mohl zu Stuttgart 1830 mit Anmerkungen herausgegeben. Nach dieſer Ueberſetzung, ohne die Ordnung des Originals zu beobachten, gab Rückert 1833 zu Altona ſeine bewundernswürdige Verdeutſchung, der 1844 eine treuere durch J. Cramer zu Crefeld folgte.)

Die Kunſtpoeſie.

Die im Schiking geſammelten Lieder ſind noch naive Ergüſſe des Gefühls. Nach Kongfutſeu's Reformation wurde die Poeſie zur eigentlichen Kunſt, die nach beſtimmten Regeln für den Genuß der feiner gebildeten Geſellſchaft zu dichten beſtrebt war. Jeder Chineſiſche Vers muß einen vollkommenen Sinn einſchließen und das Ueberſchreiten, enjambement, iſt ſchlechterdings nicht erlaubt. Anfangs waren die Verſe einfache Reimzeilen, die im Allgemeinen auch die nämliche Sylbenzahl hatten. Der Rhythmus dieſer Verſe beſtand einzig in der periodiſchen Wiederkehr gewiſſer Töne, die man im Fall der Noth durch ein ſehr ſchlichtes Mittel, nämlich durch Wiederholung derſelben Worte, erneuerte. Im Fortgang der metriſchen Bildung wurden die Verſe dem Reim unterworfen und das periodiſche Syſtem, das ſich urſprünglich nur auf die Endſylben bezog, auch in das Innere der Verſe eingeführt. Die nothwendige Sylbenzahl jedes Verſes ſetzte man im Durchſchnitt auf 5 bis 7 Sylben feſt. In den fünfſylbigen Verſen blieb die erſte und dritte, in den ſiebenzeiligen die dritte und fünfte Sylbe frei, aber man kam dahin überein, daß die ſich entſprechenden Sylben in einer abwechſelnden und *umgekehrten* Ordnung von Vers zu Vers, von Stanze zu Stanze, die beiden Hauptaccente, deren die Chineſiſchen Wörter fähig ſind, wieder hervorbringen müßten. Dem natürlichen Ausdruck wurden dadurch die größten Hinderniſſe in den Weg gelegt, an deren Ueberwindung jedoch, oft auf Koſten der grammatiſchen Richtigkeit, der Verſtand ſich ergötzte. Der poetiſche Styl erlaubte daher Ellipſen, Verdopplungen der Bezeichnung, lückenfüllende und euphoniſtiſche Ausdrücke, Umſtellungen und Wendungen, welche der Proſaſtyl ſchlechterdings nicht zuläßt. Gerade dieſe Künſtelei erklärt es aber, daß das *Verſemachen* in China einen ſo großen Raum einnimmt und nicht nur bei den Staatsprüfungen gefordert wird, ſondern ſogar bei einer Taſſe Wein als geſellſchaftliches Unterhaltungsmittel dient.

Verſtand und Phantaſie, Gedanke und Bild, ſtehen in der Chineſiſchen Poeſie mehr einander gegenüber, als ſich gegenſeitig zu durchdringen. Die Chineſen ſelber unterſcheiden die Gedichte 1) in Fu, *unbildliche*, die ihren Inhalt auf einfache Weiſe didaktiſch ausdrücken; 2) in Pe, *verbildlichende*, welche ein Bild als Symbol aufſtellen, ohne ſeinen Inhalt weiter anzugeben; ihn alſo errathen laſſen; 3) in Hing, die *Gedanke und Bild* verknüpfen, mit der Verbildlichung anfangen, dann aber zu dem Inhalt, der verglichen wird, ſelbſt übergehen. Eine Menge Anſpielungen ſind ſtereotyp geworden, wie der Polarſtern, die heiligen Berge, die vier Weltgegenden, die fünf Elemente, das auf dem Waſſer ſchwimmende Weidenblatt u. ſ. w. Zum guten Geſchmack wird erfordert, daß die bildlichen und ſymboliſchen Bezeichnungen in einer *ſymmetriſchen* Ordnung erſcheinen, z. B. ſo, daß die Bilder eines Verſes denen des folgenden ganz genau entſprechen, woraus eine eigenthümliche Darſtellung mit doppeltem, zuweilen dreifachem Sinn hervorgeht, welche für die Chineſiſche Verſtändigkeit einen Hauptreiz ausmacht. Das Wort *roth* z. B. iſt im Chineſiſchen ſynonym mit *ſchön*, allein keine andere Sprache würde im Stande ſein, die Nebenbedeutungen anzugeben, welche aus der Beziehung dieſer beiden Vorſtellungen entſtehen. Der *Jaspis* iſt das Bild der Vollkommenheit und Zärtlichkeit; der *Morgen* als Himmelsgegend das der Heirath;

ein Morgengaſt iſt daher ein Schwiegerſohn und im Unterſchied davon heißt ein gewöhnlicher Gaſt ein Abendgaſt. Man ſagt: ein junger Menſch ſei unter dem Fenſter, um anzudeuten, daß er ſtudire; zwei Perſonen deſſelben Fenſters heißt daher ſo viel, als: ſie ſind Mitſchüler, und ſo iſt es gekommen, daß Fenſter überhaupt auch gleichbedeutend mit einem Studirenden iſt u. ſ. w. (A. Remuſat: Nouveaux Mélanges Asiatiques, Paris, I, 335—41.).

Tauſende von Ausdrücken ſolcher Art gehören zu den Zierden des Chineſiſchen poetiſchen Styls, deſſen vorzüglichſte Ausbildung unter der Tangdynaſtie erfolgte, die 720 - 905 regierte. Tufu und Lithaïpe wurden die Claſſiker deſſelben. Tufu, mit dem Beinamen Tſeumeï, wurde im Anfang des achten Jahrh. n. Chr. zu Siangyang in der Provinz Hu Kuang geboren und ſtarb nach einem höchſt wechſelvollen Leben 768. Seine Gedichte wurden nach ſeinem Tode geſammelt, 1039 geordnet und 1059 gedruckt. Dieſe Sammlung enthält 1405 Nummern. Zu ihr kam 1065 noch ein Supplementband von den Stücken hinzu, welche Tufu während ſeiner Wanderungen in der Provinz Sſetſchuan gedichtet hatte. Noch jetzt gehören Tufu's Gedichte zu den auserleſenſten Genüſſen der Gebildeten, welche ſie gern anführen und nachahmen. Man findet ſie in den Salons, in den Bibliotheken, ſogar in den Küchen. Man entlehnt aus ihnen Inſchriften für Windſchirme, Fächer und Schreibſtöcke. — Lethaïpe war aus der Provinz Sſetſchuan und lebte am Hofe. Seine Gedichte ſind mit denen noch einiger anderer Dichter aus der Zeit der Tangdynaſtie unter dem Titel: Tangſchi geſammelt nnd vielfältig herausgegeben. In dieſer Sammlung findet man viele meiſterhafte Lieder, die ebenſowohl von tiefem Gefühl, als von reicher lebendiger Phantaſie zeugen. (A. Remuſat: Nouveaux Mélanges Asiatiques, I, 174 ff.

Die erzählende Unterhaltungsliteratur.

In der lyriſchen und didaktiſchen Kunſtpoeſie wurde ein großer formeller Fortſchritt gemacht. Eine materiell ſehr bedeutende Erweiterung erfuhr die Poeſie durch die Ausbildung der Kunſt der

Erzählung, auch in Proſaform. Ein heroiſches Epos hat China niemals beſeſſen. Da es im Gegenſatz gegen den Naturzuſtand ſich über die Affecte zu erheben und in die Innerlichkeit des Geiſtes zu vertiefen ſuchte, ſo iſt es charakteriſtiſch, daß die Kraft und die methodiſche Entwicklung der theoretiſchen Intelligenz bei ihm den Vorrang vor der kriegeriſchen Cultur gewonnen hat. Das Streben eines Chineſen geht dahin, ſich als Gelehrten auszuzeichnen. Mit Kongfutſeu's Reformation wurde daſſelbe ſyſtematiſch fixirt, denn der Staat wurde eine Büreaukratie, in welcher alle Bürger, an ſich als gleichgeachtet, durch literariſche Bildung auf dem Wege der Staatsprüfungen ſich bis zu den höchſten Aemtern heraufarbeiten konnten. Die Fertigkeit des Leſens und Schreibens ſelbſt, ſo wie die Beleſenheit in den als claſſiſch autoriſirten Schriften der Nation, wurde das Hauptmittel einer Beamtencarrière. In einer ſolchen Geſellſchaft mußte die Kunſt der Erzählung gedeihen und ſchon im erſten Jahrh. v. Chr. ſchrieb der große Hiſtoriker Sſematſian ſeine geiſtvolle Reichsgeſchichte.

Allmälig entſtanden nun zur Unterhaltung der Geſellſchaft Erzählungen, die ein anziehendes Gemälde ihrer Sitten und Verwicklungen wurden und worin man Novellen, Romane und Mährchen unterſcheiden kann. Die Novellen, die immer irgend einen moraliſchen Grundſatz einzuprägen bemühet ſind, haben ſich zu einer außerordentlichen Menge vervielfältigt, ſo daß im Lauf der Zeit ſehr verſchiedene Sammlungen derſelben veranſtaltet ſind. Eine der beliebteſten derſelben iſt Kin-Kuhikuen: d. i. Schauplatz merkwürdiger Begebenheiten alter und neuer Zeit. Davis, Thomas und d'Entrecolles haben zehn ſolcher Novellen überſetzt. Sie ſind von Remuſat, Paris 1827, in 3 Th. unter dem Titel: Contes Chinois herausgegeben und in demſelben Jahr ins Deutſche übertragen, Leipzig 3 Bändchen. Unter denſelben befindet ſich unter dem Titel: Die Matrone von Sung, die bei uns als Geſchichte der Matrone von Epheſus bekannt gewordene Novelle ſehr hübſch erzählt. Daß dieſelbe in China ſchon lange circulirte, ſehen wir aus einer Anſpielung im Drama Holangtan (Bazin, Théâtre Chinois, Paris 1838, 276).

Dieſe Novellen in ihrer eleganten, pointirten Manier unterſcheiden ſich in Nichts von unſern Europäiſchen, als in den formalen Abweichungen der Chineſiſchen Lebensart. Daſſelbe gilt von den Erzählungen, die man Romane nennen muß. Die Novelle iſt eine Erzählung, welche ſich um einen intereſſanten Conflict der Verhältniſſe drehet. Der Schwerpunct ihrer Structur liegt daher in dem anekdotiſchen Kern, deſſen frappante Eigenthümlichkeit durch eine einfache, leichte, anſpruchsloſe Deutlichkeit am Beſten dargelegt wird. Die Perſonen treten als fertige auf, und die verſtändige Darſtellung des Ineinandergreifens von Urſach und Wirkung bei dem durch ſeine außerordentlichen Wendungen überraſchenden Geſchehen bleibt die Hauptſache. Der Roman unterſcheidet ſich von der Novelle dadurch, daß er uns tiefer in das Innere der Perſonen blicken läßt und daher in der Regel einen biographiſchen Verlauf nimmt. Der Chineſiſche Roman iſt, ſoweit wir ihn kennen, weſentlich der ſentimentale Liebesroman. Der Held wird Student, entfaltet als ſolcher in der Hauptſtadt viel burſchicoſe Laune und verliebt ſich. Durch allerlei Abenteuer und Verwicklungen wird er dann eine Zeit lang von der Geliebten getrennt, eine Trennung, welche dem zärtlichen Ausdruck der Gefühle durch Monologe, Briefe und Gedichte ſehr günſtig iſt. Der Student macht nun ſeine Staatsprüfung, wird ein ausgezeichneter Mandarin und gelangt zuletzt nach manchen Fährlichkeiten zum Beſitz ſeiner Angebeteten. Dies ungefähr iſt der Gang aller Chineſiſchen Romane. Einer der beliebteſten iſt Ju Kiaoli: Die beiden Baſen, aus der Mitte des funfzehnten Jahrhunderts, welcher die Geſchichte des Dichters und Gelehrten Sſeyup und des Fräuleins Hungyu erzählt. (Remuſat: Les deux cousines, Paris 1826, 4 Th. Deutſch zu Stuttgart 1827.) Ein rechter Intriguenroman iſt die glückliche Verbindung, worin die Geſchichte des edlen Studenten Titſchongyu und des eben ſo ſchönen als hochherzigen Fräuleins Pingſin erzählt wird. Beſonders intereſſant iſt darin die Geſchichte des Vaters des Helden, der nämlich als Cenſor dem Kaiſer freimüthig zu widerſprechen wagt, deshalb zuerſt degradirt, hinterher aber rehabilitirt wird. Die Ränke des Nebenbuhlers des Titſchongyu ſind von einem unglaublichen Raffinement. (Davis:

Hau-Kiou-Chan, The fortunate Union, London 1829, 3 Th. Ein Auszug daraus in Davis China, Deutſch von Weſenfeld. Magdeburg 1839 II, 167—175.) — Wang-ſchifu's: Siſianki: der weſtliche Hausflügel, iſt in dialogiſirter Form in 20 Abtheilungen; ein edler junger Mann, Tſchang, befreiet darin Jingjing, die ſchöne Tochter einer Wittwe, mit Hülfe ihrer Dienerin aus den Händen barbariſcher Räuber. — Tſchoen von Haokjöh wurde aus der Engliſchen zu Canton gedruckten Ueberſetzung durch C. G. v. Murr, Leipzig 1766, ins Deutſche übertragen. — Der Roman Hoatſian: das Blumenblatt, von einem Einwohner Cantons unter der Dynaſtie Ming, 1367—1643, iſt in ſiebenſylbigen Verſen geſchrieben, deren je vier eine Strophe ausmachen. Er erzählt die Geſchichte des Studenten Liang und der reizenden Yaoſian, die ihre Liebe vorzüglich dadurch beweiſt, daß ſie derſelben treu bleibt, obwohl der Vater ihres Geliebten dieſem noch eine andere Gattin beſtimmt. Liang heirathet zuletzt beide, ein in den Chineſiſchen Romanen häufiger Schluß, der ihnen die Tragik der Entſagung oder des Selbſtmordes erſpart. (Thoms: Hoatſian, Chinese courtschip in verse, Macao 1824. Deutſch, aber in Proſa, von H. Kurz, St. Gallen 1836.). — Nach der ebenfalls zu Canton 1839 von Sloth erſchienenen Engliſchen Ueberſetzung iſt von A. Böttger, Leipzig 1846, ins Deutſche übertragen: Wang Keaou Livan Pih Neen Chan Han: die blutige Rache einer jungen Frau. — Das Lieblingsbuch der Mandarinen und geſetzten Leute iſt das Sankuetſchi: die Geſchichte der drei Reiche, eine mit fabelhaften und romantiſchen Zuſätzen ausgeſchmückte, nach Jahren abgetheilte Chronik der Zeit von 168 bis 265 n. Chr., der erſte Theil davon iſt zu Paris 1845 unter dem Titel: Histoire des trois royaumes, roman historique, von Theod. Pavie überſetzt. Das Lieblingsbuch der jungen Männer iſt das Schuïhutſchuen: Die Geſchichte der Rebellen von Chinaingan, worin beſonders die Seeräuber eine große Rolle ſpielen.

Außer Novellen und Romanen haben die Chineſen auch Feenmährchen, die jedoch offenbar durch die Vermittelung des Buddhismus aus Indiſchen Quellen eingedrungen ſind und ſich erſt ſpät verbreitet haben, obwohl ſie jetzt viel geleſen werden ſollen. (St. Julien: Blanche el Bleue, les feés couleuvres, Paris 1834.).

Das Drama als dramatiſirte Begebenheit.

Tſaï nennen die Chineſen, was wir jetzt mit dem Worte Genie auszudrücken pflegen. Sie zählen gewöhnlich ſechs Tſaïtſeu auf, zu welchen ſie Tufu's Gedichte und die größern der ebengenannten Romane rechnen. Jeder dieſer Schriftſteller kehrt für ſie die Genialität nach einer andern Seite hervor. Für die Erziehung des Volkes aber wurde ihnen das Theater eine vorzügliche Angelegenheit, der ſich zahlloſe Kräfte widmeten. Pantomimiſche Tänze waren in China ſehr alt, das wirkliche Drama iſt jedoch nicht ſchon, wie man öfter gemeint hat, unter Wenti, 581—601 n. Chr., ſondern erſt unter der Dynaſtie Tang durch den Kaiſer Hiuentſong, 702—56 n. Chr., entſtanden, der 720 eine bedeutende Veränderung in der Muſik vornahm und ſelbſt darin unterrichtete. Von einem Birnengarten, worin dies geſchah, erhielt die muſikaliſche Akademie ſelber dieſen Namen. Von hier aus entwickelten ſich die erſten regelrechten theatraliſchen Aufführungen, deren Einrichtung und Inhalt ſo eigenthümlich iſt, daß man den naheliegenden Gedanken, in ihnen Nachahmungen Indiſcher Vorbilder zu ſehen, abweiſen muß. Die Stücke aus der Tangdynaſtie 618—904 heißen Tſchuen Ki; die aus der Songdynaſtie 960—1119 Hikio, und die aus den Dynaſtien Kin und Yuen 1123—1341 Yuenpen. Von der letztern Dynaſtie beſitzen wir eine Sammlung Yuenjin petſchong d. i. die hundert unter den Yuen verfaßten Stücke. Die Zahl der geſchichtlichen unter dieſen Dynaſtien gedichteten Stücke beläuft ſich allein auf fünfhundert. Trotz dieſes Reichthums wiſſen wir im Drama von keinem Dichter, der ſich ſo darin hervorgethan hätte, wie Tufu in der deſcriptiven und lyriſchen Poeſie, Vangſchifu im erotiſchen Roman, man müßte denn nach dem Urtheil des Chineſiſchen Literaten Maotſeu den Verfaſſer des Drama's Piva Ki, Kaotong Kia ſo hoch ſtellen. (Bazin: Théâtre Chinois ou choix de pièces de théâtre, composées sous les empereurs

Mongols, traduites pour la première fois sur le texte original, précédées d'une introduction. Paris 1838.).

Das Chineſiſche Drama iſt weſentlich auf die moraliſche Belehrung gerichtet, die nach Chineſiſchen Begriffen vornämlich die Einſchärfung der fünf Hauptpflichten des Gehorſams der Gattin gegen den Gatten, der Kinder gegen die Eltern, der jüngern Geſchwiſter gegen die ältern, der Schweſtern gegen die Brüder, des Freundes gegen den Freund zum Zweck hat. In ſeiner Geſchichte iſt es freilich auch allen Extremen, wie anderwärts, verfallen, aber der pädagogiſch-moraliſche Nutzen iſt als Norm der Kritik bei ihm ſtehen geblieben. Es iſt ein Irrthum, wenn man das Theater von den Chineſen verachtet glaubt, weil die Schauſpieler oft Sclaven des Directors ſind. Dieſen Umſtand muß man gerade ſo nehmen, wie bei den Römern Plautus auch ein Sclav, und doch zugleich ein geachteter Künſtler war. Die Regierung begünſtigt das Theater ſowohl zur Unterhaltung der müßigen Menge, als zur Aufmunterung des Gehorſams gegen die Geſetze. Sentimentale Liebesabenteuer und Criminalgeſchichten machen den vorzüglichſten Inhalt der Stücke aus. In jenen ſind Thränen und Mondſchein ſo wenig geſpart, als in dieſen Mord, Diebſtahl, Gift, Kinderraub, Feuersbrünſte u. ſ. w. Das Verderbliche ſchlechter, ſo wie der Segen guter dem Kaiſer und dem Geſetz ergebener Beamten wird überall mit Nachdruck hervorgehoben. Was der Deus ex machina im Griechiſch-Römiſchen Drama, iſt hier gewöhnlich theils der Gouverneur der Provinz, theils ein vom Kaiſer eigends geſchickter Unterſuchungsbeamter. Die Compoſition iſt noch unvollkommen und ſtatt einer wahrhaft entwickelten Handlung begegnen wir vorerſt noch der dramatiſirten Begebenheit. Es wird unendlich viel, was, einen draſtiſchen Effect zu machen, vor unſern Augen geſchehen ſollte, nur erzählt. Den Mangel an innerlicher Individualiſirung der Perſonen erſetzen die Dichter noch dadurch, daß eine jede beim Auftreten nicht nur das erſte Mal, ſondern öfter, ganz genau wie zum Behuf einer polizeilichen Recherche, Namen, Zunamen, Abſtammung, Geburtsort, Wohnung und Stand angibt. Die Wiederholungen deſſen, was geſchehen iſt, ſind bei ſeiner Erwähnung nach epiſcher Art noch buchſtäblich dieſelben und wir werden

den Chineſen nicht Unrecht thun, wenn wir den Eindruck, den ihr Theater auf uns macht, einen marionettenhaften nennen. Jedes regelmäßige Drama: Tſchuen Ki, Hikio, Tſaki, beſteht aus 4 Einſchnitten, Tſché, denen zuweilen noch eine Eröffnung, Sietſeu, als Vorſpiel vorangeht. In letzterem Fall enthält dies die Expoſition und die Intrigue knüpft ſich im erſten Act. Bei vier Acten fällt die Expoſition in den erſten Act; die Intrigue knüpft ſich an im zweiten und ſpinnt ſich fort bis zum Ende des dritten Acts; im vierten endlich erfolgt die Peripetie, welche die Schuldigen beſtraft und die Unſchuldigen belohnt. Die Schickſal beſtimmenden Mächte ſind einerſeits die Familienpietät als das Princip des Altchineſiſchen Lebens, anderſeits das Staatsexamen als das Princip der neuen ſeit Kongfutſeu entwickelten demokratiſchen Büreaukratie. Außerdem ſind aber ſehr viel Buddhiſtiſche Elemente eingedrungen und die Poſſe namentlich ſoll faſt ganz Buddhiſtiſch, nicht ſelten auch ſehr cyniſch ſein.

Einen ſehr eigenthümlichen Verſuch, vom Pragmatismus der bloßen Verhältniſſe zu einem pathologiſchen Schwunge ſich zu erheben, hat das Chineſiſche Drama durch die Einrichtung der ſingenden Perſon gemacht, die mit ihrer Rolle zugleich das leiſten muß, was das ältere Griechiſche Drama dem Chor übertrug. Die Perſon nämlich, in welche der ſittliche Schwerpunct der Handlung fällt, geht aus dem gewöhnlichen Redeton in einen von Muſik melodramatiſch begleiteten Geſang in allen den Fällen über, in denen ſich das Pathos ſteigert, fällt aber aus ihm eben ſo ſchnell in den gewöhnlichen Ton zurück. Glänzende Naturſchilderungen, Beſchreibung heftiger Affecte, ernſte Erwägung moraliſcher Maximen, werden ſo hervorgehoben. Die Perſon, die ein Fürſt, ein Kammermädchen, ein Gelehrter, eine Courtiſane, genug jede durch ihre draſtiſche Wichtigkeit dazu paſſende ſein kann, iſt Held und Chor zugleich. Tritt ſie lange zurück, oder ſtirbt ſie im Lauf der Handlung, ſo geht das Singen auf diejenige Perſon über, welche mit ihr in ethiſcher Hinſicht die nächſte Wahlverwandtſchaft und deshalb für die Kataſtrophe die größte Bedeutung hat. In Teougoyuen z. B. iſt zuerſt der Vater, ein Gelehrter, und, nachdem dieſer in die Hauptſtadt reiſ't, ſeine Staatsprüfung zu machen, die Tochter die ſingende Perſon. Nun wird die Tochter, unſchuldig eines Giftmordes verdächtigt, hingerichtet, tritt aber als Schatten auf und fährt als ſolcher zu ſingen fort, ihre Rechtfertigung durch den eigenen Vater zu erwecken, der im vierten Act als kaiſerlicher Commiſſair wieder zum Vorſchein kommt.

Die Bühne des Theaters, das Singſong heißt, iſt noch ganz in der Kindheit geblieben, ſowohl bei den ſtehenden Theatern der Nordprovinzen, als bei den Wandertheatern, Hithaï, in den ſüdlichen Provinzen, von wo ſie ſich nunmehr auch auf die Inſeln des Indiſch-Chineſiſchen Archipels ausgebreitet haben. Die Rollenfächer wurden ſchon ſehr früh ganz ähnlich wie bei uns unterſchieden und mit eigenen Namen bezeichnet. Tſchingmo iſt die erſte, Tumo die zweite, Tſchongmo die dritte männliche Rolle; Siaomo der Jüngling, Wai die hochgeſtellte Perſon; Prilas der alte Vater; Panglao der Böſewicht. Die Schauſpielerinnen heißen alle Tan; Tſchingtan die erſte; Siaotan oder Tanorl das junge Mädchen; Waitan die Courtiſane; Laotan die Alte; Tſchatan die Liederliche; Paorl die Wittwe. Die Courtiſanen, die ſehr gebildet ſein, auch Muſik und Philoſophie verſtehen müſſen, ſpielen eine ebenſo große Rolle im Chineſiſchen Drama, als im Griechiſchen Luſtſpiel. An paſſender Coſtumirung fehlt es nicht, wohl aber an decorativer Beihülfe. Da nun in dieſer Beziehung beſtändig an die ergänzende Phantaſie des Publicums appellirt wird, ſo ergeben ſich daraus ſehr naive ſymboliſche Veranſtaltungen und jene ſchon erwähnten Wiederholungen.

Bisher ſind uns außer vielen dem Namen nach bekannten durch Ueberſetzung zugänglich geworden:

Tſchaokikonell: Die kleine Waiſe der Familie Tſchao; ein altes in China noch immer beliebtes Stück, das auch zu Ehren der Makartneyſchen Geſandtſchaft aufgeführt und von Voltaire für das Franzöſiſche Theater bearbeitet wurde, wo es viel Glück machte. Es iſt das erſte in Europa bekannt gewordene Chineſiſche Drama, indem Duhalde es 1735 nach Prémare's Bearbeitnng in dem dritten Band ſeiner Description de la Chine aufnahm. Eine neue Ueberſetzung, welche auch die Verſe vollſtändig gab veranſtaltete St. Julien: l'Orphelin de la Chine, Paris 1834.

Han-Kungtſie: Die Leiden im Palaſt des Kaiſers Han, ins Engliſche von Davis im dritten Band ſeiner Ueberſetzung des Romans The fortunate Union 1829. Dies Drama, früher auch unter dem Titel: das Bild, bekannt, nähert ſich am meiſten einem wirklich tragiſchen Pathos.

Laoſengeul: der Greis, der ſeinen Sohn erhält, von Davis ins Engliſche überſetzt 1817. Ein Auszug daraus in Davis China a. a. O. II, 150—53.

Hoeilan Ki: der Kreidezirkel, von Lihingtao. Ueberſetzt von St. Julien: Histoire du cercle de craie, Paris 1832. Ein Auszug daraus in Alt: Theater und Kirche, Berlin 1846, 239—48 unter dem Titel: Der Kohlenzirkel. Dem Salomoniſchen Falle ähnlich ſoll ein Richter entſcheiden, welcher von zwei Frauen ein Kind angehört. Er läßt einen Kreis mit Kreide am Boden zeichnen, das Kind hineinſtellen und fingirt nun, daß kraft eines Zaubers die falſche Mutter das Kind nicht von der Stelle würde bewegen können. Die falſche reißt es nun mit großer Gewaltſamkeit heraus, während die wahre mit ängſtlicher Zärtlichkeit ſich dem geliebten Kinde nahet und es ſanft heraushebt, an welchem Betragen der weiſe Richter die Wahrheit ihres Muttergefühls erkennt.

Tſchaomeïhang: Intriguen eines Kammermädchens, von Tſingtſchoei; Hohantſchan: das confrontirte Oberkleid, von Tſchang Kuepin, einer Courtiſane; Holangtan: die Sängerin, von einem Ungenannten: Teoungoyuen: die Rache Teoungs, von Kuanhan King, ſind von Bazin in ſeinem Théâtre Chinois, Paris 1838, überſetzt und zwar ſind in dieſen höchſt merkwürdigen Stücken, die mit einigen Veränderungen auch auf einem Pariſer Boulevardtheater ſpielen könnten, auch die Verſe der ſingenden Perſon überſetzt.

Pipa Ki: die Lauthe, von Kiokongtio, 1404 zu Peking mit den Veränderungen von Maotſeu aufgeführt und von Bazin zu Paris 1841 ins Franzöſiſche übertragen.

Der Sandszöking.

Das Lehrhafte, namentlich das Moraliſiren, macht ein Hauptelement aller Chineſiſchen Poeſie aus. Es exiſtiren zahlloſe, aber auch beſondere dem Unterricht und der Zucht der Kinder gewidmete Bücher, die in Verſen abgefaßt ſind. Unter ihnen iſt der Sandszöking: Das Dreiwörterbuch von Vangyoheu aus dem dreizehnten Jahrh. n. Chr. das wichtigſte. Es gibt in leicht faßlichen, mnemoniſch zugerichteten kurzen Verſen, woher es den Namen hat, in einem Stufengang vom Leichtern zum Schwerern, einen Abriß der Chineſiſchen Religions- und Pflichtenlehre, einen Auszug vom Inhalt der meiſten claſſiſchen Werke und eine Skizze der Chineſiſchen Geſchichte. (H. Jolowicz: Polyglotte der Orientaliſchen Poeſie, Leipzig 1853, 46—48).

---

b. Die Inder.

Vorderindien nebſt den umliegenden Inſeln ſcheint urſprünglich von einem dunkelfarbigen, negerhaften Stamm bewohnt geweſen zu ſein, der ſich nicht durch ſich ſelbſt aus der Rohheit des Naturlebens herausarbeitete. Auf den nordweſtlichen Gebirgen ſaß in uralter Zeit der Ariſche Stamm, welcher die Zendſprache redete. Dieſer Stamm, der älteſte der Kaukaſiſchen Race, wanderte abendwärts als der Iraniſch-Parſiſche, morgenwärts und mittagwärts als der Indiſche. In ihrer älteſten Geſchichte und Sprache zeigen dieſe Stämme daher noch viele Spuren ihrer anfänglichen Gemeinſchaft, Spuren, die ſich auch in einer dritten Abzweigung, in der Helleniſch-Germaniſchen, nachweiſen laſſen. Die erſte eigenthümliche Sonderbildung empfingen die Indiſchen Arier im Pendſchab, wo ſie als Hirtenvölker lebten. Von hier zogen ſie nach Oſten den Gangesſtrom entlang, Schritt vor Schritt die wilden Ureinwohner unterwerfend. Endlich drangen ſie auch ſüdlich vor, überſtiegen das Vindhyagebirge und trugen ihre Cultur nicht nur bis zum Südcap Vorderindiens, ſondern auch über das Feſtland hinaus bis auf die Inſeln, bis nach Ceylon und Java.

In dieſer Einwanderung und ihren Kämpfen bildeten ſich die Kaſten. Die Arier waren das eine, die Ureinwohner das andere Extrem. Zwiſchen ihnen entſtand eine Miſchrace, die jedoch durch ihre Bildung der Ariſchen ſich annäherte. Aus der Ariſchen gingen die Prieſter: Brahmanen, und die Krieger: Kſchatriyas; aus der Miſchrace die Ackerbau- und Gewerbtreibenden: Vaiſyas; aus den Urwohnern die Verworfenen: Sudras hervor. Dieſe vier Stämme, welche ſich in die Arbeit der bürgerlichen Geſellſchaft theilten, unterſchieden ſich nach den Farben und was wir mit einem Portugieſiſchen Worte Kaſte nennen, wird von den Indern ſelbſt Farbe, varna, genannt. Das Chineſiſche Princip, die Familienpietät, war hier erhalten, aber innerhalb der natürlichen Vererbung des ſtändiſchen Unterſchiedes. Mit der Fixirung derſelben trat eine unendliche Mannigfaltigkeit und tiefe Spannung aller geſellſchaftlichen Verhältniſſe ein, die, im Gegenſatz zur Einheit der Chineſiſchen Centraliſation, unaufhörlich in eine Vielheit kleiner Staaten auseinandergingen, aus welchen nur vorübergehend größere Ganze ſich hervorbildeten. Die monarchiſche Gewalt, ſo despotiſch ſie oft auftrat, blieb durch die Prieſterkaſte, durch die bis jetzt erhaltene Gemeindeordnung und durch die Macht nachbarlicher Fürſten beſchränkt. Die Indiſche Geſchichte hat ſich nun weſentlich an dem Kaſtenverhältniß entwickelt (Roſenkranz, Syſtem der Wiſſenſchaft 1850, 522) und zwar ſehr einfach in folgenden Perioden:

1) Die Periode der urſprünglichen Hervorbildung der Kaſten. Man kann dieſelbe die Brahmaniſche nennen, weil die Brahmanen die eigentlichen Leiter der Geſellſchaft, die geiſtig überlegenen und ſchlechthin bevorzugten Herrſcher der übrigen Kaſten wurden, wenn auch die Könige aus der Kriegerkaſte hervorgingen.

2) Die Periode des Kampfes der Brahmaniſchen Organiſation mit der Auflöſung, welche ihr durch die Stiftung des Buddhismus drohete, weil derſelbe, wenn zunächſt auch nur in religiöſer Hinſicht, den Kaſtenunterſchied aufhob und das Princip der Familienpietät nebſt dem ihr inhärirenden der natürlichen Vererbung gegen die Höherſtellung des mönchiſchen Cölibats degradirte. Dieſer Kampf begann im ſechſten Jahrh. v.

Chr. Die Brahmanen blieben in ihm äußerlich Sieger. Der Buddhismns wurde aus Vorderindien, ohne deshalb in ihm ganz zu verſchwinden, allmälich herausgedrängt, um ſich in Mittelaſien, in China, auf Hinterindien, deſto ſchneller und dauernder zu befeſtigen. Innerlich aber konnte der Brahmanismus die einmal gegen ihn erwachte Reformation nicht wieder überwinden. Sie erſchien bei ihm in der Form der Sectenbildung, die in dem Unterſchied der Einen Gottheit in den drei Göttern Brahma, Vishnu und Shiva ihren Anknüpfungspunct fand. Dieſe Periode kann man die Buddhiſtiſch-Brahmaniſche nennen.

3) Endlich wurde eine dritte Periode der Indiſchen Geſchichte dadurch herbeigeführt, daß der innern Entzweiung und Auflöſung die Eroberung von Außen her durch die Muhammedaner landwärts, durch die Europäer ſeewärts her erfolgte. Alexander dem Großen gelang die Eroberung noch nicht, wohl aber dem Islam, der dem Buddhismus in der Negation der Kaſtenunterſchiede und der Dreiperſönlichkeit Gottes verwandt iſt. Der Muhammedanismus gewann einen großen Einfluß auf die Geſtaltung der Sitten, namentlich auf die Behandlung des weiblichen Geſchlechts, das im alten Indien eine bei weitem ſelbſtſtändigere Stellung gehabt hatte. Man kann dieſe Periode die Muhammedaniſche nennen, denn weder von den Portugieſen noch von den Briten haben die Hindu's das Geringſte in ſich aufgenommen.

Vergleichen wir hiermit den Gang der Poeſie, ſo tritt uns als eine außerordentliche Schwierigkeit der Mangel an einigermaßen concreten Zeitbeſtimmungen entgegen. Wir ſehen eine ungeheure Literatur vor uns, allein wir entbehren der einfachen proſaiſchen Data, wie wir ſie von China mit chronikmäßiger Genauigkeit beſitzen. Das graue Alterthum, welches die wiſſenſchaftliche Romantik in hierarchiſchem Intereſſe den Werken der Indiſchen Literatur angekünſtelt hatte, iſt vor der Nüchternheit philologiſcher Kritik und comparativer Zeitforſchung ſchon verſchwunden. Einſtweilen müſſen wir uns jedoch noch mit relativen Schätzungen begnügen, bis einſt durch das Studium und die Vergleichung der verſchiedenen Textrecenſionen und Commentare eine größere Genauigkeit möglich wird. Die ältere Literatur iſt vorzüglich durch die Tendenz der Vishnuiten corrumpirt, welche ihrer Theologie und ihrem Cultus die Sanction alterthümlicher Tradition haben geben wollen. Dies vorausgeſetzt können wir die Poeſie der erſten Periode die Vediſche nennen, weil es ſich in ihr hauptſächlich um die Entſtehung und Fixirung der Veden als des Ausdrucks des orthodoxen Brahmanismus handelt. Die Poeſie der zweiten Periode können wir als die der claſſiſchen Kunſtpoeſie bezeichnen, weil in ihren Kämpfen die Dichtkunſt ſich zu einer relativen Unabhängigkeit von dem Brahmaniſchen Kirchenthum erhob, in welcher ſie der Schönheit als ſolcher huldigte. Die Poeſie der dritten Periode läßt ſich als die der Volkspoeſie der verſchiedenen Mundarten charakteriſiren, die allmälig eine eigene Literatur zu erzeugen begonnen haben, worin ſie jedoch noch häufig die Werke der ältern Sanscritliteratur reproduciren. Das Mährchen iſt das Hauptproduct dieſer Periode, die träumeriſche Auflöſung aller Wirklichkeit ins Phantaſtiſche. Valmiki, Kalidaſa, Somadeva ſind die Dichternamen, in welche ſich der Unterſchied der drei Perioden zuſammenfaßt.

Allgemeine Charakteriſtik der Indiſchen Poeſie.

Das Realprincip des Chineſiſchen Lebens iſt die Familienpietät, das Formalprincip deſſelben die Verſtändigkeit. Das Realprincip des Indiſchen Lebens iſt der erbliche Standesunterſchied, wie er aus der Theilung der Arbeit in der bürgerlichen Geſellſchaft hervorgeht; ſein Formalprincip iſt die Phantaſtik, welche die Schranken des Verſtandes mit extremer Beweglichkeit überſpringt. Das Princip der Familienpietät iſt erhalten, aber es iſt nicht mehr das alleinige, ausſchließende. Statt des Abſolutismus der Familie überhaupt tritt aus ihm die Geſchlechtsliebe hervor, welche die Ehe begründet und ſich in der Treue bewährt. Die Phantaſtik aber als das formale Princip des Indiſchen Lebens bedarf der Baſis des Verſtandes, wie ja auch die Kaſtendifferenzen ſolche verſtändige Abſtractionen ſind. Die Phantaſie wird phantaſtiſch durch die Willkür, mit welcher ſie die Grenzen der Dinge überfliegt und das Heterogene mit einander vermiſcht. Das eigentliche Ideal der Indiſchen Kunſt und insbeſondere ihrer Poeſie iſt daher die ſehnſüchtige Leidenſchaftlichkeit der Liebe, die in ihrem Gluthverlangen ohnmächtig zuſammenbebt, an der träumeriſchen Verzückung in ihr Pathos ſich ſomnambuliſtiſch berauſcht und ohne Bedenken das Leben opfert. Man kann allerdings das univerſelle Princip des Indiſchen Geiſtes als den Pantheismus beſtimmen, allein für die Poeſie verwirklicht ſich derſelbe in der Liebesvereinigung der Geſchlechter, wie nach dem Indiſchen Mythus der Gott ſelbſt durch die Reize der täuſchenden Maja zur Weltſchöpfung verlockt ward. In der Feier des bräutlichen Frühlingsgefühls entfaltet daher die Indiſche Poeſie ihre eigenthümlichſte Energie. Weil aber dies Gefühl ein Rauſch iſt, mit deſſen Trunkenheit der Liebesgott Kama Götter und Menſchen bezwingt, ſo bleibt die Kehrſeite zu ihm nicht aus, das Zurückkommen aus ſeinem Taumel zur verſtändigen Nüchternheit. Der Indiſche Geiſt wirft ſich deshalb in den Gegenſatz der abſoluten Entweltlichung. Um mit dem Einen Gotte und nur mit ihm ſich ſchlechthin zu vereinen, verſucht er die Sinnenwelt ganz zu vergeſſen und ſich in die geſtaltloſe Nacht eines leeren Selbſtbewußtſeins zu verſenken. Dies iſt der mönchiſche Zug, der bei den Chineſen in der Secte der Taoſſee ſchon hervortrat, die von Laotſeu noch vor Kongfutſeu geſtiftet ward; der Zug, aus welchem bei den Indern das myſtiſche Syſtem der Yovha d. i. Einigung, nämlich mit dem Einen Gotte, hervorging; der Zug, aus deſſen Conſequenz der Buddhismus, die Religion des heiligen Bettlerthums, entſprang. Aber die Natur iſt das Organ des Geiſtes, der von ihr zwar in ſich frei werden, jedoch nicht ſie verachten und mißhandeln ſoll. Sie rächt ſich daher an den Anachoreten, die in Büßerhainen ihrem geiſtlichen Egoismus allein zu leben verſuchen, denn gerade dieſen Einſiedlern wird die weibliche Schönheit am Gefährlichſten und vernichtet ihnen dann mit dem Strudel, in welche ſie den Büßer hineinreißt, oft das Werk Jahrhunderte langer Anſtrengung; ja die Götter ſelber bedienen ſich ſchöner Nymphen, und Einſiedler, deren Buße (Tapas) ihnen gefahrdrohend ſcheint, zu verführen.

In der Chineſiſchen Weltanſchauung herrſcht ein zuverſichtlicher Realismus, in der Indiſchen ein ſubtiler Idealismus, für welchen im Grunde die Welt nur die Erſcheinung des abſoluten Scheines ſelber iſt. Aus dieſem Bewußtſein ſtammt die mährchenhafte Stimmung, die im Dogma von der Seelenwanderung ihren charakteriſtiſchen Ausdruck gefunden hat. Dieſer Glaube verwandelt Alles in Alles. Er hebt die Grenze zwiſchen Menſch, Thier und Pflanze auf. Ein Elephant, eine Schlange, ein Affe, ein Stier, ein Froſch, eine Krähe, eine Weinrebe u. ſ. w. können ebenſowohl Menſchenſeelen in ſich bergen. Die ſeltſamſten Schickſalsfügungen werden dadurch möglich, allein es beginnt hiermit auch eine Richtung zum Maaßloſen und Frazzenhaften, die oft kindiſch und häßlich die ſinnigſten und glücklichſten Bildungen, nach unſerem Gefühl wenigſtens, zerſtört. In der ältern Indiſchen Poeſie iſt dieſes träumeriſche Element erſt im Werden begriffen, in der jüngern aber breitet es ſich immer mächtiger aus und gefällt ſich vorzüglich auch in der poetiſch leeren Uebertreibung der Quantität, die mit Millionen ſpielt.

Die erſte Grundlage zur richtigern Erfaſſung der Indiſchen Poeſie gab Fr. Schlegel: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, Heidelberg 1808, 149 ff. Die erſte vollſtändigere, auch den Inhalt der Werke darlegende und die zum durch Proben erläuternde Ueberſicht gab v. Bohlen: das alte Indien, Königsberg 1830, II, 385—452, die mehr benutzt als dankbar anerkannt iſt. Wir Deutſche ſind gegen eigenes Verdienſt oft höchſt ungerecht. 1830 war Bohlens Compilation eine ſehr fördernde That, die nunmehr geringſchätzig zu erwähnen Ton geworden iſt, weil wir natürlich nach zwanzig Jahren höher ſtehen und weiter ſehen. Laſſen: Indiſche Alterthumskunde, Bonn II, 1849, 471—509. Die ſchönſte mit Dichtergluth entworfene Schilderung der Indiſchen Poeſie hat E. Fortlage gegeben: Vorleſungen über die Geſchichte der Poeſie, Stuttgart 1839, 51—80.

1. Die Vediſche Poeſie.

Die Inder wanderten, wie oben erwähnt, aus der gemeinſamen Heimath der Arier langſam vorrückend über die Jamuna in das Gangesthal ein und breiteten von ihm aus ihre Herrſchaft auch über den Süden hin. Aus dieſer Zeit ſtammt ihre mythiſch-heroiſche Poeſie. Urſprünglich beſtand keine Localmythologie, keine Tempelreligion, keine Kaſtentheilung. Das Volk hieß Viſh, der ſelbſtgewählte Fürſt Viſhpati. Die Liebe war mehr natürlich ſinnlich, als ideell ſchwärmeriſch. Die Stellung der Frauen war eine ſehr freie und ſie glänzten auch als Dichterinnen, wie die Tochter des Atri. Die Ehe war heilig, Mann und Frau waren beide Gebieter des Hauſes und naheten den Göttern im gemeinſchaftlichen Gebet. Jeder Familienvater war ſelbſt noch Prieſter und zündete ſelbſt noch das heilige Feuer an. Die Götter waren noch Naturgötter: der Feuergott Agni (Ignis), der Sonnengott Surya, der Luftgott Indra, der Waſſergott Varuna. Das Verhältniß des Menſchen zu den Göttern war noch das eines Austauſches der Hülfe. Das Bewußtſein männlicher Kraft beanſpruchte den Göttern gegenüber noch ein Recht und erſt allmälig, als die Hierarchie ſich fixirte, entwickelte ſich die paſſive Demüthigkeit, die uns jetzt gewöhnlich als dem Indiſchen Cultus eigen vorſchwebt. In dieſer Periode wurden von den Stammführern, den Riſhi's, und ihren Geſchlechtern Hymnen an die Götter geſungen, die uns noch in den Veden aufbewahrt ſind.

Weil aber der Kampf gegen die dunkelfarbigen, wilden Ureinwohner, ſo wie gegen die Raubthiere der Wälder die kriegeriſche Kraft zur Virtuoſität ausbilden ließ, ſo erzeugten ſich auch Heldenſagen. Für den Helden iſt die Schönheit des Weibes der herrlichſte Lohn. Die ſchönen Töchter der edelſten Geſchlechter luden die Helden ſelber zur Gattenwahl und gaben nach eigenem Urtheil ihre Hand dem, welcher ihnen der würdigſte ſchien. Für das Weib aber war der Mann der irdiſche Gott, ohne welchen das Daſein für ſie werthlos wurde und dem ſie daher, wenn er ſtarb, ſogar im Feuertode folgte.

Die Götterſage war mit der Heldenſage urſprünglich in ungetrennter Einheit. Erſt allmälig ſonderte man beide genauer von einander oder vielmehr man abſorbirte die Heldengeſchichte in die Mythologie. Dies geſchah ſchon mit den Veränderungen im urſprünglichen Epos. Man ſtellte die Helden, um die Superiorität der Brahmanen über die Kſchatriyas ins fernſte Alterthum hinüberzuſpielen, als nach den Ausſprüchen der Veden hanbeind dar. Man machte Helden, wie den Pandu Krishna, zu Götterincarnationen. Man flocht theologiſche Betrachtungen ein und ſuchte die Göttergeſchichten zu einem Ganzen zu ordnen. Aus dieſem Streben gingen die Puranen hervor, kosmogoniſch-theogoniſche Legenden, welche die Vediſchen Hymnen und die Epen ergänzen und erklären ſollen.

(Die vorzüglichſte Aufklärung über dieſen Zuſammenhang verdanken wir, außer Max Müller in ſeiner Ausgabe und Commentirung des Rigveda, der Indiſchen Literaturgeſchichte von A. Weber, Berlin 1852.).

α. Die Vediſche Hymnik.

Das älteſte Denkmal Indiſcher Cultur und Poeſie iſt in den Veden enthalten. Wir wollen zuerſt eine kurze Beſchreibung derſelben machen, wie ſie jetzt uns vorliegen. Es ſind 4 Veden zu unterſcheiden: 1) Rigveda; 2) Samaveda; 3) Yajusveda; 4) Atharvaveda. Veda heißt Wiſſen überhaupt, nunmehr mit dem Nebenſinn des geoffenbarten. Jeder Veda beſteht aus drei Elementen: 1) Samhita, eine liturgiſche Versſammlung; 2) Bráhmana, eine theologiſche Auslegung der Hymnen und Anweiſung zum Ritus bei den Opfern; 3) Sutra, eine nochmalige kurz gefaßte Wiederholung des Bráhmana. Der Yajusveda zerfällt jedoch außerdem in zwei Hauptabtheilungen, den ſchwarzen und weißen Yajus.

In dieſen Schriften können wir nun die ſtufenweiſe Entwicklung der Indiſchen Religion und Hierarchie in einer ſo genetiſchen Weiſe verfolgen, wie wir außerdem kein anderes ähnliches Werk beſitzen. Das Intereſſe des Philoſophen, des Hiſtorikers und Politikers vereinigt ſich hier zum ſeltenſten Genuß. Von edler Einfachheit patriarchaliſcher Sitte ſehen wir den Cultus ſich bis zu prieſterlicher Technik ausbilden. Von dem Fünfſtromland des Indus ſehen wir die Arier muthvoll in ſtetem Kampf mit den wilden Völkern vordringen, ſehen die anfänglichen Naturgötter in eine höhere Einheit, in das geſtaltloſe Brahman, aufgehoben werden, aus dieſer aber als Brahma, Vishnu und Shiva von Neuem hervorgehen, ſehen endlich die Kaſten ſich allmälig auseinanderlegen und die Arier den Barbaren gegenüber ſich als ein auserwähltes, göttergeleitetes Volk fühlen, das vom Hirtenleben zum Ackerbau, von Dorfſchaften zur Begründung mächtiger Städte übergeht. Viele Jahrhunderte ſind in dieſem Culturproceß verfloſſen. Die Geſänge, in denen er ſeine Stadien markirt hat, ſind in den Vediſchen Hymnen enthalten und zwar ſo, daß im Rig die älteſten und dichteriſchſten ſich finden, in den übrigen Veden Wiederholungen der Righymnen, wenn auch mit Modificationen, namentlich im Atharvaveda. In dieſem hat ſich die Großartigkeit der primitiven Naturanſchauung ſchon in das Kleinliche und die Freude an den Naturerſcheinungen in die Angſt vor denſelben verloren, die ihnen mit Zauberſprüchen zu begegnen ſucht. Bei einem vollſtändigen Opfer ſpricht der Darbringer deſſelben, der Hotri, eine Hymne aus dem Rig; der Opferleiter, der Advarpu, ein Gebet aus dem Yajus; der Sänger, der Oudgâtri, ſingt einen Geſang aus dem Sama, und ein erwählter Brahmane murmelt die Beſchwörung aus dem Atharva. Atharva heißt Prieſter.

Rigveda.

Der nicht nur für die Geſchichte der Indiſchen Religion, ſondern auch für die ihrer Poeſie wichtigſte Veda iſt der Rigveda, der 1017 Hymnen enthält, von denen, wie ſchon bemerkt, viele in den andern Veden wiederkehren. Seine Samhita wird doppelt eingetheilt. Die eine ganz mechaniſche Abtheilung nach dem Quantum gleichmäßiger Abſchnitte hat für unſere Zwecke gar kein Intereſſe; die andere dagegen beruht auf der Verſchiedenheit der Verfaſſer, denen die Lieder zugeſchrieben werden. Sie zerfällt in 10 Kreiſe: Mandala, 35 Capitel: Anuvâka; 1017 Hymnen: Sukta und 10580 Rig: Verſe. Das 1. und 10. Mandalam enthält Lieder von Riſhi's verſchiedener Geſchlechter; das zweite gehört dem Gritſamada; das dritte dem Visvamitra; das vierte dem Vamadeva; das fünfte dem Atri; das ſechſte dem Bharadvaja; das ſiebente dem Vaſiſhta; das achte dem Kanva und das neunte dem Angiras. Unter dem Namen dieſer Riſhi's haben wir nicht nur ſie ſelbſt, ſondern auch ihre Familien zu verſtehen. Innerhalb der einzelnen Mandala ſind die Hymnen nach den

Gottheiten geordnet und zwar ſtehen die an Agni gerichteten voran, es folgen die an Indra gerichteten, dann die an andere Götter. Das neunte iſt ganz allein an Soma gerichtet, die Vergottung des Trankes, aus welchem die alten Inder Begeiſterung ſchlürften und ihn dem Amrita der Götter verglichen. (S. Weber a. a. O. 31.). In ihrem tiefen Naturgefühl laſſen die Rhighymnen ſich wohl den Liedern des Schiking vergleichen, nur mit dem Unterſchied, daß wenn dieſe eine Richtung auf die Betrachtung des Einzelnen, auf die Anmuth des Details nehmen, jene weſentlich einen erhabenen Ton anſchlagen. (Ueber den Unterſchied des in den Veden geſchilderten Naturgefühls von dem in den Epen und Dramen beſchriebenen ſ. Goldſtücker in Humboldts Kosmos, II, 1847, 115—18. — Rigveda sanhita ed. by Dr. M. Müller, Oxford 1849—54. — Le Rigveda ou livre des Hymnes, traduit en français par M. Langlois, 4 Vol., Paris 1848—51. Theod. Pavie: Le Rigveda et les livres sacrés des Hindous in der Revue des deux mondes. 1854, 252—82. A. Hoefer: Indiſche Gedichte in deutſchen Nachbildungen, Leipzig 1841, I, 1—27, enthält ſieben Hymnen des Rigveda.) Daß Vyaſas von den Indern als Verfaſſer der Veden genannt wird, heißt nur ſo viel, daß ſie nicht von einem Einzelnen herrühren, denn Vyaſas bezeichnet nur einen Ordner überhaupt.

β. Die heroiſche Epik.

Die Hymnen des Rigveda veranſchaulichen uns einen Zuſtand des Indiſchen Volks, der uns die Möglichkeit erklärt, wie aus ihm ein heroiſches Epos hervorgehen konnte. Die Kraft des Einzelnen konnte ſich noch geltend machen. Die erſte Rohheit der Natur war ſchon überwunden, aber die Proſa eines centralen Regierungsmechanismus war erſt im Entſtehen begriffen. Die Leidenſchaften konnten ſich noch in rieſenhaften Dimenſionen entfeſſeln, ohne von einer polizeilichen Schranke beengt zu werder. Liebe, Spielſucht, Kampfluſt, Herrſchbegier traten mit der ganzen Energie friſchen Selbſtgefühls auf und ſchufen eine Welt von bunten Abenteuern. Es bildete ſich eine Begeiſterung für den Heldenruhm aus, wie ſie in China's früh geregelter, moraliſch gezähmter, polizeilich überwachter, despotiſch unterworfener Geſellſchaft unmöglich war. Die Tradition der Heldenſage war lange Zeit eine mündliche. Schon unter den Brahmana's der Vediſchen Hymnen finden wir Gathas: Sangſtrophen, die einzelne Großthaten alter frommer Fürſten oder des gerade lebenden Fürſten zum Gegenſtand hatten und zur Laute geſungen wurden. Auch ſind hier und da in denſelben Sagen und Legenden in rhythmiſcher Form zerſtreut. Itihâſa iſt die eigenthümliche Bezeichnung kurzer epiſcher, auch der Thierſage angehöriger Erzählungen, die von den Aitihâſika, welche ſich ihrem Vortrag beſonders widmeten, volksthümlich dargeſtellt wurden. (Laſſen, Indiſche Alterthumskunde, I, 836). Allmälig wurden einzelne Heldenſagen von Rhapſoden in das Detail hin ausgeführt. Dieſe Volksſänger kann man unter dem mythiſchen Ausdruck Vyaſas: Ordner, Sammler, nämlich des Geſangs verſtehen, und von ihnen den Samâſas unterſcheiden, der ſich zur Ueberſicht eines ganzen epiſchen Cyklus erhob und ſich vielleicht an die Spitze einer Rhapſodenſchule ſtellte (Holtzmann: Unterſuchungen über das Nibelungenlied, Stuttgart 1854, 163.) Auch die Suta, Wagenlenker, ſangen das Lob der Fürſten, welche ſie fuhren, und nahmen überhaupt eine zwiſchen ihnen und dem Volk vermittelnde Stellung ein. Itihâſa, Akjâna, Purâna und Kathâ bedeuten ſämmtlich Erzählung, ſind aber allmälig in beſonderer Beziehung gebraucht worden.

Sehr früh entſtand für den hymniſchen und epiſchen Vortrag ein beſonderes Metrum, das Slokas. Es beſteht aus zwei ſechszehnſylbigen Verſen, deren jeder in der Mitte einen Abſchnitt hat, ſo daß das ganze Diſtichon aus 4 achtſylbigen Gliedern beſteht. Es hat einen vorherrſchend jambiſchen Gang und kommt dem jambiſchen akatalektiſchen Tetrameter am nächſten. Für die vier erſten Sylben aller 4 achtſylbigen Glieder des Diſtichons können alle metriſche Stellungen ohne Unterſchied nach Belieben genommen werden. Daß Valmiki dies Metrum erfunden haben ſolle, iſt natürlich nur eine mythiſche Fiction.

Es mußten ſehr begreiflich lange Zeiten vergehen, bevor die mündlich überlieferten Geſänge aufgeſchrieben wurden und noch längere, bevor die an verſchiedenen Orten von verſchiedenen Rhapſoden verſchieden ausgeſtatteten Geſänge zu einem einzigen Ganzen durch eine Diaskeuaſe vereinigt wurden. Und auch dies ſchriftlich fixirte Epos wurde noch häufig umgeſchrieben, ſogar aus dem Sanskrit in andere Dialekte übertragen, wodurch denn ſelbſtverſtändlich die urſprüngliche Geſtalt oft bis zur Unkenntlichkeit verändert ward. Hiezu kommt noch der beſondere Umſtand, daß in Indien wegen des zerſtörenden Klima's die Handſchriften oft erneuet werden müſſen, ſo daß keine der uns bekannten älter als höchſtens fünfhundert Jahre iſt.

Dem Inhalt nach hat die Indiſche Epik einen doppelten Mittelpunct gefunden, den einen in der Geſchichte der Kuru's und Pandu's, den andern in der Geſchichte des Rama. Beide Epen machen in der Richtung, die ſie haben, wie in der Behandlung, einen vollkommenen Gegenſatz aus. Die Richtung der erſtern Geſchichte iſt tragiſch, denn das ganze Geſchlecht der Kurus erliegt darin einem furchtbaren Untergange. Die Richtung der zweiten Geſchichte iſt verſöhnend, denn alle Entzweiung führt in derſelben zu höherem Frieden und zu reinerem Glück. In der Behandlung aber iſt die erſtere Geſchichte allmälig aus vielen Epiſoden zu einem ungeheuren Umfange angewachſen, während die zweite in der That das bequem überſichtliche Werk eines einzigen Dichters iſt. Jene iſt im Máhábhárata, dieſe im Ramáyana gefeiert. Jene entſpricht der Ariſteia der Ilias, dieſe dem Noſtos der Odyſſee.

Das Itihâſa: Máhábhárata.

Der Name Itihâſa eignet ſich am meiſten für das Máhábhárata, weil er Sloken von urſprünglich epiſchem Inhalt bezeichnet. Der Nama Máhábhárata aber hat gar keinen rechten Sinn. Wörtlich heißt er: das große Bhárata, Bhárata aber heißt: Träger, weiterhin Sänger (Laſſen, a. a. O. II, 502). Die gewöhnliche Ueberſetzung: der große Krieg oder der große König, hat keinen etymologiſchen Halt. Itihâſa bedeutet, wie zuvor angegeben, allerdings auch Erzählung im Allgemeinen, wird aber von den Indern ſelbſt zumeiſt für das Máhábhárata gebraucht.

Der mythiſche Inhalt dieſes Epos iſt der Kampf der Kuruinge und der Panduinge, zweier Judiſcher Fürſtengeſchlechter. Aeußerlich veranlaßt wird derſelbe dadurch, daß der Pandavafürſt Judhiſhtira ſein Reich, ſeine Brüder, ſich ſelbſt und ſeine Gattin an den Kuravafürſten Durjódhana verſpielt. Der Kuruing Duchſáſana ſchleift die Draupadi, Judhiſhthira's Gemahlin, als der Sclaverei verfallen, in den Saal, in welchem die Fürſten noch verſammelt ſind und erregt dadurch den heftigſten Zorn der Panduinge. Durjodhana gibt die Draupadi und auf ihr Bitten auch ihren Gemahl nebſt den andern Pandavahelden frei und begnügt ſich, ſie auf zwölf Jahr in den Wald zu verbannen. Hier aber überredet Kriſhna den Judhiſhthira, ſeinen Schwur zu brechen und gegen Durjodhana den Krieg zu beginnen. Dies geſchieht und es wird nun von beiden Seiten mit furchtbarer Erbitterung gekämpft. Die Helden reiten auf köſtlich geſchmückten Elephanten oder fahren, von Wagenlenkern geführt, mit ſchöngeſchirrten Pferden in die Schlacht, fordern ſich gegenſeitig durch Stachelreden heraus und beſtreiten ſich durch Pfeilſchießen, Werfen eiſerner Speere, Schwert- und Keulenſchlag und durch Ringen, Kämpfe, die höchſt kunſtreich geſchildert ſind. Jeder Held hat ſein Wappen, das er von einem Banner hoch her weben läßt. Der alte Bhisma und der jugendliche Karna ſind die Hauptthelden der Kuráven, der weiße Ardſchuna und der ſchwarze Krishna die der Pandáven. Die Kuráven kämpfen mit Großmuth und Redlichkeit, die Pandáven mit Liſt und Treuloſigkeit. Karna wird hinterrücks erſchoſſen, Durjodhana im Keulenkampf gegen den Brauch deſſelben der Schenkel zerbrochen. Der Träger alles Verraths, der Ausfinder aller Liſten, der ſophiſtiſche Ueberredrer bei den Pandávas iſt Krishna, d. h. der Schwarze, der vorzüglich den Ardſchuna, d. i. den Weißen, zu leiten verſteht. Der blutige Rächer der Kuru's iſt der edle, ungeſtüme Aswathaman.

Dies ungefähr iſt die epiſche Grundlage des Máhábhárata, welches ebenfalls dem angeblichen Verfaſſer der Veden, dem Vyaſas, d. h. der perſonificirten Diaskeuaſe zugeſchrieben wird.

Es ſoll von ſeinem Schüler Vaiſampâjana bei dem großen Schlangenopfer des Königs Ganamégaja vorgetragen ſein. Auch den Suta Lomaharſhana war es gelehrt worden, und deſſen Sohn, Suta Ugraſhravas, trug es zum zweiten Mal bei dem Opfer des Shaunaka vor, wie er es von dem erſtgenannten Vorträger gehört hatte. Urſprünglich enthielt es nur 24,000 Diſtichen, wie es ſelber berichtet. Allmählig iſt es aber bis zu 100,000 Sloken herangewachſen, in denen ein epiſodiſches Labyrinth ſchlingpflanzenartig den Stamm der alten Heldengeſchichte überwuchert hat. Die Veden nämlich dürfen nur von den Brahmanen geleſen werden. Um nun die Kſchattriyas in ihren Pflichten gründlich zu belehren und ihnen ihre Unterordnung unter die Prieſterkaſte recht einzuſchärfen, wurde das Mahâbhârata hauptſächlich in dieſer Tendenz bearbeitet. Der Indiſche Krieger kämpft in dem Bewußtſein, die Ehre ſeiner Kaſte durch Tapferkeit aufrecht zu halten und im muthigen Tode nur eine Pflicht zu erfüllen. Sein Schickſal im Jenſeits wird durch ſeine Todesfreudigkeit beſtimmt. Aus dieſer Tendenz ging unſtreitig die erſte Modification des Gedichts hervor. Aber weiterhin bemächtigte ſich der Viſhnuismus des Werks und machte es zu einem Lehrbuch alles Wiſſenswürdigen, ſo daß nicht nur alle Mythen und Sagen, auch die des Rama, darin zuſammengefaßt, ſondern auch alle Dogmen der Viſhnuiten und die metaphyſiſche Begründung der Yogamyſtik darin vorgetragen wurden. Die theologiſch ſo wichtige Epiſode Bhâgavatgita hat hierin ihren Urſprung; poetiſch iſt die Art ihrer Einflechtung abgeſchmackt, denn dieſes Lehrſtück, das der Auctorität der Veden gleichgeſtellt wird, und achtzehn Geſänge umfaßt, wird von Kriſhna dem Ardſchuna auf dem Streitwagen im Beginn einer Schlacht vorgetragen! Die ſchönſte aller Epiſoden iſt die von Nalas und Damajanti in 26 Geſängen, welche Vrihadaſva dem Judhiſtira im Walde erzählt. Nalas, König von Ayodhya, hatte, vom Dämon Kali beſeſſen, auch ſein Reich verſpielt, ſeine geliebte Gattin Damajanti verlaſſen, die nun in Wäldern und Städten ſehnſuchtsvoll nach ihm umirrte, hatte ſich bei einem Fürſten Rituparnas unter dem Namen Wahuka als Koch und Wagenlenker verdingt, wurde aber zuletzt mit ſeiner Gattin glücklich wieder vereinigt.

(Aus dem Máhábhárata ſind viele Epiſoden einzeln herausgegeben und überſetzt, außer der von Nal und Damajanti, die nun ſchon von Koſegarten, Rückert, Bopp und Holtzmann ins Deutſche überſetzt iſt: die Fluthſage; Sundas und Upaſundas; Bráhmanavilápa: des Brahmanen Wehklage; Hidimbhádhas: Hidimbhas Tod; Savitri; Indralokagamanam: die Reiſe in Indra's Himmel u. a. Das größte Verdienſt für die Deutſchen Leſer hat ſich A. Holtzmann erworben, der im erſten Theil ſeiner: Indiſchen Dichtungen, 2. Aufl. Stuttgart 1854, nicht nur viele intereſſante Epiſoden überſetzt, ſondern auch 1—193 den Verſuch gemacht hat, die Hauptmomente des urſprünglichen Kampftheils des Máhábhárata unter dem Titel: die Kuruinge, zuſammenzuſtellen. Holtzmann glaubt, daß die empfindlichſten Veränderungen in dem alten Epos nicht blos durch den veränderten Geſchmack, ſondern vorzüglich dadurch hervorgerufen ſind, daß man die Panduſöhne, die ſo ſchlecht und hinterliſtig handeln, als Vorbilder aller Tugenden verherrlichen und die Kuruinge mit Vorwürfen überhäufen wollte, was, nach Laſſens Vermuthung, wiederum darin begründet liegt, daß Krishna, der urſprünglich nur ein einfacher Pandava war, zu einer Incarnation Vishnu's gemacht und dem wachſenden Buddhismus entgegengeſtellt werden ſollte.)

Das Kavya: Rámáyana.

Das Rámáyana iſt auch ein Akjána, eine Erzählung, ein ἔπος, aber ein Kavya d. h. es iſt ein in ſich als Einheit abgeſchloſſenes, von einem einzigen Verfaſſer hervorgebrachtes Werk, ein Dichtwerk, das auf einen beſtimmten Namen, auf den des Valmiki zurückgeführt wird. Dieſer Name iſt nun freilich ſeltſam genug, denn er iſt von Valmika: Termitenhügel abgeleitet. Dies Epos iſt in 7 Bücher: Kanda's eingetheilt, welche, wie die Bücher des Máhábhárata, nach ihrem Inhalt betitelt ſind, und wiederum in beſondere Abſchnitte, Sarga's zerfallen. Es enthält 24,000 Sloken, mithin gerade ſo viel, als der urſprüngliche Kampftheil des Bhárata. In der Sprache iſt es der edlen, einſachen Diction ähnlich, welche in den altepiſchen Elementen des Bharata herrſcht, nur zeigt es eine größere Eleganz und feinere metriſche Form.

Im Inhalt, haben wir ſchon geſagt, iſt es dem Máhábhárata inſofern entgegengeſetzt, als es nicht den Untergang eines edlen Geſchlechts, vielmehr die Verſöhnung ſchildert, welche den Frieden und das Glück in eine Familie und in einen Staat zurückbringt. Die Kuru's und Pandu's, nahe Verwandte, entzweien ſich im Máhábhárata über die Erbfolge, ein Zwiſt, der in dem Würfelſpiel des Judhiſhtira ſich ſeinen leidenſchaftlichen, noch verſteckten Ausdruk gibt. Aber dieſem Spiel folgt der entſetzenvolle Ernſt eines blutigen Kampfes, der die Tapferſten dahinrafft. Im Rámáyana iſt auch eine Thronfolge der Ausgangspunct. Der König Daſáratha von Ayodhya macht ſeinen älteſten Sohn, den trefflichen Rama, zu ſeinem Nachfolger. Aber Keikeji, ſeine jüngſte Gemahlin, angereizt von ihrer buckligen Kammerfrau Manthara, beſtimmt ihn, ſeinen Entſchluß fallen zu laſſen und das Reich ihrem [illegible] Bharata zu übergeben. Sie hat ihm, als ſie ihm einſt das Leben rettete, das Verſprechen abgenommen, ihr irgend welche Bitten zu gewähren. Der König muß ihr Wort halten und nicht nur den Rama entthronen, ſondern ihn auch in die Wildniß des Waldes Dandaka auf dreizehn Jahr verbannen. Rama ergibt ſich ohne Murren in das väterliche Gebot und zieht mit ſeiner geliebten Gattin Sita, die ohne ihn nicht leben mag, in den Wald, wohin ihnen auch ſein Bruder Lakſhmana folgt. Dies iſt wiederum im Contraſt mit der Verbannung der Pandávas (d. i. der Weißen, Gelblichen) in den Wald, wo ſie ſich unglücklich fühlen, der Tröſtung bedürfen und auf Krieg und Treubruch ſinnen, während Rama mit Bruder und Gattin das köſtlichſte idylliſche Leben in der Waldeinſamkeit führt. Sein Vater ſtirbt aus Gram über ſeine Verbannung; ſein Bruder Bharata aber mißbilligt die Handlung ſeiner Mutter und kommt, gefolgt von einem großen Heere, zu ihm in den Wald, ihm die Krone anzubieten. Rama jedoch ſchlägt ſie aus, weil er des alten Vaters Wort getreu erfüllen müſſe. Nach vollendeter Friſt verſpricht er, mit ihm gemeinſam zu regieren. In dieſer Zeit aber erlebt er mit Sita und Lakſhmana viel Wunderbares. Vieles auch wird ihm von den Büßern in den heiligen Hainen erzählt. Er bekämpft die Rakſchaſa's, die Rieſen der Wildniß. Einer derſelben, Ravanas, entführt ihm ſeine treue Sita nach Lanka, dem heutigen Ceylon. Die Affenhelden Hanuman und Sugriva unterſtützen ihn mit ihren Völkern und helfen ihm eine Brücke nach der Inſel hinüberbauen, wozu Samudra, der Ocean ſelber, ihn auffordert. Rama tödtet nun den Ravanas und findet Sita wieder, die ihre Unſchuld während der Trennung durch eine Feuerprobe beweiſt. Mit ihr kehrt Rama zu ſeinem Bruder Bharata zurück und herrſcht mit ihm zu Nandigrama gemeinſam in zärtlicher Liebe und reicher Segensfülle. Während alſo im Máhábhárata Ariſche Stämme miteinander den gräßlichen Bruderzwiſt kämpfen, richtet ſich Rama gegen die wilden Urwohner des ſüdlichen Vorderindiens und dringt ſogar über das umufernde Meer hinaus. Ueberall begleitet ihn der Balaráma halabhrit, der Pflugträger d. h. die Ausbreitung der Cultur, die mit dem Ackerbau verbunden iſt, der allegoriſch ſogar in dem Namen der Sita d. h. Ackerfurche, repräſentirt wird. Unter den Affenvölkern werden die der Ariſchen Bildung zugeneigten Ureinwohner dargeſtellt. Wenn endlich im Máhábhárata am Ausgang nur die Klage über die Selbſtvernichtung ſo nahverwandter, ſo herrlicher Geſchlechter übrig bleibt, ſo endet das Rámáyána mit dem Jubel über die von den vereinten Brüdern hervorgerufene goldene Zeit und mit der Weiſſagung ihrer Dauer.

Der bisher gewöhnlichen Annahme zufolge ſollte das Rámáyána das ältere Epos, das Máhábhárata das jüngere ſein. Allein innere wie äußere Gründe nöthigen zu einer Umkehr des chronologiſchen Verhältniſſes. Unter den innern iſt der einleuchtendſte, daß an eine Eroberung Südindiens nicht eher gedacht werden konnte, als nachdem die Ariſchen Staaten Nordindiens zu einer gewiſſen Feſtigkeit und Ruhe gelangt waren. Ferner aber iſt der Weltzuſtand im urſprünglichen Kampftheil des Máhábhárata ein bei weitem epiſcher. Die perſönliche Freiheit des Einzelnen hat noch einen viel breitern Spielraum z. B. die Abſonderung des erzürnten Karna vom Heer der Kuraven, die ganz der des Achilleus zu vergleichen iſt. Im Rámáyána dagegen finden wir eine ſchon ſehr centraliſirte Regierung an Daſaratha's Hofe, Miniſter, Harempolitik u. ſ. w. Ferner wenn im Máhábhárata die ächt menſchliche Grundlage noch überall vorwaltet und Krishna erſt allmälig zu einer Göttererſcheinung hinaufpotenzirt iſt, ſo treffen wir im Ramáyána die Mythologie bereits in einer gewiſſen ſyſtematiſchen Feſtigkeit als Vorausſetzung an. Endlich aber klingt in der Sage ſelber ein idylliſcher und contemplativer Ton, der ſchon ein Reſultat Brahmaniſcher Herrſchaft iſt. Den Kämpfen mit den Rakſchaſa's fehlt das menſchlich-heroiſche Pathos, welches im Máhábhárata gerade dadurch hervorgerufen wird, daß *Gleiche gegen Gleiche* ſtreiten, während Rama den Rieſen, die er bezwingt, ſchlechthin ſich ungleich fühlt, zumal er von vorn herein, wie der Götterbote Narada gleich im erſten Buch erzählt, ſelber ein Gott, eine Incarnation Vishnu's iſt. In den Kämpfen der Kuru's und Pandu's bricht die heroiſche Leidenſchaftlichkeit noch in voller Stärke hervor, im Rámáyána dagegen iſt es die *Leidenſchaftloſigkeit der vollkommenen Geſetzerfüllung*, welche verherrlicht wird. Die ganze Beſchaffenheit der Begebenheiten, die uns vorgeführt werden, hat einen mehr *phantaſtiſchen* Charakter, der auch in den Epiſoden ſich abſpiegelt, von denen bei uns vorzüglich die *Herabkunft der Ganga* und der *König Visvamitra* bekannt geworden ſind. Die Geſchichte des letztern, der von dem Büßer *Vaſiſtha* die jeglichen Ueberfluß ſpendende Kuh Sabala erringen wollte, hat doch zu ihrer eigentlichen Pointe die Panegyrik der abſoluten Buße, die ſogar einen Kſchattriya, wie Visvamitra war, mit einer weltſchöpferiſchen Macht auszurüſten vermochte. Wie aber im Máhábhárata die Treue des Weibes in der Damajanti, ſo iſt im Rámáyána dieſelbe in der Sita verherrlicht. Sita erprobt ihre Treue ſogar durch ein Feuerordale. Rama, getadelt, daß er dies zugelaſſen, erwidert, daß ſein Weib in ſeinen Augen zwar immer treu geweſen, er ſeinem Volke aber dieſen Beweis ſchuldig geweſen ſei.

In der Behandlung iſt das Rámáyána nicht weniger der Gegenſatz des Máhábhárata. Dies iſt das Werk von Jahrhunderten. Viele Geſchlechter haben die in ſeinen Verſen fixirte Tradition aus einem lebendigen geſchichtlichen Quell geſchöpft und lange Zeit hindurch verarbeitet, bis es, von dogmatiſchen und hierarchiſchen Tendenzen ergriffen, ſich bis zu ſeiner gegenwärtigen Weitſchichtigkeit ausgedehnt hat. Der Zuſammenhang iſt durch zahlloſe Epiſoden gelockert. Alles Wiſſen wie alle Sagen hat man zuſammenhäufen wollen und ſelbſt Rama's Geſchichte, wie ſchon erwähnt, iſt auch in dieſem Buch der Bücher enthalten, dem daher, bei aller ſpätern Sorgfalt für ſeinen Styl, eine große Ungleichheit der Compoſition anhaften muß. Ganz anders das Rámáyána. Es iſt aus einem einzigen Plan hervorgegangen, der mit verſtändigem Bedacht die Folge der Begebenheiten und die Epiſoden in ein wohlberechnetes Verhältniß ſetzt, ſo daß ſie ſowohl ihrem Inhalt nach ein homogenes Element zur Geſammtdichtung hinzubrachten, als auch der Anzahl und dem Umfange nach ſich der Einheit des Ganzen unterordneten. Hieraus dürfte ſich auch erklären, weshalb die Inder das Rámáyána für das ältere, das Máhábhárata für das jüngere Epos halten. Das erſtere trat nämlich ſogleich als ein abgerundetes Ganze hervor. Es ſoll von den Söhnen Rama's, Kusha und Lava, die es von dem Brahmanen Valmiki gelernt hatten, bei einem großen Pferdeopfer geſungen ſein. Gewiß fällt ſeine Exiſtenz ſchon mehre Jahrhunderte v. Chr., wann aber, können wir nicht genau beſtimmen. Das Máhábhárata dagegen wurde in ſeiner dermaligen koloſſalen Unförmlichkeit erſt einige Jahrhunderte v. Chr. durch eine letzte Diaskeuaſe abgeſchloſſen und iſt jünger nur in Bezug auf dieſe Geſtaltung. (Das zweite Buch des Rámáyána deutſch von Holtzmann im zweiten Theil ſeiner Indiſchen Dichtungen.)

γ) Die theogoniſche Chronik: Purána.

Wir haben geſagt, daß das Máhábhárata weſentlich im Geiſt der Veden ausgedichtet ſei, dem Kſchattriya ſeine Pflichten, vor Allem aber die Ehrfurcht vor den Brahmanen, einzuſchärfen. Das Rámáyána iſt von demſelben Streben durchdrungen und es ſelbſt empfiehlt ſeine Leſung als eine von allen Sünden reinigende. Rama, ein Kſchattriya, ein Königsſohn, ſtreuet überall den Samen der Vediſchen Religion aus und beruft ſich bei wichtigern Gelegenheiten ausdrücklich auf die Ausſprüche der Veden als höchſte Auctorität. Aus derſelben Tendenz nun, welche das Máhábhárata quantitativ durch Erweiterungen der Erzählung, qualitativ durch didaktiſche Zuthaten veränderte, gingen die Purana's hervor, Erzählungen, welche ſich auf das Agram: den Anfang der Welt zurückbeziehen und die Geſchlechter der Götter und Helden nach den verſchiedenen Weltaltern: Yuga aufzählen. Ein Purána ſoll nämlich enthalten: 1) Sarga: die Schöpfung, die urſprüngliche Kosmogonie; 2) Pratiſarga, die Wiederſchöpfung, die Zerſtörung und Erneuung der Welten; 3) Vanſha: Geſchlecht, die Genealogie der Götter und Riſhi's (Patriarchen); 4) Manuvautara: Manuzeiträume, die Regierungen der verſchiedenen Manu (Geſetzgeber); 5) Vanſhamikarita: Nachfolge der Geſchlechter, die alten Dynaſtien der Könige. (Laſſen a. a. O. I, 479.) Im Unterſchied vom heroiſchen Epos kann man daher dieſe Epik eine theogoniſche Chronik nennen. Im Griechiſchen entſpricht ihr das Epos der Heſiodiſchen Schule. Solcher Purána gab es urſprünglich ſechs von Suta, der ſie aus der einen Sammlung ſeines Lehrers Vyaſa gebildet und ſeinen ſechs Schülern überliefert haben ſoll. Vyaſa aber iſt nur eine allegoriſche Perſonification für Alles, was in der Literatur dem Vediſchen Cultus angehört und auch Suta bezeichnet den Wagenlenker der Fürſten überhaupt, der, einem Kſchattriya und einer Brahmanin entſproſſen, zugleich der Barde ſeines Königs war. Das Purána wird auch ausdrücklich ein fünfter Veda genannt, weil es dazu dient, den untern Volksklaſſen den Inhalt der Veda mitzutheilen. Die alten Purána ſind aber untergegangen. Statt 6 haben wir jetzt 18. Dieſe gehen in ihren Erzählungen grrößtentheils auf das Máhábhárata als ihre Quelle zurück, ziehen jedoch noch mehr, als dies, das mythiſche Element in eine miraculöſe Geſtalt hinüber und benutzen es zur Anknüpfung theologiſcher Doctrinen, ohne jenen fünf Forderungen, dem Pankalakanam, nach allen Seiten zu entſprechen. Man ſchätzt den Umfang dieſer Compilationen, in denen ſich der Mythus zur doctrinairen Legende in einem meiſt ſchwülſtigen Styl verſchwächt, auf 800,000 Diſtichen, wozu noch die Upapurána's kommen, in denen das epiſche Moment völlig von dem rituellen verſchwunden iſt. Ihre Namen haben die Puranen von den Gottheiten, deren Mythen ſie erzählen.

Das alte Epos hatte noch den einfachen Brahmanismus zu ſeiner Religion. Späterhin entzweiete ſich die Brahmaniſche Kirche in Secten, unter denen die Viſhnuiten und die Shivaiten die bedeutendſten geworden ſind. Wir haben nun ſchon bemerkt, daß die ſpätern Redactionen des Máhábhárata in Viſhnuitiſcher Rückſicht erfolgt ſind und auch das Rámáyána kann man Viſhnuitiſch nennen. (J. J. Ampère: Epopée Indienne, in der Revue des deux Mondes, 1847, 1010.). Aber in beiden Epen iſt der Kampf mit dem Shivaismus noch nicht ausgebrochen. Die Puranen dagegen, wie ſie uns jetzt vorliegen und nicht über tauſend Jahr alt ſein mögen, wenn ſie auch vieles Aeltere in ſich aufgenommen haben, zeigen ſchon die entſchiedene Abſicht, für den einen oder andern Cultus Propaganda zu machen und haben ſich dazu einen beſondern prophetiſchen Ton zurecht gemacht. Sie können nach Inhalt und Form als die Selbſtzerſtörung der Vediſchen Poeſie betrachtet werden, wenn ſie auch natürlich den unbedingteſten Anſpruch auf Orthodoxie machen. (Eine Epiſode aus dem Bráhmapurána, die Geſchichte Kandu's, hat Höfer unter dem Titel: der Weiſe und die Nymphe, in ſeinen Indiſchen Gedichten, Leipzig 1841, 45—63 überſetzt. Sie iſt jedoch keinesweges ſchwülſtig, ſondern zart und zierlich erzählt.)

---

2. Die claſſiſche Kunſtpoeſie.

Die Veden und das heroiſche Epos gehören der mythiſchen Zeit an. Die Puranen ſind Fortſetzungen des Epos im hierarchiſchen Sinn des Atharvaveda. Die hiſtoriſche Zeit Indiens beginnt mit dem Buddhismus im ſechsten Jahrh. v. Chr. Mit ihm ergibt ſich aber auch für die Poeſie eine neue Periode. Wenn nämlich auch die Brahmaniſche Kirche ſich in Vorderindien nicht nur erhielt, ſondern den Buddhismus ſogar verdrängte, ſo wurde doch durch die Buddhiſtiſche Häreſie eine freiere Kritik über die Brahmanen und eine freiere Würdigung der Kunſt als ſolcher möglich, die in dieſer Zeit an den Höfen gebildeter Fürſten ihre höchſte Vollendung empfing. Wegen der chronologiſchen Beſtimmungen ſind wir jedoch auch in dieſer Periode nicht viel beſſer daran, indem ſich ergeben hat, daß der Hauptanhalt, den man dafür zu beſitzen glaubte, illuſoriſch iſt. Man hielt nämlich für ausgemacht, daß ein König Vikrama oder Vikramaditya um 56 v. Chr. die vornehmſten Dichter, auch den Kalidaſa, an ſeinen Hof verſammelt habe. Weitere Nachforſchung hat jedoch dargethan, daß der Vikrama viele exiſtirt haben und daß es nur ein versus memorialis iſt, deſſen Abkunft man gar nicht kennt, auf deſſen Autorität hin am Hof eines Vikrama die 9 Edelſteine Indiſcher Kunſtpoeſie gelebt haben ſollen, nämlich Dhanvantari, Xapanaka, Amaraſinha, Shauku, Vetalabhatta, Ghatakarpara, Kalidaſa, Varahamihira und Vararuci (Weber a. a. O. 118). Auch hier bleibt daher vorläufig nichts Anderes übrig, als nur eine Wahrſcheinlichkeit.

Es laſſen ſich etwa folgende Unterſchiede der poetiſchen Production nachweiſen, die unter einander auch eine natürliche Zeitfolge ausmachen:

α) eine didaktiſche: Nitiſhâſtra; β) eine erotiſch lyriſche; γ) eine romantiſch epiſche und δ) eine dramatiſche.

α) Nitiſhâſtra: Didaktik.

Es liegt in der Natur einer Hierarchie, mit Belehrungen freigebig zu ſein und den Unterſchied der wahrhaft Wiſſenden von denen, welchen vermöge ihrer ſtändiſchen Stellung der Zugang zu den rechten Quellen der Erkenntniß verſchloſſen iſt, ſtark zu betonen. Schon in die religiöſe Lyrik der Veden miſchte ſich ein ſolcher Ton, noch mehr in das heroiſche Epos, noch mehr in die Puranen. Aus dieſer Tendenz mußte daher ſchon früh eine relative Verſelbſtſtändigung der didaktiſchen Poeſie entſpringen, welche ſich wiederum in eine dogmatiſche, in eine apologiſche und in eine gnomiſche zerlegte.

αα) Die dogmatiſche Didaktik.

Die Veden haben in ihren Erklärungen auch Betrachtungen: Upaniſhads, die häufig in Verſen abgefaßt ſind, namentlich die zum Atharvaveda gehörigen. Sie ſind nichts Anderes, als dogmatiſche Lehrgedichte, wie auch die Bhagavatgita des Mahabharata ein ſolches iſt. Die Upaniſhaden ſind allmälig zu einer faſt unüberſehlichen Anzahl angewachſen und ſehr viele von ihnen ſind in Proſa abgefaßt. Dies iſt ein für die Indiſche Literatur wichtiger Umſtand, denn, im Gegenſatz auch hierin zur Chineſiſchen, iſt bei ihr die Proſa zurückgeblieben. Die im Indiſchen Geiſt vorherrſchende Phantaſie ſowie die zu dichteriſchen Fügungen mit außerordentlicher Leichtigkeit ſich darbietende Sprache haben bewirkt, daß die poetiſche Form faſt die allein herrſchende wurde, namentlich in der Geſtalt des Slokas. Unzählige wiſſenſchaftliche Werke über Grammatik, Rhetorik, Dramatik, Medicin, Geographie, Aſtronomie u. ſ. w. ſind in Verſen abgefaßt und inſofern würde es keine Literatur geben, die reicher an Lehrgedichten wäre, als die Indiſche. Sehr begreiflich ſind aber dieſe in Versform erſcheinenden Darſtellungen an ſich höchſt proſaiſch, ja um ſo proſaiſcher, als ſie dem Inhalt nach in der That nur eine proſaiſche Form haben ſollten. Der Indiſchen Speculation namentlich hat die geringe Ausbildung der Proſa und ihres Satzbaues ſehr geſchadet. Die dem Brahmana angehörigen Upaniſhads mußten aber zur Proſa übergehen, weil ſie ſelbſt die Verſe der Samhita auszulegen hatten. Sie haben daher zur Bildung der Proſa und damit der didaktiſchen Reflexion viel beigetragen.

ββ) Die apologiſche Didaktik.

Eine beſondere Wendung zum Ethiſchen mußte die Nitiſhaſtra dadurch nehmen, daß die Indiſche Weltanſchauung ſehr früh die Verhältniſſe der lebendigen Natur nicht nur, ſondern ſelbſt der unorganiſchen zum Gleichniß für menſchliche Verhältniſſe machte. Thiere, Pflanzen, Berge, Felſen, Perlen u. ſ. w. wurden von der pantheiſtiſchen Regſamkeit der Phantaſie perſonificirt. In der ältern Zeit geſchah dies noch mit naivem Sinn, worin ſich eine unbefangene und zarte Beobachtung der Natur kund gibt. Späterhin verdarb das Dogma der Seelenwanderung die Wahrheit der natürlichen Charakteriſtik und machte die Thiere zu Subjecten, die ſich in einer Weiſe benehmen, welche mit ihrer Individualität nicht mehr harmoniſch iſt. Die ächte Fabel ſoll uns das Handeln des Thiers als der Eigenthümlichkeit deſſelben gemäß darſtellen und darin die ſymboliſche Analogie hervorheben, die zwiſchen dem Thier und dem Menſchen vorhanden iſt. Eine bloße Vermenſchung der Pflanzen und Thiere, ohne ihre Individualität feſtzuhalten, verliert den poetiſchen Reiz. In dieſen Fehler mußte aber die Indiſche Dichtung in Folge des Glaubens an die Metempſychoſe verfallen, der die Pflanzen und Thiere zu abſtracten Masken für Intelligenzen herabſetzte.

Die älteſten Apologe finden wir ſchon in den Upaniſhads; beſonders reich daran iſt das dritte Bráhmana des Sámaveda in ſeinen 8 letzten Abtheilungen, welche den Titel Chándogyopaniſhad führen (Weber a. a. O. 68). Nächſtdem treffen wir mehre Thierfabeln im heroiſchen Epos an.

Panchatantram.

Gleichniſſe, Thierfabeln, Parabeln, Moralſentenzen, Sprichwörter, müſſen wir uns in lebendigem Umlauf denken, in welchem ſie nach verſchiedenen Seiten hin ausgebildet und populair gemacht wurden. Um dieſe Maſſe wieder zu vereinen, mußte man gewiſſe Geſichtspuncte aufſuchen und, um dieſe nicht auseinander fallen zu laſſen, ſie abermals mit einem wenn auch ſehr äußerlichen Rahmen umſchließen. Dies geſchah in Indien einige Jahrhunderte nach Chr. durch Vishnu Sarma, in einem Werk, welches er die fünf Abſchnitte: Pancha Tantra oder die fünf Geſchichtſammlungen: Panchopakjana nannte. Das Ganze enthält eine Geſchichte: Rathſchläge zur Belehrung junger Fürſten. Der König Sonea Daroncha hatte nämlich drei laſterhafte Söhne. Auf den Rath ſeines Miniſters Amara Satty verſammelte er alle gelehrten Brahmanen, von ihnen Vorſchläge zu ihrer Beſſerung entgegen zu nehmen. Der ausgezeichnetſte von dieſen, Vishnu Sarma, verfaßte zu dieſem Zweck jene fünf Bücher, wodurch die jungen Fürſten in ſechs Monaten völlig gebeſſert wurden. Die fünf Bücher enthalten folgende Abtheilungen: 1) vom Bruch der Freundſchaft 21 Erzählungen; 2) vom Schließen der Freundſchaft 6; 3) von der Feindſchaft 16; 4) vom Verluſt von Vortheilen 11; 5) von der Unbeſonnenheit 15.

Hitópadéſha.

Panchatantram iſt das bewundernswürdige Werk, welches die Grundlage zahlloſer Umarbeitungen und Nachahmungen durch die ganze ſpätere Aſiatiſche und Europäiſche Literatur hin geworden iſt. In Indien ſelbſt wurde ſehr bald ein Auszug unter dem Namen die heilſame oder freundliche Unterweiſung: Hitópadéſha gemacht. Sie entſtand zu Palibothra am Ganges und unterſcheidet ſich von dem ausführlichern Panchatantram dadurch, daß bei ihr das epiſche Element dem moraliſirenden, ſententiöſen untergeordnet iſt, während bei dieſem die Erzählung das Uebergewicht hat und die Affabulation, das nutzanwendende Epimythium, als Reſultat hervortritt, was poetiſch unſtreitig ſchöner iſt. Dennoch hat dieſer Auszug (deutſch von Max. Müller, Leipzig 1844) das Original in den Hintergrund gedrängt. Im Perſiſchen, deſſen Ueberſetzung unter dem Saſſaniden Nuſhirvan, der 579 ſtarb, uns einen chronologiſchen Anhalt gibt, empfing die Hitópadéſha den Namen der Fabeln des Bidpai. Die in faſt alle Sprachen gemachten Ueberſetzungen ſind zuſammengeſtellt in der Einleitung zu Ph. Wolfs Ueberſetzung der Fabeln des Bidpai, Stuttgart 1837, XVI—LIV. In Indien wurde die Hitópadéſha ein Schulbuch und daher mit Anführungen aus dem Geſetzbuch des Manu und aus den Epen überhäuft.

γγ) Die gnomiſche Didaktik.

Aus der didaktiſchen Richtung entſprang auch die epigrammatiſche Geſtaltung einzelner ethiſcher Beobachtungen, welche den Weltlauf ſchildern und die zum glücklichen Leben nöthige Weltweisheit lehren. In dieſen geiſtvollen, höchſt zierlich ausgedrückten Gnomen tritt einerſeits die Liebe, andrerſeits die cyniſch religiöſe Weltverachtung mit großer Energie hervor. Man ſuchte dieſe epigrammatiſch pointirten Gnomen, unter denen auch Fabeln, Parabeln, Räthſel und Charaktertypen vorkommen, ebenfalls unter gewiſſe allgemeinere Geſichtspuncte zu ſammeln. Dies geſchah vorzüglich in dem Werk des der Zeit nach unbeſtimmten Bhartrihari, welches in drei Bücher zerfällt: 1) das Buch der Liebe; 2) das Buch der Pflichten und 3) das Buch der Büßung. Die Liebe iſt hier ſchon mit all' der ſelbſtbewußten Gluth und das Pfaffenthum mit all' der Ironie behandelt, die wir ſpäter an dem Perſiſchen Hafis ſo ſehr bewundern. Dieſe trefflichen, im anſchaulichen und witzigen Ausdruck meiſterhaften Sprüche ſind in Europa ſchon lange bekannt. Ein Holländiſcher Miſſionair, A. Roger, überſetzte ſie ſchon 1651 als: die offene Thür zum verborgenen Heidenthum (Opene dewre tot het verborgen heidendoom), von wo ſie in's Franzöſiſche, dann durch Herder unter dem Titel: Gedanken eines Brachmanen ins Deutſche übergingen. P. v. Bohlen gab 1835 zu Hamburg eine Ueberſetzung aus dem Sanskrit: die Sprüche der Bhartriharis. Eine Auswahl derſelben in noch genauerer Nachbildung gab A. Hoefer in ſeinen: Indiſchen Gedichten, 1841. I, 141 ff.

Eine Centurie erotiſcher Sprüche von großer Sinnigkeit und elegant ſeelenvollem Ausdruck ſammelte Amaru in ſeinem Amaruſakatam (eine Auswahl derſelben Deutſch von Rückert im Muſenalmanach 1831, 127 – 143.

Nüchterne Ausbrüche asketiſcher Weltentſagung, wie der Schlägel der Thorheit: Mohamudgara von Sankara Acharya im achten Jahrh. v. Chr., wurden in der Zeit des Sectenkampfes immer häufiger. (Deutſch v. Bohlen: das alte Indien, II, 375 – 77.)

β) Erotik.

In abſtracten philoſophiſchen Ausdrücken kann man auch ſagen, daß ſich in dieſer Periode im Gegenſatz zum objectiven

Charakter der erſten ein ſubjectives Pathos, die Freiheit der Individualität, zu geſtalten ſuchte. In der religiöſen Lyrik mußte daſſelbe freilich die von der Vediſchen Hymnik einmal angeſchlagenen Töne wiederholen, in der erotiſchen aber konnte es die eigenſte Empfindung ausklingen laſſen. Die Leidenſchaft des Inders, die ſonſt überall in das Maaß der ſtreng vorgeſchriebenen Pflichten zurückgedrängt wurde, ließ hier ihre tropiſche Gluth ungezügelt, außer durch Anmuth und Schönheit, ausſtrömen. Die erotiſche Lyrik ließ ihre Flammen in den verſchiedenſten, kunſtreichſten Metren ſpielen. Sie ſchmückte die Beſchreibung ihrer Gefühle mit den herrlichſten Vergleichen aus der Natur, weshalb die ſchönſten dieſer Gedichte auch zur didaktiſchen oder deſcriptiven Poeſie gerechnet zu werden pflegen. In dieſer Region der Liebespein und der Liebeswonne, in dem Helldunkel, dem Nachtgrauen und den Blitzen, wie in dem Himmelblau und ſonnedurchhellten Aetherlicht derſelben iſt Kalidaſa der größte Meiſter und darum der größte Indiſche Dichter. Es iſt wunderbar, mit welcher Energie er alle Gewalten der Sinnlichkeit zu entfeſſeln und doch unter der Macht zarter ethiſcher, verſchämt wollüſtiger Haltung zu verklären weiß. Man muß ſich hier mehr als anderswo die Eigenthümlichkeit Indiens vergegenwärtigen, wo Weiß die Farbe des Lichts, Roth die des Todes und Schwarz die der Liebe iſt. Man muß ſich vergegenwärtigen, daß ein junger Brahmane, Tſchaura, der zum Tode verurtheilt wurde, weil er mit einer Königstochter heimlichen Umgang pflog, auf dem Wege zum Richtplatz hin mit nichts Anderm, als mit dem Preiſe ſeiner Geliebten beſchäftigt war! Die ihm zugeſchriebenen 50 Strophen ſind noch erhalten (An die Geliebte, von Tſchaurapantſchâſika, Deutſch von Höfer a. a. O. I, 119 ff.)

Kalidaſa.

Kalidaſa iſt unbeſtritten nach dem eigenen Urtheil der Inder der Name ihres größten claſſiſchen Dichters und die ihm zugeſchriebenen, uns bekannt gewordenen Gedichte rechtfertigen durch ihre lyriſche Innigkeit, ihre maleriſche Schönheit und ethiſche

Zartheit dieſe Hochſtellung. Er iſt in allen Gattungen der Poeſie gleich groß geweſen, in der epiſchen durch Nalodaya und Rhaguvanſa, in der dramatiſchen durch die Sakuntala, in der lyriſchen durch ein Gedicht: Sringáratilaka, das Stirnmal der Liebe; durch Rituſanhára, die Verſammlung der Jahreszeiten und durch Megadhúta, den Wolkenboten. Der Jahreszeiten werden im Indiſchen ſechs gezählt. Der Dichter hat alſo eine größere Mannigfaltigkeit, als bei uns, zu ſchildern. Das Gedicht iſt von dieſer Seite allerdings deſcriptiv, aber der eigentliche Nachdruck deſſelben liegt in der Darſtellung der Metamorphoſe der Liebe in den verſchiedenen Jahreszeiten (deutſch von Koſegarten und zuletzt von Höfer in den Indiſchen Gedichten I, 65 ff.) Ebenſo iſt in Megadhúta auch ein ſtarkes deſcriptives Element, allein der Grundton ein elegiſcher. Ein vom Kailaſa nach dem Süden Verbannter redet vom Berge Ramagiri aus die Wolken an, ſchildert ſeinen Schmerz, beſchreibt ihnen den Weg, den ſie gen Norden nehmen ſollen, ſeiner fernen Gattin ſeine Grüße zu bringen und begleitet die wandernden mit ſeinen Wünſchen. (Deutſch von Max. Müller, Königsberg 1847.) — Daß wir Kalidaſa hieherſtellen, könnte auffallen, wenn man die gewöhnliche Annahme, daß er im erſten Jahrh. v. Chr. gelebt habe, für richtig hält. Es iſt jedoch oben ſchon bemerkt, daß wir ihn erſt einige Jahrhundert nach Chr. ſetzen können.

Eine dem Wolkenboten ähnliche Elegie iſt in einem Gedicht: von Ghatakarpara vorhanden, der nach Indiſchen Traditionen ein Zeitgenoſſe Kalidaſas war und dieſen durch eine Wette zu ſeinem Megadhúta veranlaßt haben ſoll. Es iſt auch ſehr ſchön und ſchildert eine junge Frau, die bei der eingetretenen Regenzeit mit Sehnſucht auf ihren abweſenden Gatten hofft. Sie klagt ihren Schmerz zuerſt ſich ſelbſt, dann einer Freundin, endlich der ganzen Natur und ſendet dem Geliebten zärtliche Grüße mit den Wolken zu. Von einer Spielerei mit Worten am Schluß hat das Gedicht den Namen: Ghatakarparam: der zerbrochene Waſſerkrug, erhalten, indem der Dichter, auf ſolche Weiſe ſeinen eigenen Namen einflechtend, gelobt, jedem, der ihn an künſtlichen Rhythmen und Reimen beſiege, Waſſer in einem zerbrochenen Kruge holen zu wollen. (Deutſch v. Bohlen: Altes Indien II, 381—84).

Das erotiſche Idyll, Sangita: Jayadeva's Gitagovinda.

Den Gipfel der erotiſchen Lyrik erreichte Jayadeva in ſeinem Gitagovinda. Dies iſt ein Sangita d. h. eine aus Geſang, Muſik und Tanz zuſammengeſetzte Paſtorale. Zum erſtenmal begegnen wir hier der bukoliſchen Poeſie. Govinda iſt der Name für Vishnu's Incarnation Krishna, während derſelbe als Hirt unter den Hirtinnen lebte, von denen er die ſchöne Radha zu ſeiner Geliebten erkoren. Die Form des Gedichts iſt halb dramatiſch in Wechſelgeſängen ſowohl zwiſchen den beiden Liebenden als zwiſchen ihnen und den übrigen Hirtinnen, namentlich Radha's Freundin. Alle Launen einer leidenſchaftlichen Liebe, ihr Verlangen und Bangen, ihr Schmollen und Grollen, ihr Suchen und Fliehen, ihr Tändeln und Koſen ſind mit einer orgiaſtiſchen Ueppigkeit beſchrieben, die ſich in dem wechſelnden, überkünſtlichen Metrum, in der wollüſtigen Muſik der Verſe widerſpiegelt und die lüſternſte Sinnlichkeit mit pantheiſtiſch erhabenen Entzückungen vermiſcht, wie ſie nur in Indien möglich waren. (Deutſch zuerſt von Majer, dann von Riemſchneider, Rückert). Der Wolluſtkitzel in dieſem Gedicht hat in Indien dieſelbe Erſcheinung hervorgerufen, der wir auch in andern Literaturen bei ähnlichen Anläſſen begegnen. Die Inder haben in dieſer erotiſchen Trunkenheit das Symbol einer tiefen theologiſchen Myſtik finden wollen, um unter ſolcher Auffaſſung mit gutem Gewiſſen ſich in die Abgründe der Sinnenluſt verlieren zu können. Die Indiſche Theologie ſagt: Gott umarmt die Natur — und alle Schlüpfrigkeiten werden ebenſoviel Tiefſinnigkeiten.

γ) Die romantiſche Epik der Mahakavyani.

Aus der erotiſchen Lyrik ging eine Umwandlung der Epik hervor, indem man Epen in den künſtlichſten Versmaaßen und mit beſonderer Ausführung des erotiſch ſentimentalen Elementes dichtete. Sie wurden durch jene Tendenz recht eigentlich Kunſtwerke in dem Sinn, den Triumph der Form durch Ueberwindung von Schwierigkeiten aller Art zu zeigen und die Inder ſelbſt faſſen die vornehmſten hiehergehörigen Producte unter dem Namen Mahakavyáni zuſammen. Durch dieſe Tendenz aber, das lyriſche Pathos in die Handlung eintreten zu laſſen, wurde das Epos das, was wir heut zu Tage romantiſch nennen. Die Indiſche Weltanſchauung neigt ohnehin ſchon durch ihre Phantaſtik zum Romantiſchen. Das Schickſal Nal's und Damajanti's aus dem Máhábhárata ſo wie das Rama's und Sita's aus dem Ramáyana wurden die Lieblingsgegenſtände, welche die Dichter in immer glänzenderen Farben darzuſtellen wetteiferten. — In beiden Geſchichten tritt die Treue der Gattin als das höchſte Ideal der Indiſchen Poeſie am Entſchiedenſten hervor. Die bisher uns bekannt gewordenen hiehergehörigen Werke ſind:

Bhárari's Epos: Kirátarjuniya, in 18 Geſängen und 1049 Strophen, worin der Krieg geſchildert wird, den Ardſchuna gegen Shiva in der Geſtalt eines bergbewohnenden Kirata führt.

Mágha's: Siſupálabádha in 20 Geſängen, Kampf des Krishna und der Fürſten, die mit Siſupala gegen ihn ſich verbunden hatten.

Kalidáſa's: Kumáraſanbhava, die Geſchichte der Geburt des Kumára; ferner: Nalodaya, die Geſchichte von Nal und Damajanti in 4 Geſängen, die in den künſtlichſten Metren wechſeln; ferner: Raghuvanſa in 19 Geſängen, die Geſchichte von Rama's Geſchlecht, namentlich von Rama's Vater Daſaratha.

Kaviraja's: Raghavapándaviya, eine in allen Metren mit dem ſpieleriſchen Uebermuth der Virtuoſität wechſelnde Bearbeitung der Geſchichte der Raghaver d. h. des Geſchlechts Rama's.

Bhatti's (Bhartrihari's): Bhattikavya in 22 Geſängen und 1520 Sloken, ebenfalls Rama's Geſchichte, aber ausdrücklich zur Erläuterung der Grammatik und zur Darlegung kunſtvoller Maaße und ſchwieriger Reime gedichtet. (Schütz: Fünf Geſänge des Bhattikavya 1837.)

Trivikramabhatta's: Damajantikatha, Damajanti's Geſchichte.

Sriharſha's: Naiſhadiyacharita, abermals die Geſchichte von Nal und Damajanti, weil Nalas auch den Beinamen des Naiſhader's hat. Dies Epos führt auch den Titel: Nalachampû, weil es zwiſchen Vers und Proſa abwechſelt, und dieſe Schreibart Champû genannt wird. Die Geſchichte von Rama, von Nal und Damajanti, wurde alſo jede viermal bearbeitet.

Immer mehr verfielen die Dichter theils in Schwulſt und Tändelei, theils in ängſtliche Nachahmung berühmter Vorbilder. Geſchmacklos häuften ſie oft zuſammen, was früher, in ſparſamer Vertheilung, zur wahrhaften Zierde der Poeſie gehört hatte, und traten oft als vollkommene Plagiarier: Kavyachaura's auf, die ganze Stücke von Andern in ihre Machwerke hinübernahmen. (Proben aus den Mahakavyani in Jolowicz Polyglotte 151 — 66.)

d) Das Drama: Rûpaka.

Schon im alten Epos treffen wir häufig auf Wechſelreden. Das Kunſtepos bildete den Dialog noch weiter aus. Auch die Lyrik, namentlich in der bukoliſchen Form des Sangita, bediente ſich häufig der dialogiſchen Form. Pantomimiſche Tänze, von Chorgeſängen begleitet, wie wir ſie auch auf den Südſeeinſeln, in Anahuak und in China gefunden haben, gingen dem eigentlichen Drama voran. Von dem Worte Nata: Tänzer, empfing es daher auch den Namen Nataka, ſpäter aber von Rupa: Geſtalt, den allgemeinern Namen Rûpaka, weil es Gefühle in perſönlicher Charakteriſtik ausgeſtaltet. Der Tanz wird in den Righymnen oft erwähnt, wann aber das eigentliche Drama ſich hervorgethan habe, wiſſen wir nicht. Der Natur der Sache nach konnte es erſt erſcheinen, nachdem nicht nur die Epik, ſondern auch die Lyrik als erotiſche und die Proſa ſich ausgebildet hatten, denn, wie es uns wenigſtens vorliegt, nimmt es ſeine Stoffe häufig aus dem Epos, iſt reich an Anſpielungen auf deſſen Helden und Thaten, ergießt das Pathos in den künſtlichſten lyriſchen Rhythmen, läßt aber das, was der Handlung zufällt, gewöhnlich in Proſa vortragen. Nach Indiſcher Weiſe, Alles ſogleich als ein Fertiges anzuſchauen und mythiſch zu perſonificiren, ſoll ein

Weiſer, Bhárata d. h. alſo Träger, Sänger, das Drama erfunden und vor den Göttern ſelber aufgeführt haben.

Das Indiſche Drama theilt mit dem Chineſiſchen die Mangelhaftigkeit der ſceniſchen Darſtellung. Das Coſtüm wurde immer beobachtet. Auch muß die Bühne ſelber: Rangba-Bhúmi, auch Nepathya genannt, mancherlei Maſchinerie zugelaſſen haben. Sitze, Throne, Wagen, auch mit lebenden Thieren beſpannt, Waffen, waren durchaus im Gebrauch. Die Schauſpieler waren von den Zuſchauern durch einen Vorhang getrennt und auf der Bühne war wiederum ein Vorhang, hinter welchem die Schauſpieler ſich ankleideten, von wo ſie hervortraten und von welchem aus die ſo oft gebrauchten Worte, die man hinter der Scene hört und die gewöhnlich recht entſcheidende Vorgänge beſchreiben, geſprochen wurden. Die männlichen Rollen wurden durch Männer, die weiblichen durch Frauen geſpielt. Schauſpielhäuſer gab es nicht, weil theatraliſche Aufführungen nur an beſtimmten feſtlichen oder andern beſondern Gelegenheiten, Krönungen, Jahrmärkten, der Geburt eines Sohnes u. ſ. w. ſtattfanden und in ſolchen Fällen die geräumigen Gebäude oder die Concertſäle in den Wohnungen der Reichen unſere Bühne erſetzten. So iſt es übrigens noch jetzt.

Das Indiſche Drama theilt mit dem Chineſiſchen auch den Mangel an innerer Selbſtentwicklung der Handlung. Wenn aber das Chineſiſche mehr epiſch nur eine dramatiſirte Begebenheit darſtellt, ſo liegt die Eigenthümlichkeit des Indiſchen in dem Uebergewicht des lyriſchen Elementes. Die unendliche Regſamkeit des Gefühls und der Phantaſie drängen den Inder dazu, die Handlung in Situationen aufzulöſen, in denen ſich die Perſonen durch Sprache und Geſang lyriſch ergießen können. Was im Chineſiſchen Drama die einzelne ſogenannte ſingende Perſon noch allein verſucht, das iſt im Indiſchen Drama der allgemeine Zuſtand. Alle Perſonen gehen von der Proſa in Verſe und vom Recitiren der Verſe in Geſang über, je nachdem die Schattirung des Pathos es erfordert. Das Chineſiſche Drama nannten wir das Drama der Macht der Verhältniſſe, das Indiſche können wir das pathologiſche Drama, das Drama der Leidenſchaft nennen. Die Indiſchen Dramaturgen geben ſelber als Zweck des Drama's die Schilderung der Affecte, der Raſas an, deren ſie acht Klaſſen aufſtellen: Liebe, Haß, Bewunderung, Ekel, Zärtlichkeit, Wuth, Heroismus und Feigheit oder Schrecken. In dieſer vorwaltenden lyriſchen Stimmung liegt der Grund, weshalb die wirkliche Handlung auch noch, wie in China, durch viele äußere Mittel verſtändlich gemacht wird. Prologe, Briefe, verloren gehende Sachen, Gemälde, Erkennungen durch Malzeichen, Monologe, Behorchungen, bei Seite Sprechen, hinter der Scene Rufen, müſſen den Verlauf der Begebenheit verdeutlichen helfen. An Geiſt übertrifft aber das Indiſche Drama das Chineſiſche bei Weitem. Die Mannigfaltigkeit und Kühnheit der Phantaſie, die Zartheit und Stärke des Gefühls, die Lebhaftigkeit und Munterkeit des Witzes, verſetzen uns hier in eine ganz andere Welt, als ſie der Verſtändigkeit und der Familienbeengtheit China's möglich war.

Das Drama gehörte nicht, wie die religiöſe Lyrik und heroiſche Epik, zu den Sáſtrás, d. h. zu den kirchlich geheiligten Dichtungen, ſondern, wie die erotiſche Lyrik, zur profanen. Das erklärt die außerordentliche Freiheit, mit welcher es die Indiſchen Zuſtände und ſelbſt die religiöſen auffaßt, indem es die Herrſchſucht, Unwiſſenheit und Heuchelei der Geiſtlichen nicht ſelten der Satire preisgiebt; eine Polemik gegen die Hierarchie, welche die gnomiſche Poeſie angefangen hatte. Dennoch mußte auch in ihm als der höchſten Form der Dichtkunſt das Ideal aller Indiſchen Poeſie, die Gattentreue, ſich wieder zum Mittelpunct machen. Nicht nur die Liebe überhaupt wurde der vornehmſte Gegenſtand des Drama's, ſondern innerhalb dieſer ſentimentalen Sphäre die Treue der Liebe, insbeſondere des Weibes, denn der Mann konnte, wie in China, mehrere Frauen haben. Daher iſt in der That Sakuntala dasjenige Schauſpiel des Indiſchen Theaters, welches die abſolute Vollendung deſſelben ausdrückt und es iſt eine günſtige Fügung, daß durch Jones dies in Europa zuerſt bekannt geworden iſt. Negativ hat die Theorie des Indiſchen Drama's die Hohheit dieſes Ideals darin anerkannt, daß ſie die Darſtellung der ehebrecheriſchen Liebe ausſchließt. Es iſt verboten, die Parakiya: ſie, die das Weib eines Andern iſt, zum Gegenſtand der theatraliſchen Intrigue zu machen. Wenn aber in Sudraka's Michchrakati der Held Tſcharudatta, ein verheiratheter Brahmane, eine Courtiſane liebt, ſo verletzt dies nicht die Indiſchen Begriffe der Heiligkeit der Ehe. Tſcharudatta heirathet dieſe liebenswürdige Hetäre und führt ſie in ſein Haus, wo ſeine Gattin ſie als ihre Schweſter umarmt.

Indiſche Theorie des Drama's.

Das Theater hat bei den Indern einen unermeßlichen Umfang gewonnen und der ſubtile Verſtand derſelben hat die Regeln der Compoſition in einer weitläufigen Theorie zuſammengefaßt, von welcher zur Charakteriſtik der Indiſchen Eigenthümlichkeit hier wenigſtens einige Hauptpuncte angeführt werden ſollen. Wir verdanken die Kenntniß derſelben dem Engländer Wilſon, deſſen Werk: Select specimens of the theatre of the Hindus; Calcutta, 1827. 3 T., von O. L. B. Wolf ins Deutſche überſetzt iſt unter dem Titel: Theater der Hindu's, 2 Theile, Weimar 1828. Wilſon iſt für die Indiſche Bühne, was Bazin für die Chineſiſche.

Jedes Stück wird mit einem Vorſpiel eröffnet, durch welches die Zuhörer Kenntniß vom Verfaſſer, ſeinem Werk, den Schauſpielern und den vorausgeſetzten Begebenheiten, die ſie nothwendig wiſſen müſſen, erhalten. Es beſteht immer aus dem Schauſpieldirector (Sútradhara d. i. Fadenhalter, Zimmermann, der die Bühne aufſchlägt) und einem Mitgliede der Geſellſchaft. Der erſte Theil dieſer Einleitung eröffnet ſich mit einer kurzen Segensformel, welche den Schutz einer Gottheit zu Gunſten der Verſammlung anruft. Dem Gebet folgt eine Nachricht vom Verfaſſer des Stücks, die immer in lobendem Ton, und dieſer eine Art von captatio benevolentiae.

Nach dieſer Eröffnung des Stücks wird es durch Eintheilung in Acte und Scenen fortgeführt. Der Act: Anka, ſoll durch den Abtritt aller Perſonen bezeichnet werden. Die Anzahl der Acte kann ſich bis auf zehn und darüber belaufen. Der Scenenwechſel wurde durch den Einführer: Praveſáka, angezeigt. Die Lücken der Geſchichte mußte der Dollmetſcher: Viſchkambha ausfüllen und nebenbei die Zuhörer durch Scherz und Poſſen unterhalten. Den Schluß des Stücks machte wiederum eine Segnung oder ein Gebet für allgemeines Glück und Gedeihen, geſprochen von der Hauptperſon.

Der Inhalt jedes Stücks, Vaſtu: Weſen, begreift 5 Elemente in ſich: Bija, Bindu, Patáka, Prákári und Káryam. — 1) Bija: Samen, iſt der Umſtand, [illegible] welchem die Begebenheit entſpringt; 2) Bindu: Tropfen, iſt die unabſichtliche Entwicklung eines Nebenumſtandes, der für den Auslauf der Handlung bedeutungsvoll wird; 3) Patáka: Fahne, iſt eine Epiſode, eine Verzierung; 4) Prákári, ein untergeordneter, vorübergehender epiſodiſcher Umſtand, woran die Hauptperſonen keinen Antheil haben; 5) Káryam: Zweck, Ende, durch deſſen Erfüllung Alles erfüllt wird. In der Entwicklung der Handlung zu dieſem Ende hin wird unterſchieden: 1) Mukham: die Expoſition, die vorbereitenden Umſtände; 2) Pratimukham: die Metabaſis, der ſecundäre Umſtand, welcher die Kataſtrophe hemmt oder fördert; 3) Gerbha: die Retardation als die verdeckte Verfolgung des Plans, die anſcheinend Hinderniſſe häuft, im Grunde aber die Hauptabſicht befördert; 4) Vimerſcha: die Peripetie, der Umſchlag ins Entgegengeſetzte; 5) Upaſanhriti oder Nirvahana: die ſchließliche Kataſtrophe.

Sringara: Liebe, iſt der Hauptgegenſtand des Drama's. Der Held: Nayaka, kann ſein Lalita: leichtſinnig; Santa: tugendhaft; Dhirodatta: hochſinnig und doch maaßvoll; Udatta: glühend und ehrgeizig. Aehnlich die Heldin: Nayika. Sie iſt Swakiya: Gattin; oder Parakiya: Gattin oder Tochter eines Andern; oder Samanya: ein unabhängiges Frauenzimmer. Die übrigen Perſonen bilden den Körper: Anga des Drama's. Von ihnen iſt der Pilamerdha: der Vertraute des Helden und mitunter der Held der mit der Haupthandlung verwebten Nebenhandlung; Pratinayaka der Gegner und Widerſacher des Helden. Eine eigenthümliche Function haben der Vita und der Viduſchaka. Der Vita muß in den ſchönen Künſten wohl bewandert ſein und erſcheint als der Gefährte eines Mannes oder Frauenzimmers. In letzterm Fall iſt daſſelbe eine Courtiſane. Gewöhnlich wird er im vertrauten und angenehmen, jedoch abhängigen Verhältniß zu ſeinem Gefährten dargeſtellt, nie aber verächtlich gemacht. Der Viduſchaka, eine Miſchung von Schlauheit und Einfalt, voll Neigung zum Wohlleben und voll Liebe zur Bequemlichkeit, ſpielt den Poſſenreißer, immer lebhaft, zuweilen witzig, obgleich ſein Scherz keinen ſehr hohen Flug nimmt. Er iſt der demüthige Gefährte, nicht der Diener eines Fürſten oder vornehmen Mannes und merkwürdiger Weiſe immer ein Brahmane. Schon ſein Ausſehen, ſein Alter und ſein Anzug ſollen ihn lächerlich erſcheinen laſſen. — Die Nayika hat ebenfalls immer ihre Vertraute und der dazu paſſendſte Charakter iſt die Milchſchweſter. Wo Königinnen die Helden ſind, wird die Rolle einer Favoritin mitgetheilt. Weibliche Fromme nehmen darin eine große Breite ein und ſind gewöhnlich aus der Buddhaſecte. — Die untergeordneten Charaktere beider Geſchlechter werden aus jeder Claſſe der Geſellſchaft genommen und ſelbſt die Tſchandala's finden darin eine Stelle.

Der gewöhnliche und der heitere Unterhaltungsſtyl iſt Proſa; Betrachtungen aber oder Beſchreibungen voller Schwung ſind in Verſen abgefaßt. Jede Art von Sanskritmetrum wird bei ihnen in Anwendung gebracht, vom Anuſchtabh bis zum Dandaka d. h. von Verſen in 4 achtſylbigen Zeilen bis zu ſolchen, die eine beliebige Sylbenzahl von 27 bis 199 enthalten. Der Held und die Hauptperſonen ſprechen Sanskrit, die Frauen aber und untergeordneten Perſonen Prakrit. Dies iſt nicht im grammatiſchen Bau, ſondern als ein weicherer Dialekt unterſchieden, der wieder viele Modificationen hat. Die Heldin und die weiblichen Hauptperſonen ſprechen Sauraſeni; Begleiter königlicher Perſonen Magadhi; Diener und Kaufleute halbmagadhiſch, Arddha; der Viduſchaka Prachi, den öſtlichen Dialekt; Schelme Avantika, den Dialekt von Ougein; Intriguanten den Dialekt von Dekhin. Kuhhirten, Ausgeſtoßene und Jäger bedienen ſich ihrer reſpectiven Sprachformen; ſelbſt die Böſen haben ihren eigenen Jargon und die Dämonen: Piſácha's, reden auf der Bühne einen eigenen Prakritdialekt, Paiſáchi genannt. Dieſe Sprachvermannigfaltigung unterſtützt die Individualiſirung und iſt in ſo ausgedehnter Weiſe nur dem Indiſchen Theater eigenthümlich.

Die dramatiſchen Gattungen zerfallen in zwei Claſſen, in die Rúpaka's und in die Uparúpakas. Die erſtern unterſcheiden ſich wieder in 10, die letztern ſogar in 18 Arten. Mehre dieſer Unterſchiede ſind rein äußerlich, namentlich in Anſehung der Anzahl der Acte, andere jedoch ſind ſo charakteriſtiſch, daß ſie uns einen tiefen Blick in die Organiſation des Indiſchen Drama's werfen laſſen und daher wohl eine kurze Erwähnung verdienen. Es läßt ſich nicht verkennen, daß in ihnen die Tragik und Komik ſchon viel entſchiedener, als im Chineſiſchen elementaren Drama, auseinandertreten. Daß aber die Tragik nicht zur völligen Reinheit durchdringen konnte, liegt in den Principien der Indiſchen Weltanſchauung. Was wir als Schickſal im Indiſchen Epos und Drama finden, iſt gewöhnlich der Fluch, den Jemand in der Heftigkeit des Affects ausſpricht. Ein ſolcher Fluch geht nach Indiſcher Vorſtellung unaufhaltſam in Erfüllung und kann durch Nichts wieder aufgehoben werden. Dem Fluchenden kann hinterher es ſogar leid thun; er kann den Wunſch haben, ſeinen Fluch zurückzunehmen, allein umſonſt. Alle Götter vermögen nichts gegen ein ſolches Effatum. Um daher die unerbittliche Schranke zu modificiren, bleibt nichts übrig, als noch andere Verhängniſſe in der Form von Bedingungen hinzuzufügen. Der Held ſteht folglich einem ſolchen Schickſal nicht als derjenigen Macht gegenüber, die als eine allgemeine den Inhalt der ſittlichen Nothwendigkeit zu repräſentiren vermöchte, ſondern in der That der Caprice des Zufalls. Selbſt in der Sakuntala iſt das Schickſal am Ende doch der Fluch eines Büßers, der ſich höchſt anſpruchsvoll darüber empört, daß das liebezerſtreute Mädchen ihm, dem gänzlich Unbekannten, nicht ſofort beim erſten Begegnen alle prätendirte Ehrfurcht bezeugt. Das Gefühl der ethiſchen Unzulänglichkeit mag es geweſen ſein, welches die Indiſche Theorie dazu beſtimmte, ein Drama mit einem unglücklichen Ausgang ganz zu verbieten und daher auch den Tod von der Bühne zu verbannen. In China ſind die poſitiven Geſetze das Schickſal und das Chineſiſche Drama nimmt daher keinen Anſtand, ſowohl die Begehung von Mord als auch die Todesſtrafe auf dem Theater darzuſtellen. In Indien aber wird das Schickſal zu einem phantaſtiſchen Zauber, der für die unmittelbare Anſchauung durch eine glückliche Löſung erträglich wird, bei einem gräßlichen Ausgang aber das ſittliche Gefühl zu tief verletzen würde. Vorſtellen läßt ſich dergleichen eher, als ſehen und hören. Ein weiteres Hinderniß für die reine Durchbildung der Tragik liegt aber auch in dem ſchon erwähnten Umſtande, daß der Mann mehrere Frauen haben und der Kſchattriya ſich mit einer Schönen nach der Gandharvenehe d. h. ohne alle Ceremonie ſofort vermählen kann. Hiedurch wird der Liebe die Energie der gegenſeitigen Einzigkeit geraubt. Nur vom Weibe, nur von der Gattin wird die Treue ſchlechthin gefordert, nicht vom Manne. Die Gandharvenehe aber iſt die Ehe des Naturzuſtandes, höchſt bequem für die plötzlich Entflammten, allein die Ehe als Grund der Familie gefährdend. Der Kampf der Liebenden kann daher niemals in die letzte Tiefe hinabdringen. Tſcharudatta empfindet in Mrichchakati an ſeiner Ehe gar kein Hinderniß, ſeiner Leidenſchaft für Vanſantaſena, eine Hetäre, zu huldigen und der König Duſhantas hat Sakuntala kaum erblickt, als er auch ſofort mit ihr das bräutliche Lager beſteigt. Wie alſo die Tragik zwar ſchon höher ſteht, als die Chineſiſche, weil ſie wenigſtens nicht vom Criminalcodex, vielmehr von wunderbaren Fügungen abhängig iſt, wie ſie aber doch noch auf einer untergeordneten Stufe der Nothwendigkeit ſtehen bleibt, ſo erhebt ſich auch die Indiſche Komik zwar ſchon weit über die Intrigue und den Spaß der Chineſiſchen, kann jedoch auch noch nicht zum ächten Humor ſich geſtalten, weil ihr noch die Kraft eines wirklich freien Selbſtbewußtſeins mangelt. Der Inder kommt im Komiſchen zum Scherz, d. h. zum phantaſtiſch-neckenden Spiel mit Vorſtellungen und zur Satire, die er vorzüglich gegen Fürſten und Miniſter, gegen Prieſter und Mönche ſchleudert, allein er kommt noch nicht dazu, über ſich ſelbſt zu lachen.

Das Rupaka kann nun ſein:

1) Das Nataka, das wahrhafte, das im Indiſchen Sinn ideale Schauſpiel, deſſen Gegenſtand immer bedeutend und berühmt ſein muß und nur erhabene oder würdige Perſonen darſtellen darf, Götter, Halbgötter, Fürſten. Nur Eine Leidenſchaft und damit auch nur Eine Handlung darf ſtattfinden, Liebe und Heroismus. Die an ſich einfache Handlung muß die einzelnen Begebenheiten erzeugen, ſo daß nichts Fremdes von Außen als Epiſode oder Unterbrechung herangezogen wird. Das Stück

darf nicht weniger als 5 aber auch nicht mehr als 10 Acte haben und die Diction ſoll hervorſtechend und abgerundet ſein. Hieher gehört Sakuntala, Mudra Rakſchaſa u. ſ. w.

2) Das Prakarana, dem Nátaka ähnlich, jedoch ohne einen ſo hohen Rang zu behaupten. Es iſt das bürgerliche Schauſpiel, wie wir es nennen würden. Die Fabel muß eine bloße Fiction aus dem wirklichen Leben, indeſſen aus einer achtungswerthen Claſſe der Geſellſchaft ſein. Der paſſendſte Gegenſtand dazu iſt die Liebe. Der Held muß den Rang eines Miniſters, Brahmanen oder angeſehenen Kaufmanns inne haben: die Heldin kann ein Mädchen von guter Familie oder eine Veſya: Courtiſane ſein. In jenem Fall heißt das Stück Suddha: rein, in dieſem Sankira oder vermiſcht. Ein Beiſpiel für den erſten iſt Málati und Mádhava, für den zweiten Mrichchakati.

3) Das Samavakára ſtellt einen Mythus in 3 Acten dar, von denen der erſte 9, der zweite 3½ und der dritte 1½ Stunde einnehmen muß. Einen einzelnen Helden gibt es darin nicht, ſondern es treten zehn bis zwölf Helden darin auf und obwohl die Liebe berührt werden darf, ſo ſoll doch der Heroismus die vorherrſchende Leidenſchaft ſein. Ironiſches Lob und offenbare Herausforderung, Kämpfe, das Erſtürmen von Städten u. ſ. w. können dargeſtellt, Pferde, Elephanten und Streitwagen auf die Bühne gebracht werden, die deshalb in freier Luft errichtet werden muß. Es iſt das Spectakelſtück, deſſen glänzendſter Theil die Proceſſionen ſind. Ein Beiſpiel iſt Samudra Mathanam aus der ältern Zeit. 1820 wurde der Einzug Rama's und Sita's in Benares aufgeführt und gewährte einen reichen und maleriſchen Anblick.

4) Das Dima iſt dem Samavakára ähnlich, beſchränkt ſich aber auf Darſtellung ſchrecklicher Begebenheiten, Beſchwörungen, Belagerungen, Schlachten, in 4 Acten, wie in dem Drama Tripuradhara, welches die Vernichtung des Dämon Trigura durch Shiva darſtellt und worin 3 Städte verbrannt werden.

5) Das Ihámriga, ein Intriguenſtück in 4 Acten. Der Held iſt ein Gott oder hervorragender Sterblicher und die Heldin eine Göttin. Der Held darf unglücklich, aber nicht durch den Tod endigen. Als Beiſpiel gilt Kuſumuſekhara Viyaya.

6) Das Bhana,
7) Das Vyáyoga,
8) Das Anka und
9) Das Vithi ſind einactige Stücke; das erſtere ein Monolog, der jedoch durch Beziehung auf einen fingirten Zwiſchenredner dialogiſirt werden kann; das zweite eine kriegeriſche, Liebe und Komik ausſchließende Handlung; das dritte ein einleitendes oder ſupplirendes Drama; das vierte eine Liebesgeſchichte in einem komiſchen Dialoge voll Zweideutigkeiten, Scherzen, Wortſpielen, Wortverdrehungen, Repliken, Ironie und Fopperei.

10) Das Prahaſana, die poſſenhafte Satire, deren Begebenheit erdichtet ſein muß und deren Held ein Büßer, Brahmane, ein König oder ein Schuft ſein kann. Das übrige Perſonal ſetzt ſich aus Hofleuten, Dienern, Bettlern, Spitzbuben und Huren zuſammen und die untergeordneten Perſonen müſſen niederes Prakrit oder einen Localdialekt reden. Haſyarnava (der See des Lachens), Kautuku Servaſva, Dhurtta Nartaka ſind Beiſpiele dieſer Gattung; Wilſon hat Auszüge aus ihnen gemacht. Nehmen wir die uns bekannte allegoriſche Satire: Prabodhachandródaya hinzu, ſo können wir uns wohl eine Vorſtellung dieſer Farçen machen, die in ihrer Schärfe, Laune und Freimüthigkeit nicht ſelten auf dem Wege zur wahrhaften Komödie ſind.

Die Uparúpaka's ſind faſt ſämmtlich dem niedern Luſtſpiel gehörig und enthalten zwar 18 Spielarten, deren Differenzen jedoch ſich auf mehr äußerliche Modificationen beſchränken, die vorzüglich darauf gerichtet ſind, ſich der Maſſe oder einzelnen niedrigen Ständen anzupaſſen. Geſang, Tanz: Nritta, Pantomime: Nritya, geben dem Natyaſáraka, dem Uttathya, dem Kappa, dem Hallíſa eine opernhafte Tendenz. — Das zweiactige Praſthana, ebenfalls mit Muſik, Geſang und Tanz verbunden, iſt eigentlich ein Natyaſáraka, worin Liebe und Heiterkeit walten, aber Held und Heldin ſind Sclaven und die Uebrigen Ausgeſtoßene. Es iſt das Drama für die Verworfenen. — Das vieractige Silpaka ſpielt an einem Orte, wo Leichname verbrannt werden (ein Ort, der aber auch gern ſeiner Schauerniſſe halber in andern Dramen benutzt wird, z. B. in Málati und Mâdhava). Der Held iſt ein Brahmane und ſein Vertrauter ein Ausgeſtoßener. Zauberei und Wunder machen die Haupthandlung aus. — Ein ganz eigenthümlich Indiſches Drama iſt das Sanlapaka, das bis zu 4 Acten haben kann und deſſen Held ein Sramana, ein Ketzer iſt. Controverſe, Betrug, Gewaltthat und Krieg machen ſeinen Inhalt aus. — Daß ein Uparupaka in der poetiſchen Qualität den Rupaka's nicht nachzuſtehen braucht, ſehen wir daraus, daß Kalidaſa's Vikramorvaſi in die Uparúpaka fällt. Es gehört zu einer Art, die man Trotaka nennt.

Indiſche Dramatiker.

Die bier gegebene Ueberſicht reicht hin, ſich von der außerordentlichen Fruchtbarkeit und Elaſticität des Indiſchen Drama's einen vortheilhaften Begriff zu machen. Wir ſehen alle Gattungen vertreten, vom idealen Drama an durch das bürgerliche Schauſpiel, das Spectakelſtück, die Intrigue und Farçe, durch die komödiſche Satire, das Luſtſpiel, das Singſpiel, die Pantomime, bis zu Dramen hin, welche die individuellſten Abſonderlichkeiten Indiſchen Lebens, Pariahs, Zauberei und Ketzerei, zu ihrem Gegenſtand haben. Eine Geſchichte aber dieſes an Geiſt und Phantaſie ſo reichen Drama's iſt noch nicht möglich, weil die poſitiven chronologiſchen Beſtimmungen, die wir beſitzen, zweifelhaft ſind und erſt durch hiſtoriſche und philologiſche Kritik allmählig eine größere Sicherheit gewonnen werden kann. Einen Hauptanhalt für die Zeitbeſtimmung liefert uns auch hier der Buddhismus. Da derſelbe erſt im ſiebenten und achten Jahrh. n. Chr. aus Vorderindien verdrängt ward, ſo können wir annehmen, daß Stücke, in denen derſelbe noch unbefangen dargeſtellt wird, noch in die erſten Jahrhunderte vor oder nach Chr. fallen, wie dies in Kalidâſas und Bhavabhuti's Dramen der Fall iſt. Nach dem Siege der Brahmaniſchen Orthodoxie in Vorderindien trat aber aus ſeinem Schooße die Entzweiung der Secten um ſo nachdrücklicher hervor, bis auch über dieſe die Vedanta den Sieg davon trug und, bald als Vishnuismus, bald als Shivaismus, die Vediſche Offenbarung als mit der denkenden Vernunft in Einklang darſtellte.

Die Indiſchen Dramatiker hatten an dem Epos eine unerſchöpfliche Fundgrube. Man fühlt ihnen ſogleich an, wie ſie von den großen Anſchauungen deſſelben getragen werden und wie ihnen dieſe Vorausſetzung einen Schwung gibt, welcher dem Chineſiſchen Theater unmöglich war. Nach Indiſcher Manier, die Geſchichte in Mythe zurück zu verwandeln, ſoll das Drama ſogleich vollendet von Bhárata geſchaffen ſein. Er ſoll vor den Göttern in Indra's Himmel das erſte Drama: die Gattenwahl der Lakſchmi, aufgeführt haben, an welcher Sage nun wohl nichts, als das Charakteriſtiſche des Gegenſtandes, merkwürdig iſt.

Kalidáſa erſcheint ſogleich als der claſſiſche Dramatiker. Die Beſchaffenheit der Volksidiome in ſeinen Dramen, die Erwähnung Griechiſcher Sclavinnen im Gefolge der Könige, das Verhältniß endlich zu Bhavabhuti's trefflichen Stücken, die mit Sicherheit erſt in das achte Jahrh. n. Chr. gehören, laſſen ihn erſt einige Jahrhunderte nach Chr. ſetzen. Wir haben von ihm bekanntlich drei Dramen. Sakuntala, die wir auch wohl als den Erkennungsring bezeichnen, iſt ein Nátaka, worin das Sanskrit ſeine höchſte Vollendung erreicht hat. — Vikramorvaſi, das wir auch als: der Held und die Nymphe citiren, ein Trotaka, iſt in der Structur die vollkommenſte Analogie zur Sakuntala, denn der Gang der Handlung und die Mittel zur Löſung der Verwicklung ſind der Sache nach dieſelben. Seine Sprache iſt aber noch geiſtvoller und in einer bewundernswürdigen muſikaliſchen Steigerung begriffen. Die im weichen Prakrit gehaltenen Geſänge, mit denen der liebekranke Pururavas die ganze Natur um ſich anſpricht, Urvaſi zu ſuchen, bis er ſie in einer Weinrebe wiederfindet, die ſich in ſeiner Umarmung zum warmen Pulsſchlag des Lebens zurückverwandelt, müſſen zu dem Zarteſten und Schönſten gerechnet werden, was die Poeſie jemals hervorgebracht hat. — Malavikagnimitra, welches die ſehr verwickelte Familiengeſchichte des Königs Agnimitra zu Vidiſa im zweiten Jahrh. v. Chr. behandelt, ſteht dieſen beiden Dramen ſo ſehr nach, daß Manche es gar nicht dem Kalidáſa zuſchreiben mögen. Es iſt noch unüberſetzt; die Sakuntala 1833 und Vikramorvaſi 1839 deutſch von Hirzel.

Sudraka wird als König Ujayini genannt, ohne daß wir bis jetzt ſeine Zeit genauer anzugeben vermöchten. Er iſt Verfaſſer der Mrichchakati d. i. des Kinderwägelchens, von Mrid: Lehm und Kata: Wagen. Dieſer Name iſt ganz zufällig, weil der Sohn des armgewordenen Brahmanen Tſcharudatta nur einen kleinen Wagen von Lehm hat und gern, wie der Sohn des nachbarlichen Gutsbeſitzers, einen goldenen hätte. Keines der uns bekannten Dramen enthält ſo treue und mannigfaltige Genrebilder Indiſcher Sitten. Das Treiben auf den Straßen, das Innere der Häuſer, die Pracht der Paläſte, die Schönheit der Gärten, der feierliche Pomp eines Gerichtshofs, der Brand eines Scheiterhaufens, in welchem Tſcharudatta's Gattin ſich ſtürzen will, die Schrecken der Richtſtätte, welcher Tſcharudatta unter Trommelſchlag zugeführt wird, bieten uns ein reiches Gemälde dar. Eine Courtiſane: Vaſantaſena, voll von edler, tiefempfundener Leidenſchaft für Tſcharudatta, macht den intereſſanten Mittelpunct deſſelben aus. Der Gegner des Brahmanen, der Prinz Sanſthanaka, ein recht blaſirter, nichtswürdiger Wüſtling, kokettirt mit beſtändigen aber falſchen Citaten aus den alten Epen, und iſt eine pſychologiſch wahre Schilderung brutaler Bosheit, gegen welche die Humanität der Tſchandala's, die den Brahmanen zum Richtplatz führen und ihn unterwegs auf die zarteſte und würdigſte Weiſe tröſten, ſehr pikant contraſtirt. (Ueberſetzt im Theater der Hindus I.)

Bhavabhuti oder Srikantha, ein Südindiſcher Brahmane, lebte im achten Jahrh. n. Chr. und zeichnete ſich vorzüglich durch Darſtellung großartiger Naturſcenen aus. Wir beſitzen von ihm drei Dramen. Málati und Mádhava oder die heimliche Heirath, in 10 Acten, enthält eine recht ſentimentale Liebesgeſchichte, wie der Sohn eines Miniſters, Mádhava, der zu Ujayini ſtudirt, bei dem Frühlingsfeſte im Hain des Kama ſich in Málati, die Tochter eines Miniſters, verliebt, ſich mit ihr heimlich unter dem Schutz einer Buddhaprieſterin vermählt, von ihr getrennt und mit ihr wieder nach einem wahnſinnig leidenſchaftlichen Umirren in romantiſcher Bergwildniß, wunderbar vereinigt wird. In dieſem Drama, das im Theater der Hindus, Th. II, überſetzt iſt, kommt auch der Tempel der Durga und eine von Dämonen umſchwärmte Leichenbrandſtätte vor, auf welcher Mádhava, bei aller Zartheit erotiſcher Gefühlsüberſchwänglichkeit, doch nicht anſteht, rohes, friſches Menſchenfleiſch, das er gekauft hat, zu opfern! Aecht Indiſch! Die beiden andern Dramen Bhavabhuti's, die an edler Kraft der Sprache nicht nachſtehen, ſind aus Rama's Geſchichte entnommen. Es iſt Mahavira Cheritra in 7 Acten und Uttara Rama Cheritra in 7 Acten. Letzteres ſchließt mit einer Bühne auf der Bühne, indem Lakſhmana, Rama's Bruder, ein Theater errichtet, auf welchem er ein Stück Valmiki's, des Dichters des Ramayana: Sita's Leiden, darſtellt, bei deſſen Anſchauen Rama ohnmächtig und erſt von der wirklichen Sita in's Leben zurückgebracht wird. (Im Auszug im Theater der Hindu's, Th. II.)

Bhatta Naráyana, ein Brahmane aus der Familie Sanditya, im achten oder neunten Jahrh. hinterließ ein Drama in 6 Acten: Veni Sambara, das Binden der Haarflechten. Der Stoff iſt aus dem Mahábhárata genommen und der Titel bezieht ſich darauf, daß die Pantſchalerin Draupadi von dem Kuru Duchſaſana bei den Haaren in den Saal der Könige geſchleift wurde, ſo wie darauf, daß Bhima, als ſie den Scheiterhaufen beſteigen will, ſie ebenfalls an den Haaren feſthält.

Sri Herſcha Deva, ein König von Kaſchmir, im eilften Jahrh. hat ein Luſtſpiel in 4 Acten: Retnávali oder das Halsband hinterlaſſen, das als ein vorzügliches durch Eleganz der Sprache ausgezeichnetes Converſationsſtück gelten kann. Ein Fürſt verliebt ſich in ein Kammermädchen ſeiner Frau und erhebt ſie ſchließlich nach vielen Eiferſuchtſcenen zu ihrer Mitgemahlin.

Raja Sekhara, der Miniſter eines Fürſten von Udayapur oder Dhondar, am Ende des eilften oder Anfang des zwölften Jahrh., nahm einen ehrenvollen Platz in der Literatur ſeiner Zeit ein. Er verfaßte ein Familiengemälde, ein Luſtſpiel in 4 Acten: Vidha Salabhanjika oder die Bildſäule; ferner ein Nátaka in zwei Acten: Bhála Bhárata oder Prachan da Pandava: die beleidigten Pandu's, worin er die Beleidigung Draupadi's durch Duchſaſana und die Rache Biſchmaſena's an demſelben für dieſe Schmach darſtellte; auch ein Bála

Râmâyana ſoll er geſchrieben haben; als ein Muſterſtück im Sâhityaprakrit wird von ihm angeführt: Karpura Manjari.

Viſakadhattas aus dem zehnten oder eilften Jahrh. ſoll der Verfaſſer ſein von Mudra Rakſchaſa oder das Siegel des Miniſters. Es iſt ein politiſches Drama, worin eine Reihe macchiavelliſtiſcher Stratageme nicht ohne Geſchick und mit Würde entwickelt wird. Der Inhalt betrifft die Verſöhnung Rakſchaſa's, des Miniſters des Vanda, des letzten Königs von Palibothra, mit dem Brahmanen Chanakya und dem Fürſten Chandragupta, auf deren Betrieb Vanda ermordet wurde. Durch die Intrigue Chanakya's wird er dem Fürſten, zu dem er ſich geflüchtet hatte, verdächtigt und von dieſem entlaſſen. In ſeiner Hülfloſigkeit erfährt er die Gefahr eines theuern Freundes, den Chanakya im Begriff iſt, hinrichten zu laſſen. Um denſelben zu befreien, überliefert er ſich ſeinen Feinden, aber gegen ſeine Erwartung bieten ſie ihm den Rang und die Gewalt eines Premierminiſters an und Alle verſöhnen ſich. Nicht allein an den Aſiatiſchen Höfen werden Schändlichkeiten, zu politiſchen Zwecken begangen, verziehen und können neben großen Tugenden und perſönlicher Liebenswürdigkeit beſtehen. Dieſe Maximen in einfacher Verwicklung und ſo dargeſtellt zu haben, daß die Handelnden allem Privatintereſſe ferne bleiben, iſt das Verdienſt des Dichters.

Kriſhna Miſra im eilften und zwölften Jahrh. hat eine jener allegoriſchen Satiren verfaßt, die einen Anſatz zur großen Komödie verrathen: Prâbodha Chandródaya: der Mondesaufgang der Erkenntniß. Der Inhalt iſt die Verſöhnung der Wiſſenſchaft mit dem geoffenbarten Glauben. Alle Momente des Kampfes dieſer Mächte des Geiſtes treten perſonificirt auf. Der Irrthum, aus Selbſtſucht entſpringend, läßt die Wahrheit der Religion verkennen. Er verbindet ſich mit allen Laſtern, mit der Wolluſt, Ketzerei, Scheinheiligkeit u. ſ. w. Dieſer Gruppe ſteht nun die von ihr bedrängte Religion gegenüber, welcher das Mitleid und die Ruhe tröſtend ſich beigeſellen. Allein die Paſſivität des einſamen Denkens genügt nicht, ſondern Irrthum und Selbſtſucht müſſen auch durch die That überwunden werden. Dieſen Kampf führt die Intelligenz mit dem Verſtande und der Aufklärung durch. Die Selbſtſucht vermag nur ſolche zu beſiegen, die im Grunde ſchon beſiegt ſind, weil ſie der Sinnlichkeit fröhnen und einer weiblichen Umarmung nicht Widerſtand leiſten können. In kecken Scenen, mit ſcharfen Worten, werden die Buddhiſten und Dſchaina's, die Hauptgegner der Vedanta, persiflirt. Die Offenbarung dagegen erkennt ſich mit dem Verſtande, welcher den aufrühreriſchen Egoismus glücklich überwindet, in Uebereinſtimmung und der Urgeiſt ſelber erkennt in beiden, im Supernaturalismus wie im Rationalismus, ſich als ſich ſelbſt an, ein Schluß, der ebenſo tief als ſchön iſt. (Zum erſten Mal aus dem Sanskrit in's Deutſche überſetzt von Goldſtücker, mit einem Vorwort eingeführt von K. Roſenkranz, Königsb. 1842. — Metriſch 1846 von Hirzel.)

Murari misra aus dem dreizehnten oder vierzehnten Jahrh. hat die Geſchichte des Rama in einem ſiebenactigen Drama: Anergha Ragbava behandelt, ein Werk, das in den Schulen der Pandits außerordentlich berühmt, der Gegenſtand verſchiedener Commentare und eine Lieblingsquelle zu Beiſpielen des dramatiſchen Styls für die Rhetoriker wurde. Murari's Sprache iſt von gutem Geſchmack ſo weit entfernt, als ſeine Gedanken von wahrhafter Tiefe und Sinnigkeit, aber ſie hat Verdienſt. Als Beiſpiel eines gut ausgearbeiteten Styls iſt ſie unübertrefflich. Die ſchwierige und harmoniſche Zuſammenſtellung der Worte verräth viel Mühe und eine wunderbare Gewalt über die Sanskritſprache. Eine Folge davon iſt der Mangel an Deutlichkeit, der eben zum Studium zwingt.

Seit dieſer Zeit hat ſich das Indiſche Drama bis auf unſere Tage in immer neuen Stücken erhalten und Wilſon a. a. O. hat uns Auszüge aus Schauſpielen, Heldenſtücken, Luſtſpielen und Poſſen gegeben, die den beiden vorigen Jahrhunderten angehören. Sie ſind im Werth höchſt ungleich, im Allgemeinen aber nur Reproductionen des ältern Theaters, ſo daß ſich die benutzten Vorbilder oft ganz beſtimmt nachweiſen laſſen.

Indiſche Dramaturgen.

Mit dem ſeit dem eilften Jahrh. beginnenden Verfall des Drama's erzeugte ſich eine dramaturgiſche Literatur von großem

Umfang, welche uns einen neuen Beweis für die außerordentliche Theilnahme gibt, deren ſich das Theater bei den Indern erfreute. Einzelne Dramen wurden commentirt. Einzelne Seiten der dramatiſchen Production z. B. die Darſtellung der Affecte: Raſa's, wurden monographiſch entwickelt. Die Theorie des Drama's wurde ſowohl in Werken der allgemeinen Rhetorik und Poetik, als auch in beſondern Unterſuchungen abgehandelt. Von Bhárata ſelber, der als der älteſte dramatiſche Dichter gilt, gibt es Sutra's, in denen die Grundſätze der Dramatik feſtgeſtellt ſind. Beiſpielſammlungen aus den beſten Dramen wurden angelegt, dieſe Regeln zu erläutern.

Ausſchließlich der dramatiſchen Kritik gewidmet und eine Beſchreibung der 10 Rupaka's mit Text und Beiſpielſammlung enthaltend iſt die Dramaturgie des Dhananjaya: Daſarupaka, die zehn Rupaka; daß ſie wohl nicht früher, als im zwölften Jahrh. geſchrieben worden, läßt ſich daraus ſchließen, daß in ihr eine Menge Stellen aus dem Luſtſpiel Retnávali angeführt werden. — Das Saraſvati Kantbábharana von Bojathája in derſelben Zeit ungefähr behandelt in 5 Büchern die Rhetorik und Poetik überhaupt und im fünften Buch die dramatiſche Poeſie nach ihren Einzelheiten. Es citirt Stellen aus Retnávali, aus Mudra Rakſchaſa, aus Veni Samhara. — Das Kávya Prakaſa von Mammatta Bhatta aus Kaſchmir, eine allgemeine Rhetorik und Poetik in 10 Büchern, beſpricht auch die dramatiſche Gattung, ohne bei den vielen Auszügen, welche es beiſpielsweiſe gibt, die Verfaſſer und Titel der Stücke zu nennen. — Ebenfalls eine allgemeine Poetik in 10 Büchern, von denen das ſechſte die dramatiſche Technik behandelt, iſt das ſehr berühmte Sáhitya Derpana von dem Arzte Biſvanath Karſiraja, einem Bengaliſchen Pandit. — Das Sangita Retnakara von Sarngi Deva, der ſchon Boja unter den Vorgängern ſeiner Wiſſenſchaft nennt, behandelt den Geſang, den Tanz und die Geſticulation. — Aehnliche Werke, wie die genannten, haben ſich ins Unendliche hin vermehrt.

3) Die mundartliche Volkspoeſie.

Die Vediſche Poeſie als hymniſche, als heroiſch-epiſche und als Legende, war das breite Fundament der Indiſchen Dichtung. In der Didaktik, Erotik, romantiſchen Epik und Dramatik erreichte dieſelbe die Vollendung ihrer kunſtmäßigen Ausbildung. Das Drama wurde die Form, welche alle Zuſtände des Indiſchen Lebens auf das Beweglichſte und Treueſte abſpiegelte und doch immer wieder auf die Grundanſchauungen des Mahâbhârata und Râmâyana zurückging. Die theatraliſche Dichtung wurde die populärſte, die allen Richtungen, allen Ständen, allen Secten, jedem Geſchmack ſich anſchmiegte. Aber ſie enthielt auch den Auflöſungsproceß der claſſiſchen Poeſie in ſich. Sie gab der Wirklichkeit ihr Recht, indem ſie neben dem Sanskrit auch das Prakrit und zwar in allen ſeinen Modificationen aufnahm. Die Poeſie wurde ſeit dem vierzehnten Jahrhundert Volkspoeſie der verſchiedenen Idiome des großen Indiens. Das Bengaliſche, das Tamuliſche u. ſ. w. entwickelte ſich zu ſelbſtſtändigen Literaturen und die Poeſie ahmte in ihnen nicht nur den Vorbildern der Sanskritpoeſie nach, ſondern dichtete auch treffliche Lieder, die wir als wahrhafte Volkslieder anerkennen müſſen.

Die Gattung der Poeſie, welche der poſitive Ausdruck der Auflöſung wurde, war die erzählende Unterhaltungsliteratur, die neben dem Theater hinlief und ihm häufig den Stoff für ſeine Compoſitionen darbot, ähnlich, wie uns dies Verhältniß ſchon in China begegnet iſt. Man kann wohl ſagen, daß auch in Indien dieſe Erzählungen daſſelbe ſind, was die Novelle und der Roman in China, allein ſie unterſcheiden ſich vom Roman durch ihr mährchenhaftes Element. Die phantaſtiſche Verknüpfung der Mythologie mit novelliſtiſchen und romanhaften Stoffen brachte eine ganz eigenthümliche Gattung hervor, für welche der Name Katha, der an ſich auch nur, wie Akjana, Erzählung bedeutet, vorzüglich in Gebrauch kam.

Schon im alten Epos iſt eine ſtarke Neigung vorhanden, Geſchichten zur tröſtenden oder belehrenden Unterhaltung zu erzählen. In dem Panchatantram wurden die einzelnen Geſchichten ſchon die Hauptſache und die ſie zuſammenhaltende Erzählung nur eine mechaniſche Einheit, eine Form, die von da ab für die Sammlungen einzelner Geſchichten ſtereotyp wurde. Die Indiſche Literatur brachte viele ſolcher Sammlungen hervor. Einige der bekannteſten ſind folgende:

Sinhâſana dvâtrinſati, die Erzählungen der 32 verzauberten Statuen, die den Thron des Königs Boja umgaben. Sie ſind in verſchiedenen neueren Mundarten Indiens gedruckt;

Vetâla panchavinſati, die 25 Mährchen, die ein in einem Leichnam eingeſchloſſener Dämon dem Könige Vikramaditya erzählt;

Vikrama charitram, worin der König Vikramaditya; Vira charitnam, worin der König Salivahana; Puruſha parikſha, worin der König Hammira, der den Muhamedanern lange Widerſtand leiſtete, die Hauptrolle ſpielt;

Suka ſaptati, die 70 Erzählungen der Papageien, die ſehr beliebt ſind;

Kadambari von Bhana Bhatta, voll kunſtreichen Redeſchmucks;

Daſa Kumara charitram, die Abenteuer der zehn Prinzen, von Dandi;

Kathârnava: das Meer der Erzählungen in 4 Büchern. Dieſe bunte Sammlung iſt dem Kingkuhikuen zu vergleichen. Sie nimmt ſchon wieder andere Sammlungen in ſich auf, im erſten Buch die Vetala panchaſinſati, im zweiten Sinhaſana dvatrinſati.

Somadeva's Brihat Katha.

Sri Somadeva Bhatta ſchrieb ſein Werk, wie er am Schluß deſſelben erzählt, zur Erheiterung der Großmutter des Herſcha Deva, jenes Königs von Kaſchmir im eilften Jahrh., dem wir ſchon als dem Verfaſſer des Luſtſpiels Retnâvali begegnet ſind und an deſſen Hof die Sanskritliteratur noch eine letzte Glanzperiode feierte. Herſcha Deva ſchrieb auch gegen die verſchiedenen philoſophiſchen Schulen ein polemiſches Lehrgedicht: Khandana, der Spalter, und begann eine epiſche Bearbeitung der Geſchichte von Nal und Damayanti: Naiſchadhiyam, deren Vollendung jedoch ſein Tod unterbrach. In dieſer blühenden Zeit, in der ſchönſten Alpenlandſchaft Aſiens, ſammelte und bearbeitete Somadeva nicht aus eitlem Streben nach Ruhm, ſondern aus Liebe zur Sache die Mährchen in ſeinem Brihat Katha, d. h. der großen Erzählung oder: Katha ſarit ſagara, dem Meer der Erzählungsſtröme. Sein Werk zerfällt eigentlich in 3 Theile, deren erſter, Buch I, die Entſtehung des Mährchens in einer ſelbſt mährchenhaften Weiſe erzählt. Shiva ſelbſt ſoll ſeiner Gemahlin Parvati daſſelbe erzählt haben; durch ſonderbare Zwiſchenvorgänge kam es dahin, daß es von einem Verbannten Gunâdhya in der Sprache der Piſachadämonen mit Blut auf Birkenrinde geſchrieben und dem Könige Sâtavâdhana zugeſandt wurde, der aber ein Werk in Dämonenſprache nicht annehmen wollte. Hierauf ging Gunâdhya in den Wald, zündete ein Feuer an, las das Gedicht laut vor und warf dann jedes Blatt in die Flamme. Die Vögel und Thiere des Waldes ſammeln ſich um ihn und lauſchen, im Kreiſe dichtgedrängt, auf die Mährchen. Die Nachricht vom Wunder im Walde verbreitet ſich bald und der König geht ſelbſt hinaus, ſich von der Wahrheit des Gerüchts zu überzeugen. Er findet hier den Gunâdhya wirklich, von weinenden Rehen umgeben, und bittet ihn, nicht weiter zu vernichten, worauf ihm dieſer die einzige noch übrige Geſchichte, die des Nara vâhana Datta übergibt. Der zweite Theil, Buch II — VI, enthält die Geſchichte Udayana's, des Königs von Vatſa und ſeiner Gemahlin Vaſavadatta; der dritte, Buch VII — XVIII behandelt dann die Schickſale des Sohnes dieſer beiden, die den eigentlichen Inhalt des Gedichts ausmachen, denn das Werk iſt in Sloken abgefaßt. An dieſen Faden reihen ſich nun die verſchiedenen Mährchen, Novellen und Fabeln an, indem entweder die Perſonen mit der Haupthandlung verflochten werden oder ſehr häufig jeder ſeine Meinungen mit Erzählungen zu belegen ſucht, oder auch indem bei fröhlichen Feſten oder wo ſonſt ein Ruhepunct ſich findet, Einer aufgefordert wird, etwas zu erzählen. Die Form iſt daher kunſtreicher, als bei den zuvor genannten Sammlungen und die Sprache beſteht in dem altepiſchen Slokas, während jene in Proſa mit zahlreich eingemiſchten Verſen erzählen. Der Ton iſt meiſtens ſehr einfach und ſchlicht und nur dann und wann erkennt man den Dichter einer ſpätern Zeit in künſtlichen, epigrammatiſch zugeſpitzten Vergleichungen. Bei den Indern ſelbſt genießt das Werk das größte Anſehen und wird den beiden alten Epen an die Seite geſetzt. (Das erſte bis fünfte Buch Deutſch von H. Brockhaus, Leipzig 1843, 2 Bde.)

Daher ſagten wir oben, daß Valmiki die erſte, Kalidáſa die zweite und Somadeva die dritte Periode repräſentire.

e. Die Indochineſen.

Unter dem Namen der Indochineſen faſſen wir die große Maſſe derjenigen Völker zuſammen, die in Mittelaſien, in Hinterindien und auf dem Indiſchen Archipel, theils der Mongoliſchen, theils der Kaukaſiſchen und Malaiiſchen Race angehören, im Culturprincip aber ſämmtlich von dem Buddhismus abhängig geworden ſind. Der Buddhismus iſt aus dem Brahmismus hervorgegangen. Er iſt das wahrhafte Reſultat der pantheiſtiſchen Grundanſchauung, die Sehnſucht nach dem Nichtſein des individuellen Daſeins, dem ſich auch die Welt in progreſſiver Verſchlechterung zuwendet. Dem bis zur äußern Weltvernichtung fortdauernden immer von Neuem beginnenden Kreislauf der Geburten kann der Einzelne ſich durch Askeſe entziehen. Es iſt daher natürlich, daß das Hauptbeſtreben ſich auf dieſelbe hinrichten wird, wie oben ſchon auseinandergeſetzt worden. (Vergl. die ausgezeichnete Darſtellung des Buddhismus in A. Wuttke's Geſchichte des Heidenthums, Breslau 1853, II, 520 ff.)

Der Ernſt einer ſo düſtern Weltauffaſſung kann die Poeſie nicht begünſtigen. Den Geiſtlichen, alſo den geiſtigen Leitern des Volks, iſt das Leſen von Gedichten und Romanen verboten. Nur liturgiſche Geſänge und Legenden finden auf dieſem Boden noch einige Nahrung. Was wir bisher davon kennen gelernt haben, trägt den Charakter eines wüſten, geſchmackloſen Wunderglaubens.

Neben dieſer religiöſen Poeſie arbeitet ſich allerdings überall auch die Volkspoeſie, namentlich als lyriſche, hervor, und zeitigt, nach einzelnen Proben zu urtheilen, oft treffliche Blüthen. Um jedoch Genaueres darüber zu ſagen, fehlt es uns noch an Material. Der excentriſchen Sentimentalität des Buddhismus gegenüber, die einen Floh zu knicken ſcheuet, wird darin durch die Kraft der Natur ein glückliches Gegengewicht erzeugt.

B.

Die Poeſie der Weſtaſiatiſchen Gruppe.

Das heroiſche Ideal.

Bei den paſſiven Völkern Oſtaſiens wird das Ideal der Poeſie ſentimental, weil es weſentlich durch das Gefühl beſtimmt wird. In China iſt es die Familienpietät, in Indien die Geſchlechtsliebe, im Buddhismus das Gefühl der eigenen Nichtigkeit, die zur Sentimentalität führen. In China iſt es die Verſtändigkeit, welche die Empfindung mit ſelbſtgenügſamem Wohlgefallen zierlich beſchreibt; in Indien iſt es die Phantaſie, welche die Schilderung der Affecte ins Maaßloſe treibt; im Buddhismus iſt es ein phantaſtiſcher Verſtand, welcher die Vernichtung des Selbſtgefühls in eine abſtruſe Leere verſenkt.

Der Buddhismus iſt proſaiſch. Die anmuthigen Volkslieder, welche die ihm gehörigen Nationen hervorbringen, ſind nicht Producte ſeines Princips. Sie ſind für ihn ein Zufall und ſein Princip der Selbſtertödtung verhält ſich zu den Gefühlen, aus welchen ſie ſtammen, Liebe, Rache, Freude an der Natur, negativ. Die Indiſche Poeſie macht alſo zwiſchen der Verſtändigkeit China's und der abſtruſen Myſtik des Buddhismus diejenige Mitte aus, in welcher das Ideal der Schönheit dieſes Kreiſes auf die vollendetſte Weiſe zur Darſtellung gelangt. Die phantaſtiſche Sentimentalität erreicht auf ihrem Bildungsgange Momente, in denen ſie relativ die vollkommenſte Schönheit, die glücklichſte Harmonie zwiſchen Geiſt und Natur erzeugt. Das Realprincip für dieſe Harmonie iſt die Geſchlechtsliebe, welche die Indiſche Poeſie daher auch in ihrer höchſten ethniſchen Geſtalt, in der Gattentreue, würdig feiert, aber auch in ihren übrigen Formen von dem ſchüchternen Erbeben zarter, ſchamhafter Liebe an bis zum Orgiasmus unerſättlicher Wolluſt hin, meiſterhaft darzuſtellen gewußt hat. Die Schönheit des Weibes im Zauber des blumenprangenden Frühlings, einer lauen Mondnacht, eines Bades in den kryſtallenen Fluthen verſchwiegener Waldwaſſer, in den ſinneberauſchenden Wirbeln eines üppigen Tanzes, ſie iſt es, der wir überall begegnen. Die Buße: Tapas, iſt allerdings die furchtbare Waffe der willensſtarken Abſtraction, mit welcher der einzelne Menſch ſich göttergleich zu ſchöpferiſcher Macht aufſchwingen kann, aber ſie kann durch den Reiz der Schönheit bekämpft werden. Als, wie das Mahâbhârata erzählt, die Brüder Sundas und Upaſundas durch ihre Buße den Dreihimmel erobert haben und die Götter in ihrer Exiſtenz bedrohen, läßt der Urvater aller Weſen durch den Visvakarma eine wunderſchöne Geſtalt Tilottama bilden, die er beſeelt und durch welche er die Brüder ſo aufreizt, daß ſie in Eiferſucht darüber ſich gegenſeitig erſchlagen. Visvamitra wird in ſeiner Buße durch die ſchöne Apſaraſa Menaka unterbrochen, mit welcher er die Sakuntala zeugt u. ſ. w. Alles, was auf dieſem Wege liegt, iſt ächt Indiſch; Alles, was die Abkehr von der Natur, die Verachtung der Sinnenwelt, die Flucht vor der Schönheit enthält, iſt Buddhiſtiſch. Der Buddhismus iſt das Grab der Geſchlechtsliebe und der Schönheit. Für ſeine Reſignation, die mit excluſivem Egoismus auf das Heil des Einzelnen bedacht iſt, der ſich von der Welt und allen natürlichen Verpflichtungen in die Unbewegtheit eines mönchiſchen Indifferentismus zurückzieht, würde es nicht zu viel ſein, vom äſthetiſchen Standpunct aus, ihm ein Ideal der Häßlichkeit, des Verderbens, des Todes und der Verweſung zuzuſchreiben.

Ganz anders die Gruppe der Weſtaſiatiſchen Völker, zu welcher wir auch, wie Herodot, die Aegyptier hinzurechnen. Alle dieſe Völker, mit Ausnahme der Hebräer, ſind Dualiſten, d. h. ſie faſſen die Welt als Erſcheinung des Kampfes zweier principiellen Mächte, eines poſitiven und negativen. Die Folge dieſer Weltanſchauung iſt im Leben dieſer Nationen eine Tendenz zur Unruhe, zur Beweglichkeit, zum Kampfe. Die Poeſie empfängt deshalb hier ein ganz anderes Ideal, ein heroiſches. Der Weſtaſiate hält nicht, wie der Chineſiſche Realismus, die erſcheinende Welt für vollendet; er überdeckt nicht, wie der Indiſche Idealismus, das Negative der Erſcheinung mit der Pracht träumeriſcher Sinnentzückung; er ſucht nicht, wie der Buddhiſtiſche Nihilismus, die ganze Welt der Erſcheinung als ein werthloſes Nichts zu vergeſſen; ſondern er erkennt das Schlechte und Böſe als daſeiend an, erhebt ſich zu dem Muth, es aufzuſuchen und entſchließt ſich mit Freiheit, entweder mit ihm oder gegen es zu kämpfen. Dies iſt der ungeheure Fortſchritt, welchen der Geiſt in dieſer tumultuariſchen, zeriſſenen Weſtgruppe macht. Reiche entſtehen und vergehen hier. Koloſſale Eroberungen werden unternommen, um bald wieder zu verſchwinden. Ganze Völker werden von ihrer Heimath weithin in Gefangenſchaft geſchleppt. Ungeheure Karavanen tauſchen die Producte der Länder gegen einander aus. Schiffe wagen ſich auf das Meer und Kolonien fangen an, ſich auch ſeewärts zu verbreiten. Von Inſel zu Inſel, von Küſte zu Küſte, lockt die räthſelhafte Ferne den abenteuernden Sinn. — Allein dieſe Unternehmungsluſt, dieſe kriegeriſche Entſchloſſenheit, dieſer Hang zur Eroberung, erklären auch, weshalb dieſe Völker zur poetiſchen Production wenig aufgelegt waren. Baukunſt, Induſtrie aller Art, Muſik, den gegenwärtigen Augenblick erregend auszufüllen, lag ihnen am Herzen, aber zur Poeſie fehlte ihnen die Ruhe. Die Thatenluſt ſchuf ihnen eine Poeſie der Wirklichkeit, eine dramatiſche Bewegtheit des unmittelbaren Lebens, welche in ſich ſelbſt ſchon Befriedigung fand. Hieraus erklärt ſich, weshalb wir bei dieſen Völkern zwar rieſige Bauwerke, üppige Luxusarbeiten, Muſik, aber wenig Poeſie finden. Statt des theoretiſchen Zuges zur einſamen Betrachtung, der in Oſtaſien waltet, treffen wir hier überall den praktiſchen Zug des geſellig verknüpfenden Handelns.

Hieher gehören nun die Parſen, die Aegyptier und die Semiten mit Ausſchluß der Hebräer, ſämmtlich der Kaukaſiſchen Race gehörig, wenn auch die Aegyptier ein äthiopiſches Element in ſich aufnahmen. Die Parſen kämpften als Iranier für den Lichtkönig Ormuzd gegen die Turanier als die Diener des Nachtgottes Ahriman. Die Aegyptier kämpften mit dem Sonnen- und Nilgott Oſiris gegen den Wüſtengott Typhon. Die Semiten, ausgehend von einem ſideriſchen Fatalismus, kämpften für ihren Genuß gegen ihre perſönlichen Feinde. Die Altarabiſche Poeſie, die Verherrlichung der Blutrache, wurde die höchſte Stufe dieſes Proceſſes.

---

a. Die Baktriſchen Parſen.

Auf dem Hochgebirge des Himalaya ſaß in der Urzeit der Ariſche Stamm, der ſüd- und morgenwärts wandernd zum Indiſchen, nordweſtwärts wandernd zum Baktriſch-Parſiſchen wurde. Es gehört in die allgemeine Geſchichte, die Eigenthümlichkeit des alten Zendvolkes zu ſchildern (Roſenkranz: Syſtem der Wiſſenſchaft, 525 ff.). Hier müſſen wir uns begnügen, dasjenige hervorzuheben, was für die Poeſie von Wichtigkeit iſt. Die alten Perſer faßten das äſthetiſche Element zunächſt unter dem Begriff der Reinheit. Den Leib von jeder Befleckung, das Waſſer von jeder Vertrübung, den Sinn von jeder Unlauterkeit, das Wort von jeder Lüge rein zu halten, ward ihnen die höchſte Aufgabe. Scharfe Erfaſſung des Thatſächlichen, nüchterne Erwägung, ſtrenge Selbſtbeherrſchung wurden erfordert, ihr zu genügen. Statt der träumeriſchen Stimmung des Pantheismus treffen wir die wachſte Beſonnenheit, die überall und in jedem Augenblick in der Mitte entgegengeſetzter Welten zu ſtehen und mit allem Thun und Laſſen fördernd oder hemmend iu ſie einzugreifen ſich bewußt iſt. Jeder Magdayasna iſt ein Streiter für Ormuzd, der ſtets mit dem Koſti, dem Gürtel, gerüſtet ſein ſoll, den unendlichen Kampf unabläſſig zu kämpfen. Auf der waſſerarmen Hochebene Irans im Licht des großen Sonnenkönigs bei Tage, im Schein der Sterne des klaren Himmels nnd der hellodernden Naphthaflammen bei Nacht, ſoll er ſich immer zurufen: Auf zum Streit! Die räuberiſchen Völker in den Tiefebenen am nördlichen Abhang der Gebirge, die unter einem umwölkten Himmel in Nebel hauſen, die finſtern, ſchmutzigen Turanier, ſoll er bekämpfen. Der wachſame Hund, der ſeine Heerden und Aecker vor dem Einfall der Räuber ſchützt, wird deshalb aufs Höchſte geehrt. Der Urin der Kuh aber wird auf dem waſſerarmen Plateau ein heiliges Reinigungsmittel.

Die alten Parſen traten erobernd auf, indem ſie jeden, der ihren Glauben nicht theilte, als Feind behandelten. Sie fanden in dem Stromthale des Tigris und Euphrat ſchon eine bedeutende Civiliſation vor, deren Sabäismus in religiöſer Beziehung ihnen verwandte Elemente entgegenbrachte. Aber als ſie von ihren Bergen niederſtiegen, mit rauher Kraft die Semitiſchen Stämme zu unterwerfen, hatte ſich bei ihnen ſchon ein eigenthümlicher Cultus und eine epiſche Tradition gebildet. Wir beſitzen dieſelbe gegenwärtig nur in vielfach gewandelter Form, die aber doch noch Anknüpfungspuncte darbietet, uns einigermaßen eine Vorſtellung von der Poeſie zu machen, die in dieſen Zuſtänden möglich war, wenn auch, wie aus allem Geſagten erhellt, von eigentlicher Dichtkunſt hier gar nicht die Rede ſein kann. Aus dem Cultus nämlich entſprang eine liturgiſche Hymnik und aus den Kämpfen mit Turan eine Heldenſage. Für beide geben uns die Schriften, die in Zarathuſtras Zendaveſta zuſammengefaßt ſind, einen Anhalt. (Nach Anquetil Deutſch von **Kleuker**: Zendaveſta, 2 Bde. 1772.).

α. Die liturgiſche Hymnik der Zendaveſta.

Die Zendaveſta: das lebendige Wort, in der Zendſprache oder im Pehlvi, einer aus Perſiſch und Semitiſch gemiſchten Sprache, die auch Huzvareſch genannt wird, verfaßt, enthält eine Sammlung von Schriften, die von ſehr ungleichem Alter ſind und auf den Zarathuſtra oder Zahurotoſchtro, gewöhnlich Zoroaſter zurückgeführt werden, der ſich jedoch großentheils nur als eine mythiſche Figur betrachten läßt. Dieſe Schriften machen für die Baktriſche Cultur daſſelbe Moment aus, was die Kings für die Chineſiſche und die Veden für die Indiſche. Sie ſind die Grundlage einer vieltauſendjährigen Religion geworden, die noch gegenwärtig tauſende von Bekennern zählt. Die Zendaveſta beſteht aus 5 Theilen:

1) Vendidad, d. i. das gegen die Daeva's gegebene Geſetz, durch deſſen Beobachtung man ſie in die Flucht ſchlägt. In 21 Abſchnitten: Fargard, enthält er die urſprünglichen Geſetze über die Sünden, durch welche man ſich verunreinigen kann und über

die Strafen und Ceremonien, durch welche man ſich von ihnen wieder entſühnen kann.

2) Izeſchne (oder Yaſhna) in 72 Ha's: Hymnen;

3) Vispered; Häupter, d. h. panegyriſche Anrufungen der Himmelsgeiſter und der Genien der Natur;

4) Siruze: 29 Tage, ein liturgiſcher Kalender;

5) Jeſchts Sade's: 97 Gebete zu himmliſchen Weſen. Jedes Gebet: Jeſcht, wird nach dem Geiſte genannt, dem es gewidmet iſt, z. B. Jeſcht Mithra.

Obwohl nun dieſe Schriften ſeit dem Einfall Alexanders des Großen verloren gegangen und ſpäter nur aus dem Gedächtniß wiederhergeſtellt ſein ſollen, ſo enthalten ſie doch zu viel innere Zeugniſſe ihrer Wahrheit, als daß wir ihnen nicht für die mythiſche Epoche Perſiens Glaubenswürdigkeit zutrauen könnten. (Aveſta oder die heiligen Schriften der Parſen. Aus dem Grundtext überſetzt von Fr. Spiegel, I, der Vendidad, Leipzig 1852, 289.). Ein Ueberblick über dieſelben zeigt, daß Izeſchne, Vispered und Jeſcht Sade diejenigen Theile ſind, in denen die liturgiſche Hymnik der Parſen ihren Ausdruck gefunden hat. Von einem freien poetiſchen Schwunge enthalten ſie nichts, aber Poeſie wird man ihnen nicht abſprechen können, nämlich jene Poeſie, die überhaupt der Charakter aller Liturgik ausmacht. Sie beſteht in der Feierlichkeit, welche dadurch erzeugt wird, daß dem göttlichen Weſen, zu dem man ſich wendet, eine Reihe verherrlichender Prädicate zugerufen und ſein Segen oder ſein Fluch angeflehet wird. Der Verſtand iſt hierbei ſehr thätig, kein irgend wichtiges Prädicat, keine Beziehung, keinen Umſtand, auf die es gerade ankommt, auszulaſſen. Er ſondert ſcharf alle Unterſchiede und führt den Gedanken, der den Betenden erfüllt, in immer neuen Anſätzen durch. In dieſer immer anders gewendeten Wiederholung des Einen Gedankens malt ſich die Gewalt, welche der Wille durch ſolche Concentration gewinnt. Man leſe einen Hymnus oder ein Gebet aus der Zendaveſta, indem man ruhig mit leiſem Ton beginnt und man wird unwillkürlich zu immer ſtärkerer Betonung fortgeriſſen werden, wie ein Wind, der von ſanftem Säuſeln zum Donnerſturm anſchwillt. Der Gott wird gleichſam ſo lange beſchworen, bis die Fülle ſeiner Macht zur widerſtandloſen Wirkung, ſei es ſchaffend, ſei es vernichtend, eröffnet iſt. Die tautologiſche Anrufung, die zwiſchen den einzelnen Bitten immer wiederkehrt, ſchlägt wie ein rieſiger Trommelwirbel an das Ohr, der keine Ruhe und Unaufmerkſamkeit duldet. Zuweilen wird die Form auch dialogiſch. Der Vendidad iſt durchweg ein Geſpräch Zarathuſtra's mit Ahuramazda, der ihn ſelbſt belehrt, wie ſein Gegner Agramainyus, der Urheber der Finſterniß, des Todes, des Schmutzes und der Lüge, zu bekämpfen ſei.

β. Die Grundlagen des Iraniſchen Kaiſerepos.

Daß die Baktriſchen Parſen mit den Indiſchen Ariern urſprünglich Vieles gemein hatten, iſt ſchon mehrfach erwähnt. In der Sprache, im Cultus, namentlich des Somaopfers, das bei den Parſen Homaopfer heißt, aber auch in der epiſchen Sage ſind ſolche Zuſammenhänge nachweislich. Der Yama, der Trita, der Kriſchasva, und der Kavya Uſhanas der Indiſchen Veden und Epen ſcheinen dieſelben Perſonen zu ſein mit dem Yima, dem Traëtaono, dem Skama Kereſhaspa und dem Kavauſh der Parſen. Später jedoch geſtaltete ſich die Heldenſage der Parſen auf ganz eigenthümliche Weiſe (Spiegels Zendaveſta, 7.).

Die fundamentale Grundanſchauung des Dualismus mußte ſich darin wiederholen. Ormuzd und Ahriman bekämpfen ſich in der unendlichen Zeit, jeder von ihnen als ein Monarch, dem ſich alle ihm anhängenden Streiter unbedingt unterordnen. Auf welcher Seite man kämpft, hängt ſchlechthin vom Willen des Einzelnen ab. So entſtand nun auch in der epiſchen Tradition ein Lichtreich und ein Nachtreich, Iran (Aria) und Turan. An der Spitze des Reichs aber ſteht der Schah, der, Recht und Gerechtigkeit handhabend, durch alle Provinzen zieht, daß er ſchaue Offenes und Verborgenes. Ohne ſeine Erlaubniß darf kein Krieger, wenn auch vom Feind mit Hohn gefordert, ſich in Kampf einlaſſen. Wohl aber kann der Einzelne, ſobald er nicht in die Ordnung des Heeres eingereihet iſt, als Abenteuer ſuchend: Remecchuahan, umherirren. Im Chineſiſchen fehlte das heroiſche Epos ganz. Im Indiſchen entwickelte es ſich in einer Doppelrichtung nach Innen und nach Außen; nach Innen im Kampf der Kuraven und Pandaven um die Erbfolge, nach Außen im Kampf gegen die Rakſhaſa's, d. h. gegen die wilden Urwohner (wie ſie noch jetzt in den Urwäldern am Godaveriſtrom hauſen). Der Indiſche Held kämpft weſentlich als Kſchattriya mit dem Bewußtſein, eine Pflicht ſeiner Kaſte zu erfüllen. Das heroiſche Pathos wird durch dieſe Rückſicht verkümmert. In der Parſiſchen Heldenſage wird das Pathos freier, weil die Sonderung der Stände nicht mehr in kaſtenſtrenger Sprödigkeit ſich abſchließt und die Selbſtbeſtimmung des Einzelnen directer aus ſeinem eigenen Willen hervorgeht. Die Prieſter: Mobeds, die Ritter: Beneſariar, die Ackerer: Sebayſas und die Gewerb- und Handelstreibenden: Anuſcheſis, ſind mehr eine ſtändiſche Gliederung, der des Germaniſchen Mittelalters vergleichbar. Die Krieger heißen auch Pehlwanen d. i. Markgrafen, ein Ehrentitel, der ſpäter auf alle Ritter ausgedehnt ward. Die Krieger ſtehen mehr auf dem Boden ſelbſtbewußter Menſchlichkeit, während die Indiſchen durch Zauber und durch Götterintervention beengter ſind. An Rieſen, Dämonen und Wundern fehlt es zwar der Parſiſchen Sage keineswegs, aber die Kraft, aus welcher heraus ſie bekämpft werden, iſt vor Allem der reine Wille und die wirkliche Tapferkeit. Die Pehlwanen haben, wie die Indiſchen Helden, ihre Banner mit ſymboliſchen Thierzeichen über ſich flattern, aber ſie fahren nicht in Streitwagen, von einem Wagenlenker begleitet, ſondern reiten. Ihre Roſſe ſind Thaſiroſſe d. h. Arabiſche. Ihre Panzer ſind aus Stahlringen geſchmiedete, ihre Waffen Fangſtrick, Speere, Keulen und Hinduſchwerter.

In der Indiſchen Epik iſt es die Leidenſchaft des Spiels, welche den Judhiſthira und den Nalas ins Elend ſtürzt. Es iſt die Schmach, welche der Kurave Duchſaſana der Pantſchalerin Draupadi anthut, wodurch der Kampf der Kuruinge und Paduinge hervorgerufen wird. Es iſt eine Haremintrigue, die den Rama in die Verbannung zwingt. In der Parſiſchen Sage iſt es der Brudermord, von welchem die Entzweiung ausgeht. Feridun, der Sieger über den Thaſi Zohak, hat drei Söhne, Tur, Selm- und Iredſch. Die erſten beide, von der Shermas geboren, ſind böſer Art, der letztere, mit der Arnevas aus reinem Iraniſchen Blut gezeugt, iſt milde und liebreich; Jene fordern vom Vater das Erbtheil auch ihres Bruders. Der Vater, erzürnt darüber, wird von Iredſch beſänftigt, der ſich, wie Rama, zur Entſagung bereit erklärt. Tur aber ſtößt ihm dennoch den Dolch ins Herz und von nun an entbrennt der Krieg zwiſchen Turan und Iran. Vorzüglich iſt es der Stamm des Pehlwanen Sam, der ſich darin hervorthut, weil aus ihm der Held Ruſthm geboren wird, der Sohn Sal's und Rudabeh's. Ruſthm iſt der perſönliche Mittelpunct der altperſiſchen Sage, deſſen Andenken ſich bis dieſe Stunde in Perſien lebendig erhalten hat, indem noch uralte Bautrümmer, Brücken, Waſſerleitungen, Berge ſeinen Namen führen. Ruſthm, der rieſigen Wuchſes und Tehemten: erznen Leibes iſt, ſtreitet ſiegreich gegen den Turanier Afraſiab, Tur's Enkel. Aber ſein Loos iſt ein tragiſches, wie das des Kuraven Karen. Er, der Männerwerfer, der Schwertzücker, der Löwentödter, der Schlachtenkundige, deſſen Ruf zwei Meilen weit gehört wird, der wie ein wandelnder Berg daherſchreitet, der Bäume mit der Wurzel ausreißt, ſie als Keule auf ſeiner Schulter zu tragen, er, dem im Kampf, Spiel und fröhlichem Gelag keiner gleichkommt, er, deſſen Treue gegen ſeinen Lehnsherrn goldrein iſt, erliegt dem Verhängniß. Nicht nur muß er mit ſeinem Sohne Sohrab, den ihm die zarte Themineh geboren hat und der fern von ihm erwachſen iſt, unwiſſender Weiſe kämpfen und ihn tödten — eine der rührendſten Heldengeſchichten, die es irgend gibt —, ſondern er wird auch von dem eigenen Bruder Shegad verrätheriſch dem Schah von Kabul überliefert. Vom heitern Mahl führt er ihn zur Jagd und läßt ihn in eine mit Schwertern und Lanzen erfüllte Grube ſtürzen, wo er mit ſeinem edlen Roſſe Rekſch elendiglich umkommt, jedoch noch ſterbend den ungetreuen Mörder mit einem Pfeilſchuß tödtet, der einen hohlen Weidenſtamm durchbohrt, in welchen Shegad ſich geflüchtet. Mit dieſem Doppelbrudermord hat die Sage ihren eigenthümlichſten Höhepunct erreicht.

Die Structur der Parſiſchen Sage iſt, wie wir aus dieſem kurzen Umriß ſehen, anfänglich zwar wegen des Motivs des Erbfolgezwiſtes der Indiſchen ähnlich, im weitern Verlauf aber ſehr verſchieden. Der contemplative Zug der Indiſchen Askeſe fehlt ganz und die Liebe tritt vor Becherklang, Jagdlärm, Kampfgewühl und Mord ſehr in den Hintergrund. Der architektoniſche Grundzug der Parſiſchen Epik iſt die Idee des Weltreichs. Aber die Herrſchaft der Welt an und für ſich übt nur Zeruaneakereneh, die unendliche Zeit, in deren Verlauf Ormuzd auch den Ahriman überwinden wird. Die Menſchen verſuchen, dem Gotte nachſtrebend, die Welt ſich zu unterwerfen, ſcheitern aber in ihrem Titanismus. Dſchemſchid wird durch Zohak beſiegt, der ihn mitten entzwei ſägen läßt; Zohak wird durch Feridun beſiegt, der ihn an den Berg Demawend ſchmieden läßt; Feriduns Söhne, Tur und Selm, die Mörder Iredſch's werden von Iredſchs Enkel Mönutſchehr getödtet. Der Sohn des Kai Kawus, Sijawuſch, ein zweiter Iredſch an Götterreinheit, wird auf des Turaniers Afraſiab Geheiß überfallen und getödtet, welchen Mord Ruſtbm rächt, bis endlich das Iraniſche Geſchlecht dem Eroberer Iskander, d. h. Alexander dem Macedonier erliegt. Daher der weitere merkwürdige Unterſchied vom Indiſchen Epos, daß dies die mythiſchen Elemente immer mehr ins Wunderbare hinübergewendet hat, während das Parſiſche von mythiſchen Anfängen auf den Boden der documentirten Geſchichte hinübertritt.

Daß die Perſer die hier angedeutete Sagenwelt als eine ſelbſtſtändige beſeſſen haben, iſt unzweifelhaft. Welche Geſtalt dieſelbe jedoch bei ihnen gehabt habe, wiſſen wir nicht, weil wir ſie gegenwärtig nur in einer Form beſitzen, die viel ſpätern Urſprungs iſt, im Schahname des Abul Kaſim Manſur, gewöhnlich Firduſi: der Paradieſiſche genannt (940—1020 n. Chr.). Jedoch zeigen ſich bis zu ihm hin Spuren der Tradition der alten Sage: Wir finden ſie in den Zendſchriften ſelbſt. Wir finden ſie in der Sorgfalt, mit welcher der Saſſanide Nuſchirvan die Geſchichte der alten Könige zu ſammeln befahl; die ſo zuſammengebrachten Materialien ließ Jezdedſcherd, der 641 ſtarb, ordnen und in der Bibliothek der Saſſaniden niederlegen. Der Islam verhielt ſich principiell zu dieſen Tendenzen negativ. Ein Dikhan, d. h. ein Mitglied des grundbeſitzenden Perſiſchen

Adels, Namens Daniſchwer, hatte jene Sammlung gemacht, die den Titel Chodainame: Königsbuch, führte. Der Khalif Omar, dem es bei der Einnahme von Kteſiphon in die Hände fiel, ließ es unter die Beute werfen, doch ging es nicht zu Grunde, ſondern wurde vielmehr im neunten Jahrhundert von Ibn al Mokaffa, einem zum Islam bekehrten Anhänger der alten Religion, ins Arabiſche überſetzt. Die Arabiſchen Hiſtoriker adoptirten dieſe Sagen. Der Stifter der Soffaridendynaſtie Jakub ben Leis im neunten Jahrh. ließ Daniſchwer's Königsbuch aus dem Pehlwi ins Parſi überſetzen und durch Hinzufügung der noch fehlenden Ereigniſſe vervollſtändigen. Die Samaniden, welche Jakubs Nachkommen ſtürzten, förderten die Neuperſiſche Dichtkunſt und Belami, der Vezir Abuh Salih Mansſur's, zwiſchen 961 – 76, beauftragte einen mit poetiſchem Talent begabten Anhänger der Zoroaſtriſchen Lehre, Namens Dakiki, die Iraniſchen Geſchichten aus der Proſa des Königsbuchs in Verſe zu bringen. Dakiki aber ward während der Arbeit von einem Knaben ermordet und erſt unter Mahmud I. von Gasna (997—1030) wurden Dichter von Neuem zu dieſem Unternehmen aufgemuntert. Durch einen Einwohner der Stadt Mered, einen Nachkommen des berühmten Helden Neriman, empfing er Nachrichten über Sal, Sam und Ruſthm, die ſich in deſſen Familie erhalten hatten. Einen Abkömmling der Saſſaniden, Ader Berſin, der ſein ganzes Leben mit Sammlung der Ueberlieferungen der Vorzeit zugebracht hatte, zog er in ſeine Nähe. Firduſi, der aus einer Dikhanfamilie abſtammte, beſchäftigte ſich ſchon früh mit der poetiſchen Bearbeitung der altperſiſchen Sage und wünſchte Dakiki's Werk fortzuſetzen, kam alſo den Wünſchen Mahmuds entgegen, dem er von dem Dichterkönige Anſſari empfohlen ward. (S. Görres, Heldenbuch von Iran, 2 Bde., Berlin 1820, in der Einleitung; vorzüglich aber A. Fr. v. Schack: Heldenſagen von Firduſi, zum erſten Male metriſch aus dem Perſiſchen mit einer Einleitung über das Iraniſche Epos. Berlin 1851). Wir haben die Hauptmomente dieſer Entſtehungsgeſchichte des Schahname hier aufgenommen, weil ſie uns höchſt lehrreich ſcheinen, indem ſie darthun, mit welcher Macht eine epiſche Tradition von Geſchlecht zu Geſchlecht unter großer

Ungunſt ſich fortzuerhalten und einen endlichen poetiſchen Abſchluß zu erringen vermag. Von Firduſi ſelbſt werden wir weiter unten handeln.

b. Die Aegyptier.

In den Geſchichten der Poeſie findet man die Aegyptier nicht erwähnt, eine Nichterwähnung, die einfach ihren Grund darin hat, daß wir von Aegyptiſcher Poeſie nichts beſitzen. Es ſcheint aber, als ob dieſe merkwürdige Thatſache gar keine weitere Verwunderung erregt habe. Und doch iſt es gewiß höchſt auffallend, ein großes, ungemein gebildetes Volk ohne Poeſie zu finden. Der Grund davon liegt wahrſcheinlich darin, daß der Aegyptier, wie der Parſe, in einer übergroßen unmittelbaren Spannung lebte, die ihm eine Vertiefung in die Innerlichkeit verſagte, wie die Poeſie als Bedingung ſie erforderte. Der Aegyptier war dem alten Perſer völlig entgegengeſetzt. Dieſer lebte urſprünglich auf einer waſſerarmen Hochebene, in welcher ſogar der Kuhurin zum Reinigungsmittel geheiligt ward, der Aegyptier in einer Thalebene, die von einem mächtigen Strom periodiſch überflutet ward. Der Perſer war weſentlich Eroberer, der von ſeinen Bergen herniederſtieg, die Skythen, Meder, Aſſyrier, Aramaer, Aegyptier, Phöniker, Hebräer, Jonier zu unterjochen; der Aegyptier ſuchte nur, ſich in ſeinem vom Nil befruchteten Thal in ungeſtörtem Genuß zu erhalten und eroberte nur gezwungen, ſich zu ſchützen. Der Perſer verehrte die Gottheit im Licht der Geſtirne, im reinen Wort; der Aegyptier verehrte auch die Geſtirne, aber zugleich erſchuf er ſich eine Welt von ſeltſam geſtalteten Göttern, die er in Statuen, Reliefs und Malereien darzuſtellen nicht müde ward und denen er prachtvolle Tempel erbauete. Als die Perſer unter Kambyſes Aegypten eroberten, war ihnen nichts ſo greuelhaft als der Thierdienſt. Dennoch, bei allen dieſen Gegenſätzen, die ſich durch das ganze Leben beider Nationen weiter verfolgen laſſen, war der Aegyptier mit dem Perſer darin einſtimmig, eine dualiſtiſche Weltanſchauung zu beſitzen. Licht und Finſterniß, Leben und Tod, Reinheit und Unreinheit waren auch für ihn die Angeln, um welche ſich das Daſein drehete. Wenn aber der Perſer den Proceß der Ueberwindung des Widerſpruchs, der die Erſcheinung behaftet, in die unendliche Zeit verlegte, ſo machte der Aegyptier den Fortſchritt, dieſen Sieg des guten Princips über das böſe ſchon als einen auch gegenwärtigen anzuſchauen. Oſiris wurde zwar nach dem Aegyptiſchen Mythus vom Typhon getödtet, aber er wurde auch von Iſis wiederbelebt und von ſeinem Sohne Horus gerächt. Das Todtengericht wurde zwar von Oſiris und ſeinen zweiundvierzig Beiſitzern unter der Beihülfe von Thot und Anuf im Amenthes abgehalten, aber es wurde auch ſchon von der Gemeinde ſelber auf Erden am Sarge des Todten geübt. So geheimnißvoll und feierlich Aegypten durch ſeine koloſſalen Bauten und durch ſeinen Todtendienſt erſchien, ſo lebensluſtig war doch der Sinn ſeiner Bewohner. Die noch vorhandenen Denkmäler zeigen uns eine Mannigfaltigkeit heiterer Scenen, in welchen ſich unverkennbar die Friſche ausſpricht, mit welcher man das Daſein genoß. *Roſellini* und *Wilkinſon* haben in ihren archäologiſchen Werken viele ſolcher Scenen zuſammengeſtellt. Sie machen die Kehrſeite zu der Scene des Todtengerichts aus, der wir am häufigſten begegnen.

Was wir daher aus den vorliegenden Thatſachen ſchließen können, iſt die Exiſtenz einer *lyriſchen* Poeſie und zwar einer doppelten, einer *liturgiſchen* einerſeits, einer *ſkoliſchen* andererſeits. Die Exiſtenz der liturgiſchen Lyrik begründete ſich durch den Cultus und durch die Prieſter. Wir können uns von ihr noch eine ſehr umfaſſende Vorſtellung durch die *Hymnen* machen, die uns durch die Hieroglyphen, vorzüglich auf den Grabſteinen, erhalten ſind. Sie haben, abgeſehen von der Verſchiedenheit des Inhaltes, einen ähnlichen Charakter, wie die Hymnen der Veden und der Zendaveſta. Die Anbetung, welche dem Gotte gewidmet wird, geht im Pomp eines großwortigen Styls von Prädicat zu Prädicat und ſpricht die Wünſche des Bittenden aus, von welchem auf den Grabſteinen voran Name, Abſtammung und Stand genannt ſind. (Einzelne ſolcher Hymnen und viele Fragmente derſelben ſind überſetzt von H. *Brugſch* in ſeiner: Ueberſichtlichen Erklärung Aegyptiſcher Denkmäler des Königl. neuen Muſeums zu Berlin. Berlin 1850.)

Die andere Lyrik haben wir die ſkoliſche genannt. Wir finden nämlich viele Scenen auf den Bildwerken dargeſtellt, in denen Männer, vorzüglich aber Mädchen, eine Geſellſchaft durch Muſik, Geſang und Tanz unterhalten. Harfe, Zither, Flöte, Tamburin, Trommeln ſind dabei im Gebrauch. Dieſe Mädchen haben einen wollüſtigen Habitus und einen fremdartigen Putz. Wir ſehen, daß ſie den reichen Aegyptier unterhalten und können muthmaßen, daß ſie eingewanderte Künſtlerinnen ſind (Klemms Culturgeſchiichte V, 332 ff.). Mit den Phönikern bekanntlich verbreiteten ſich überall hin ſolche buhleriſche Tänzerinnen und Sängerinnen. Weil nun dieſelben die Freuden des Tiſches, denen der Aegyptier ſehr ergeben war, ſteigern ſollten, ſo können wir nach dem Griechiſchen Ausdruck ihre Lieder Skolien nennen. Eigentlicher Volksgeſang war dieſe epikureiſche Lyrik alſo nicht. Man will Spuren von Volksliedern entdeckt haben. Was jedoch von dergleichen wirklich bekannt geworden iſt, erſcheint nicht ſehr poetiſch. Roſellini hat auch auf eine hieroglyphiſche Inſchrift aufmerkſam gemacht, (Monum. I, 312), die ſich bei Darſtellung einer Dreſchtenne befindet und worin den Rindern geſagt wird, daß ſie das Stroh von ſelbſt für ihren Herrn treten möchten. Dies iſt nun von ihm ein Lied genannt worden. Es mag ein üblicher Singſang geweſen ſein, aber von Poeſie iſt gewiß nichts darin zu entdecken. Kaſtenſonderung iſt dem Volksliede niemals günſtig. Im ältern Aegypten beſtanden aber Kaſten.

Wenn man eine große epiſche und ſelbſt eine dramatiſche Poeſie bei den Aegyptiern vorausgeſetzt hat (Klemm a. a. O. 459), ſo iſt das ohne allen Grund geſchehen. Man hat ſich für ſolche Annahme immer zu ſehr an die Griechen gehalten und den Bildungsgang derſelben auf andere Völker übertragen. Hätten die Aegyptier ein Epos gehabt, ſo hätte daſſelbe ſich nicht ſo verbergen können, daß die Griechen nichts davon erfahren hätten oder daß nicht aus ſeinen Grundlagen heraus die übrigen Gattungen der Poeſie eine ganz andere Geſtalt hätten gewinnen müſſen. Die Aegyptier hatten kein Epos, weil ſie ſehr frühzeitig einen hiſtoriſchen Sinn ausbildeten, der in Bauwerken, Sculpturen, Gemälden und Hieroglyphen ſeine Erinnerungen mit chronikartiger Treue befeſtigte. Man kann auch ſagen, daß, was von Poeſie in ihnen lebte, von ihnen in den großen Styl ihrer monumentalen Plaſtik hineingedichtet ward. Die Freude an Geſtalt, Farbe und Ton ließ bei ihnen das Wort zurückbleiben. Die Statue Memnons erklang zwar beim aufblitzenden Sonnenlicht, aber ſie ſprach nicht. Selbſt die Schrift, als eine in der Anſchauung ſtehen bleibende, ließ das Wort nicht frei werden. Als die Aegyptiſche Hieroglyphe zum phonetiſchen Zeichen ſich fortbildete, war das alte eigentliche Aegypten ſchon im völligen Verfall begriffen.

c. Die Semiten.

Zwiſchen der Iraniſchen Hochebene und zwiſchen dem zu einem architektoniſchen Kunſtwerk umgewandelten Nilthal treffen wir die Semitiſchen Stämme in vielfacher Beweglichkeit. Sie verhalten ſich zu Perſien und zu Aegypten, wie die Buddhiſtiſchen Völker zu China und Indien. In ihnen kommt das eigentliche Reſultat dieſes ganzen Kreiſes zum Vorſchein. Iſt aber dieſer Kreis der dualiſtiſch-activen Völker in der That der Gegenſatz des pantheiſch-paſſiven, ſo muß auch das Reſultat ſeines Proceſſes ein entgegengeſetztes ſein. Der Buddhiſt hält das Daſein als ſolches für ein Unglück. Er vernichtet mit ſelbſtbewußter Gewaltſamkeit allen Affect, in welchem ſich die Liebe zum Leben affirmativ ausdrückt. Er flüchtet ſich hinter die Mauern des Kloſters, um ſich und die Welt in träumeriſcher Andacht zu vergeſſen. Ganz anders der Semite. Für ihn iſt die erſcheinende Welt die wirkliche, wahrhafte. Eine freudige Bewunderung ihrer Schönheit durchdringt ihn. In der Kraft der Affecte, im Rauſch der Leidenſchaft, genießt er die Wonne des in ſich aus aller Erſcheinung bereichert zurückkehrenden Selbſtgefühls. Freundſchaft und Frauenliebe, Krieg und Handel, Spiel und Trinkgelag, ſind ihm die rechte Würze des Lebens. — In muthigem Selbſtvertrauen durchzieht er die ſchreckenvolle Wüſte und wagt ſich auf das trügliche Meer. Man kann ſich keine größeren Extreme denken, als den Buddhiſten, wie er hingekauert liegt, den Roſenkranz zwiſchen den Fingern drehend, thatlos in ſich verſinkend, durch die Exiſtenz als ein geſpenſtiſches Räthſel niedergedrückt, und den Araber, wie er im

Waffenſchmuck auf ſeinem geflügelten Roſſe, der Geliebten gedenkend, in ſtrotzendem Mannesmuth, durch die Wüſte hinſchweift, Blutrache zu üben oder eine Karavane zu überfallen und im Liede ſeine Thaten ſelbſt zu verherrlichen.

Es könnte ſcheinen, als hätten wir einen Fehler gemacht, daß wir von Perſien zu Aegypten und erſt von dieſem zu den Semiten übergehen. Allein Perſien und Aegypten ſind der wirkliche Gegenſatz, der in den Semiten ſeine Auflöſung findet. Perſien und Aegypten verhalten ſich in dieſer Weſtaſiatiſchen Gruppe, wie China und Indien in der Oſtaſiatiſchen, aber natürlich vermöge des dualiſtiſchen Princips auf ganz verſchiedene Weiſe. In China, dem monarchiſchen Familienſtaate, iſt das Ideal der Pietät der Gelehrte, der es zur genauen Kenntniß aller Geſetze bringt, die aus den fünf Verpflichtungen entſpringen; in Perſien, dem monarchiſchen Kriegerſtaate, iſt das Ideal der Ritter, der den Kampf um des Kampfes willen liebt, im Kampf aber von dem Befehl ſeines Scheriar, ſeines Kaiſers, abhängig bleibt. In Indien hat jede Kaſte ihr particulaeres Ideal; das allgemeine Ideal aber für Indien iſt in religiöſer Hinſicht die Buße, in poetiſcher die Liebe. In Aegypten iſt das Ideal die Liebe zum Tode, denn durch ihn gelangt man zur Seligkeit des Todtenreiches im fernen Weſten, zum Ementh, welchem Oſiris vorſteht. Der Aegyptier kam über den Dualismus ſchon inſofern hinaus, daß er den Tod als Bedingung eines neuen, höhern Daſeins erkannte. Nicht eine pantheiſtiſche Verflüchtigung, nicht eine Auflöſung der individuellen Exiſtenz in den Ur- und Allgeiſt, in den Atman, ſtellte er ſich als Ziel, ſondern ein bewußtes perſönliches Fortleben voller Reiz und unendlicher Wonne, wie das Todtenbuch uns darſtellt, welches den Leichnamen in den Sarg als Wegweiſer mitgegeben wurde. Daher ſehen wir auch ſchon im Leben der Aegyptier einen Zug der Verſöhnung, eine Heiterkeit, die wir oft vergeſſen, wenn wir es einſeitig nur von der negativen Richtung her auffaſſen, die es allerdings auch hat und die ihm das Gepräge der Melancholie ausdrückt. Aegypten gleicht Indien nur äußerlich. Es hat im Süden die Schneeberge, von denen der heilige Nilſtrom herkommt, wie Indien im Norden der Himalaya (Himmel: die Wohnung des Schnees), von welchem die heilige Ganga herabſtrömt. Es hat Kaſten, wie Indien. Es hat eine hierarchiſche Verfaſſung, wie Indien. Es hat koloſſale Bauten, wie Indien. Dies Alles fällt auch dem oberflächlichſten Blick auf und iſt oft benutzt worden, eine Parallele beider Länder anzuſtellen. Aber im Innern iſt ein ganz anderes Weſen in ihm thätig. Ein ſtrenger, maaßvoller Verſtand bleibt Meiſter der rieſigen Bauten und entäußert ſich mehr und mehr aller phantaſtiſchen Ueberladung. Der Sinn aber, obwohl beſtändig hinblickend auf den Tod, iſt ein durchaus praktiſcher, dem Genuß des Lebens zugewandter, ohne contemplative Askeſe in der Religion, ohne romantiſche Ueberſchwänglichkeit in der Liebe. Zwiſchen Perſien und Aegypten wimmelten nun die Semitiſchen Stämme, bald in ſtolzer Unabhängigkeit, bald in Abhängigkeit von Perſien oder von Aegypten. Von dieſen Stämmen entwickelte ſich derjenige, deſſen Geſchichte ſowohl mit der Aegyptiſchen als mit der Perſiſchen aufs Innigſte verflochten war, der Hebräiſche, zu einem Standpunct, der nicht nur über den Dualismus ſich erhob, ſondern der ſogar über den Ethnicismus hinausgriff, weshalb wir ihn von dieſer Gruppe ausſchließen müſſen. Das Culturprincip iſt ein höheres, als das ethnographiſche.

Von den übrigen Semitiſchen Stämmen kommen die Chaldäer, Phöniker und Araber in Betracht. Die beiden erſtern aber haben uns keine Denkmale ihrer Poeſie hinterlaſſen. Was wir von derſelben wiſſen, gibt uns ein ähnliches Bild, wie wir uns von der Aegyptiſchen Poeſie haben machen können. Aus dem Cultus ging eine hymniſche, aus dem Lebensgenuß eine ſkoliſche Poeſie hervor. In jener war es vorzüglich die Adonisklage, die ſich über ganz Vorderaſien verbreitete und auch in Unterägypten Eingang fand, weil der Oſirismythus mit dem des Adonis in weſentlichen Puncten zuſammenfiel, in der Trauer um den getödteten und in der Freude um den wiederauferſtandenen Gott. Dieſe Lieder, Adonidien, auch Adonimaöden genannt, wurden unter Flötenbegleitung geſungen und ſpäter mit großem Schaugepränge verbunden. (Creuzer's Symbolik und Mythologie der alten Völker II, Leipzig 1811, 94 ff. H. Brugſch: Die Adonisklage und das Linoslied, Berlin 1852, woſelbſt 22—25 eine Wehklage der Iſis und der Nephtys mitgetheilt iſt. Linos, auch Ailinos, für Klaggeſang, iſt aus dem Semitiſchen Ailenu: Wehe uns! entſtanden).

Die heidniſchen Araber.

Es bleiben uns alſo nur die alten Araber übrig, worunter wir die Araber bis zum Auftreten Muhammeds verſtehen. Von dieſen nämlich beſitzen wir ſo viel Reſte ihrer urſprünglichen Dichtkunſt, daß wir uns wohl eine Vorſtellung derſelben machen können, denn wenn auch die Sammlung der uns überkommenen Lieder erſt der Muhammedaniſchen Periode angehört, ſo haben wir doch keinen Grund, an der Aechtheit derſelben zu zweifeln. Die Araber ſind in ihrer Bildung ebenſo urſprünglich, als die Chineſen und Inder, Perſer und Aegyptier. Ihr Local, eine Halbinſel von beinahe funfzigtauſend Quadratmeilen, iſt durch Meere, Berge und Wüſten ſo in ſich abgeſchloſſen, daß ſie von den Veränderungen der übrigen Nationen, bis zu dieſem Augenblick hin, wenig berührt werden. Es iſt in ſich mannigfaltig genug, einen poetiſchen Sinn zu erwecken und zu nähren. Die Cultur ſtand hoch genug, der Erſcheinung des Lebens eine ſchöne Form zu gewähren, den Menſchen über die gemeine Bedürftigkeit zu erheben und ihm ein äſthetiſches Wohlgefallen am Adel und am Glanz der Perſönlichkeit möglich zu machen. Ein Theil der Araber kam früh bis zur ſtädtiſchen Concentration, jedoch ohne daß die Städte hier eine ſolche Bedeutung, wie in Medien, Aſſyrien, Babylon, Aegypten und Phönikien gewonnen hätten. Sie blieben ſelbſt im Islam auf einer untergeordneten Stufe der Entwicklung ſtehen. In älterer Zeit ragten zwei hervor, Mekka, wo die Kaaba, der nationale Tempel, ſich befand, und Okkadh, in der Landſchaft Tehama, wo jährlich eine große Meſſe abgehalten ward. Dieſe ſtädtiſche Cultur erhielt eine gewiſſe Verfeinerung der Lebensart, beſonders an den Höfen kleiner Fürſten. Am meiſten für Poeſie intereſſirten ſich die Könige von Hira. Von den Stadtbewohnenden Arabern, den Haddeſl oder Mauren, unterſcheiden ſich die Wüſtebewohnenden: Bedewi, oder Beduinen, Nomaden, die in Zelten wohnen und deren Reichthum vorzüglich in Kameelen und Pferden beſteht. In dieſen entwickelten ſich jene bewundernswürdigen ethiſchen Eigenſchaften, welche den Araber vor der Stiftung des Islam ſo hoch ſtellten: Tapferkeit, Ritterlichkeit, Liebe, Gaſtfreundſchaft, Großmuth, Ehrgefühl, Uneigennützigkeit, Kühnheit und Geduld; und aus dieſen Tugenden ging wiederum jene kraftvolle, maleriſche und ſententiöſe Poeſie hervor, die in den Liedern dieſer Helden unſterblich athmet. Der Held iſt zugleich ſein Dichter. Er beſingt ſelbſt ſeine Thaten. Aber nicht die Männer allein dichten, auch die Frauen. Das Weib war noch nicht in den Harem abgeſperrt, ſondern ſtand den Männern ebenbürtig gegenüber. Durch ſolche Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Weibes erzeugte ſich eben ein höherer Schwung der Liebe, die keineswegs, wie man glauben möchte, eine nur ſinnliche Färbung hatte, vielmehr, bei aller Gluth der Leidenſchaft, weſentlich auch die Schönheit der Seele umfaßte. Der Dichter Djumeit, der dreißig Jahr ſeine wegen ihrer Magerkeit oft verſpottete Butheita beſang, betheuerte in ſeiner Todesſtunde, daß er ſie nie in ſeinem Leben berührt habe, obſchon ſie ſeine Liebe ſo innig theilte, daß ſie, als ſie ſeinen Tod erfuhr, in einigen noch erhaltenen ſchönen Verſen ihren unendlichen Schmerz ausdrückte und dann unaufhörlich weinte, bis ſie ſtarb. (G. Weil: die poetiſche Literatur der Araber vor und unmittelbar nach Muhammed. Stuttgart 1837, 77.). Die Religion der Altaraber war ein ſehr einfacher Sternendienſt, der einen gewiſſen Fatalismus in ſich ſchloß, aber ſeine Bekenner nicht, wie der Indiſche Brahmanismus, der Parſiſche Feuerdienſt, der Aegyptiſche Thierdienſt, mit einer Fülle peinlichen Ceremoniels belaſtete. Verſtändig, ja nüchtern, ſtand der Araber der Natur gegenüber, ohne dem Zauber ihrer Geſtalten verſchloſſen zu ſein. Seine Naturſchilderungen ſind ohne phantaſtiſche Uebertreibung correct und doch voll von maleriſcher Schönheit. Die Geſtirne, die Palmen, die Waldbäche, das Pferd, das Kameel, die Schlange, den Wolf, die Hyäne, den Leopard, weiß er unnachahmlich zu beſchreiben. Aber auch die Geſtalt der Geliebten, der ſchönhüftigen, der augenblitzenden, der ambraduftenden, ermüdet er nicht, auf die mannigfachſte Weiſe zu zeichnen. Die Religion war keine hierarchiſche. Kein religiöſes Geſetzbuch gab die Baſis zu einer gelehrten Prieſterherrſchaft, die übrigen Menſchen in ihrem Verhältniß zu Gott zu bevormunden und die Geiſtesgegenwart des denkenden Menſchen mußte daher in den einzelnen Fällen ſich ſelber Rath finden. Aus dieſer freien Nachdenklichkeit ging ein didaktiſches Element der Altarabiſchen Poeſie hervor, die Gnome: Hikmah, die oft in zierlichſter Form die theure Erfahrung eines bewegten Lebens epigrammatiſch abſchloß.

Fragen wir uns aber, was unter den in der Wüſte umziehenden Stämmen das eigentliche Band ausmachte, ſo treffen wir hier, wie ſchon im Parſiſchen Epos, wieder auf die Blutrache. Sie macht den furchtbaren Kitt der Geſchlechter aus. Liebe, Gaſtfreundſchaft, Tapferkeit finden wir auch anderwärts, nicht aber, wie hier, die Poeſie der Blutrache. Sie iſt es, welche das heroiſche Ideal dieſer vielen kleinen Stämme ausmachte, die ſich Menſchenalter hindurch bekämpften, die Blutſchuld durch Blut zu ſühnen und damit von der andern Seite die Rache für die neue Schuld heraufzubeſchwören. Die Begeiſterung des Altarabers für dieſe Pflicht verlieh ihm eine unglaubliche Beharrlichkeit, machte ihn liſtenreich, ließ ihn den härteſten Entbehrungen, den äußerſten Strapazen ſich unterziehen und ſteigerte ſeine Kühnheit bis zu jenem wilden, verwegenen, freveltrotzigem Reckenthum, wie daſſelbe bei einem Taabata Scharran und einem Schanfera, zu einer ſchauerlichen Erhabenheit emporwuchs. Der Parſe kämpfte eines allgemeinen Princips wegen, als Iranier gegen den Turanier, als Ormuzddiener gegen die Anhänger Ahrimans. Er kämpfte unter dem Oberbefehl des Shah, dem der Pehlwane als Vaſall kriegspflichtig unterthan war. Der Araber kämpfte aus unmittelbarem perſönlichſtem Intereſſe gegen ſeinen eigenſten Feind und kämpfte ganz nach den Eingebungen ſeiner Leidenſchaft und Laune, wie es ihm beliebte. Der Aegyptier diente im Leben dem Oſiris, von ihm im Tode angenommen und in die Wohnungen der Seligen geführt zu werden. Er lebte für eine genußreiche Unſterblichkeit. Der Araber war gegen den Tod gleichgültig und nicht die Unſterblichkeit ſeiner Perſon, ſondern die Unſterblichkeit ſeines Ruhms bei den lebenden und überlebenden Geſchlechtern lag ihm am Herzen. Weil aber der Bluträcher nicht aus einem gemein egoiſtiſchen Motiv, ſondern aus dem Princip einer heiligen Pflicht handelte, ſo war es möglich, mit ihrer Grauſamkeit ſo viel ſchöne Tugenden zu vereinen, als den Araber auszeichneten und uns mit ihm zum erſten Mal auf den Boden einer natürlichen Humanität zu verſetzen, welche die Individualität ungehemmt ſich entfalten läßt.

Die ältern Arabiſchen Dichter und Dichterinnen.

Wir beſitzen allerdings keine Dichtungen der Araber, die wir über das ſechſte Jahrh. der chriſtlichen Zeitrechnung zurück zu datiren vermöchten. Aber, wie ſchon oben geſagt wurde, hindert nichts die Annahme, daß nicht die Poeſie der Araber ſchon vor den uns überkommenen Zeugniſſen eine ähnliche geweſen ſei, denn völlig geſanglos wird Niemand ſich dieſen höchſt begabten Stamm denken können. Seine Lebensart aber war ſchon zu den Zeiten des Hebräers Jakob, deſſen Sohn Joſeph an eine Arabiſche Karavane verkauft ward, dieſelbe, wie bei Muhammeds Auftreten. Von einer beſondern Einwirkung der Griechiſchen oder Hebräiſchen Poeſie vor Muhammed wird Niemand eine Spur nachweiſen können Wenn ein Dichter El Muhelihl oder Muhallal als derjenige genannt wird, der im fünften oder ſechſten Jahrh. v. Chr. zuerſt dreißig regelmäßige Verſe gemacht und den Reim eingeführt habe, ſo kann dies ſchwerlich etwas Anderes heißen, als daß mit ihm, wahrſcheinlich in Verbindung mit einer weitern Verbreitung der Schreibkunſt, die Poeſie den Uebergang von dem Zuſtande einer immer entſtehenden und vergehenden Naturpoeſie zu dem einer bewußten Kunſtpoeſie gemacht habe, nicht aber, daß die Araber bis dahin ſo viele Jahrhunderte hindurch ohne alle Poeſie geweſen wären. Wurden jedoch ſogar die Lieder der vormuhammedaniſchen Zeit uns erſt durch Bemühungen eines muhammedaniſchen Arabers zwei Jahrhunderte nach Stiftung des Islam erhalten.

Unter den ältern Dichtern zeichneten ſich aus: Elatwa; Akel Elmorár, König von Knida; Ben Hodſchr; Scheier ben Dſchenab; Abdallah ben Eldumeina von Chatam; El Motelemmis; Taabatta Scharran von Fehm;

Schanfera von Eſd, der berühmteſte Läufer und Bogenſchütze. Der Held, den dieſe Dichter ſelbſt als den erſten preiſen, iſt der grimme Faris, der ſich endlich aus Schmerz über Freundesuntreue ganz in die Wüſte zurückzog, ſich dort nicht nur mit Panthern und Löwen, Gazellen und Geiern geſellte, und als ein entſetzlicher Räuber auf windſchnellem Roß Alles in Schrecken ſetzte, ſondern in ſeiner Ueberkraft ſelbſt Wirbelwinde glaubte bekämpfen zu können. — Von den Dichterinnen ſind zu nennen: Ofeiret; Tomädhir, genannt El Chanſa, die ſtumpfnaſige: Horka, Tochter des letzten Königs von Hira; Amra, die Chatamiſche; Safija von Bähita; Taabata's Mutter: Leila von Achjal; Umm Elnohaif.

Die Hamáſen.

Hamáſa beißt Arabiſch Tapferkeit. Weil aber das erſte Buch einer lyriſchen Anthologie Abu Temmams ſo betitelt ward, ſo iſt dieſer Name als ein techniſcher in Gebrauch gekommen. Abu Temmam, 805—846 n. Chr., einem der älteſten Beduinenſtämme entſproſſen, ſammelte viele Gedichte, ſchrieb ſie nach der Tradition nieder und vereinigte ſie in ein Liederbuch: El Hamáſa, auch die große Hamaſa genannt. Es zerfällt in 10 Bücher: 1) Heldenlieder; 2) Todtenklagen; 3) Weisheitsſprüche; 4) Liebeslieder; 5) Spottlieder; 6) Gaſt- und Ehrenlieder; 7) Beſchreibungen des Kameels, der Schlange und der Regengüſſe; 8) Reiſe- und Raſtlieder; 9) Scherzlieder; 10) Schmäh- und Loblieder auf die Weiber. (Die Hamáſa oder die älteſten arabiſchen Volkslieder, überſetzt und erläutert von Rückert, Stuttgart 1846, 2 Bde. Es ſind darin größere und kleinere Gedichte von 521 Dichtern und Dichterinnen.) — An dieſe treffliche Sammlung, die uns eine der ſchönſten Epochen aller Poeſie erbalten hat, ſchließt ſich die kleine Hamáſab von Abu el Boktheri, ſt. 898 n. Chr. und das Buch der Geſänge: Kitab al Agani von Abulfaradi Isfahani, ſt. 966, in welchem die Biograpbien von 395 Dichtern gegeben ſind.

Die Preisgedichte der Moallakat.

Den Uebergang aus der heidniſchen Periode in die des Islam bezeichnen ſieben Gedichte, die in poetiſchen Wettkämpfen auf der Jahresmeſſe zu Okkadh den Preis erhalten hatten und, der Sage nach, mit goldenen Buchſtaben auf Aegyptiſche Seide geſchrieben, am Eingang der Kaaba zu Mekka aufgehangen waren, woher ſie den Namen: El Moallakat: die aufgehangenen, erhielten. Dieſe Dichter ſind: 1) Amrilkais; 2) Tarafah ben Elabd, ermordet 570; 3) Sohair ben Abi Sulma; 4) Lebid ben Rebiat, ſt. 662 zu Kufa; 5) Antara der Abſite, mit dem Zunamen el Fewares: der Held; 6) Amru ben Kelſum, ſt. 570 und ſuchte als der feurige Wortführer der Bekriten, mit Hareth, dem hundert und dreißigjährigen Wortführer der Taglebiten, einen Frieden zwiſchen beiden Stämmen zu vermitteln; 7) Hareth ben Hilliſſet.

Als dieſen Preisdichtern zunächſt ſtehend werden betrachtet: Nabega von Dhubjan am Hof des Königs Noman von Hira; Alkama el Fihl; Maimun el Aſcha; ſämmtlich im ſechſten Jahrh. n. Chr. Daß die Dichter durch Preiſe geehrt wurden, daß die Nation an ihren Kämpfen ein ſo lebhaftes Intereſſe nahm, beweißt uns die hohe Achtung, die auch in einer Menge Erzählungen von den wunderbaren Wirkungen ſich ausdrückt, welche das Entzücken über Gedichte bei ihnen hervorbrachte. (A. Th. Hartmann: die hellſtrahlenden Plejaden am Arabiſchen Dichterhimmel oder die ſieben am Tempel zu Mekka aufgehangenen Arabiſchen Gedichte. Münſter 1802. — Amrilkais, der Dichter und König. Sein Leben dargeſtellt in ſeinen Liedern. Von Rückert, Stuttgart 1843.)

C.

Die Poeſie der Europäiſchen Gruppe.

Das Individualitätsideal.

Zwei große, in ſich abgeſchloſſene, eigenthümliche Welten ſind unſerm Blick vorübergegangen: die Oſt- und Weſtaſiatiſche; jene pantheiſtiſch, dieſe dualiſtiſch; jene quietiſtiſch, dieſe kriegeriſch; jene paſſiv, dieſe activ; jene ſentimental, dieſe heroiſch; jene phantaſtiſch, dieſe verſtändig; jene in ihren Träumen, dieſe in ihren Thaten poetiſch; jene daher an dichteriſchen Erzeugniſſen reich, dieſe arm. Man kann dieſen Gegenſatz noch auf vielfach andere Weiſe ausſprechen, daß er aber ein wirklicher Gegenſatz ſei, wird Niemand leugnen können. Es iſt das Geheimniß der göttlichen Weltordnung, wie in ſo großen zunächſt neben einander emporſtrebenden Culturen doch ein Zuſammenhang der Idee ſich entwickelt, ſo daß wir den Fortſchritt der Freiheit anerkennen müſſen. Der Gegenſatz der Hinter- und Vorderaſiatiſchen Völker fand ſeine Löſung in den Europäiſchen, indem dieſelben in dem Princip *individueller Freiheit* ſowohl das paſſive als das active Moment vereinigten. Die Individualität, *welche ſich ſelbſt Zweck wird*, iſt das Princip, worin ebenſowohl die *Empfänglichkeit* für alles Wahlverwandte, als die *Selbſtbeſtimmung* enthalten iſt, durch Verarbeitung des Empfangenen über daſſelbe zu einer *neuen Geſtalt* hinauszugehen. Es wäre eine falſche Auffaſſung, den Orientaliſchen Völkern Individualität überhaupt abſprechen zu wollen. Sie haben eine ſolche und ſogar eine ſehr ſtarke, aber die Eigenthümlichkeit des Einzelnen bleibt bei ihnen unfrei. Geht ſie dazu fort, ſich als frei zu ſetzen, ſo wird ſie eine *Anomalie* und ſtreift, wie die Leidenſchaft Indiſcher Kſchattriya's, Parſiſcher Pehlwanen, Arabiſcher Bluträcher, an die Frechheit des Frevels. Der Orientale wird von der Nothwendigkeit ſeines Staatsgeſetzes, ſeiner Kaſtenordnung, ſeiner Familienverpflichtung, fataliſtiſch beherrſcht. Er iſt nicht ſich ſelbſt Zweck. Der Araber, der in der Wüſte, der Phöniker, der auf dem Meere ſelbſtgewiß ſeinen Zwecken nachgeht, ſteht der individuellen Freiheit am nächſten und wir haben geſehen, daß der Arabiſche Held zugleich ſeine Thaten ſelber beſingt. Er kommt uns daher viel menſchlicher und verſtändiger vor, als ſelbſt ein Ruſthm, der ein außerhalb der gewöhnlichen Menſchheit ſtehender mythiſcher Koloß iſt, ſo daß ſchon ſeine Mutter, als ſie ihn mit Schmerzen gebiert, ausruft: riſthm! d. h. ich bin befreit. Wenn ein Schanfera uns ausmalt, wie er mit Todesverachtung alle Mühſal des Lebens duldet, mit den Thieren der Wüſte fraterniſirt und das Feuer der Rache Jahre lang in ſeinem Buſen ſchürt, ſo kann er uns als ein wilder, unheimlicher Geſell erſcheinen, aber wir fühlen mit ihm und verſtehen ihn vollkommen.

Die Gruppe der Europäiſchen Völker machte ſich alſo die Individualität zu ihrem Ideal und zwar ſo, daß die Griechen die Schönheit ihrer Erſcheinung, die Römer die Kraft ihres Willens und die barbatiſchen Uebergangsvölker ins Chriſtenthum die Innerlichkeit ihres Gemüths zum Ausgangspunct hatten. Bei den erſtern allein nahm daher das Ideal einen ſchlechthin äſthetiſchen, bei den zweiten einen moraliſchen, bei den dritten einen dämoniſchen Charakter an.

Dieſe Völker verhalten ſich daher ſo, daß die Griechen als das ſchlechthin poetiſche, die Römer als das ſchlechthin proſaiſche auftreten, jene Uebergangsvölker aber, Skythen (Slaven) Kelten und Germanen uns eine chaotiſche Gährung zeigen; welche nicht durch ſich ſelbſt zu einer höheren Ausbildung gelangte, ſondern theils der antiken Cultur, theils der chriſtlichen Religion bedurfte, ſich zu einer tieferen Erfaſſung ihrer Individualität zu erheben. Sie treten hier ähnlich auf, wie die Sage des Perſiſchen Nationalepos vor den Saſſaniden.

Die Griechen verarbeiten das Aegyptiſche und Phönikiſche Element; die Römer das Griechiſche; jene Uebergangsvölker das Griechiſch-Römiſche. Zu den Griechen kommt das Fremde theils als eine zu ihnen einwandernde Koloniſation, die zu ihnen dringt, theils durch Eroberungen, die von ihnen ausgehen. Erhaltung und Zerſtörung, Fortbildung und Rückbildung, wechſeln in dieſem Proceß auf die mannichfaltigſte Weiſe. Der unendliche Zauber der Schönheit des Griechiſchen Ideals iſt es aber, der in dieſem Wechſel bis in die entlegenſten Regionen ſeine holde verſöhnende Macht ausbreitet.

a) Die Griechen und das äſthetiſche Ideal.

Ueberblickt man die Geſchichte der ganzen Griechiſchen Poeſie, ſo erkennt man leicht, daß man die alte, mittlere und neuere zu unterſcheiden habe. Die allte, jetzt gewöhnlich vorzugsweiſe Helleniſche genannt, erſtreckt ſich bis auf Juſtinian, mit welchem das Chriſtenthum vollſtändig über den Ethnicismus ſiegte und die letzten Philoſophen aus Griechenland ausgewieſen wurden. Die mittlere, die Byzantiniſche, erſtreckt ſich bis auf den Fall Konſtantinopels und die neuere, die Neugriechiſche, von da bis jetzt. (Eine zuſammenhängende, mit zahlreichen Proben im Original und in Deutſcher Ueberſetzung verſehenen Ueberſicht aller drei Perioden hat A. Elliſſen im erſten Theil ſeines Verſuchs einer Polyglotte der europäiſchen Poeſie gegeben, Leipzig 1846, 78 bis zu Ende.).

Es kann folglich hier zunächſt nur die erſte Periode zur Sprache kommen, die des Helleniſchen Ethnicismus, deren Entwicklung faſt zweitauſend Jahre umfaßt. In dieſer Periode unterſcheiden ſich ſofort wieder drei Epochen: eine productive, eine kritiſch gelehrte und eine eklektiſche. Die erſtere iſt die wahrhaft Helleniſche; die zweite die Alexandriniſche; die dritte die Römiſch kosmopolitiſche. Die erſte fand ihren Mittelpunct in Athen, die zweite in Alexandrien, die dritte in Athen und Byzanz.

1) Die Helleniſche Epoche.

Die Helleniſche Periode reicht von den älteſten Zeiten bis auf die Eroberung Griechenlands durch die Macedonier. Sie enthält die conſequente Abfolge der Epik, Lyrik und Dramatik in Griechenland und Unteritalien, vorzüglich Sicilien. Alles, wodurch die Griechen in der Poeſie groß ſind, gehört dieſer Zeit an, in welcher die Kalokagathie, die Untrennbarkeit des Schönen vom Guten, das Schöngute, das Ideal der Griechen war. Nur Einmal in der Geſchichte iſt dieſe glückliche Einheit von Natur und Geiſt möglich geweſen. Kein anderes Volk hat eine ſolche Begeiſterung für das Schöne beſeſſen. Organiſcher, als irgendwo, haben ſich bei den Griechen die verſchiedenen Dichtungsarten entwickelt, ſo daß ſie durch die Plaſtik ihrer Geſtalten zugleich den Werth eines allgemeinen poetiſchen Kanons erworben haben.

Die Individualität, von welcher das Griechiſche Leben ausging und die ſich auch in ſeinem anthropomorphiſchen Polytheismus abſpiegelte, zeigt ſich ſogleich in einer Mannigfaltigkeit von Stämmen, die aus dem Thrakiſchen Grundſtock ſich abzweigten und ſich in großer Beweglichkeit unter einander berührten. Die Pelasger und Hellenen traten zuerſt entſchiedener hervor, dann aus dieſen die Aeoler, Jonier und Dorier. Das Aeoliſche Element verſchmolz allmählich mit dem Joniſchen und Doriſchen auf die mannichfachſte Weiſe. Eine Wanderſucht veränderte lange den Sitz der Stämme, bis mit dem zehnten Jahrh. v. Chr. eine gewiſſe Fixirung derſelben ſich befeſtigte. Der Wandertrieb nahm eine neue Geſtaltung an, die der Koloniſation, die vorzüglich nach Großgriechenland, nach Kyrene und Maſſilien gerichtet war. Wir ſehen bei den Griechen von vorn herein das Element als ein ihnen freundliches, heimathliches, geſelliges auftreten, welches den Orientalen fremd geblieben war und das nur die Phöniker erſt zu erſchließen begonnen hatten: das Meer. Der friſche Hauch der Welle, die ſchäumend an der vielbuchtigen Küſte brandete, der Blick auf die uferloſe und doch zu fernen Wundern lockende Fläche der Thalaſſa, die wilde Poeſie eines Seeräuberlebens, das auf den kleinen, felſigten Eilanden ſich einniſtete, die Culturſchätze, die von Aegypten und Phönikien auf dem Rücken der bläulichen Woge durch Einwanderer herzugebracht wurden, dies Alles macht ſich in der Poeſie der Hellenen fühlbar und mit Recht iſt geſagt worden, daß Homer nirgend ſo groß ſei, als auf dem Meere.

Die älteſten Mythen der Griechen ſpielen immer, ſei es auf dem Meere ſelbſt, wie die Argofahrt, ſei es am Ufer des Meeres, wie der Kampf mit Troja. Die Göttin der Schönheit, die ſchaumgeborene, ſteigt aus den Wellen bei Kypros an das Land. Andromeda, angefeſſelt an den rauhen Fels des Seegeſtades, wird von einem Meerungeheuer bedroht. Poſeidon iſt es, deſſen Zorn den Dulder Odyſſeus zehn Jahr von Ithaka fernhält. Die ganze Scheibe der Erde iſt vom Okeanos, dem unergründlichen, dem ewig ſeienden Vater, umgürtet. Aus dem Waſſer, lehrt der Philoſoph Thales, ſei Alles hervorgegangen und das Waſſer, ſingt der Dichter Pindar, ſei das Beſte, das Edelſte. Die Frage um die politiſche Hegemonie, welche Griechenland zerrüttete, war an den Beſitz der Flotte geknüpft. Genug, überall iſt es das Meer, dem wir bei den Griechen begegnen, während bei den Chineſen die Hauptſtadt, bei den Indern die Waldſiedelei, bei den Buddhiſten das Kloſter, bei den Perſern das Heerlager des Schahs, bei den Aegyptiern der Nilſtrom und die Katakombe, bei den Arabern die Wüſte den localen Mittelpunct ausmacht. Von den Bergländern im nördlichen Griechenland zog es die Menſchen mehr und mehr nach Süden, wo ſie auf Halbinſeln und Inſeln ſich zerſtreueten. In den Thrakiſchen Gauen bildete ſich die erſte höhere Cultur Griechenlands und knüpfte ſich für die Poeſie an den Namen des Orpheus.

Orphiſche Hymnik.

Orpheus iſt ein mythiſcher Name geworden, wenn auch noch heutige Reiſende ſein Rieſengrab bei Leibethra in Pierien zu erkennen geglaubt haben. Daß die Dichtungen, die uns unter der Bezeichnung Orphiſcher Hymnen, eines Orphiſchen Epos über die Argofahrt und eines myſtiſchen Gedichtes über die geheimen Kräfte der Steine, überliefert ſind, nicht vor dem alten Thrakiſchen Sänger Orpheus herrühren, iſt gewiß. Ebenſo gewiß aber iſt es, daß wir in den dem Orpheus zugeſchriebenen Hymnen einen Nachhall der prieſterlichen Hymnik beſitzen, welche die Stiftung der alten Culte begleitete. Dieſe Culte wurden ſpäterhin myſtiſche d. h. Geheimculte, weil ſie der fortgeſchrittenen

Bildung und Aufklärung gegenüber ſich nur in ſolcher Form erhalten konnten. Die 86 Hymnen, die wir noch als Orphiſche übrig haben, ſind ihrem Urſprung nach vielleicht nicht älter, als aus der Zeit der Piſiſtraditen, wo Onomakritos im Dienſte derſelben Chresmoi: Orakelſprüche, und Teletai: Weihelieder im Orphiſchen Sinn componirte. Da man aber bei ſolchen Productionen doch den Typus der Tradition feſtzuhalten bemühet und Onomakritos eigens mit dem Studium myſtiſcher Culte beauftragt war, ſo iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß wir doch einen gewiſſen Reſt des Urſprünglichen in den von Neupythagoräern und Neuplatonikern uns erhaltenen Dichtungen überkommen haben. Alles, was wir über die Poeſie eines Orpheus, Linos, Amphion, Melampos, Olenos, Eumolpos, Muſäos u. A. muthmaßen können, beſteht hiernach darin, daß in der Hymnik das epiſche Element noch mit dem lyriſchen verſchlungen war. (Bode: Geſchichte der Helleniſchen Dichtkunſt. I, Leipzig 1838, 87—190).

α) Die Epik.

Der liturgiſchen Hymnik zunächſt entwickelte ſich in den ſagenluſtigen Stämmen der Griechen die Epik, indem ſich allmälig ein Zuſammenhang der beſondern Ueberlieferungen erzeugte, vorzüglich dadurch, daß ſich hervorſtechendere Begebenheiten zum Mittelpunct machten, an welche die kleineren ſich anlegen und ſich den Hauptwendungen epiſodiſch einfügen konnten. Wanderſänger: Rhapſoden genannt, trugen die Geſchichten umher. Der Hexameter wurde das bequeme und unendlich elaſtiſche Metrum für die Erzählung, deren Vortrag man mit der Kithara begleitete. Der Rhapſode hielt bei der Recitation einen Lorbeerzweig in der Hand, den er, wenn er aufhörte, dem folgenden übergab. Der Bildungsproceß war ein ganz ähnlicher, als wir ihn ſchon einmal bei dem Indiſchen Epos geſehen haben. Die Gegenſtände, die als centraliſirende Angelpuncte hervorragten, waren: 1) der Zug der Argonauten und 2) der Trojaniſche Krieg.

Der Argonautenzug.

Der Argonautenzug iſt, als eine Merfahrt, ächt Griechiſch. Es ſind Heroen, die ihn unternehmen. Vom fernen, goldreichen Kolchis gilt es, einen Wunderſchatz unter vielen Gefahren, Zaubereien, Hinderniſſen zur Heimath zu bringen. Ohne die Liebe der Medea zu Jaſon aber würden die Helden ihr Ziel doch nicht erreicht haben. Orpheus ſelbſt iſt unter ihnen und beſingt ihre Abenteuer, d. h. die ganze Sage und ihre erſte epiſche Geſtaltung iſt vorhomeriſch geweſen, wenn wir jetzt auch nur ſpätere Darſtellungen übrig haben. Die dem Orpheus zugeſchriebenen Argonautika enthalten 1384 Hexameter.

Der Trojaniſche Krieg.

Im Argonautenzug ſteht der Hort voran; im Trojaniſchen Kriege iſt es das Weib, welches als vornehmſtes Motiv erſcheint. In der Ilias iſt es die ſchöne untreue Helena, in der Odyſſee die würdevolle treue Penelope, um welche der Kampf entbrennt. Dort iſt es nur eine Geſellſchaft von Helden, die eine gemeinſame Expedition unternimmt, hier ſind es Völker, die gegen einander in den Kampf ziehen. Der Trojaniſche Krieg iſt das Vorſpiel aller Kämpfe zwiſchen dem Orient und Occident. Es konnte nicht fehlen, daß ein ſolcher Kampf in ſeiner langen Dauer und in ſeinen tiefeingreifenden Folgen das Intereſſe aller Griechiſchen Stämme erregte und eine große Menge von Sagen hervorrief. In der Structur derſelben mußte ſich ſehr natürlich eine Doppelrichtung erzeugen, einmal die Schilderung der Heldenkämpfe vor Troja ſelber: die Ariſteia, und ſodann die Schilderung der Abenteuer der Helden auf ihrer Rückfahrt von Troja in die Heimath: der Noſtos. Eine Menge von Rhapſoden beſchäftigte ſich mit der Erzählung derſelben, hochgeehrt von dem gern lauſchenden Volke, wie Phemios und Demodokos. Aber das Epos bedarf einer langen Dauer, ſich zu läutern und erſt im neunten oder zehnten Jahrh. v. Chr. gewann daſſelbe diejenige Geſtalt, welche wir die Homeriſche nennen. Ob der Name Homeros nach der Mundart der Kymäer im alten Joniſchen blind heißt, weil der Sänger blind war, ob er, als Compoſitum von *ὁμοῦ* und *ἀρειν*, der

Zuſammenfüger bedeutet, hierin alſo an Vyaſa im Indiſchen erinnern würde, weil er die Geſänge einzelner Rhapſoden zuſammenfügte, läßt ſich nicht mehr ermitteln. Daß auf der Inſel Chios eine Sängerfamilie der Homeriden gelebt hat, die ſich mit der Epik des Troiſchen Krieges vorzüglich beſchäftigte und nach welcher ſpäter auch andere nicht zu ihr gehörige Rhapſoden den Namen von Homeriden bekamen, ſcheint glaubhaft. Wir beſitzen als Homeriſch noch zwei Gedichte, die Ilias und die Odyſſee, die als wahrhafte organiſche Kunſtwerke aus der Sage zwar das Material, nicht aber die Vollendung der Form entnehmen konnten, welche ſich in der Auswahl und Anordnung der Begebenheiten, ſo wie in der Harmonie und Klarheit der anmuthvollen Sprache zeigt. Ohne das Genie eines Einzelnen iſt ein ſolches Maaß der Behandlung ebenſo wenig denkbar, als ein ſolches Genie ohne ein geniales Volk, in deſſen Munde die Sage lebendig umläuft. (L. Friedländer: die Homeriſche Kritik von Wolf bis Grote. Berlin 1853.) Für die Alten war im Homer alle Kunſt als unerreichbares Urbild beſchloſſen. Er galt ihnen als der Dichter ſchlechthin. Ilias und Odyſſee ſind und bleiben aber auch jetzt noch das abſolute poetiſche Kunſtwerk.

Ilias.

Der Name Ilias ſcheint zu viel zu bezeichnen, wenn man den eigentlichen Inhalt dieſer Ariſteia erwägt. Sie erzählt, wie Achilleus, erzürnt durch Agamemnon, ſich vom Kampf mit ſeinen Myrmidonen zurückzieht und die Achäer allmälig durch den Troiſchen Hektor in die äußerſte Gefahr gerathen. In dieſer erlaubt der Sohn der Thetis endlich ſeinem Freunde Patroklos, in ſeiner Rüſtung zu ſtreiten. Aber Hektor tödtet auch den Patroklos. Nun ergrimmt der Löwe Achilleus, ſtürmt auf zum Kampfe, den Freund zu rächen, tödtet den Hektor, ſchleift ſeinen Leichnam um Ilions Mauern, gibt denſelben jedoch an den greiſen Vater Priamos zurück, der ihn darum anflehet und veranſtaltet dem Patroklos eine glänzende Leichenfeier. Demnach ſollte das Gedicht eher den Namen einer Achilleis tragen. Bei näherer Ueberlegung erkennen wir aber, daß der Name Ilias inſofern doch nicht unpaſſend iſt, weil durch den Tod Hektors das Geſchick Ilions ſich entſcheidet. Die große Kunſt des Dichters zeigt ſich eben darin, daß er uns nicht den ganzen Krieg in der Breite aller ſeiner Wendungen und in dem Detail aller ſeiner Kämpfe vorführt, ſondern daß er denjenigen Moment heraushebt, der im letzten Jahr der Belagerung Troja's den Fall deſſelben vorbereitet. Dieſe dramatiſche Concentration des geſammten Stoffs iſt bewundernswürdig. Sie gibt Gelegenheit, alle bedeutenden Helden von der einen und andern Seite zu ſchildern. Sie entfaltet einen unendlichen Reichthum der verſchiedenſten Kampfgemälde und der mannigfaltigſten Situationen, die ſich daran anſchließen. Von dem Herrſcher der Völker Agamemnon an bis zum biſſigen, ſchäbigten Therſites herunter ſtellt ſich uns eine Galerie von Charakteren auf, in denen wir die plaſtiſchen Repräſentanten der vornehmſten Richtungen der menſchlichen Natur erblicken. Aber die Einheit der Handlung hält die unendliche Fülle ſo in ſich beſchloſſen, daß eine ſich immer ſteigernde Spannung von Geſang zu Geſang unſere Theilnahme feſſelt. Der heroiſche Jüngling macht den Mittelpunct des Ganzen aus. Es iſt daher nicht die Liebe, die in dieſer Ariſteia als Motiv vorantritt. Die Wegnahme der Briſeis kränkt nicht das Herz des Achilleus, ſondern ſie verwundet ſein Ehrgefühl. Zur Wiederaufnahme des Kampfs entſchließt er ſich, weil ſein Freund getödtet worden. Freundſchaft iſt es alſo, die ſeine Seele am Tiefſten bewegt. Er rächt das Blut des Freundes an deſſen edlem Mörder und kann ſich in der wilden Freude des Triumphes kaum erſättigen.

Odyſſee.

Ganz anders der Noſtos. Er breitet ſich aus in die unendliche Ferne der Welt bis zu den Barbaren, bis an den Rand des Okeanos und bis zum Eingang in die traurigen Asphodeloswieſen des Hades, wo die ohnmächtigen Schatten umherſchweben, auch der Schatten des ſchnellfüßigen Achilleus, der ſich lieber der Knecht des geringſten Ackerers, als König unter den Schatten zu ſein wünſcht. Aber dieſe Fülle der Weltwunder, denen der göttliche Dulder Odyſſeus vorüberzieht, iſt auch in dieſem Gedicht in eine ſo kunſtreiche Einheit zuſammengefaßt, daß ſie nach jeder Betrachtung wieder an Schönheit und Reiz für uns gewinnt. Der Inhalt dieſes Epos iſt höchſt einfach. Ein Griechiſcher Fürſt wird auf der Rückfahrt von Troja zehn Jahr hindurch auf dem Meere durch den Zorn des Poſeidon umhergeworfen, bis er endlich im zehnten Jahr ſeine Heimath wieder erreicht und dort die Freier tödtet, die mit trotzigem Uebermuth ſeine Gattin und ſeinen Sohn bedrängt und ſeine Habe aufgezehrt haben. Allein auch hier ſehen wir den großen Dichter die Erzählung ſogleich im zehnten Jahr beginnen und die Begebenheiten der früheren Zeit epiſodiſch einflechten. Immer haben wir einen feſten Punct, das Eiland Ithaka, vor uns, deſſen Rauch von Ferne aufſteigen zu ſehen Odyſſeus ſich ſehnt. Die Steigerung der Spannung iſt in der Odyſſee eben deshalb viel größer, weil die Retardationen größere ſind und die Entwicklung noch dramatiſcher, weil ſie in einen Kampf ausläuft und zwar in einen Kampf des Einzelnen mit der Menge der Freier. — Von dem bunten Panorama der Fremde, in welchem Odyſſeus umirrt, blicken wir immer in die Behauſung deſſelben daheim, wo die ſittige Penelopeia und der verſtändige Telemachos des Gatten und Vaters Jahr auf Jahr mit Treue nnd Ungeduld warten. Statt der kriegsluſtigen Völker, die in der Ilias auftreten, iſt es alſo die Familie, die hier den Hintergrund ausmacht; ſtatt des leidenſchaftlichen Jünglings erſcheint der Mann, deſſen liſtenreiche Beſonnenheit in allem Wechſel das Eine Ziel, die Rückkehr zu den lieben Seinen, unverrückt im Auge behält und den ſelbſt die Schönheit der göttlichen Nymphe Kalypſo nicht zu tröſten vermag, bis ſie ihm ein Floß zu bauen geſtattet, das aber Poſeidon wiederum zerſchellt. So kommt er zu den wohllebigen Phäaken, die ihn endlich nach Ithaka bringen. Aus tiefem Schlaf erwachend, ſteigt er an's Land, ohne zu wiſſen, daß er den heimathlichen Boden betritt. Erſt allmälig erkennt er ſein Ithaka! Welch ein Meiſterzug! Und er, der Herr und König, tritt nun zunächſt unerkannt, als Bettler, in ſeinen Palaſt, ein Gegenſtand des Spottes der übermüthigen Freier, bis die Kataſtrophe beginnt, wo er, den Pfeil durch die Axtlöcher ſchnellend, als ihr Sieger daſteht und nun alle dahin mordet.

Auf der einen Seite dieſes Kampfes liegt die mährchenhafte Weltweite mit ihren Nymphen, Kyklopen, Sirenen, Prachtgärten, Gefahren, Todtengeſprächen, auf der andern die Idylle der traulichen Heimath, das Entzücken des Wiederſehens, der Genuß der treuen Liebe, die Freude am überſtandenen Mühſal. Die Alten zogen die Ilias vor, uns Modernen ſagt die Odyſſee mehr zu. Es gibt kein Gedicht, das ihr gleich käme.

Die Homeriſche Compoſition.

Ilias und Odyſſee ſind aus der epiſchen Tradition als ihrer Grundlage erwachſen, aber als Gedicht das Werk Eines Genius, denn aus einem bloßen Erzählen und Wiedererzählen der Sage würde nimmermehr eine ſolche künſtleriſche Nothwendigkeit entſprungen ſein, als dieſe Epen ſie zeigen. Auch durchdringt beide dieſelbe Heiterkeit, deren Grazie ſogar das Tragiſche überſchwebt; dieſelbe Vollſtändigkeit der menſchlichen Natur; daſſelbe Gleichgewicht von Kraft und Anmuth; dieſelbe freiere Menſchlichkeit und ſittliche Tiefe. Die Sprache hat überall dieſelbe veranſchaulichende Ausführlichkeit, eine gewiſſe farbenſatte Behandlung, eine ideale, gleichmäßig waltende Ruhe, eine individualiſirende Breite. In der Malerei ihres Ausdrucks iſt ſie unübertroffen. Die Prädicate, mit welchen Homer etwas beſchreibt, ſind in ihrer Einfachheit unendlich bezeichnend, wie der hochherdonnernde Zeus, das umufernde Meer, das grünbekräuterte Thal, die männermordende Lanze u. ſ. w. Sein Hexameter aber hat eine unbegrenzte muſikaliſche Elaſticität. Die Natur ſelbſt, meinte Ariſtoteles, habe dies Metrum gelehrt; es habe die größte Beharrlichkeit, die vollkommenſte Gleichmäßigkeit und den ſtärkſten Schwung.

Wie nun dieſe Heldengedichte ihre jetzige Geſtaltung erlangt haben, iſt dunkel. Auf den Küſten und Inſeln Kleinaſiens ſollen ſie zuerſt geſungen ſein. Im neunten Jahrh. ſoll Lykurgos mehre Stücke, die er auf ſeinen Reiſen gehört hatte, im Gedächtniß mit nach Haus gebracht haben. Zu Solons Zeit waren ſie in Athen bekannt. Er ſoll darauf gedrungen haben, die der Zeit und dem Inhalt nach nächſten Rhapſodien auch nacheinander, ἐξ ὑποβολῆς oder ἐξ ὑπολήψεως zu ſingen. Piſiſtratos und ſeine Söhne, beſonders Hipparchos, ſammelten die noch vorhandenen Rhapſodien, ließen ſie aufzeichnen und durch kundige Männer aneinanderreihen. Dieſe, welche die Ordnung des Zuſammenhangs aufſuchten, galten für die erſten Diaskeuaſten des Ganzen und müſſen von den ſpätern Kritikern, den Chorizonten, unterſchieden werden, welche das Geſammelte genauer unterſuchten und nicht ſelten wieder trennten. Man hatte endlich 8 verſchiedene Recenſionen der Homeriſchen Geſänge, von welchen 2 nach ihren Verfaſſern, 6 nach Städten und Ländern benannt wurden. Die beiden erſten ſind die des Antimachos (um 400 v. Chr.) von Kolophon und die des Ariſtoteles, die auch den Namen ἡ ἐκ τοῦ ναρθηκος ἐκδοσις erhielt. Ein feſter Homeriſcher Text bildete ſich erſt im Alexandriniſchen Zeitalter. Der eine der Alexandriniſchen Kritiker, Ariſtarchos aus Samothrake, 170 v. Chr. hat wahrſcheinlich auch die Abtheilung der Gedichte in 24 Geſängen gemacht (K. Lehrs: de Aristarchi studiis Homericis, Regiomonti, 1833).

Die Homeridiſchen Hymnen.

Der Orphiſche Hymnus erhielt ſich, als den geheimen Weihen gewidmet, an den Orten der betreffenden Heiligthümer durch die Prieſter. Der Homeridiſche Hymnus wurde bei öffentlichen Volksfeſten von den Rhapſoden recitirt. Er hatte einen epiſchen Charakter. Allerdings nannte er die Gottheit auch, wie der Orphiſche, mit ihren vielen Namen, ging aber, namentlich in den größeren, in eine Ariſteia des Gottes über, in welcher derſelbe jedoch der ausſchließliche Gegenſtand blieb und die Nebengeſtalten ohne weitere Bedeutung daſtanden, als nur die Hauptgeſtalt durch einen Gegenſatz zu erhellen. Wir beſitzen noch 33 ſolcher Hymnen, unter denen 5 größere, nämlich auf den Deliſchen Apollo von Kynäthos von Chios, einem Zeitgenoſſen Pindars; auf den Pythiſchen Apollo; auf die Aphrodite; auf die Demeter und auf den Hermes. Als Vorgeſänge bei den Feſten hießen die Hymnen auch Proömien. Viele waren nur kurze Charakteriſtiken der Götter, die man um ihren Segen anflehete. Jene größeren ſind es werth, den Namen Homeridiſcher zu tragen.

Margites.

Es iſt für den höhern Standpunct der Griechen durchaus charakteriſtiſch, daß mit dem tragiſchen Ernſt zugleich die Komik ſich hervorarbeitete und daß Homer nicht bloß als der Dichter des heroiſchen, ſondern auch als der des komiſchen Epos galt. Er ſoll, als er nach Kolophon gekommen, dort das Urbild zu ſeinem Helden gefunden haben, den Margites, einen anmaßlichen Vielwiſſer, der aber nichts ganz wußte und in allen Dingen ſich als einen Stümper zeigte. Nicht einmal zum Graben oder Pflügen hatten ihn die Götter geſchickt gemacht und er hieß ſprichwörtlich der unkluge. Er ſtammte von überaus reichen Eltern ab. Als er ſich verheirathete, wollte er mit ſeiner Braut nicht eher zuſammentreffen, bis dieſe durch Ueberredung in eine Verſtellung willigte und vorgab, ſie ſei unten verwundet und kenne nur ein einziges Mittel, die Wunde zu heilen, worauf der Tölpel als Arzt ihr beiwohnte und die Cur glücklich zu Stande brachte. Weder Parodie noch Satire ſollte das Gedicht ſein, ſondern die verkehrten Handlungen des Margites mit der unbefangenſten Laune und Heiterkeit von ihrer lächerlichſten Seite darſtellen. Das Epos war daher mit Jamben durchflochten, deren Rhythmus ſehr geeignet war, nach einer viel verſprechenden Vorbereitung im heroiſchen Versmaaß die großartige Einleitung in irgend eine koloſſale Dummheit auslaufen zu laſſen. Die Alten bewunderten dies leider verlorene Gedicht außerordentlich, wie die Anführungen von Platon, Ariſtophanes und Ariſtoteles zeigen, welcher letztere im vierten Capitel ſeiner Poetik die früheſten Keime der komiſchen Kunſt darin findet. Zeno erläuterte ihn wie die Ilias und Odyſſee und Kallimachos liebte ihn ganz vorzüglich.

Die Kykliker des Troiſchen Sagenkreiſes.

Die Ilias und die Odyſſee hatten aus der Sagenfülle die centralen Puncte in der Doppelrichtung der Ariſteia und des Noſtos hervorgehoben. Allein auch die übrigen Sagen des Troiſchen Mythenkreiſes wurden beſungen und machten eine in ſich abgerundete Totalität aus, die man Kyklos nannte, eine bei den Griechen ſehr allgemeine Bezeichnung für ein in ſich abgeſchloſſenes

Ganzes, wie z. B. das verlorengegangene Buch des Ariſtoteles über die Dichter auch Kyklos hieß. Von dieſen auf den Trojaniſchen Krieg ſich beziehenden Epen haben wir keines mehr übrig, nur eine Beſchreibung, welche Proklos hinterlaſſen hat, der ſie noch vor ſich hatte. Photios, dem wir dieſen Bericht verdanken, hat ihn leider nur unvollſtändig aufgenommen. Aus dem ganzen Kreiſe der epiſchen Poeſie waren es 8 Gedichte, welche die Troiſche Heldenzeit feierten; zwei davon waren die Homeriſche Ilias und Odyſſee. Zu dieſen ſtanden die übrigen in dem Verhältniß der Ergänzung der Geſchichte, ſo daß alle 8 folgende Ordnung hatten:

Kypria, Ilias, Aethiopis, kleine Ilias, Ilions Untergang, die Noſtoi, Odyſſee, Telegonie. Die letztere erzählte, wie Odyſſeus, nachdem er auf Ithaka gelandet, von ſeinem Sohne Telegonos, der ihn nicht kannte, ermordet wurde.

Die Kypria, in eilf Büchern, ſollen den Staſinos von Kypros, nach Andern den Hegeſinos vom Kypriſchen Salamis zum Verfaſſer gehabt haben. Die Geſchichte der Helena machte ihren vornehmſten Inhalt aus. — Die Aethiopis in 5 Geſängen vom Mileſier Arktinos enthielt die Geſchichte des Achilleus, in welche die des Aethiopenkönigs Memnon verflochten war, der den Troern als Bundesgenoſſe zu Hülfe eilte. — Die Ilias mikra von Lesches ſchilderte den Streit um die Waffen des Achilleus und die Einführung des hölzernen Roſſes in die Stadt Troja. — Die Zerſtörung Ilions: Iliuperſis von Arktinos ſchloß mit der Abfahrt der Helden. — Die Rückkehr der Atriden in 5 Büchern vom Trözener Agias ging davon aus, daß Athene den Frevel rächen wollte, der gegen ſie durch die Zerſtörung des Palladions verübt war. Sie bewirkte daher den Tod des Agamemnon, während ſie dem Menelaos eine glückliche Heimkehr bereitete. Polygnotos ſtellte in ſeinem Gemälde: die Unterwelt, viele Scenen nach der Beſchreibung der Nekyia in dieſen Noſten dar. — Den Schluß des ganzen Kyklos machte die Telegonie des Eugammon von Kyrene in zwei Büchern. Sie erzählte die Geſchichte des Odyſſeus bis zu ſeinem Tode. Telegonos war der Sohn des Odyſſeus und der Kalypſo, die ihn, ſeinen Vater aufzuſuchen, ausgeſandt hatte.

Die übrigen Kykliker.

Außer den Epen, die ſich auf den Trojaniſchen Krieg bezogen, gab es noch eine große Menge anderer Dichtungen, die ebenfalls zu dem geſammten epiſchen Kyklos gerechnet wurden, von denen wir aber auch nichts mehr beſitzen. Das genealogiſche Element und der Uebergang aus demſelben in die Geſchichtſchreibung der Logographen ſcheint in ihnen ein Sinken des epiſchen Tones erzeugt zu haben. Dem Inhalt nach könnte man ſie das Doriſche Epos nennen, im Gegenſatz zum Homeriſchen als dem Joniſchen. Eine Thebais, Alkmäonis, Phoronis, Danais, Korinthiaka, Heraklea, Oechalia, Minyas, Phokais, Naupaktika, Amazoneia, Athis, Theſeis, Europia und Oedipodie; letztere von Kynäthon in 6500 Verſen, gehören hieher. (H. Ulrici: Geſchichte der Helleniſchen Dichtkunſt. Berlin 1835, I.).

Die Heſiodiſche Epik.

Die Epik mußte ihre Naivetät gemach einbüßen, je mehr der Zuſtand der Griechen aus der Willkür der Heroenzeit ſich in die verwickelten Verhältniſſe der geordneten bürgerlichen Geſellſchaft hinüberlebte. Die Heiterkeit der Homeriſchen Anſchauung verlor ſich. Die Reflexion bemühete ſich, das Traurige, Schmerzliche, Zerriſſene im Daſein der Menſchen zu erklären. Sie gab der epiſchen Poeſie eine ethiſche Richtung, die in Heſiodos ihren claſſiſchen Darſteller fand. Heſiodos, ein Aeolier im neunten Jahrh. v. Chr., lebte zuerſt im Dorfe Askra am Helikon im Gebiet der Thespier. Die Lage war keinesweges behaglich. Nach dem Tode ſeines Vaters zerfiel er mit ſeinem verſchwenderiſchen Bruder Perſes, dem die Richter durch einen nach ſeiner Meinung ungerechten Spruch das väterliche Erbe zum Theil zuſprachen und verzog nach Orchomenos, deſſen Bewohner ihn nach ſeinem Tode als Heros verehrten.

Das Verhältniß zu ſeinem Bruder bewog den Dichter zur Abfaſſung des gnomiſchen Epos der: Werke und Tage, das bei den ältern Griechen auch unter dem Titel der Hypotheken, der Gnomen und Paräneſen angeführt ward. Heſiodos wollte dem Perſes gute Lehren geben, wie er ſich der Proceßſucht fern halten und am gewinnreichſten wirthſchaften möchte. Dies iſt der eigentliche Kern des Gedichts. Es leitet ſich mit einer mythiſchen Schilderung ein, welche die Unſeligkeit des dermaligen Lebens der Menſchen aus der Sage der Pandora und aus der Abfolge der Zeitalter vom goldenen bis zum ehernen hin erklärt, in welchem Aſträa die Erde verlaſſen habe. Nur Fleiß und Selbſtthätigkeit vermöchten noch dem Einzelnen ein glücklicheres Loos zu ſchaffen. Von allgemeineren moraliſchen Gemeinplätzen wendet ſich der Dichter zu einer Beſchreibung der Arbeiten des Böotiſchen Landmannes und Schiffers und läßt ſeine ökonomiſchen Regeln in einen förmlichen Kalender übergehen, von welchem das Gedicht, das zuerſt nur Erga: Werke, hieß, auch den zweiten Namen der Hämerä: der Tage, empfing. Der Schluß, welcher dem Perſes anräth, von der böſen Eris zur guten ſich hinzuwenden, lenkt dann wieder in den Anfang des Ganzen, in die Prometheiſche Sage, in die Erzählung vom Urſprung der Uebel zurück. Wenn man den Unterſchied der heitern, freien Weltanſchauung Homers und der trüben, ſorglichen Spruchweisheit Heſiods recht erkennen will, ſo muß man mit dieſer poetiſchen Nationalökonomie der Thrakiſch-Pieriſchen Muſen das anmuthige Bild vergleichen, welches Homer in der Beſchreibung des Achilleiſchen Schildes von dem Cyklus der friedlichen Beſchäftigungen der Menſchen gemacht hat.

Der reflectirende Geiſt Heſiods konnte auch die Mythologie nur in einem ethiſchen Lichte erblicken. Er wollte auch in ihrer Schilderung den gegenwärtigen Weltzuſtand begreiflich machen. Seine Theogonie hat zu ihrer eigentlichen Aufgabe die Darlegung des Ueberganges vom Chaos zum Kosmos, von den alten phyſiſchen Göttern zu den neuen ethiſchen durch die Titanomachie, in welcher Zeus, als der Gründer der neuen ſittlichen Weltordnung, die rohen, willkürlichen Gewalten der urſprünglichen Söhne der Erde beſiegt und in den Tartarus hinabwirft, ſo wie er auch alle finſtere, das Leben bedrohenden Mächte in das Nachtgrauen an die fernſte Grenze der Erde verbannt. Die Theogonie enthält bis Vers 115 ein Proömium, worin Heſiod ſeine Dichterweihe durch die Muſen beſchreibt; bis 452 folgt die Kosmogonie und bis 962 die eigentliche Theogonie; von da bis 969 beginnt eine Herogonie, die jedoch entweder hier nicht mehr hergehört oder auch viel weiter ausgeführt geweſen iſt. — Als eine Probe der Heſiodiſchen Behandlung heroiſcher Kämpfe beſitzen wir noch den Schild des Herakles in 424 Verſen, denen ſpäterhin als Einleitung 56 Verſe aus einem andern Epos des Heſiod, dem Katalogos Gynaikon, vorgeſetzt wurden. Dieſe Beſchreibung des Herakleiſchen Schildes iſt in Allem, was ſie von Genrebildern allgemein menſchlicher Zuſtände bringt, eine Nachahmung des Achilleiſchen Schildes von Homer; ihr Hauptpunct aber iſt eine zwar ſehr aufgeputzte, jedoch in Verhältniß zu Homer matte und kalte Schilderung des Kampfs des Herakles und Kyknos.

Da überhaupt durch die Kykliker die Heroen ſchon genugſam verherrlicht waren, ſo muß man den richtigen Tact Heſiods anerkennen, daß er die Heroinen zum Gegenſtand machte in dem Weiberkatalog oder den Eöen, welcher ſonderbare Name daraus entſprang, daß die Formel ἢ οἵη: oder wie, in dem Uebergang von einer Frauengeſchichte zu einer andern, ſehr häufig darin wiederholt war. Dies Epos von der Genealogie der Helleniſchen Heldenfrauen ſtand bei den Griechen in außerordentlichem Anſehen, weil es die Stammbäume der meiſten Böotiſchen und Theſſaliſchen Adelsgeſchlechter in einer ungekünſtelten Ueberſicht vereinte. Das Intereſſe war alſo weniger ein poetiſches, als ein materielles. Die Eöen waren gleichſam eine Adelsmatrikel, auf die man ſich unzählige Male berief. Weil in ſpäterer Zeit dies Intereſſe ſich verlor, ſo erklärt ſich daraus auch wohl der Verluſt des Gedichtes ſelbſt, von dem wir nur noch einzelne Fragmente übrig haben. (Bode, a. a. O. I, 449. ff.)

Myſtiſche Epik.

Eine eigenthümliche Richtung nahm die Epik durch die prieſterlichen Dichter, die in Zeiten großer Bedrängniß bald hier bald dort auftraten und durch ihre Orakel: Chresmoi und

Sühnelieder: Katharmoi, den Fluch von Städten und Landſchaften, der von Göttern Verbrechen halber über ſie verhhängt war, hinwegbeteten. So riefen die Athener 612 den Epimenides von Kreta, einen Apolliniſchen Sühneprieſter, dem man auch außer ſeinen Katharmen eine Theogonie, ein Epos vom Kampf der Kureten mit den Korybanten auf Kreta und eine Argofahrt zuſchrieb. Dem wunderthätigen Ariſteas von Prokomeſos wurde eine Geſchichte der Hyperboreiſchen Arimaſpen in 3 Büchern beigelegt, worin die Kämpfe der Arimaſpen mit den Gold hütenden Greifen erzählt waren. Der Apolliniſche Sühneprieſter Abaris, der als Geſandter der Hyperboreer im ſiebenten Jahrh. nach Athen kam, ſoll ein Epos von der Ankunft Apollo's bei den Hyperboreern verfaßt haben u. ſ. w. Alle dieſe Dichtungen ſcheinen den Typus der Heſiodiſchen Schule gehabt zu haben und hingen mit den hieratiſchen Ueberlieferungen der Thrakiſchen Orphiker zuſammen.

Didaktiſche Epik.

Nach Griechiſchen Begriffen gehörte die Lehrpoeſie, die im heroiſchen Metrum auftrat, zur epiſchen Poeſie, wenn auch dieſelbe ſich der Mythik nur als eines allegoriſchen Mittels bediente oder gar ſich ihr polemiſch entgegenſtellte. Schon im Heſiodiſchen Epos macht ſich überall die Reflexion bemerklich. Ein kühler, proſaiſcher Zug durchweht ſeine Schilderungen. Seine Götter haben nicht mehr die friſche, vollſtändige Individualität der ſeligen Homeriſchen Götter und verblaſſen oft ſchon zu allegoriſchen Perſonificationen. Je entſchiedener der Verſtand die alte Mythik kritiſirte, um ſo gereizter flüchtete ſie ſich in die thaumaturgiſche Myſtik. Man könnte die epiſchen Dichtungen der Orphiker füglich den Legenden der Indiſchen Puranen vergleichen. Aus der alterthümlichen Gnomik ſonderte ſich die Fabeldichtung ab und die kosmogoniſchen Epen führten zur ſpeculativen Weltanſchauung hinüber, welche die Vorſtellung der Götter in Ideen auflöſte. Der Fabel begegnen wir ſchon in Heſiods Werken und Tagen, wo die Fabel vom Habicht und der Nachtigall erzählt wird.

Steſichoros, Archilochos werden als Fabeldichter genannt. Eine ſelbſtſtändigere Behandlung wurde der Fabel durch Aeſopos im ſechsten Jahrh. v. Chr. zu Theil, der ein Sclave des Jadmon zu Samos war. Delphier ermordete ihn. Wahrſcheinlich ſchrieb er ſeine Fabeln nicht auf, ſondern vertrauete ſie der Tradition an, wodurch der Vermiſchung des Aechten und Unechten der Weg geöffnet war. Der Mythos, Ainos, Logos, Apologos, wie von den Griechen die Fabel genannt wurde, hatte urſprünglich keine beſondere Affabulation, kein pointirtes Epimythium, ſondern überließ die Nutzanwendung im concreten Fall dem Hörer oder ſprach ſie ſchon innerhalb der Erzählung als ein integrirendes Moment derſelben aus. Wir haben von der Aeſopiſchen Fabel nichts mehr übrig. Ihren Umgeſtaltungen werden wir noch öfter begegnen. Daß der Gang ihrer Entſtehung ein ganz ähnlicher, wie der der Indiſchen Fabel iſt, liegt auf der Hand. Für den Zuſammenhang beider folgt aber nicht das Geringſte daraus und hat nach unſerer Meinung ein ſolcher keine Wahrſcheinlichkeit. Daß die Aeſopiſche Fabel in Proſa abgefaßt war, ſehen wir daraus, daß Sokrates im Gefängniß ſich mit ihrer Verſification beſchäftigte. — Die kosmogoniſche Epik führte zur ſpeculativen Weltbetrachtung hinüber, die von den Philoſophen zuerſt in metriſcher Form, in Gedichten dargeſtellt wurde, welche man insgemein *περι φυσεως*: über die Natur betitelte. Hatte die hieratiſche Epik im Aeoliſchen Stamm ihre vornehmſte Schule gehabt, ſo gewann das philoſophiſche Epos hauptſächlich in Großgriechenland unter den Doriern ſeine Ausbildung. Ausgegangen iſt es von dem Kolophonier Xenophanes, der bald nach dem Einfall der Perſer in die Joniſchen Städte unter Harpagos 541 v. Chr. ſich nach Elea überſiedelte und ſeit ſeinem fünfundzwanzigſten Jahr ein langes Leben hindurch in Großgriechenland umherwanderte. Er verfaßte ein Gedicht über die Natur, von dem wir noch einige Bruchſtücke übrig haben. Er bekämpfte den Polytheismus aus phyſiſchen wie aus ethiſchen Gründen und fand den Grund des Anthropomorphismus, den er als unſittlich und irreligiös verwarf, in der Neigung aller Weſen, ſich das Beſte nach ſich ſelber vorzuſtellen, ſo daß die Pferde und Ochſen ſich ihre Götter ebenfalls als Pferde und Ochſen vorſtellen würden. Seine großartige, ſcharfe Polemik ſchonte auch des Homer nicht. — Ein Schüler, wenn auch nicht ein Zuhörer von ihm war Parmenides aus Elea im fünften Jahrh. v. Chr., der ſich bei ſeinen Mitbürgern durch die trefflichen Geſetze, die er ihnen gab, ein ruhmvolles Andenken ſtiftete, das aber weit überragt ward durch den Ruhm, den ihm ſein Gedicht über die Natur erwarb, worin er die Lehre der Eleatiſchen Schule vortrug, daß nur das Sein iſt und daß alles Werden, alle Bewegung, ein bloßer Schein ſei. Die Einleitung zu dieſem Gedicht, von dem wir noch anſehnliche Fragmente beſitzen, machte er durch eine Allegorie, in welcher die Dike ihn zum Tempel der Wahrheit führt. Aus Nacht zum Licht und Vorſicht gegen die Täuſchung der Sinne, iſt der Grundgedanke dieſes Proömiums, das uns zeigt, wie Platons ſpeculative Mythendichtung ſchon treffliche Vorbilder fand. -- Ihm ſchloß ſich mit einer Neigung zum Pythagoreismus Empedokles an, der in der zweiten Hälfte des fünften Jahrh. 471 — 11. in der Doriſchen Pflanzſtadt Akragas auf Sicilien als Redner und Staatsmann glänzte und als Arzt durch ſeine Katharmen wirkte, von denen wir noch Einiges übrig haben. Er verfaßte ein Gedicht: über die Natur in 3 Büchern, das nach Suidas 2000, nach Diogenes 3000 Hexameter enthielt und ſich durch ſeine maleriſche Diction auszeichnete, die ihm von Ariſtoteles das Prädicat einer Homeriſchen erwarb. Er ſang, wie aus dem göttlichen Sphäros, worin ſie uranfänglich ruheten, die vier Elemente hervorgegangen ſeien und durch Freundſchaft wie durch Streit bewegt würden. Die Götter waren geſtürzt. Elemente und Kräfte traten an ihre Stelle. Die Poeſie der polytheiſtiſchen Weltanſchauung, war in ihrer Wurzel angegriffen und keine Prieſterkaſte hielt, wie in Indien, die Fortentwicklung des Gedankens auf. (B. H. C. Lommatzſch: Die Weisheit des Empedocles. Berlin 1830. Lommatzſch hat die Fragmente des Empedokleiſchen Gedichts überſetzt und neu zu ordnen verſucht.)

Das Kunſtepos.

Das Homeriſche Epos iſt das höchſte Dichterwerk, das überhaupt bis jetzt exiſtirt und Kunſt haben wir auch an der Heſiodiſchen, myſtiſchen und didaktiſchen Epik zu bewundern. Den Ausdruck Kunſtepos gebrauchen wir hier aber in dem Sinn, die Willkür zu bezeichnen, mit welcher die Dichter ſich einen Stoff wählten, ihn epiſch in einer Zeit zu geſtalten, welche politiſch und philoſophiſch aus der Mythik bereits gänzlich herausgetreten war. Heſiodos hatte ſchon in ſeinem Schild des Herakles ein Beiſpiel gegeben, wie der Luxus ſubjectiver Phantaſie einen Gegenſtand ausſchmücken konnte und ſo war es denn die Geſchichte des Herakles, auf welche ſich zunächſt die Willkür derjenigen Dichter warf, die in einer Zeit, wo die Epik ſchon in die Logographie übergegangen und die Lyrik aufgeblühet war, noch ein Epos erzwingen wollte. Wie wir aber in Indien das Epos als erotiſches aus der Lyrik eine neue Kraft ſchöpfen ſahen, ſo ſcheint auch in Griechenland das künſtliche Epos aus der Lyrik ein friſches Colorit ſich angeeignet zu haben. Vieles dieſer Art iſt verloren gegangen. Als ganz vortrefflich bezeichnen die Alexandriniſchen Kritiker die Herakleia des Peiſandros aus dem Doriſchen Kameiros auf Rhodos um 648 v. Chr. Sein Epos umfaßte nur zwei Bücher. — In 14 Büchern oder 9000 Verſen beſang die Thaten des Herakles Panyaſis von Halikarnaß, ein Zeitgenoſſe Pindar's. In 7000 Verſen, in einem Epos: Jonika, beſang er die Geſchichte des Kodros und Neleus und der Joniſchen Anſiedlungen.* — Völlig ein hiſtoriſches Epos dichtete der Freund des Hiſtorikers Herodotos, der Samiſche Sclave Chörilos, der ſpäter eine nicht unbedeutende politiſche Rolle geſpielt zu haben ſcheint. Er beſang nämlich in ſeiner Perſeis (Perſika) den Sieg der Athener über Xerxes mit vollem Bewußtſein über ſeine Neuerung, keinen Mythus zum Gegenſtand des Epos zu machen. Dies Bewußtſein ſprach er in ſeinem uns erhaltenen Proömium aus. Die Athener ſchenkten ihm für jeden Vers einen goldenen Stater und ließen ſein Epos rhapſodiren. — So große Kunſt Chörilos bewies, ſo iſt doch ſein Gedicht untergegangen, während die in Proſa geſchriebene Geſchichte ſeines Freundes Herodot ſich erhalten hat. Im richtigen Gefühl der Mißlichkeit, einen Stoff aus der nächſten Gegenwart epiſch zu behandeln, kehrte Antimachos zur ältern Mythik zurück. Er war ein Zeitgenoſſe Plato's, aus Klaros in Jonien gebürtig.

gewöhnlich der Kolophonier zubenamſt. Bei den muſiſchen Kampfſpielen, welche die Samier dem Feldherrn Lyſander zu Ehren gaben, ward er von Nikeratos aus Herakleia beſiegt, machte ſich aber ſpäter durch ſeine Thebais berühmt, die Proklos als ein Beiſpiel des künſtlich Erhabenen anführt, welches viele Mittel und Vorkehrungen brauche, einen großen Anlauf nehme und ſich meiſtens uneigentlicher Bilder bediene. Der Kaiſer Hadrianus zog ihn ſogar dem Homer vor.

Die parodiſche Epik.

Solche forçirte Beſtrebungen forderten endlich auch die Satire heraus. Epiſche Excentricitäten, wie Chäremons Kentauros, Kleophons Sudeleien, Nikochares Delias u. a., reizten die Spottluſt. Wir haben von ſolchen Werken wenigſtens eines erhalten, die Batrachomyomachie von Pigres zur Zeit der Perſerkriege. Dieſer Kampf der Fröſche und Mäuſe parodirt allerdings auch die Ilias, aber gewiß vielmehr den geſchraubten Ton des Kunſtepos. Es iſt weder eine Fabel, noch eine Thierſage, ſondern ein freies Product der Heiterkeit des witzigen Griechiſchen Geiſtes. Zahlloſe Male iſt ſpäterhin die Batrachomyomachie nachgeahmt, aber keine der Nachbildungen hat die naive Friſche, die ſich ſelbſt ironiſirende Wohligkeit erreicht, welche dieſelbe auszeichnet. Wie drollig iſt nicht der Uebermuth der Maus, welche den Krieg veranlaßt! Wie lächerlich die gewaltigen Rüſtungen, mit denen ſich die Thierchen einander überbieten! Wie komiſch die Klage der Athene vor dem Vater der Götter, daß ihr die Mäuſe den Mantel zerfreſſen, den ſie auf Borg gewebt und nun komme der Schneider und fordere die Zinſen! Zuletzt werden die Fröſche von den muthigen Mäuſen auf's Aeußerſte bedroht. Der Kronide ſucht ſie mit ſeinem Donnerblitz zu ſchrecken, mit welchem er den großen Enkelados und der Giganten wilde Stämme beſiegt hat. Umſonſt. Da ſendet er den Fröſchen die vielnamigen Krebſe zu Hülfe und nun, als dieſe anrücken und den Mäuſen in den Schwanz beißen, ſtürzen ſie in wilde Flucht. — Von den Parodien des Matron haben wir nur Fragmente. Er beſchrieb ein Gaſtmahl des Rhetors Xenokles zu Athen in Homeriſchen Heldenverſen.

β) Die Lyrik.

Die Epik begann als heroiſche in der Homeriſchen und kykliſchen; wurde zur mythologiſchen Theodicee in der Heſiodiſchen; zur hieratiſch myſtiſchen Epik in der der Apolliniſchen Thaumaturgen; zur didaktiſchen bei den Philoſophen; zur künſtlichen bei den hiſtoriſch mythiſchen Reflexionsdichtern und zur parodiſchen bei den Dichtern, welche die Epik ſelber in epiſcher Form heiter ironiſirten. Es iſt bemerkt worden, daß das kunſtmäßige Epos aus der aufblühenden Lyrik unſtreitig für ſein Colorit intenſivere Farben entlehnte; wir haben jedoch den organiſchen Verlauf der epiſchen Entwicklung, der bei den Griechen ſich in einer ebenſo großen Vollſtändigkeit aller Formen als in reiner Naturgemäßheit ihrer Abfolge darſtellt, nicht unterbrechen mögen. Die Lyrik zeigt uns auf ihrem Gebiete ein nicht weniger bewundernswürdiges Schauſpiel, das wir jedoch uns nur unvollkommen aus zwei Gründen vorzüglich vergegenwärtigen können: einmal weil wir nur ſehr weniges von der lyriſchen Literatur gerettet haben und ſodann, weil wir uns von der Muſik der Alten, mit welcher ihre Lyrik innigſt verbunden war, nur eine ſehr annäherungsweiſe Vorſtellung zu machen vermögen. Fr. Schlegel, Ulrici, Bode, Haupt (Alterthumskunde, Altona 1839. II, 145—186) u. A. haben uns aus den Trümmern, die uns geblieben, ein Ganzes herzuſtellen verſucht, das zu geben um ſo ſchwieriger fällt, als die Lyrik wegen ihrer unmittelbaren Einwirkung auf das Gemüth ein Gegenſtand der Staatsgeſetzgebung war. Ihre Formen wurden daher viel ſchärfer auseinandergehalten, als dies mit den Unterſchieden der Epik der Fall war, die ſich allmählig auseinander in unmerklicheren Uebergängen geſtalteten. Die Hoheit, Kraft, Liebenswürdigkeit und ſittliche Würde des Helleniſchen Geiſtes hat in ſeiner Lyrik eine Schönheit offenbart, mit welcher ſich ſchlechterdings die keiner andern Nation vergleichen kann. Und das

Wenige, das ſich uns von ihr erhalten, reicht doch noch hin, dies Urtheil apodiktiſch zu beweiſen! Wir müſſen aber ſogleich zwiſchen der urſprünglichen volksmäßigen und der ſpäteren kunſtmäßigen Lyrik unterſcheiden. Die erſtere exiſtirte ſchon zur Homeriſchen Zeit und ſcheint durch Jahrhunderte hindurch ziemlich denſelben Charakter behalten zu haben. Die zweite begann im ſiebenten Jahrh. v. Chr. von verſchiedenen Puncten aus. Die größten Dichter der verſchiedenſten Gattungen erſcheinen faſt gleichzeitig, weil nämlich die lyriſche Erregtheit des Gemüths die verſchiedenen Stämme, den Joniſchen, Aeoliſchen und Doriſchen, gleichzeitig enthuſiaſtiſch durchdrang, ſo daß für die Darſtellung nur der Weg übrig bleibt, die Metamorphoſe der beſondern Formen in ihrer Umwandlung chronologiſch zu verfolgen.

αα) Das Volkslied.

Die Geſangsluſt der Hellenen begleitete frühzeitig alle bedeutendern Vorkommniſſe des Lebens mit Muſik und Geſang. Alle Arbeit wurde dadurch aus der proſaiſchen Bedingtheit zur heitern Feier erhoben. Der Hymenäos feierte die Hochzeit; der Threnos die Todtenbeſtattung, namentlich als Olophyrmos; der Linos, urſprünglich, wie oben bei den Phönikiern angegeben worden, ein Klagelied auf den Tod des Adonis, wurde auch ganz allgemein bei den verſchiedenſten Gelegenheiten geſungen. Homer läßt ihn in der Ilias *σ*, 570 ff. bei einer Weinleſe ſingen, wo Jünglinge und Jungfrauen die Trauben in Körben fröhlich herbeitragen und in ihrer Mitte einen Knaben haben, der aus klingender Phorminx liebliche Töne lockt und den ſchönen Linos mit hochtönender Stimme ſingt, während der Chor der Winzer und Winzerinnen ihn zugleich mit Tanz und Jauchzen und hüpfendem Sprung begleitet. Die Linodien individualiſirten ſich in den verſchiedenen Landſchaften: der Bormos der Maryandyner, der Lityerſes der Phryger, der Threnos der Dolionen, der Hylos der Myſer und Bithyner, der Gingras der Kyprier u. ſ. w.

Religiös war im Grunde alle Helleniſche Lyrik. Niemand, der die Alten kennt, wird in Abrede ſtellen, daß ſelbſt in der

Erotik, die uns nach ihren einzelnen Ausdrücken von heftiger Sinnengluth durchlodert erſcheinen kann, eine tiefe religiöſe Weihe waltete. Es iſt aber natürlich, daß das religiöſe Gefühl ſich auch einen beſondern Ausdruck gab. Dies geſchah bereits im Hymnus, der noch einen epiſchen Charakter hatte und von den Prieſtern ſowohl als den Rhapſoden recitirt wurde. Die ſpecifiſch lyriſche Form des religiöſen Gefühls wurde aber der Päan. Päan heißt urſprünglich Arzt. Da nun Apollo der Heilgott war, ſo bekam das Loblied auf ihn den Namen Päan und von dieſer engern Bedeutung wurde das Wort auf jeden Anruf an einen Gott überhaupt übertragen, ſeine Hülfe zu erflehen, insbeſondere an den Zeus, der dürſtenden Erde Regen zu ſpenden. Der Gott wird als Helfer angerufen und als der, welcher geholfen hat, verherrlicht. So wird der Päan zum Panegyrikus. Wir haben noch einen von Ariſtoteles gedichteten Päan übrig.

Faſt alle Beſchäftigungen des gewöhnlichen Lebens hatten ihre Lieder. Die Grammatiker nennen uns folgende Klaſſen derſelben: Epimylien, geſungen beim Mahlen; Piſtika, beim Brodbacken; den Elinos, beim Weben; den Julos, beim Wolleſpinnen; den Himaios beim Brunnenziehen; die Aletis, ein Schaukellied am Feſt der Erigone; die Katabaukaleſis, ein Ammen- und Wiegenlied; den Epilenios, das Kelter- und Winzerlied; Poimenika, Hirtenlieder; Bukoliasmen für Rinderhirten; Sybotika für Schweinehirten; Eretika, Ruderlieder. Ferner: Schnitter-, Dreſcher-, Ernte-, Tagelöhner- und Badelieder.

Als ächte Volkslieder müſſen auch die Bettlerlieder gelten, die Ereſionen, Chelidonismaten und Koronismaten. Die Eireſione, von der wir noch unter den Homeridiſchen Hymnen eine beſitzen, war eigentlich das Lied der Knaben, die an den Feſten der Pyanepſien und Thargelien einen mit Wolle umwundenen, mit Früchten geſchmückten Oliven- oder Lorbeerkranz tragend, von Haus zu Haus zogen, mit Wünſchen für die Inwohner und Bitten um eine Gabe. Das Chelidonisma, Schwalbenlied, war ein Lied, worauf Knaben, vor den Thüren umherziehend, auf Rhodos bettelten, geſungen im Boëdromion auf die Wiederkehr der Schwalben und des Frühlings. Aehnlich war das Koronisma, Krähenlied, worauf Bettler, eine Krähe in der Hand haltend, Gaben einſammelten. (Fr. Ritſchl, in der Encyklopädie von Erſch und Gruber, Sect. III, 1. 321. ff. Köſter: De cantilenis Graecorum popularibus, Berolini, 1831, gibt eine gute Ueberſicht mit Einflechtung aller noch übrigen Reſte des alten Volksliedes.)

ββ) Die kunſtmäßige Lyrik.

Die kunſtmäßige Entwicklung der Lyrik begründete ſich durch die Umwandlung des geſammten Helleniſchen Lebens, als die Stämme aus dem unruhigen Wanderleben, aus den Kriegszügen und Seeräubereien, aus der Keckerheit der heroiſchen Zuſtände, ſich zu dauernderen Wohnſitzen, zu Induſtrie und Handel, zu geſetzlich geordneten Verfaſſungen fortbildeten und damit zu einem vorher unmöglichen Selbſtgefühl kommen. Von der epiſchen Anſchauung der Wunder der Welt und der Heldenkämpfe der Vorzeit vertieften ſie ſich nunmehr in ihr eigenes Innere. Die Joniſche Lyrik machte als rhythmiſche den Uebergang aus dem epiſchen Ton in den lyriſchen. Weil ſie in muſikaliſcher Beziehung den Vortrag mit der Flöte begleitete, ſo kann ſie auch die aulodiſche heißen. — Die Aeoliſche Lyrik gelangte zur freien, ſelbſtſtändigen Form, zur meliſchen, die ſich in der Geſchloſſenheit der eigenthümlichen Strophe darſtellte. Weil ſie die Begleitung der poetiſchen Nomen durch die Kithara ausbildete, kann ſie auch die kitharodiſche heißen. — Die Doriſche endlich ging von der Volksgemeinde aus, welche ihren öffentlichen Tanz: Choros, mit Geſang begleitete. Sie kann daher auch die choriſche oder orcheſtiſche genannt werden.

1) Die Joniſche rhythmiſche Lyrik.

Die Joniſche Lyrik löſte ſich gemach aus der Epik ab. Sie konnte den Strom des Gefühls noch nicht in voller lyriſcher Reinheit hervorbrechen laſſen, ſondern kämpfte noch mit der Reflexion. Sie hat noch mehr anſchauende Phantaſie als Energie der Empfindung und erſt allmälig arbeitet ſich die ſubjective Freiheit des individuellen Gefühls hervor. Dieſer Proceß ſtellt ſich in den Formen 1) der Elegie, 2) des Epigramms, 3) des Jambos dar. Die erſtere war urſprünglich noch ganz in die Anſchauung des objectiven Lebens verſenkt; die zweite zog ſich aus der Breite derſelben zur pointirten Kürze zuſammen; die dritte endlich befreite das ſubjective Pathos zur leidenſchaftlichen Sprache.

α) Die Elegie.

Die Elegie iſt der Bruch der epiſchen Anſchauung in ein epiſches und lyriſches Element. Sie ſtellt dies in ihrer metriſchen Form, im Diſtichon dar, welches aus dem Hexameter und Pentameter beſteht. In der Ungleichheit dieſer beſtändig wiederkehrenden Doppelverſe erſcheint eine geordnete Unordnung und gebrochene Harmonie ſtatt der alten geflügelten Kraft des freien heroiſchen Verſes. Ihre Fülle iſt überſtrömend, die Abſätze und Einſchnitte ſind gedehnt und die Richtung mehr ſinkend und niedergeſchlagen. Daher ſind auch die eigentlichen Gegenſtände der Elegie reizende Schwermuth und wehmüthige Freude. Bei den Alten war ſie aber 1) die politiſche; 2) die gnomiſche; 3) die tragiſche. Von dem allgemeinen Staatsleben ging ſie durch die moraliſche Reflexion auf die Schilderung des particulairen Selbſtgefühls über, in welcher der Dichter ſich zum Genuß ſeines Unglücks erhebt.

Die politiſche Elegie. Sie beginnt im achten Jahrh. mit Kallinos von Epheſos, den die Alten zugleich als den älteſten Elegiendichter überhaupt nennen. Wir beſitzen nur noch ein Fragment aus einer ſeiner Elegien, mit welcher er die Epheſier zur Gegenwehr gegen die Magneſier aufgerufen haben ſoll. — Tyrtäos, der im ſiebenten Jahrh. in Milet und in Attika lebte, dichtete kriegeriſche Elegien, in denen er das Glück des Todes für das Vaterland pries. Die Leiche des Jünglings mit dem tödtlichen Schaft in der Bruſt erſchien ihm als die wahre Verklärung jugendlicher Schönheit und Kraftfülle. Wir haben noch 3 Elegien von ihm. So ſchön dieſelben ſind, ſo waren doch im

Alterthum noch berühmter diejenigen, die er unter dem Titel: Eunomia, in eine uns verlorene Sammlung vereinte. Sie wurden 684 durch Unruhen in Sparta veranlaßt. Die Beſitzer Meſſeniſcher Aecker waren nämlich durch Staatsbeſchluß genöthigt, dieſelben während des Krieges wüſt zu laſſen und drangen in offenem Aufſtand auf neue Ackervertheilung. Tyrtäos ſoll ſie durch ſeine Eunomia beſchwichtigt haben. Von dieſen Elegien, die in Joniſchem Dialekt gedichtet ſind, müſſen die Schlachtlieder des Tyrtäos, die Embaterien, unterſchieden werden, die er in Doriſchem Dialekt und in anapäſtiſchen Metren abfaßte, um beim Angriff mit Flötenbegleitung geſungen zu werden. Nur ein kleines Bruchſtück iſt von ihnen übrig.

Die gnomiſche Elegie. In der politiſch-kriegeriſchen Elegie lag ſchon ein ſtark reflectirendes Element, das allmälig zu einer eigenen Gattung ſich ablöſte, die man Paräneſe oder Hypotheke nannte. Den Uebergang von der politiſchen Elegie zur gnomiſchen machte Solon von Athen 594 v. Chr. Er ſoll über die Verfaſſung Athens ein Gedicht in 5000 Verſen verfertigt haben. Durch eine Elegie in 50 Diſtichen, die er in verſtelltem Wahnſinn auf der Agora recitirte, beſtimmte er die Athenienſer, die Inſel Salamis von den Megarenſern zurückzuerobern. Acht Verſe ſind davon noch auf uns gekommen. Die Fragmente, die uns aus ſeinen Paräneſen: Ermunterungen, geblieben ſind, athmen eigentlich einen Heſiodiſchen Geiſt. Sie ſchildern das Sittenverderben der Zeit und bemühen ſich, den vernünftigen Zuſammenbang zwiſchen der freien That und ihrem Erfolge darzuſtellen. Der große Geſetzgeber kommt jedoch durch den Widerſpruch der zunächſt liegenden Erfahrung zu dem düſtern Reſultat, daß zwar die böſe That ſicher heimgeſucht werde bis in's dritte und vierte Glied, die gute aber keineswegs auf angemeſſenen Ausgang rechnen dürfe. Er erhebt ſich in dem edlen Gedanken, daß ſie ihre Befriedigung in ſich ſelbſt finden müſſe. — Der Hauptdichter der gnomiſchen Elegie, die mit Flötenbegleitung auch als ſympotiſche zum Mahl recitirt wurde, war um 547 Theognis von Megara. Er war ein Ariſtokrat, der bei einer demokratiſchen Revolution durch Confiscation ſeine Güter verlor und auswanderte. Er richtete ſeine Gnomen an einen jüngern Freund Kyrnos, ihm zu zeigen, wie er in den verſchiedenſten, auch kümmerlichſten Lagen, ſich doch den Adel ſeiner Perſönlichkeit retten könne. Er ſchildert die Ariſtokraten als die von Natur Guten, die Demokraten als die von Natur Schlechten, legt aber doch ein großes Gewicht auf den Reichthum, welcher dem Guten ſtandesgemäß zu leben ermögliche, warnt vor Mißheirathen, lehrt ſich in die Zeiten äußerlich zu ſchicken, ohne im Innern ſeine Anſprüche aufzugeben, u. ſ. w. Wir haben von ſeinen Paräneſen noch 1400 Verſe übrig, die jedoch ohne eigentlichen Plan ein ſehr mannigfaltiges Durcheinander darbieten und auch Verſe von andern Elegikern zu enthalten ſcheinen. An wahrhaft ſittlichem Adel ſteht er dem Solon unendlich nach, war aber doch im Alterthum ſehr berühmt, ſo daß die Verſe ſeiner Gnomonologie als Citate uns überall begegnen. Wenn uns Vieles von dieſer Gnomik gewöhnlich erſcheint, ſo dürfen wir nicht vergeſſen, daß da, wo dieſelbe zum erſten Male auftritt, das Verhältniß ſolcher Sentenzen zum praktiſchen Leben ein ganz anderes iſt, als ſpäterhin, wo ſie zu allbekannten Gemeinplätzen werden. Die Theognidiſchen Paräneſen laſſen ſich am Füglichſten den Sprüchen des Indiſchen Bhartrihari vergleichen und enthalten, wie dieſe, auch kleine Genrebilder des geſelligen Lebens. — An Theognis ſchloſſen ſich der Mileſiſche Philoſoph Phokylides und ſpäter der Parier Euenos an. — Die Ausbildung der gnomiſchen Elegie zur ſympotiſchen gelang vorzüglich um 450 v. Chr. Jon aus Chios. — Einen hohen Rang in der gnomiſchen und ſympotiſchen Elegie erwarb ſich auch der Philoſoph Xenophanes, der, wie uns einige Fragmente beweiſen, die reinſte Würde mit dem zierlichſten Humor zu vereinigen wußte. (Schneider: über das elegiſche Gedicht der Hellenen in den Studien von Daub und Creuzer IV, 1—48, 1808. — Weber: die elegiſchen Dichter der Hellenen, überſetzt und erläutert, Frankfurt a. M. 1826. — W. Hertzberg: der Begriff der antiken Elegie in ſeiner hiſtoriſchen Entwicklung, in Prutz literarhiſtoriſchem Taſchenbuch, 1845, 208 — 398.)

Die tragiſche Elegie. Eine beſondere ächt Joniſche Richtung der Elegie entwickelte die Betrachtung der unerbittlichen Nothwendigkeit, welche durch Schmerz und Tod den behaglichen

Lebensgenuß bitter verkümmert. Dieſe Klage über die unaufhaltſame Flucht der Jahre und der jugendlichen Schönheit ſprach die tragiſche Elegie aus und machte damit den Uebergang zur erotiſchen, die ſpäter ausſchließlich als Elegie angebauet ward. In ihr glänzte der treffliche Mimnermos von Kolophon oder Smyrna, ein Zeitgenoſſe Solons, von deſſen Leben wir freilich ſo wenig etwas Beſtimmteres wiſſen, als auch von ſeinen in zwei Bücher eingetheilten Elegien ſich faſt nichts erhalten hat. Er liebte eine Flötenſpielerin Nanno, als er ſchon im Uebergang aus dem Mannesalter in das Greiſenalter ſtand und alle Qualen eines Liebhabers in grauen Haaren zu erdulden hatte. Das ihr gewidmete Gedicht galt im Alterthum als die vorzüglichſte erotiſche Elegie. Doch war Mimnermos nicht blos ſentimental, ſondern empfand auch mit bitterm Schmerz den Verfall ſeines Joniſchen Vaterlandes und beſang auch noch in einer kriegeriſchen Elegie die glückliche Schlacht der Smyrnäer gegen Gyges und die Lyder. Von dem Wohllaut, mit welchem er ſeine politiſche Trauer aushauchte, empfing er den Beinamen des Ligyaſtaden.— Die Ausartung der Joniſchen Zartheit und Weichheit in Ueppigkeit und Weichlichkeit brachte die Sotadeia: Zotenlieder, hervor, die zuerſt von Simo aus Magneſia, dann beſonders von Sotades aus Kreta gedichtet wurden, ſo daß man ſolche unzüchtige Lieder auch ſchlechthin Joniſche nannte.

β) Das Epigramm.

Aus der Elegie im Metrum derſelben bildete ſich das Epigramm, das anfänglich nur durch ſeinen beſchränkten Umfang und jene Beſtimmung, die den Namen veranlaßte, von ihr verſchieden war. Seit die Kunſtproducte, zu deren Aufſchriften man es brauchte, häufiger und die Schreibkunſt gewöhnlicher geworden, gab es eine große Menge Epigramme, theils für Denkmale der Freude, theils der Trauer. Tempel, Brücken, Weihgeſchenke, Tropäen und Grabmäler wurden mit ihnen ſinnig verziert. Das gnomiſche Epigramm war von den Paräneſen der elegiſchen Hypotheken im Weſen gar nicht verſchieden, ſo wenig als das Epitaphium von der tragiſchen Elegie. Dieſe urſprünglichen Epigramme waren naiv und einfach und hatten noch nichts von dem witzig ironiſchen Zuge an ſich, der in ſpätern Zeiten das Epigramm durchdrang. Der größte Epigrammendichter war Simonides aus Keos um 490, der an dem Hof der Piſiſtratiden zu Athen, des Pauſanias von Sparta und des Hieron von Sicilien lebte und für die gemeinſamen Staatsdenkmäler der in den Perſerkriegen gefallenen Sieger die Epigramme verfertigte, z. B. das welthiſtoriſch gewordene der Denkſäule der Sparter bei Thermopylä. Simonides galt aber auch als der vornehmſte Dichter im elegiſchen Threnos und bei den Alten war ſeine Elegie auf die bei Marathon Gefallenen außerordentlich berühmt. Dieſem Ruf entſpricht ein Fragment vom Wehgeſang der Danaë, den ſie, ausgeſtoßen vom zürnenden Akriſios, weil ſie dem Vater der Götter Liebe gewährte, im Nachen auf wildem Meere, über den ſchlummernden Knaben, den ihr Arm umſchlingt, aus innerſter Seele hinſtrömt. (Jakobs: Leben und Kunſt der Alten, I, erſte und zweite Abtheilung, aus der Griechiſchen Anthologie der Epigramme. Gotha 1824.)

γ) Der Jambos.

Wenn das elegiſche Metrum im Pentameter den ſteigenden und wieder abſinkenden Rhythmus zum unerſchöpflichen Gleichmaaß des Hexameters hinzugefügt hatte, ſo wurde die aufſteigende Richtung im trimetriſchen Jambos für ſich frei und in ihren kurzen Abſätzen und Einſchnitten für die haſtige Eile der heftigſten Leidenſchaft, der Wuth, des Zorns, des Freudentaumels, der angemeſſene Ausdruck. Wir ſind dem Jambos zuerſt im Homeriſchen Margites begegnet, wo er den Hexameter in ataktiſcher Weiſe durchbrach. Archilochos aus Paros im ſiebenten Jahrh. v. Chr. machte ihn zuerſt zum eigenthümlichen Metrum ſeiner Epoden, indem er aber noch häufig den daktyliſchen Schwung einmiſchte. Archilochos, aus dem Vaterlande verwieſen, ſoll durch einen Hymnos auf den Herakles in den Olympiſchen Spielen den Siegeskranz errungen haben; den Lykambes, der ihm eine ſeiner Töchter, Neobule, erſt zuſagte, dann wieder entriß, ſoll er durch ſeine Satire getrieben haben, ſich mit dem Strick das Leben zu nehmen. Seine Gedichte, von denen wir nur wenige Fragmente beſitzen, waren voll Leben und Kraft. Selten nur miſchte er mythiſche Sagen hinein. Die Erkenntniß der menſchlichen Dinge, die er empfahl, um Gleichmuth im Wechſel des Geſchicks und Feſtigkeit im Kampf mit dem Unglück zu gewinnen, feſſelte ihn an die Gegenwart. Die Griechen fühlten, daß mit ihm eine neue Epoche begann und ſtellten ihn in der ſubjectiven Energie des leidenſchaftlichen Pathos ebenſo hoch, als den Homer in der objectiven Ruhe der univerſellen Anſchauung. Seine Gedichte wurden durch Rhapſoden umhergetragen. — Ihm ähnlich war Simonides von Amorgos um 556. In einem Gedicht: über die Weiber, theilte er dieſelben nach ihren Geſinnungen mit derbem Volkswitz in zehn Klaſſen und ſetzte alſo die Heſiodiſche Tendenz fort, welche dem Weibe nicht günſtig war. Das häßliche und boshafte ließ er vom Affen, das ſchmuzige vom Schwein, das putzſüchtige vom Pferde abſtammen u. ſ. w. — Auch Solon ſoll zur Polemik gegen ſeine unmittelbaren Widerſacher ſich des Jambos bedient haben. — Hipponax von Epheſos 540, durch politiſche Verfolgung aus ſeiner Vaterſtadt vertrieben, ein kleiner, magerer, häßlicher Menſch, geißelte mit wirklicher Satire die Schlemmerei und Verſchwendungsſucht der Kleinaſiatiſchen Hellenen. Statt des letzten Jambos des Trimeters ließ er einen Spondäus eintreten, wodurch der Vers einen nachlaſſigen, gelähmten, nachhinkenden Gang bekam und deshalb Choliambe genannt wurde. Mit ihm zuſammen nennen die Alten einen Jambendichter Ananios.

2) Die Aeoliſche meliſche Lyrik.

Die Rhythmik der Joniſchen Schule durchbrach im Diſtichon die epiſche Einheit des Hexameters, der den Homeriden und den Thrakiſchen Orphikern noch für die Hymnik genügt hatte. Mit der Jambik kündete Archilochos die entſchiedene Selbſtgeſtaltung des Gefühlserguſſes an und übte dadurch eine unüberſehliche Wirkung aus. Aber erſt in der Aeoliſchen Lyrik kam es zum lyriſchen Geſange im eigentlichen Sinn, indem die individuelle Erregtheit ſich auch in individuellen Versmaaßen abſchloß. Der

Geſang: Asma, wurde zum Melos, zum Liede. Die Begleitung der Stimme durch die aus Phrygien ſtammende aufregende Flöte wich der Begleitung durch die Kithara, welche der menſchlichen Stimme eine größere Selbſtſtändigkeit melodiſcher Entfaltung gewährte. Die Tiefe des eigenthümlichen Gefühls concentrirte ſich in der Bildung von Strophen, die eine freie Beweglichkeit der Individualität eröffneten. Die männliche und die weibliche Stimme ſchieden ſich nun in beſondere Tonweiſen. Es war der Aeoliſche Stamm, in welchem dieſer Proceß ſich vollzog, nicht ohne große Hinneigung zum Dorismus. Die Inſel Lesbos wurde der Mittelpunct ſeiner Entwicklung. Thaletas von Kreta, Terpandros von Antiſſa 676—45, Arion von Methymna um 600, werden als die älteſten Dichter und Muſiker der meliſchen Gattung genannt. Terpandros führte den ſiebenſaitigen Heptachord, das Barbiton, eine Nachbildung des Lydiſchen Pektis, ein. Seine Lieder ſcheinen nur für einzelne Sänger beſtimmt geweſen zu ſein. Wenn er vorzüglich Apolliniſche Culte verherrlichte, ſo ſoll Arion, der beſonders unter den Italiſchen Griechen ſein Leben verbrachte, den Dionyſiſchen Cultus gefeiert und zuerſt Dithyrambiſche Asmata mit kykliſchen, tanzenden Männerchören eingerichtet haben. Lange Zeit hielt er ſich bei Periandros in Korinth (626—585) auf. Aelianos ſah noch nach faſt 700 Jahren ſein Denkmal am Lakoniſchen Vorgebirge Tänaron, einen ehernen Mann, der auf einem Delphine reitet.

Die höchſte Stufe der Kunſt erreichten im Lesbiſchen Geſange Alkaios von Mitylene und Sappho, eben daher, um 610. Dieſe Lesbiſche von Alkaios geliebte und gefeierte Sappho iſt nicht zu verwechſeln mit der ſpätern Sappho von Ereſſos, die aus verzweifelnder Liebe zum Phaon ſich ins Meer ſtürzte. Die männliche Richtung der melodiſchen Lyrik, die im Archilochiſchen Jambos zuerſt ſich angekündigt hatte, wurde durch die Strophe des Alkaios, die weibliche Richtung, die in dem Diſtichon der Joniſchen Elegie vorgebildet war, durch die Strophe der Sappho zum vollendetſten Ausdruck gebracht. Dort ſchnelles Aufſteigen und geflügelte Kraft, hier ſanftes Anſchwellen innerlichſt verzehrender Gluth und dann ein ſüß ermattetes Hinſinken. Sappho's

Geſänge, die vorzüglich in der Schilderung der Qual unerwiderter Leidenſchaft glänzten, werden von den Alten ſtets mit Entzücken als ein Höchſtes der Kunſt erwähnt. Leider haben wir von ihr ſo wenig als von Alkaios mehr, als einige kleine Reſte übrig. Beide ſind die Begründer derjenigen Lyrik, die wir noch heut zu Tage vorzugsweiſe Ode nennen. An Sappho ſchloſſen ſich Erinna von Teos, Myrtis von Anthodon, Korinna u. A. Die Lesbiſche Erinna iſt nicht mit einer andern zu verwechſeln, von der ein kleines Epos Elakate: die Spindel, bei den Alten ſehr berühmt war. Die Ode an Rom kann natürlich nicht von des Lesbiſchen Erinna herrühren. Man hat ſie ihr dadurch zu vindiciren geſucht, daß man das Wort ρωμη mit Manneskraft überſetzt hat.

Hier iſt es nun, wo wir noch des vielſeitigen und vielförmigen Anakreon aus Teos 559—474 erwähnen müſſen. Er lebte eine Zeitlang im Thrakiſchen Abdera, hierauf in Samos beim Polykrates, dann zu Athen beim Hipparchos und in höherm Alter wahrſcheinlich wieder zu Abdera. Aus einer Joniſchen Stadt gebürtig, dichtete er auch Elegien und Jamben, von denen ſich jedoch ſo wenig erhalten hat, als von ſeinen Trinkliedern, den meliſchen Paroinien. Er dichtete auch viel ſtrophiſche Oden und gehörte in der Muſik der kitharödiſchen Schule an. Für ſeine zierlichen Tändeleien: Paignia, bediente er ſich des Jonicus a majore mit Auflöſungen und Freiheiten des Jambiſchen Rhythmus. Man kann den Anakreon ſeiner Geburt und ſeinen Anfängen nach zur Joniſchen Schule rechnen; eben ſo wohl aber kann man ihn an die Aeoliſche anſchließen, da er im meliſchen Geſange ausgezeichnet war. Insbeſondere bereicherte er auch das von Terpandros erfundene Skolion d. h. das Geſellſchaftslied. Wörtlich müßte man überſetzen, das Krummlied, wahrſcheinlich, weil es von den Gäſten nicht nach der Reihe, ſondern durcheinander nach zufälliger Aufforderung geſungen wurde. Das Skolion wurde in ſeiner epigrammatiſchen Tendenz von Pittakos, von Solon u. A. in Athen zu großer Eleganz und treffendem Schlagwort ausgebildet. Einige ſehr gefeierte Skolien von unbekanntem Verfaſſer, vielleicht von Kalliſtratos, welche den Harmodios und Ariſtogeiton beſingen, haben ſich uns noch erhalten (überſetzt bei Bode a. a. O. III, 461). Sie heißen vorzugsweiſe das Melos des Harmodios. Anakreon's Saiteninſtrument wird Magadis genannt, ſcheint aber mit dem Lesbiſchen Barbiton daſſelbe geweſen zu ſein. Daß er nicht nur dem Geiſt, ſondern auch der Form nach der Aeoliſchen Lyrik ſich anſchloß, beweiſen noch jetzt ſeine choriambiſchen und glykoniſchen Bruchſtücke. Sein Weſen war geſellige Anmuth, die auch noch im roſenumkränzten Silberhaar des Greiſenalters den Bakchos und die Kypris mit Heiterkeit zu preiſen nicht müde ward. Aus einer Sammlung ſeiner Geſänge in 5 Büchern, welche die Alten unter dem Titel: Anakreontika anführen, iſt nur eine kleine Anzahl auf uns gekommen.

3) Die Doriſche choriſche Lyrik.

Die Joniſche Lyrik entwickelte ſich als rhythmiſche in Verbindung mit der Aulodik; die Aeoliſche als meliſche in Verbindung mit der Kitharodik; die Doriſche als choriſche in Verbindung mit der Orcheſtik. Die Joniſche Lyrik verlor ſich in ſubjective Verweichlichung, gegen welche ſie wiederum ſelbſt ihren Zorn und Spott richtete; die Aeoliſche vertiefte ſich in die Gluth der Leidenſchaft, mit welcher ein Alkaios die Tyrannen haßte, eine Sappho für die Gewährung ihrer Liebe die Hülfe der goldenen Aphrodite anrief; die Doriſche entſprang aus der Idee der Harmonie des gemeinſamen Lebens im Staate. Sie begeiſterte die Einzelnen zur Aufopferung für das Vaterland, heiligte die Liebe, weihete die Freundſchaft, verklärte die Ruhmbegierde und erzeugte jenen Adel der Geſinnung, welcher die Doriſchen Staaten ſo lange blühend erhielt. Gymnaſtik, Orcheſtik und Muſik waren bei den Doriern von Alters her in innigem Zuſammenhang und ſtrenge Geſetze überwachten die muſikaliſchen Weiſen. Der Gott, dem ihr Cultus vornämlich gewidmet war, war der Gott des Lichts und des Tones, Apollo. Die Doriſche Lyrik war ernſt und würdevoll, weil ſie in dem Geſange nicht blos die particuläre Leidenſchaft ausſprach, ſondern von dem erhabenen Bewußtſein durchdrungen war, das Nationalgefühl darzuſtellen. Wenn daher die Rhythmik der Jonier eine einfache war, in welcher die Individualität erſt aus der allgemeinen Einheit heraustrat, wenn die Melik der Jonier das Fürſichſein der Individualität in der Strophe einförmig concentrirte, ſo erzeugte die Doriſche Chorik einen melodiſchen Rhythmus, der die Einheit des Einzelnen mit dem Allgemeinem in Theſe, Antitheſe und Syntheſe auf die bewundernswürdigſte Weiſe ausdrückte. Der Strophe ſtellte ſich die Antiſtrophe gegenüber und beide machten zuſammen den Vorderſatz aus zum Nachgeſang, zur Epode. Jedes dieſer Glieder beſtand wiederum aus einer vielgeſtaltigen Verſchlingung der mannigfachſten Rhythmen, die innerhalb ihrer allgemeinen Gebundenheit einen viel größern Umfang erreichten, als die Aeoliſche Strophe. Wie Weib und Mann in der Familie, Unterthan und Obrigkeit im Staat, Menſch und Gott im Kosmos unterſchieden und doch eines ſind, ſo enthält auch die Doriſche Dreitheilung die Einheit des Unterſchiedes. Der Geſang knüpfte ſich aber bei den Doriern an den Tanz: χορος. Dem Chor trat der Chor und den Chören der Einzelne gegenüber. Bei dieſer Entwicklung wurde nun die Verbreitung des Dionyſiſchen Cultus von großer Wichtigkeit. Der Doriſche Stamm gab demſelben eine eigenthümliche großartige Geſtaltung, indem er die Erhabenheit des Pythiſchen Päan auch auf den Dithyrambos übertrug.

Die Begründung der Doriſchen Muſik führt zu den ſchon genannten Thaletas von Kreta und Terpandros von Antiſſa zurück, welcher letztere ja den Lakedämoniern ihre Geſetze in Lieder gebracht haben ſoll. Dieſe Männer mußten Dichter, Muſiker und Tänzer zugleich ſein. Das Hyporchema, ein Päan in Kretenſiſchen Verſen, wurde ſogar von einer Pantomime begleitet. Als der eigentliche Begründer des Chorgeſangs gilt Alkman 672 aus Sardes in Lydien, der aber in Sparta einheimiſch wurde und die Doriſche Eunomie als die Bedingung aller Glückſeligkeit pries. Er beſang die Grazien Phäna und Kleta; die Spartaniſchen Dioskuren und den Karneiſchen Apollo; er dichtete Parthenien: Chorgeſänge für die Spartiſchen Jungfrauen; Hymenäen für die Jünglinge u. ſ. w. Er ſoll auch den Kriegsgeſang der Lakedämoner, das Embaterion begründet haben.

Steſicheros von Himera hieß eigentlich Tiſias, bekam aber jenen Namen, weil er der Sage nach zuerſt zur Strophe und Antiſtrophe die Epode hinzufügte. Er dichtete eine große Anzahl mythiſcher Chorgeſänge, die Leichenſpiele des Pelias, eine Gerchonis, Skylla, eine Perſis Ilions, einen Kyknos, eine Oreſteia, Noſten u. ſ. w. — Ibykos aus der Italiſchen Pflanzſtadt Rhegion, um 555, lebte auf Samos bei deſſen Beherrſcher Polykrates. Er wird der Lieberaſendſte genannt, weil er die ſchönſten erotiſchen Chorgeſänge mit Aeoliſcher Gluth dichtete. Außerdem zeichnete er ſich in Knabenhymnen aus. — Laſos von Hermione ſoll den Dithyrambiſchen Chor zu Korinth weiter ausgebildet haben. — Viele Dichterinnen, Praxilla von Sikyon, Teleſilla von Argos, Korinna von Tanagra, Myrtis von Theben, werden genannt, die jedoch mehr Aeoliſch, als Doriſch gedichtet zu haben ſcheinen. — Arion und Simonides von Keos führten in die kykliſchen Chöre den tragiſchen Tropos ein. Ariphron von Sikyon, Timokreon von Rhodos, Bakchylides von Julis, thaten ſich faſt in allen Gattungen der Lyrik hervor.

Aber alle dieſe in allen Gattungen übertraf Pindaros von Theben, geb. 522 v. Chr. und vielleicht bis 490 lebend, wo er im Theater zu Argos plötzlich ſtarb. Er dichtete im Doriſchen Dialekt Skolien, Prosodien, Päane, Hyporchemata, Threnodien, Parthenien, Enthronismen, Bakchika, Enkomien, Dithyramben, Epinikien. Von dieſen zahlreichen Werken haben wir außer einigen Fragmenten nur noch 45 Epinikien: Siegshymnen übrig: 14 auf Olympiſche, 12 auf Pythiſche, 11 auf Nemeiſche und 8 auf Iſthmiſche Sieger. Solche Hymnen dichtete er allerdings gegen Bezahlung im Auftrag von Behörden und auf Beſtellung von Fürſten, wie Hierons von Syrakus, Therons von Agrigent, Amyntas von Makedonien, Arkeſilaos von Kyrene u. a., allein er bewahrte dabei ſeine vollkommene Unabhängigkeit und wußte jeden Gegenſtand mit der Großheit ſeiner nationalen Geſinnung zu durchdringen. Dieſe heroiſch-epiſchen Chorgeſänge laſſen uns die Welt in einem wunderbar verſchönernden Licht erblicken. Von dem Sieger, den er verherrlicht, geht der Dichter auf die Stadt über, welcher er angehört, auf die

Götter, von denen ſein Geſchlecht ſtammt. Dieſe mythiſchen Schilderungen ſind durchwebt mit tiefſinnigen Betrachtungen über das Geſchick der Menſchen, mit erhabenen Sentenzen edelſter Lebensweisheit. In allem Aufſchwung der Phantaſie bleibt Pindaros ruhig und heiter. Nur für uns erſcheint gegenwärtig manche Anſpielung dunkel, die es den Zeitgenoſſen gewiß nicht war. Ein begeiſtertes Nationalgefühl kann keinen würdigern und wohllautendern Ausdruck gewinnen.

γ) Die Dramatik.

Die dramatiſche Poeſie der Griechen gibt uns zunächſt zu einer allgemeinen Betrachtung Anlaß. Wir ſind dem Drama bisher zweimal begegnet, einmal in China, ſodann in Indien. In China entſtand es zu Anfang des achten Jahrh. nach Chr., alſo ſehr ſpät, vom Hof aus durch das Intereſſe eines Monarchen an der Ausbildung des Geſangs und der Pantomime. Dem äſthetiſchen Standpunct nach erſchien es als eine Dramatiſirung der Begebenheit. Der äußerliche Verlauf einer Geſchichte, oftmals der ganze Lebenslauf eines Menſchen, wurde darin vorgeführt. In Indien entſtand es früher, vielleicht ſchon in den erſten Jahrhunderten vor oder nach Chr., nachdem auch hier pantomimiſche Tänze vorangegangen waren. Dem äſthetiſchen Standpunct nach konnten wir es das pathologiſche Drama nennen, weil es die Schilderung des Affects hervorhebt. Hiedurch wurde die Neigung zu einer erzählenden Breite, welche dem Chineſiſchen Drama eigen iſt, zurückgedrängt. Es mußten in der Handlung diejenigen Puncte aufgefunden werden, in denen ſich die Empfindung concentrirt und lyriſch erhöhet. — Das Pathos, was die Chineſen in der ſogenannten ſingenden Perſon noch iſoliren, wurde ein allgemeines Attribut der handelnden Perſonen. Tragik und Komik konnten daher ſchon beſtimmter aus einandertreten, wenngleich ſo, daß ſie oft innerhalb ein und deſſelben Stückes ſich einander contraſtirten. Wir überzeugten uns, daß das Chineſiſche Drama ebenſo eigenthümlich und ſelbſtſtändig ſich geſtaltete, als das Indiſche und daß auf das letztere das Griechiſche nicht den geringſten Einfluß gehabt haben kann.

Die äußere Chronologie zeigte ſich in dieſem Fortgang nicht als der entſcheidende Anhaltspunct, ſondern die Stufe, welche der Geiſt des Chineſiſchen und Indiſchen Volks in der Geſchichte überhaupt einnimmt. Sie iſt der Grund, weshalb das Chineſiſche Drama niedriger, das Indiſche höher ſteht, weshalb jenes eine Handlung erſt von *Außen nach Innen*, dieſes von *Innen nach Außen* wendet; weshalb jenes die Macht der Verhältniſſe, dies das Pathos der Leidenſchaft hervorkehrt. Das Griechiſche Drama erhebt ſich aus demſelben Grunde über beide. Weil die Stufe, auf welcher der Griechiſche Geiſt überhaupt ſteht, über den Indiſchen weit hinausgeht, ſo ſteht auch das Drama, das er hervorbringt, höher, obwohl es der Zeit nach viel früher in die Exiſtenz tritt. Die dualiſtiſchen Völker, welche zwiſchen den Indern und Griechen liegen, haben gar kein Drama hervorgebracht und haben ſelbſt das epiſche und lyriſche Element nicht ſcharf auseinander gehalten, wie dies namentlich bei den Arabern ſich zeigte, bei denen der Held zugleich der Sänger ſeiner eigenen Thaten war. Die Griechiſche Poeſie arbeitete dagegen das epiſche und lyriſche Element mit einer faſt möchte man ſagen ſyſtematiſchen Vollſtändigkeit aus und erreichte dadurch für das Drama eine unvergleichliche Vorbereitung. Schon in der Ilias und Odyſſee, ſchon in dem Prometheiſchen Mythus und der Thebais, war von vorn herein eine dem dramatiſchen Gange verwandte Anlage; ſchon in der choriſchen Lyrik lag ein dramatiſcher Schwerpunct. Der allgemeine Charakter des Griechiſchen Geiſtes aber, *die ſchöne Form individueller Freiheit*, ſtellte ſein Drama als eine *ideale Handlung* hin d. h. als eine ſolche, in welcher die göttliche Nothwendigkeit des Geſchehens zur Anſchauung gebracht und die Scheu vor Verletzung der Nemeſis eingeprägt ward, welche jede Hybris beſtraft.

Die Anfänge des Griechiſchen Drama's ſind uns allerdings dunkel, aber doch nicht in dem Grade, daß wir uns nicht einigermaßen die Stufen vergegenwärtigen könnten, welche es durchlief, bevor es zu derjenigen Vollendung gelangte, die ſeine noch erhaltenen Denkmale uns darſtellen. Das Eigenthümliche dieſer Entwicklung liegt unſtreitig darin, daß ſie den Ausgang von der *Lyrik* nahm und von dieſer aus allmählig den Bau der Handlung hervorbildete. Weil das Drama eine Handlung als eine gegenwärtige ſchildert, ſo hat das Griechiſche durch dieſe lyriſche Initiative eine außerordentliche pathetiſche Kraft gewonnen. Der epiſch-lyriſche Hintergrund der Handlung nahm den Doriſch-Aeoliſchen Chorgeſang in ſich auf, während die Dialektik der Handlung ſelber ſich in den Dipodien des Joniſchen Jambiſchen Trimeters bewegte. Wir können aber nicht umhin, eine andere Eigenthümlichkeit des Griechiſchen Drama's, welche mit ihrem lyriſchen Urſprung zuſammenhängt, hervorzuheben. Das Chineſiſche Drama gehört lediglich der Unterhaltung der bürgerlichen Geſellſchaft an, mit der Nebenbeſtimmung, dieſelbe über ihre Pflichten zu belehren. Das Indiſche Drama hat zwar zu Anfang und zu Ende einen religiöſen Rahmen, einen Anruf an die Götter, und wird auch nicht ſelten bei religiöſen Feierlichkeiten aufgeführt, allein es iſt als eine intereſſante Schilderung der Affecte ebenfalls weſentlich der Unterhaltung der Geſellſchaft gewidmet und macht nur ein zufälliges Moment religiöſer Feſtlichkeiten aus. Das Griechiſche Drama hingegen hatte einen wahrhaft religiöſen Urſprung und durch denſelben von vornherein einen hohen Idealismus ſeiner ganzen Tendenz. Es ging aus dem Dionyſiſchen Cultus hervor und machte zu Athen einen integrirenden Theil der Feier deſſelben aus. Aus der Religion ſelber entnahm es daher jene Hohheit des tragiſchen Ernſtes, jene Kühnheit des komiſchen Scherzes, in welcher es unnachahmlich daſteht. Erſt als dieſe Einheit ſich auflöſte, wurde es in der ſogenannten mittleren und neueren Komödie zum Schauſpiel der bürgerlichen Geſellſchaft und näherte ſich dem Indiſchen, noch mehr in ſeinem gänzlichen Verfall dem Chineſiſchen Typus.

Eine gewiſſe Schwierigkeit wird für die Geſchichte des Griechiſchen Drama's dadurch erzeugt, daß daſſelbe örtlich ſich auf zwei Hauptpuncten entwickelte, die auf einander einwirkten, ohne doch ſich nachbarlich zu berühren. Dies waren Syrakus und Athen. In beiden Städten herrſchte die feinſte Bildung; beide hatten die größten Theater und dieſelben Dichter verſuchten ihre Stücke ſowohl dort als hier zur Aufführung zu bringen. Die Doriſche Beſonnenheit, welche urſprünglich dem Apolliniſchen Cultus zugewendet war, nahm die Dionyſien erſt ſehr allmälig auf, bildete dann aber bald den Chor der tanzenden und ſingenden Satyre, der Begleiter des Dionyſos, hervor, ſo daß hiſtoriſch bei den Griechen die Heiterkeit der Komik im Drama der tragiſchen Nothwendigkeit voranging. Aber in dem Dionyſiſchen Mythus lag ein Gegenſatz der Trauer und der Freude, denn als Zagreus wurde der Gott zerriſſen und dem Tode überliefert, als Jakchos erſtand er zu neuem Leben. Auf dem Lande feierte man im Herbſt das Winzer- und Kelterfeſt, im Frühling das Feſt der Faßeröffnung; in den Städten im Winter im Monat Gamelion das Kelterfeſt: die Lenäen, und im Monat Elaphebolion zur Lenzzeit die Dionyſien. In Athen hatten die Bewohner der Hafenvorſtadt dieſe ſchon vorher zu einer beſondern Feier geſtaltet, welche man die kleinen oder Peiräiſchen Dionyſien zum Unterſchied der ihnen folgenden großen Dionyſien nannte. Doch nahmen ſpäter alle Athenienſer auch an den kleinen Theil. An den Dionyſien wurde den Maskenzügen ein Weinfaß und ein Phallus vorangetragen und mit ausgelaſſenem Scherz im Schwarmzug: Komos, tanzend und ſingend umhergezogen, woher der Name Komödie entſtand. Die Lenäen dagegen waren urſprünglich ein Feſt der Leiden des Gottes, wie ſie den Gegenſtand der Sikyoniſchen tragiſchen Chöre bildeten und wie ſie während der drei Wintermonate zu Delphi in Dithyramben unter Trauer und Wehklagen und unter Gebeten um Abwendung des Unheils und für die glückliche Rückkehr des verſchwundenen Gottes beſungen wurden. Mit dieſer Feier war auch das Opfer eines Bocks: Tragos, verbunden, der im Kreiſe umtanzt ward und von welchem die Tragödie ihren Namen empfing.

Die improviſirenden Volkskomiker.

Aus den Ithyphallen und Phallophoren des Bacchiſchen Cultus und des Demetriſchen Koradienſtes gingen Spaßmacher hervor, welche das Volk durch improviſirte Witze beluſtigten und an verſchiedenen Orten verſchiedene Namen erhielten. Sie hießen in Sicilien Autokabdalen, in Lakonien Deikeliſten. Später, als ſie in der metriſchen Form des Archilochiſchen Jambus ſatiriſirten, hießen ſie Jamben oder Jambiſten. Schon im ſiebenten Jahrh. v. Chr. wird als ein ſolcher Ariſtoxenos von Selinus erwähnt. Der Obſtdieb und der fremde Quackſalber waren ein paar Hauptrollen deſſelben. Die Sikyoniſchen Phallophoren trugen als Komaſten d. h. als Bildner des Chors des Komos, keine Masken, ſondern ſuchten ihre Geſichter durch Ruß und durch lächerliche Kopfumhänge von Quendel und Bärenklau, durch dicke Kränze von Veilchen und Epheu, unkenntlich zu machen. Die Ithyphallen hatten Masken von Betrunkenen und trugen lange blumige Kleider und Kränze. In Unteritalien hießen ſie Phlyaken: Poſſenreißer, auch Sophiſten, in Böotien Ethelonten, d. i. Freiwillige, aus denen der phalliſche Chor beſtand, bevor der Staat denſelben ſtellte und ausrüſtete. Ausgezeichnet als Dichter und Anführer phalliſcher Chöre war Antheas aus Lindos auf Rhodos 596 v. Chr. Die Autoſchediasmen, d. h. die Improviſationen dieſer Volkskomiker, die ſich auch neben dem Kunſtdrama erhielten, gehörten dem Augenblick an und verſchwanden daher, wie ſie entſtanden. (Finkenſtein: Arethuſa, Berlin 1810, II, 5—27.)

Die Mimographen.

Eine beſtimmtere Ausbildung erhielt dieſe harmloſe, volksthümliche Komik durch die Mimen d. h. durch genrebildliche Charakteriſtiken. Der Syrakuſaner Sophron 448 dichtete im Doriſchen Dialekt ernſte und ſpaßhafte, die wiederum entweder männliche oder weibliche waren und ihre beſondern Titel hatten, wie der Bote, der Thunfiſchfänger, der Fiſcher, der Landmann, der Knabe, die Brautjungfer, die Schwiegermutter u. ſ. f. Sie waren zwar nicht in Verſen, aber doch in gewiſſen rhythmiſchen Abſchnitten geſchrieben und ſtanden bei den Alten in ſehr hohem Anſehn, ſo daß Platon in der Form ſeiner Dialoge ſie nachgeahmt hat. Eine nähere Vorſtellung von ihnen können wir uns noch aus der Nachbildung der Isthmiazuſen des Sophron in dem Theokritiſchen Idyll: die Syrakuſanerinnen machen. Die Siciliſchen Megarenſer liebten die Mimen vorzüglich. Außer Sophron wird Xenarchos als Mimographe genannt.

Der Satyrdithyrambus und das Satyrdrama.

Die komiſchen Improviſationen eines Obſtdiebes, Quackſalbers, Betrunkenen, Verliebten, Kupplers, trunkenen Liebhabers in Geſellſchaft der Geliebten u. ſ. w. waren pantomimiſch und monologiſch. Die Mimen waren ſchon dialogiſch, jedoch ohne über drei Perſonen hinauszugehen. Die Satyrchöre waren zuerſt nur Sang- und Tanzreihen. Arion war es, der am Anfang des 6ten Jahrh. in Korinth ſie kykliſch ordnete und den ſogenannten tragiſchen Tropos einführte, indem ſeit ihm die Satyre ſich im Kreiſe um den Altar herum bewegten. Er ließ den Chorführer dem Chor antworten. Laſos gab dieſer Geſtalt des Dithyrambus eine freiere Form und führte auch neckende Spottreden des Chors ein, die im trochäiſchen Tetrameter gedichtet waren. Die Satyre waren Repräſentanten des Naturzuſtandes, ſinnlich, lüſtern, neugierig, ſpöttiſch, launig, keck, ja frech, aber vor dem entſchiedenen Muth furchtſam zurückweichend. Sie eigneten ſich daher von ſelbſt zum Gegenſatz gegen das heroiſche Element, welches die Sitte begründet und für ſein ethiſches Wirken auch den Tod nicht ſcheuet. So wurde denn um 500 v. Chr. der Satyrdithyrambus von Pratinas aus dem Doriſchen Phlius zum wirklichen Satyrdrama fortgebildet, das niemals für ſich, immer nur als Nachſpiel zu einer tragiſchen Trilogie aufgeführt ward. Aus den Entzweiungen und den Kämpfen der Heroen kehrte man gleichſam in die urgeſchichtliche Zeit zurück. Die Satyre wurden mit frevelnden Unholden, wie Buſiris und Polyphem, oder auch mit Heroen, wie Herakles und Theſeus, contraſtirt. Oder ſie geriethen durch ihre Sinnlichkeit im Eſſen und Trinken und in der Liebe in allerlei komiſche Bedrängniſſe u. ſ. w. Inwiefern das Satyrdrama zum Inhalt der voraufgegangenen Trilogie auch ein inneres Verhältniß gehabt habe, iſt nicht ganz klar. Sein Stoff wurde niemals aus dem Kreiſe der Troiſchen oder Thebaniſchen Mythen entnommen, weil hier das Ungeheuere in den Leiden der heroiſchen Naturen das Wohlgefallen an dem burlesken Witz der leichtſinnigen Satyre vernichtet hätte. Die Liebesabenteuer der Götter, die Sagen vom landſtreicheriſchen Herakles, die mährchenhaften Begegniſſe des rückkehrenden Odyſſeus, die Tödtung der Meduſa durch Perſeus u. ſ. w. eigneten ſich beſſer dazu, den Gegenſatz des Vornehmen und Gemeinen, des mäßig Ernſten und des Leichtſinnigen darzuſtellen. Der dem Satyrchor eigenthümliche wilde Tanz hieß Sikinnis. Pratinas, der mit Chörilos und mit Aeſchylos um den Preis rang, dichtete unter 50 Dramen 32 Satyrſpiele, von denen wir jedoch nichts mehr übrig haben. Das lyriſche Moment ſcheint bei ihm noch ſehr vorgewaltet zu haben. Er dichtete auch Hyporchemata, von denen ſich uns noch ein ſehr berühmtes erhalten hat. Sein Sohn Ariſtias war im Satyrdrama ſo ausgezeichnet, wie ſein Vater. Es wird ein Kyklop von ihm erwähnt, allein auch von ihm iſt nichts vorhanden. Als der größte Meiſter im Satyrdrama galt Aeſchylos (Welcker: Nachtrag zu der Schrift über die Aeſchyliſche Trilogie, Frankfurt a. M. 1826, 185—339.)

Die Doriſche Komödie.

Eine ſchnelle aber vorübergehende Blüthe gewann die Komödie auf Sicilien, wo der Pythagoräiſche Philoſoph Epicharmos von Kos um 500 aus den vorgefundenen Elementen der Volkskomik eine ſehr humoriſtiſche Komödie von idealer Tendenz erſchuf. Eine politiſche Richtung war ihr unter einer Monarchie nicht möglich. Außer den Lächerlichkeiten des Privatlebens brachte ſie Götter und Helden als komiſche Figuren auf die Bühne. Gleichzeitig mit Epicharmos ſchlug dieſe Richtung Phormis zu Syrakus ein und dem Epicharmos ſelbſt folgte ſein Sohn oder Schüler Deinolochos. Die Darſtellungsweiſe des Epicharmos entzückte noch die Römer in den Nachahmungen des Plautus, und Proben ſeiner Gnomik, womit er ſeine Komödien würzte, finden ſich in Helleniſchen und Römiſchen Schriftſtellern gleich häufig. Epicharmos, ein heller Geiſt, der die Weisheit der Pythagoräer liebte, aber im Ausdruck von ihrer ſymboliſchen Räthſelhaftigkeit fern blieb, hatte einige dreißig Stücke hinterlaſſen. Er hatte darin viele Mythen traveſtirt. Hebe's Hochzeit, die Komaſten oder Hephäſtos, Pyrrha und Prometheus, die Bacchen behandelten reine Göttermythen; die Troer, Philoktetes, Odyſſeus der Ueberläufer, der Kyklop, die Sirenen und der ſchiffbrüchige Odyſſeus Homeriſche Mythen; Skiron, Alkyon, die Sphinx bezogen ſich auf Nichthomeriſche Sagen. Wie er die Mythen traveſtirte, können wir aus einzelnen Fragmenten mehr errathen, als deutlich uns vorſtellen. Daß es aber mit keckem Humor geſchah, vermögen wir noch zu erkennen. In Pyrrha und Prometheus z. B. traveſtirte er den Mythus von der Menſchenſchöpfung und der Sündfluth. Aus übergroßer Menſchenliebe hat Prometheus ſeinen Dreckgebilden zuletzt noch den Gebrauch des Feuers verliehen. Im Beſitz dieſes göttlichen Elements legen ſich die Menſchen auf nichts ſo eifrig, als auf die Kochkunſt, verpraſſen Alles, was ſie haben und machen Schulden über Schulden, ſo daß zuletzt die Gläubiger auf der Welt die Majorität bilden. Als Zeus dies ſieht, vertilgt er das ſündige Dreckgeſchlecht bis auf Pyrrha und Deukalion, welche auf den Rath des Prometheus das neue Menſchengeſchlecht nicht wieder aus Erde, ſandern dauerhafter aus Steinen bilden. — Eine andere Gattung des Epicharmos waren ſeine auf die Gegenwart gerichteten ſatiriſchen Stücke, wie Diphilos: der Doppelfreund, Orya: die Wurſt, die Triakaden, Periallos: der Großprahler, Choreuontes: die Feſttänzer; oder ſeine Charakterbilder, wie die Töpfe, der Bauer, Hoffnung oder Reichthum, die Theoren, das Mädchen von Megara, Erde und See, Logos und Loginas. Die Töpfe ſind uns vielleicht in der Antularia, der Bauer im Truculentus des Plautus erhalten. In Logos und Loginas ſetzten der perſonificirte Verſtand und Witz einander mit doppelſinnigen Wortſpielen zu. Epicharmos dichtete im Doriſchen Dialekt und meiſtens im trochäiſchen Tetrameter. (Bode: Geſchichte der Helleniſchen Dichtkunſt, dritter Band, zweiter Theil, Leipzig 1840, 36 — 87.)

Dieſe Doriſche Komödie ſcheint ſich auf der Grundlage der Doriſchen Charaktermasken ſelbſtſtändig entwickelt zu haben. Sie enthält, wie wir ſehen, ſowohl diejenige Richtung auf das Ideale, welche die ſogenannte alte, als diejenige auf das Privatleben, welche die ſogenannte mittlere und neue Komödie zu Athen charakteriſirt. Wir dürfen nicht vergeſſen, daß, was Ariſtoteles u. A. uns von der Geſchichte des Attiſchen Theaters erzählen, nicht zugleich auch die Geſchichte des Griechiſchen Theaters überhaupt iſt. Es iſt daher z. B. keineswegs nothwendig, daß ein ſo natürlicher Fortgang, wie der von einem Schauſpieler zu zweien und zu dreien, der in der Attiſchen Bühne durch Aeſchylos und Sophokles gemacht wurde, als Nachahmung von dieſen habe ſtattfinden müſſen. Für die Erfindung komiſcher Situationen und die Behandlung komiſcher Charaktere ſcheint aber die Doriſche Komödie auf die Attiſche eine unleugbare Einwirkung gehabt zu haben. Sie ging darin auf dem Wege fort, den der homeriſche Margites zuerſt angebahnt hatte.

Das Altattiſche Drama.

In Athen erreichte die dramatiſche Kunſt der Griechen ihre Vollendung. Schritt vor Schritt entwickelte ſie ſich hier aus den Dithyramben. Die Komödie ging jedoch auch hier der Tragödie zunächſt voran oder vielmehr ein Zuſtand des Drama's, welcher das Tragiſche und Komiſche noch nicht mit Klarheit von einander ſchied. — In Attika war es Megara, wo ſich die dramatiſche Kunſt zuerſt befeſtigte. Es war der Megarenſer Suſarion, der 578 v. Chr. im Flecken Ikaria, dem älteſten Sitz des Dionyſoscultus in Attika, die komiſchen Chöre einführte. Oder vielmehr beſtand wohl ſchon der Bakchiſche Komos, Suſarion aber ließ vom Chorführer iambiſche Zwiſchenreden in Bezug auf Verhältniſſe und Perſonen der Gegenwart oder auf ganze Stände und Geſchlechter ſprechen. Weil dieſe Aufführung zur Zeit der Weinleſe ſtattfand, ſoll ſie auch den Namen Trygodia: Hefengeſang, gehabt haben. Als der Tyrann Theagenes durch eine demokratiſche Bewegung in Megara geſtürzt wurde, gewann der Spott eine größere Schärfe. Was er aber hier durch Derbheit zu bewirken ſtrebte, das ſuchten die Attiſchen Komiker nach dem Sturz der Piſiſtratiden durch größere Sorgfalt der Bearbeitung zu erreichen, wie Chionides, Euetes, Eupenides, Myllos und Magnes, welche Zeitgenoſſen des Epicharmos waren. Obwohl nun Suſarion die Ikariſchen Spiele in Athen einführte, ſo darf man doch nicht überſehen, daß in den Mythen Ikariens auch jener tragiſche Zug liegt, den wir faſt in allen Sagen treffen, welche die Einführung des Weinbaues berichten. Ikarios, welcher den Cultus des Dionyſos in Ikarien begründete, wurde von ſeinen eigenen Landsleuten erſchlagen und ſeine Tochter Erigone erhängte ſich aus Schmerz darüber. Thesbis um 536 war es, der zuerſt den Chorgeſang mit der zuſammenhängenden Rede eines Einzelnen wechſeln ließ, der von einem neben dem Altar ſtehenden Brettergerüſt: Thymele, dem Chorführer antwortete. Antworten heißt ύποκρινεσθαι und hieraus entſtand der Name ὑποκριτης: Antworter. Später wurde Hypokrit der Name für Agoniſtes: Schauſpieler überhaupt. Bis dahin war der Chor kykliſch geweſen. Im Wechſelgeſpräch, wie es Thespis ordnete, mußte es vor der Bühne Front machen und durch eine Folge mehrer Reihen hintereinander ein Viereck bilden. Durch verſchiedene Bemalung des Geſichts und durch Kleiderwechſel wußte Thespis nach einander in einer dreifachen Rolle aufzutreten. Er mußte nicht nur Dichter, Tänzer, Schauſpieler ſein, ſondern auch in Einer Perſon die verſchiedenen Rollen ſeiner Tragödien darſtellen.

Masken wurden erſt von Chörilos 524 n. Chr. eingeführt, der in den Lenäen noch mit Thespis um den tragiſchen Preis rang, aber auch, da er ſehr alt wurde und viel ſchrieb, noch mit Aeſchylos in den tragiſchen Agonen wetteiferte. Er dichtete auch ſchon vollſtändige Tetralogien und hatte den Beinamen: der König im Satyrſpiel.

Frauenmasken wurden zuerſt von Phrynichos eingeführt, der als der Schüler des Thespis genannt wird und nach einer fünfunddreißigjährigen dramatiſchen Laufbahn noch 476 auf der Bühne ſiegte. Er hatte auch nur noch einen Schauſpieler, leiſtete aber Außerordentliches, vorzüglich im meliſchen Theil des Drama's. Es ſind uns nur noch die Namen einiger ſeiner Stücke durch Suidas aufbehalten: die Pleuronierinnen, die Aegyptier, Aktaion, Alkeſtis, die Libyer, die Dikaioi: die Gerechten, die Synthoken: Beiſitzer, die Danaiden, Andromeda, Erigone, die Pyrrichiſten und die Einnahme von Miletos. Da er durch dies der Zeitgeſchichte entnommene Stück die Athener zu Thränen rührte und ſie an die vernachläſſigte Bundesfreundſchaft erinnerte, ſo ward er dafür mit 1000 Drachmen geſtraft und die fernere Aufführung der Tragödie verboten. Sehr berühmt waren von ihm die Sidonslieder, d. h. Chorgeſänge aus einer Tragödie: die Phöniſſen, welche den Perſern des Aeſchylos zum Vorbilde gedient haben ſollen.

Aus dieſen wenigen Nachrichten der Alten erſehen wir ſo viel, daß der Schritt, den Chörilos und Phrynichos machten, ein ganz unermeßlicher war und daß mit ihnen die dramatiſche Kunſt ihren Stoff von der engeren Beziehung zu dem Dionyſiſchen Mythenkreiſe ablöſte. Es entſtand hieraus die bekannte Redensart: *οὐδεν προς τον Διονυσον*, und die Hinzunahme des Satyrdrama's zur tragiſchen Trilogie, um doch auf dieſe Weiſe an den Dionyſiſchen Urſprung des Drama's zu erinnern. So bewundernswürdig nun auch Thespis, Chörilos und Phrynichos ſein mochten, ſo konnten ſie doch der Idee der dramatiſchen Poeſie noch nicht völlig entſprechen, weil ſie noch auf Einen Agoniſten d. h. Schauſpieler beſchränkt waren. So lange dies der Fall war, ſo lange mußte im Chor das lyriſche und im Schauſpieler das epiſche Element ein zu großes Uebergewicht haben. Erſt mit Einführung des zweiten Schauſpielers durch Aeſchylos und des dritten durch Sophokles konnte dem Begriff des Drama's wahrhaft genügt werden.

Das Attiſche Theater.

Dieſe neue Periode des Drama's fiel zuſammen mit einer Veränderung der äußern Einrichtungen der Darſtellung. Das alte Brettergerüſt, deſſen die Athener ſich bedient hatten, war zuſammengeſtürzt. Sie entſchloſſen ſich daher um 500, ein Theater aus Stein zu erbauen, welches den Namen: Theater des Dionyſos, empfing. Man umgab den im Lenaion befindlichen offenen Tanzplatz auf der einen Seite nach Süden hin durch eine halbrunde Vertiefung in den Felſen der Akropolis mit vielen übereinander ſich erhebenden Sitzſtufen, concentriſch getheilt durch breite Gänge, keilförmig durch herablaufende Treppen, auf der andern Seite aber mit Scenengebäuden, die eine breite Fronte und zwei kürzere Flügel darſtellten. Dies iſt die halbkreis- oder hufeiſenförmige Geſtalt, welche das Theater von daher bis zu dieſem Augenblick behalten hat. Theater war freilich zunächſt ein allgemeiner Ausdruck für große Verſammlungsräume. In Athen gab es noch zwei Theater, das Agrippeion und das Regilliſche, die aber nur Säle für Vorträge der Sophiſten waren. Im engern Sinn hieß Theater der Platz, wo die Zuſchauer ſaßen. Er wurde auch κοῖλον, cavea, genannt.

Die Orcheſtra, d. h. der Tanzplatz, hatte in ihrer Mitte die Thymele, d. h. den Dionyſosaltar. Die Bühne, die erſt ὀκρίβας, ſpäter Logeion: Sprechplatz hieß, war einige Stufen über der Orcheſtra in gleicher Höhe mit der Thymele aus Brettern erbauet. Die Orcheſtra, die bis zur Thymele einen Halbkreis bildete, war gedielt und die ebenfalls von Brettern errichtete Thymele war ein Viereck, zu welchem von allen Seiten ein paar Stufen hinauf führten, worauf der Chorführer, zuweilen auch die Flötenbläſer und Rhabdophoren ſtanden. Um dieſelbe fand der Chortanz ſtatt; hinter derſelben, vor das Logeion, den Augen der Zuſchauer verborgen, ſtellte man den Souffleur: Hypoboleus. Unſer heutiger Souffleurkaſten ſteht alſo da, wo ſich die Thymele erhob.

Hinter dem Logeion lag das Proskenion: die Vorbühne, zu welcher man von beiden Seiten her durch Portale auf Stiegen gelangte. Die eigentliche Skene, die hinter ihr lag, war von ihr durch einen Vorhang: Parapetasma, getrennt, der jedoch nicht aufgerollt, ſondern durch eine Ritze in der Bühne nach Unten hin herabgewunden wurde. Die Skene war bedeckt, wie ſchon ihr Name: Zelt, ausdrückt. Sie war an den Seiten, welche Paraskenien hießen, mit perſpectiviſch gemalten Couliſſen: Periakten (prismatiſch geformten Drehmaſchinen) verſehen. Der Hintergrund war im Allgemeinen eine Decoration, die einen Palaſt mit einer Thür in der Mitte darſtellte, welche deshalb auch die königliche hieß. Dieſes Gebäude hatte zwei Geſchoſſe und auf dem platten Dache bisweilen noch eine altanförmige Erhöhung zum Beobachten ferner Gegenſtände. Die beiden Flügel des Palaſtes hatten ebenfalls jeder eine Seitenthür und ſtellten in der Regel die Gaſtwohnungen dar. Aus der mittleren Thür trat der erſte Schauſpieler, der Protagoniſt, aus der rechten der Deuteragoniſt, aus der linken der Tritagoniſt hervor. Da man nun von der Bühne, welche an die Südſeite des Burgfelſens angebaut war, — wie man auch anderwärts Bergabhänge dazu benutzte — links einen Theil der Stadt und den Hafen, rechts das Land Attika erblickte, ſo entſtand die Vorausſetzung, daß alle von der rechten Seite der Bühne Kommenden als Fremde, alle von der linken als Einheimiſche betrachtet wurden, die nur aus der Stadt, von der Nähe, kämen.

Man muß aber nicht glauben, daß der Hintergrund nur aus der Palaſtdecoration beſtanden habe, ſondern wir müſſen annehmen, daß derſelbe nach Bedürfniß wechſelte. Was hätte wohl im Aeſchyleiſchen Prometheus ein Palaſt geſollt! Konnte der Sophokleiſche Philoktetes anders, als in einer wilden Felſengegend, ſeinen Schmerz austoben? Ja, wechſelten nicht die Scenen? In den Aeſchyleiſchen Eumeniden erblickte man zuerſt das Innere des Delphiſchen Tempels, nachher das Parthenon der Attiſchen Akropolis und im Sophokleiſchen Ajas zuerſt das Zelt des Helden, nachher die Meeresküſte. Vom Satyrſpiel verſteht es ſich ohnehin von ſelbſt, daß ſeine Scenerie faſt ohne Ausnahme aus landſchaftlichen Umgebungen beſtand. Wir können uns daher die Decorationen faſt ebenſo mannigfaltig, als bei uns, denken. Die Decorationsmalerei: Skenographie, wurde durch Agatharchos ein beſonderer Kunſtzweig der Malerei.

Die Größe aller dieſer architektoniſchen und ſceniſchen Einrichtungen war einer Darſtellung angemeſſen, die als Moment einer religiöſen Feier ein Volk zu ihrer Anſchauung unter freiem Himmel verſammeln ſollte. Aber dieſe Größe der Bühne und des Theatrons machte auch eine Veränderung im Koſtüme der Schauſpieler nothwendig. Die Masken allein konnten durch ſtark markirte charakteriſtiſche Züge auch noch in bedeutender Entfernung einen beſtimmten Typus individualiſiren. Die Plaſtik der Geſtalten blieb auf der Bühne, ſelbſt im Ausdruck der Leidenſchaft, götterähnlich vorherrſchend, weil alles Gewaltſame der Handlung als außerhalb der Bühne geſchehend vorgeſtellt wurde, z. B. ein Mord. Der Leichnam Gemordeter wurde allerdings gezeigt, theils durch Oeffnung der Königsthür, durch welche man in das Innere des Hauſes blickte, theils durch Hervorſchieben oder Hervorrollen einer Bretterfläche in Form einer kleinen Bühne aus der Mittelthür. In jenem Fall hieß dieſe Maſchine Exoſtra, in dieſem Ekkyklema. Auf ihr lag der Leichnam oder der tödlich Verwundete. Masken gab es nach Geſchlecht, Alter und Rang eine große Mannigfaltigkeit. Sie ſind bei den Griechen das, was wir bei den Chineſen und Indern als Rollenfächer gefunden haben. Bei den tragiſchen Männermasken wurde der (ἀνηρ) Xyrias: der ſilberhaarige Greis; der Leukos: der blaſſe Graukopf; der Spartopolios: der Mann im höhern Alter; der Melas: der kräftige Mann mit ſchwarzem gekräuſelten Haupt- und Barthaar; der Xanthos: der blonde mit blühender Geſichtsfarbe u. ſ. w. in Geſtaltung und Färbung des Haars und der Geſichtszüge ſorgfältig unterſcheiden. Daſſelbe war der Fall mit den Frauenmasken. Nicht weniger mannigfaltig war die Gewandung. Jedes Geſchlecht, jeder Stand, jedes Alter hatte ſein eigenthümliches Koſtüm, woran ſie ſofort erkennbar waren. Die regierende Fürſtin z. B. trug ein purpurnes Schleppkleid mit einem weißen Umwurf bis an den Ellenbogen; in der Trauer ein ſchwarzes Schleppkleid mit einem blauen oder dunkelgelben Umwurf. Für die Rolle des Dionyſos hatte man noch ein beſonderes, an den Orient erinnerndes Koſtüm. Sein langer und weiter Leibrock war ſafranfarbig, mit purpurnen Blumen und kleinen Sternchen beſetzt. Der dunkelrothe, von Gold und Edelſteinen ſchimmernde Gürtel ſchlang ſich nach Frauenart hoch unter der Bruſt und den Achſeln hin. Seine große Palla war ebenfalls purpurn, ſo wie die goldgeſchnürten Kothurne. In der Hand führte er den Thyrſusſtab. Der Kothurn ſollte die Geſtalten erhöhen. Er beſtand aus Sohlen von Holz mit hohen Abſätzen, war vorn breit oder viereckig und beiden Füßen paſſend. Schnürſtiefel, von rother Farbe bei den Kriegern, von weißer bei den Frauen, bedeckten das Bein bis unter die Wade. Der Kothurn war nach dem Range der Männer- und Frauenrollen höher oder niedriger, jedoch der der Frauen, zumal ihre Rollen von Männern geſpielt wurden, immer der niedrigſte, ſo daß er nur dazu diente, die Geſtalt der Königin über ihr Gefolge zu erheben. Der tragiſche Chor erſchien ohne Masken, weil er nichts Individuelles darſtellte. Doch gab es auch hier wohl Ausnahmen

z. B. der Eumenidenchor des Aeſchylos. (Bode a. a. O. IV, 156 ff.). Die Komödie erforderte natürlich wieder eine andere Geſtaltung der Masken und des Koſtüms. Nicht die Allgemeinheit des idealen Pathos, ſondern die Particularität des zufälligen Charakters war ihr Princip. Als alte bedurfte ſie vorzüglich der Portraitmasken, als neuere karrikirte Charaktermasken. An die Stelle des hohen tragiſchen Kothurns trat hier als Fußbekleidung der komiſche Sokkus, der dem Schauſpieler ſeine gewöhnliche Körperlänge ließ. Das Koſtüm der alten Komödie war grotesk theils durch eng anſchließende Jacken und Hoſen von buntem, geſtreiftem Zeuge, theils durch wunderliche Vermummungen, ausgeſtopfte Dickbäuche u. dergl. Das Koſtüm des Chors war oft phantaſtiſch und ſtellte ſogar Fröſche, Vögel, Wolken u. dergl. vor. (Eine Sammlung der Abbildung der vornehmſten Theatergebäude der Alten ſo wie der Masken und Anzüge findet man in F. Wieſeler: Theatergebäude und Denkmäler des Bühnenweſens bei den Griechen und Römern. Mit 14 Kupfertafeln. Göttingen 4., 1851.) Die tragiſchen Masken waren ſo wenig als das tragiſche Gewand mit den Formen der plaſtiſchen Kunſt identiſch, wohl aber dem idealen Typus derſelben verwandt und fern von der Fratzenhaftigkeit der Masken und Anzüge des ſpätern komiſchen und noch mehr des Römiſchen Theaters.

Das Attiſche Theater war Staatsanſtalt. Der Chor wurde von einer der Phylen geſtellt, welche einige ihrer reicheren Mitglieder als Choregen mit den Koſten ſeiner Ausſtattung belaſteten. Er beſtand aus 50 Perſonen, die man aber den Dichtern ſpäter für den agoniſtiſchen Wettkampf in einer Anzahl von je 12 oder 15 vertheilte. Der Dichter, der anfänglich auch als Chorodidaskalos den Chor einzuüben hatte, mußte ſich an den Archonten wenden, welcher gerade den zu feiernden Dionyſien vorſtand. Die Schauſpieler wurden ebenfalls vom Staat beſoldet und der Dichter, von welchem der Archont ein Stück annahm, erhielt für ſeine Mühe der Einübung auch ein mäßiges Honorar. Der Dichter trat ſelbſt in einer Rolle auf, bis mit Sophokles dieſe Sitte verſchwand, weil er eine zu ſchwache Stimme hatte und daher nur in ſeiner Nauſikaa als Tänzer und Ballſchläger, in ſeiner Thamyris als Thrakiſcher Virtuoſe erſchien, der auf der Kithara ſelbſt mit den Muſen wetteiferte. Die Aufführung einer Trilogie mochte zehn bis zwölf Stunden dauern. Sie begann nach dem Frühſtück. Die Zuſchauer erſchienen mit Kränzen auf dem Haupt. Gegen die Mittagsſonne, wo ſie hintraf, ſchützte man ſich durch breitkrempigte Hüte, gegen ſchlechtes und kaltes Wetter durch dicke Mäntel. Für Erfriſchungen war reichlich geſorgt, indem in den Zwiſchenacten Wein und Backwerk herumgereicht wurde. Für die unvermögenden Bürger bezahlte der Staat das Eintrittsgeld: Theorikon. Die unterſten Sitzſtufen waren den Archonten, Prieſtern, Feldherrn, fremden Geſandten, Fürſten u. ſ. w., die nächſten Plätze dem Rath der Fünfhundert, die folgenden den Epheben vorbehalten. Dann folgten die übrigen Bürger und Fremden bis zu den höchſten Stufen, um die eine bedeckte Säulenhalle lief, welche die gegenüberliegenden Gebäude weit überragte und äſthetiſch wie akuſtiſch vortrefflich das Ganze abſchloß.

Wenn es ſcheinen kann, daß wir mit der Erinnerung an dieſe Einrichtungen zu weitläufig geweſen, ſo erwäge man die unendliche Wichtigkeit derſelben für die Culturgeſchichte der Menſchheit, um ſie gerechtfertigt zu finden. Tauſende von Theatern waren doch endlich nichts, als Nachahmungen des Attiſchen und ſelbſt unſer heutiges Theater iſt im Weſentlichen ſeiner Organiſation treu geblieben. Wir haben bemerklich gemacht, daß dieſelbe keinesweges ſo einfach war, als man ſich öfter vorſtellt. Selbſt an dem, was wir Verſenkungen nennen, fehlte es nicht. Dies waren die Charoniſchen Stiegen zur Seite der Couliſſen, aus welchen die Schatten z. B. der Klytemneſtra, des Dareios u. ſ. w. hervortraten. Es fehlte nicht an einer Donnermaſchine, dem Bronteion, nicht an einer Flugmaſchine, der μηχανη, mit welcher man ſehr verwegene Experimente ausgeführt zu haben ſcheint, wie ſie nur irgend in unſern Zauberopern vorkommen. Aber die nach Außen feſtere, nach Innen beweglichere Organiſation wurde auch für die innere Oekonomie der Stücke folgenreich. Der recitirende Vortrag: Lexis, trat mit dem Geſang: Ode, in entſchiedenen Gegenſatz. Die Wechſelwirkung des Chors und des Schauſpielers, des Schauſpielers mit dem Schauſpieler, konnte ſich nach allen Seiten hin entfalten. Das Drama überhaupt bewegte ſich aus einem einfachen Gegenſatz bis zur Kataſtrophe eines höchſten Widerſpruchs, der eine gewaltſame oder verſöhnende Löſung fand. Es begann gewöhnlich mit der *Parodos* des Chors, der oft marſchartig ſeinen Einzug hielt oder aus einer ſporadiſchen Vereinzelung ſich ſammelte. Der Parodos ſtand das *Staſimon* entgegen, welches der Chor auf der Orcheſtra als Ausdruck ſeiner neutralen Weltbetrachtung ſang und durch welches er zur Hälfte die Empfindung des Zuſchauers ſelbſt repräſentirte. Zwiſchen die Parodos und die einzelnen Staſimen fielen die *Epeiſodien*. Dem letzten Staſimon folgte die *Exodos*. Der Schauſpieler hatte theils zu recitiren, theils meliſche Partien von ſtärkerer lyriſcher Färbung zu ſingen, die man, wenn der Protagoniſt ſie vortrug, *Monodien* nannte. Den oft höchſt künſtlich geſtalteten Wechſelgeſang zwiſchen dem Chor und einem Schauſpieler, durch welchen eine Wehklage ſtrophiſch und antiſtrophiſch entwickelt ward, hieß man *Kommos*; den tragiſchen Chortanz *Emmeleia*.

Die Attiſche Tragödie.

Schon Theſpis, Chörilos und Phrynichos dichteten Tragödien, aber erſt in Aeſchylos, Sophokles und Euripides erhob ſich das tragiſche Pathos zu ſeiner idealſten Kraft. Der Heros kämpft gegen das Geſchick, aber ſein Gegenſtreben hilft daſſelbe verwirklichen. Die gewaltige Kraft des Menſchen vermag die Nothwendigkeit deſſen, was nach dem Geſchick einmal ſein ſoll, nicht zu ändern. Daß ſein Wirken, gegen ſeine Meinung und Abſicht, zum Reſultat endlich doch nur das hat, was der Wille des unbeugſamen Schickſals war, hat man nicht mit Unrecht die tragiſche Ironie genannt. Bei Aeſchylos tritt die Energie am ſtärkſten hervor, mit welcher der Held ſeine Freiheit gegen die Uebermacht des Schickſals geltend macht; bei Sophokles waltet die Tendenz vor, den Helden mit ſeinem Geſchick zu verſöhnen, ihn über die Herbheit des Geſchehens wie über die Empörung des Menſchen gegen dieſelbe zu erheben; bei Euripides ſind die

Menſchen ſchon gebrochen und jammern über die Ohnmacht, mit welcher ſie dem Schickſal erliegen müſſen. Der Styl des Aeſchylos iſt groß, ſtrenge, voll majeſtätiſchen Wortpomps; der Styl des Sophokles iſt vollendetes Ebenmaaß und harmoniſche Anmuth; der Styl des Euripides iſt weich, zerfloſſen, lyriſch aufgeregt. Von dieſen drei Dichtern iſt Sophokles derjenige, welcher das allgemeine Princip der Griechiſchen Kunſt, individuelle Freiheit in der Schönheit ihrer Erſcheinung, am vollkommenſten verwirklichte. Aeſchylos hat in ſeinem Streben noch etwas Ungeheures, Gewaltſames und die Geſchichte des Griechiſchen Theaters drückte dies zufällig auch dadurch aus, daß bei der erſten Aufführung einer Aeſchyleiſchen Trilogie das alte Brettergebäude zuſammenſtürzte und damit die Veranlaſſung zum Erbau eines ſteinernen Hauſes ward. Bei Sophokles herrſcht das ſchönſte Maaß. Seine Dichtungen ſind von der Seele des Griechiſchen Cultus durchdrungen. Seine Antigone, die erhabenſte weibliche Geſtalt der antiken Poeſie, folgt mit freiem Selbſtbewußtſein der Nothwendigkeit ihrer Individualität, als Schweſter dem Bruderleichnam die Beerdigung zu ſchaffen, bleibt aber in ihrer Charakterfeſtigkeit fern von allem Trotz, der irgendwie als Aſebeia verurtheilt werden könnte. Euripides iſt innerlich ſchon von der Gewalt der Philoſophie ergriffen. Er iſt oft hinreißend in der Seelenmalerei. Die Individualität löſt ſich bei ihm ſchon ſehr von dem Boden der allgemeinen Sittlichkeit ab, allein das Pathos verliert auch den ſubſtantiellen Gehalt, der ihm bei Aeſchylos und noch mehr bei Sophokles eine wahrhaft religiöſe Weihe gibt. Die Schöpfungen dieſer Dichter ſind unendlich bewundernswürdig. Ihre Tetralogien waren Kunſtwerke von einer Tiefe der Conception und Großartigkeit der Ausführung, wie etwas Aehnliches weder vor ihnen noch nach ihnen exiſtirt hat. Wir müſſen bedenken, daß das Theater ihnen viel Conventionelles in der Chorik aufdrang und daß ſie dieſe ſtereotypen Elemente doch auf die freieſte und mannigfaltigſte Weiſe zu verwenden wußten. Von einem dieſer Elemente können wir uns nur noch einen ſehr unzureichenden Begriff machen, nämlich von dem Verhältniß des Satyrdrama's zur tragiſchen Trilogie. Den allgemeinen Zuſammenhang kennen wir wohl und haben ihn oben angegeben, aber von der Wirkung des

Satyrdrama's in einem beſtimmten Fall wiſſen wir wenig. So dichtete Aeſchylos z. B. eine Trilogie: Phineus, die Perſer und Glaukos und hiezu ein Satyrdrama: Prometheus Pyrkaieus. Von dieſem wiſſen wir nur, daß ein Satyr darin, als er das von Prometheus angezündete Feuer erblickt, daſſelbe umarmen und küſſen will, Prometheus aber ihm zuruft: Satyr, rühr' es nicht an, es brennt und thut weh deinem Bart! Wollte nun Aeſchylos die große, ſchöne Culturwelt, die in der Trilogie mächtigen Barbarenvölkern gegenüber ſich bewährt hatte, mit den Anfängen aller Cultur contraſtiren? Wollte er aber nicht zugleich den Attiſchen Fackellauf verherrlichen, deſſen Stifter Prometheus geweſen ſein ſollte?

Ueberblicken wir die Stoffe der antiken Tragödie, ſo ſehen wir darin die geſammte Heroenſage des Epos wieder erſcheinen und ſelbſt der Negerfürſt Memnon, der den Inhalt der Aethiopis bildete, wurde von Aeſchylos in einem Stück dieſes Namens und in der Pſychoſtaſie: Seelenwägung, verherrlicht. Es iſt aber wohl mehr, als ein bloßer Zufall, daß unter dieſen Stoffen zwei bei allen drei Tragikern wiederkehren, und ſich auch uns noch zum Theil erhalten haben, das Geſchick des Thebaniſchen und des Mykeniſchen Königshauſes. Der Grund mag darin liegen, daß in ihnen die Reinheit der tragiſchen Colliſion ſich bis zu einer unvergleichlichen Höhe treibt, auf welcher Schuld und Unſchuld gleichſam mit der Strenge einer Proceßführung abgewogen werden. Oedipus wird ſchuldig, indem er ein hohes Glück zu erreichen ſcheint. Seine Gattin iſt ihm unbewußt ſeine Mutter. Oreſtes erfüllt die heilige Pflicht der Blutrache, aber an der eigenen Mutter und wird dadurch die Beute der Erinnyen. Die Labdakiden wie die Atriden finden ſich in eine Entzweiung verſtrickt, in welcher Nichthandeln ſie mit der Schuld der Unterlaſſung, Handeln mit der Schuld der Vollbringung der That belaſtet. Dem Gebot eines Gottes gehorſamend, verletzen ſie die Heiligkeit anderer Götter. Die That ruft die Nemeſis gegen den Thäter auf. Dieſe Situation iſt es, welche in die dramatiſche Entwicklung jenes ſkeptiſche Moment einflicht, das unſere Seele mit Grauſen erfüllt und die Welt in ihren Grundveſten erbeben läßt. Iſt das Heilige noch heilig, wenn es zur Schuld werden kann, die den

Menſchen dem Wahnſinn nahe bringt? Die Oedipodie aber wie Oreſtie erkennen auch die Unſchuld in der Schuld dadurch an, daß Oedipus, der Unſelige, zuletzt im Hain der Eumeniden von einem Boten der Götter ſelber zum Frieden fortgeführt und daß Oreſtes vor den Schranken des Attiſchen Areopagos, vor denen Götter und Menſchen erſcheinen, von der Gnade der Athene freigeſprochen wird. Dieſer in die Verſöhnung ſich hinwendende Ausgang war es unſtreitig, welcher dieſe Mythen den Tragikern vorzüglich empfahl. In keiner andern Sage war ſo, wie in dieſen, der allgemeine menſchliche tragiſche Zug enthalten, daß die Erkenntniß unſerer Thaten uns unſere Schuld aufdeckt und daß die Götter ſelber uns von der Qual dieſes Bewußtſeins erlöſen müſſen. Hieher muß man blicken, zu ſehen, wie unendlich erhaben der Griechiſche Geiſt in ſeiner Sittlichkeit daſteht. Die Heiligkeit der Familie und des Staates iſt in keiner andern Tragödie ſo erſchütternd dargeſtellt.

Aeſchylos wurde aus einem Eupatridengeſchlecht in der Attiſchen Ortſchaft Eleuſis 525 geboren. Er kämpfte die Freiheitsſchlachten der Griechen bei Marathon, Artemiſion, Salamis und Platäa. Er ſoll 48 Mal in der Tragödie geſiegt haben, bis ihn 468 Sophokles beſiegte. Er wanderte aus nach Sicilien, wo er beim Könige Hiero eine günſtige Aufnahme fand und 456 bei Gela ſtarb und begraben ward. Von ſeinen vielen Tragödien haben ſich uns nur 7, von ſeinen Satyrſpielen hat ſich keines erhalten. Aus der Prometheustrilogie: der feuerbringende, der gefeſſelte und der erlöſte Prometheus, haben wir nur noch den gefeſſelten. — Die Hiketiden oder Schutzflehenden ſcheinen die Mitte zweier andern Stücke, der Aegyptier und der Danaiden, geweſen zu ſein. — Die Sieben gegen Theben waren ebenfalls die Mitte zweier andern, der Argeier und der Eleuſinier. — Die Oreſteia hat ſich uns in allen drei Gliedern der Trilogie: im Agamemnon, in den Choëphoren und in den Eumeniden erhalten. Das dazu gehörige Satyrdrama Proteus, worin dieſer wahrſcheinlich die glückliche Vermählung des geſühnten Oreſtes mit Hermione, der Tochter des Menelaos weiſſagte, iſt verloren gegangen. — Die Perſer waren die Mitte zwiſchen einer Tragödie Phineus, die aus der Geſchichte des Argonautenzuges, und einer Tragödie Glaukos, die aus den Siciliſchen Mythen dieſes Meergottes entnommen war.

Sophokles war 495 im Attiſchen Gau Kolonos geboren. Als ein Jüngling von ſechzehn Jahren wurde er ſeiner Schönheit wegen erwählt, dem Chor der Jünglinge, welche nach der Schlacht bei Salamis den Päan um die aufgerichtete Tropäe aufführten. auf der Leier ſpielend vorzutanzen. Weil er in der Antigone ſo vartrefflich über den Staat geſprochen, ward er in dem Kampf gegen die Ariſtokraten von Samos mit Perikles und Thukydides zu einem der zehn Strategen erwählt. Auch verwaltete er das Prieſterthum eines einheimiſchen Heros. Zwanzig Mal erwarb er den tragiſchen Sieg, öfter die zweite, niemals die dritte Stelle. Sein Sohn Jophon war ebenfalls tragiſcher Dichter und concurrirte ſogar mit ihm. Er dichtete bis in das höchſte Alter und ſtarb 408. Die dankbaren Athener erhoben ihn durch Volksbeſchluß zum Heros. Von 130 ihm zugeſchriebenen Stücken erklärt der Grammatiker Ariſtophanes nur 17 für unächt. Auch von ihm haben wir nur 7 Stück übrig: Philoktetes; Ajas; die Trachinierinnen; Elektra; König Oedipus; Oedipus auf Kolonos; Antigone.

Euripides aus Phlyia wurde 480 in Salamis geboren und ſtarb 406 in Makedonien am Hofe des Archelaos. Sein geſammter Nachlaß beſtand aus 75 Stücken, unter denen nur 8 Satyrdramen, obwohl merkwürdiger Weiſe gerade von ihnen ſich das einzige Satyrdrama, das wir überhaupt beſitzen, der Kyklop, erhalten hat. Geſiegt hat er nur viermal. Uebrig ſind uns noch 18 Tragödien: Elektra; Oreſtes; Iphigenia in Aulis: Iphigenia in Tauris; Alkeſtis; Helena; Hekabe; der raſende Herakles; die Herakliden; die Hiketiden; die Bacchen; Andromache; die Phöniſſen; Rheſos; Jon; Phädra; Medea; Hippolytos.

Bei Aeſchylos ſtellt ſich der Kampf mit dem Schickſal noch in ſeiner ganzen bittern Härte dar. In der Form überwiegt bei ihm noch die reiche choriſche Lyrik und die Handlung iſt, mit Ausnahme der Oreſtie, noch nicht völlig entwickelt.

Bei Sophokles ſtellt ſich das dramatiſche Element der Handlung in den tragiſchen Perſonen, wie das der allgemeinen Empfindung und Reflexion des zuſchauenden Chors in vollkommenſter Einheit dar. Schritt vor Schritt bewegt ſich die Handlung zu ihrem Ziele. Das Pathos der Handelnden iſt tief, jedoch nicht, wie bei Aeſchylos, in das Ungeheure ausſchweifend; der Chor iſt in ſeiner Theilnahme an der Entfaltung der Handlung völlig angemeſſen und die Sprache ſo rein und muſikaliſch, als nur irgend denkbar iſt.

Bei Euripides erblicken wir die Auflöſung des Tragiſchen in das Rührende. Das Pathos der handelnden Perſonen ſowohl als das Chaos verliert ſich häufig in rhetoriſchen Prunk und in Declamation, deren philoſophiſche Gemeinplätze auf die eigentliche Handlung oft gar keinen Bezug mehr haben. In der pſychologiſchen Darſtellung aber des Individuellen, namentlich in der Analyſe und dem Ausdruck glühender, phantaſtiſcher, an den Wahnſinn grenzender Leidenſchaften, wie in den Backchen, in der Medea, in der Phädra, im Hippolytos, war er ſehr glücklich. Dieſe ſubjective Richtung, mit welcher er ſich dem Boden der antiken Tragödie entfremdete, war zugleich ein Fortſchritt für die Kunſt.

Ein Fortſchritt, weil die choriſche Tragödie nur in einem demokratiſchen Staate blühen konnte. In der weitern Entwicklung mußte die handelnde Perſon das Weſen des Chors ſelbſt in ſich aufnehmen. Längere Zeit zwar beſtand noch die formale Nachahmung der von Aeſchylos, Sophokles und Euripides geſchaffenen Tragödie, aber ſie artete immer mehr in reflectirende Rhetorik aus und wußte ſelbſt im Inhalt nur die ſchon von jenen groſſen Dichtern durchgebildeten Stoffe zu wiederholen. So Chäremon, Jon von Chios um 449, Achaios von Eretria, Agathon um 417, Karkinos, Jophon, Xenokles, Kephiſophon u. A. Seit der Schlacht von Chäronea gerieth die Tragödie gänzlich in Verfall.

Die Attiſche alte Komödie.

Die Freiheit des Griechiſchen Geiſtes zeigt ſich beſonders in ſeinem Hang zum Komiſchen, der ſchon früh in der Odyſſee und im Margites hervorbrach, in der Spottluſt der Jambiſchen

Lyrik die perſönliche Satire ausbildete, in den improviſirenden Volksſchauſpielern zur Parodie der hervorſtechendſten Typen der Geſellſchaft wurde, in den mannigfachen Mummereien religiöſer Culte einen legitimen Anhalt fand und in der Doriſchen Komödie des Epicharmos einerſeits, in den Ikariſchen Spielen Suſarions und ſeiner Nachfolger anderſeits, ſeine erſte dramatiſche Geſtaltung auf der Bühne gewann. (P. F. Kanngießer: die alte komiſche Bühne in Athen, Breslau 1817. Fr. Schlegel: Vom künſtleriſchen Werth der alten Griechiſchen Komödie, 1794, in den ſämmtlichen Werken, Wien 1822, IV, 25 ff. Ebenderſelbe ebendort V, 1823, im vierten Capitel ſeiner Abhandlung über das Studium der Griechiſchen Poeſie, 144 ff., wo er die Einwendungen gegen dieſelbe wegen ihrer ſittlichen Flecken und Mängel unterſucht. Dieſe Schlegelſche Abhandlungen ſind die erſten geweſen, welche eine unbefangenere, äſthetiſch reinere und höhere Auffaſſung der Griechiſchen Komik begründet haben.)

Wir haben die erſte Geſtaltung der Griechiſchen Bühne diejenige genannt, in welcher die Lyrik und Epik noch vorherrſchte, weil nur ein Schauſpieler, wenn auch in wechſelnden Rollen, die Handlung darſtellte. Wir haben ſodann die Tragödie von Aeſchylos bis Euripides die wahrhaft dramatiſche Handlung entwickeln geſehen, wie ſie das Walten der höchſten ethiſchen Mächte verherrlichte (Gruppe: Ariadne oder die tragiſche Kunſt der Griechen, Berlin, 1834. Schöll: über die tragiſche Poeſie der Griechen, Berlin, 1839.) Die Komödie, die aus dem phalliſchen Element des Dionyſoscultus erwuchs, nahm äußerlich einen ganz ähnlichen Fortgang, wie die Tragödie, und war dieſer auch ſonſt in der choriſchen Lyrik analog. Den dritten Schauſpieler ſoll Kratinos, den vierten Ariſtophanes eingeführt haben. Was vor dem Einzug des Chors geſprochen ward, hieß der Prolog; dann folgten die Chorlieder, die nicht nur metriſch, ſondern auch oft in dem affirmativen Schwung ſittlich erhabener Empfindung den tragiſchen ganz ähnlich waren; zwiſchen die Chorlieder fielen die Epeiſodien und das Ganze ſchloß die Exodos. Eigenthümlich war aber die Parabaſe d. h. die Anrede des Publicums durch den Chor im Namen des Dichters, während die Bühne leer blieb. Vollſtändig beſtand ſie aus ſieben Theilen, die man wieder in zwei größere Maſſen zerlegte. Während des Vortrags der erſten änderte der Chor ſeine Stellung auf der Bühne und kehrte in einer tanzenden Bewegung ſein Geſicht den Zuſchauern zu. Von der Seitenſchwenkung, die er hierbei machte, rührt der Name Parabaſe her. Während nun dieſe nach ihrem zweiten Theil, dem ſogenannten Anapäſtos, weil er meiſtens in anapäſtiſchen Verſen gedichtet war, mit heftigem Pathos geſprochen wurde, ſtand der Chor der Komödie aus 24 Perſonen, 6 Mann hoch und 4 Mann tief, ſtill. Das komiſche Ballet war natürlich auch ein eigenthümliches. Sein Hauptelement war ein burlesker, ins Lascive und Obscöne übergehender Tanz, der Kordax, der ſowohl vom Chor, als von einzelnen Schauſpielern getanzt wurde. Man muß ſich hiebei erinnern, daß Frauen und Kinder zwar die Tragödie, nicht aber die Komödie beſuchen durften. Ueber das Koſtüm und die Masken der alten Komödie iſt ſchon vorhin bei der allgemeinen Beſchreibung des Theaters die Rede geweſen.

Die Griechiſche Komödie hing in ihrer Entwicklung als Attiſche auf das Engſte mit der Geſchichte des Atheniſchen Staats zuſammen. Nur in einer Demokratie war eine ſolche Ausgelaſſenheit möglich, als die ſogenannte alte Komödie ſich erlauben durfte. Hierunter iſt diejenige zu verſtehen, die von der Bühne aus directe Anſpielungen auf öffentliche Vorgänge nicht nur, ſondern auch auf Perſonen machte und die letztern nicht nur geradezu bei ihrem Namen nannte, ſondern ſie auch wohl ſelbſt karrikirt auf die Bühne brachte, wie den Kleon, Sokrates u. a. Es wurde dieſe Freiheit durch eine eigenes Geſetz feſtgeſtellt, das zwar einigemal beſchränkt und zurückgenommen, aber wieder erneuet ward, bis 415 Syrakoſios das Verbot noch einmal durchſetzte und bald darauf, wenn die Komödie auch noch wieder einigen Raum gewann, durch den Ausgang des Peloponneſiſchen Kriegs und die Herrſchaft der dreißig Tyrannen die alte Komödie gänzlich geſtürzt ward. Die ſogenannte mittlere Komödie war daher ſchon während der Blüthe der alten im Entſtehen begriffen und die nämlichen Dichter, ſelbſt Ariſtophanes, ſind für beide thätig geweſen. In der alten und mittlern Komödie befreiete ſich das Griechiſche Selbſtbewußtſein von jeder ſtoffartigen Gebundenheit. Dies heitere Spiel mit dem geſammten Inhalt des

Lebens, ſelbſt des religiöſen, hatte allerdings den ſittlichen Ernſt zu ſeiner Vorausſetzung, allein die Form, in welcher es erſchien, war doch ſchon das Reſultat eines andern Standpunctes. — Wäre nicht in dem Poſitiven der Helleniſchen Sitte, Kunſt, Politik und Religion, auch eine wirkliche Beſchränktheit geſetzt geweſen, welche im Fortſchritt des Geiſtes dem Untergang verfallen mußte, ſo wäre der trunkene Uebermuth der alten Komik unmöglich geweſen. Sie war inſofern von einem Widerſpruch behaftet, die alte, gute Marathoniſche Zeit, den ſchlichten Glauben an die Götter, die Ehrfurcht vor der väterlichen Sitte, den Gehorſam gegen die Geſetze, die Scheu vor der Auctorität, die Strenge der Erziehung feſthalten zu wollen, und doch im Innerſten der höheren Berechtigung des Geiſtes, aus welcher jene Auflöſung entſprang, ihren Beifall nicht verſagen zu können. Dieſer Widerſpruch war im Satyrſpiel noch nicht vorhanden, denn die Satyrn, als außerhalb der wirklichen Menſchheit ſtehend, konnten, was ſie geſchehen ſahen, nur in's Lächerliche verkehren, da ſie ohne wahre Theilnahme daran waren. Der Zuſchauer beſchäftigte ſich daher nicht ſowohl mit der Handlung an und für ſich, als mit ihrer Wirkung auf den Sinn und Zuſtand der Satyrn. In der Komödie hingegen fand er ſeine eigenſten geheimſten Empfindungen und Vorſtellungen mit der rückſichtsloſeſten Offenheit bloß gelegt. Dieſer dämoniſche Zauber feſſelte daher die Athenienſer ſo ſehr an die Komödie, daß ſie ihr mitten in den bedenklichſten Zeiten dennoch huldigten. Wenn die Tragödie die Nothwendigkeit der göttlichen Weltordnung und die Unabwendbarkeit des Schickſals darſtellte, ſo ſpottete die Komödie jener Nothwendigkeit als einer albernen Einrichtung und verhöhnte die Idee des Schickſals durch die Feier der ſchickſalloſen Nullität. Die Vorgänger des Kratinos und die Dichter der Doriſchen Komödie, mit Ausnahme des Epicharmos, ungerechnet, belief ſich die Anzahl der Stücke der alten Attiſchen Komödie auf 365.

Ihr eigentlicher Schöpfer war **Kratinos**, der Oeneide, aus Attika, der ein Alter von 97 Jahren erreichte, erſt in vorgerückteren Jahren auftrat, erſt im achtzigſten Jahr ſiegte, dann aber noch 9 Siege errang und 422 ſtarb. Die Geſtaltung des Stoffes war bei ihm in der Anlage vortrefflich, in der Ausführung aber ſoll er die Handlung verwirrt und durch den Ausgang nicht befriedigt haben. In der Bitterkeit der Satire kam er dem Archilochos, in Kraft und Glanz der Darſtellung dem Aeſchylos gleich. Nur Fragmente und Titel ſind von ſeinen Komödien übrig. In den Thrakerinnen, 443, geißelte er den Perikles. Die Empipramenoi: Angebrannten, perſiflirten den kürzlich in Athen eingeführten Cultus der Phrygiſchen Kybele. Von den Euniden, Kleobulinen, Lakonen, Cheironen wiſſen wir wenig. Die Nemeſis hatte ihren Namen davon, daß Zeus als Schwan die Nemeſis in ihrem eigenen Heiligthum zu Rhamnus in Attika überraſcht. Das Komiſche lag darin, daß die Eier, welche Nemeſis gebar, der Leda zum Brüten untergelegt wurden. Die politiſchen Anſpielungen aber galten wohl der Rivalität von Athen und Sparta. In der Odyſſeis behandelte Kratinos den Aufenthalt des Odyſſeus bei dem Kyklopen; in den Seriphiern die Perſeusſage. Von den Deliaden, Bukoloi: Rinderhirten, Drapetiden: Ausreißerinnen, Nomoi, Panoptai: Allſehenden, Plutoi, Pylaia und Horen wiſſen wir faſt nur die Namen. Von der Pytine: Weinflaſche, können wir uns noch eine Vorſtellung machen. Er ſiegte mit ihr über die erſten Wolken des Ariſtophanes und über den Konnos des Ameipſias. Ariſtophanes hatte ihn in den Rittern ſeines Weintrinkens halber durchgezogen. Der alte Dichter erſchien nun ſelber in der Komödie, vom Chor ſeiner Freunde umgeben. Sie, wie ſeine Frau, die Komödie, beſchuldigten ihn, ſich der Methe, der Frau Trunkenheit, zugewendet zu haben. Der Dichter trat nun an der Seite dieſer muntern Geliebten auf und bewies, daß, ihrem Umgang zu entſagen, ebenſo viel heiße, als ihn zum Proſaiſten machen. Frau Komödie ſieht dies ein und gibt, von ſeiner Ergebenheit gegen ſie überzeugt, ihren Entſchluß auf, ſich von ihm ſcheiden zu laſſen.

In den Stücken des Kratinos trat häufig ein Schauſpieler Krates aus Athen auf, der ſpäter auch ſelber dramatiſcher Dichter wurde. Er unterſchied ſich aber von Kratinos dadurch, daß er die perſönliche Satire vermied. Er war ein überaus glücklicher Komiker, deſſen heitere Erfindungen ganz mühelos zu ſein ſchienen. Er brachte die Rolle des Betrunkenen zuerſt auf die Attiſche Bühne. Von ſeinen Stücken, die ſämmtlich verloren gegangen, den Geitonen: Nachbarn, den Heroen, den Samiern, den Rhetoren, der Lamia, u. a. ſind die Theria: die Thiere, merkwürdig, weil darin die Thiere, wie in der Aeſopiſchen Fabel, als verſtändige und mit Sprache begabte Weſen auftraten. Ihnen gegenüber ſtritten zwei Perſonen über den Begriff des wahren Glücks. Die eine pries in Uebereinſtimmung mit der Anſicht des Thierchors die Einfachheit der Sitten als die einzige Bedingung einer Rückkehr in das geprieſene goldene Zeitalter. Der Chor aber drang vor Allem auf Entſagung von aller animaliſchen Speiſe zum Nutzen und Frommen der Thierwelt, die dann im friedlichſten Verkehr mit den Menſchen leben und ihnen gern Alles zu Gefallen thun würde. Die andre Perſon dagegen wünſchte ſich ein wahres Schlaraffenleben, das ihr bei ewig voller Caſſe Alles geſotten und gebraten von ſelbſt darböte.

Dem Krates eiferte wieder Pherekrates nach, der anfangs auch Schauſpieler war. Er ſchrieb die Agrioi: Wilden, Automolai: Ueberläufer, Gräen: Greiſinnen, den Dulodidaskalos: Sclavenſchulmeiſter, Epilesmon oder Thalatta: die Vergeßliche (Thalatta der Name einer Hetäre), Ipnos oder Pannychis: die Badeſtube oder Nachtfeier, Korianno (Name einer Hetäre) Krapatalen (eine im Hades gültige Münzſorte), Leroi: Flitterſtaat, Myrmekanthropen: Ameiſenmenſchen, Petale (Name einer Hetäre), Tyrannis, Pſeudoherakles. In den Wilden ſtellte der Dichter, um die einreißende Geſetzloſigkeit der Athener zu perſifliren, einen Chor von Naturmenſchen auf, die ganz ohne Erziehung, ohne Geſetze und Gerechtshöfe, in den Tag hinein lebten, ſich durch keinen Zwang zur Erlangung und Ausübung der Tugend angetrieben fühlten und ſtets misanthropiſch geſtimmt waren. Die Chorgeſänge prieſen das Glück dieſer Buſchmänner, die alle Bildung verachteten, Früchte ſtahlen, wo ſie konnten, ſich das Geſicht niemals wuſchen und alles mit eigener Hand thaten.

Andere Komiker, von deren Dramen uns auch nichts mehr übrig geblieben iſt, waren Telekleides, die Brüder Hermippos und Myrtilos, Alkimenes, Philonides, Lyſippos, Kallias und Ariſtomenes, ſämmtlich aus Athen. Von dieſen griff Hermippos 430 den Perikles in ſeinen Mören heftig an. Wenn freilich ein delicater Schweinebraten an der Spitze der Spartaner ſtünde, ſo würde aus der Umgebung des Perikles der Tragiker Nothippos als Attiſcher Feldherr allein den ganzen Peloponnes verſchlingen. Auch brachte er Athene's Geburt zuerſt auf's Theater, die von da ab wegen der burlesken Rolle des Hephäſtos als Geburtshelfer ein ſehr beliebter Stoff blieb. Von Kallias wird etwas ſehr Sonderbares und Räthſelhaftes berichtet, nämlich die Abfaſſung einer grammatiſchen Tragödie, worin die 24 Buchſtaben des Joniſchen Alphabets den komiſchen Chor bildeten, der, in zwei antiſtrophiſche Halbchöre getheilt, alle Conſonanten der Reihe nach mit den ſieben Vocalen zu einfachen Sylben zuſammenbuchſtabirte. Die in dieſer Spielerei niedergelegten metriſchen und rhetoriſchen Regeln ſollen ſich die Tragiker, ſelbſt Sophokles und Euripides, alles Ernſtes nach dem Bericht der Grammatiker zum Muſter genommen haben. Hegemon von Thaſos, mit dem Beinamen das Linschen, dichtete Sympoſien und eine Gigantomachie, mit welcher er die Parodie in das Attiſche Theater einführte. Die Athener ergötzten ſich daran 413 ſo eben in der lachluſtigſten Stimmung, als die Nachricht von der Niederlage des Nikias in Sicilien einlief.

Alle dieſe zuletzt genannten übertraf der Athener Phrynichos, der nicht mit dem Tragiker dieſes Namens verwechſelt werden muß. Es ſind noch die Namen von zehn ſeiner Stücke auf uns gekommen. Eine Zeitbeſtimmung für ihn liegt darin, daß ſein Monotropos: Sonderling, der ſich ſelbſt ſchon auf den misanthropiſchen Timon beruft, 414 an den großen Dionyſien von den Komaſten des Ameipſias und den Vögeln des Ariſtophanes beſiegt wurde. — Nach Ariſtophanes war er das Vorbild des Atheners Eupolis, der, um 446 geboren, kein ſehr hohes Alter erreichte. In der Heftigkeit des perſönlichen Angriffs und in der Kraft des Ausdrucks ſchloß er ſich dem Kratinos an, milderte aber die Polemik zugleich durch große Anmuth der Darſtellung. Die Idee, welche andere Komiker durch die Parabaſe in den Zuſchauern hervorzurufen pflegten, wußte er zu einem integrirenden Moment des Stückes ſelber zu machen. Es ſind noch von ihm bekannt: Aiges: die Ziegen, Aſtrateutoi oder Androgynai:

Weiblinge, Autolykos (ein Liebling des Kallias), Baptai: Täufer, Demoi, Heloten, Kolakes: Schmarotzer, Marikas (Spitznahme des Lampenhändlers Hyperbolos), Numeniai: Neumonde, Poleis: Bundesſtädte, Prospaltier (eine wegen ihrer Proceßſucht verrufene Attiſche Gemeinde), Taxiarchen: Regimentsbefehlshaber, Hybriſtodikai: Gerechtigkeitsſchänder, Philoi: Freunde, Chryſōn Genos: goldenes Zeitalter. Von dieſen Dramen ſind politiſch beſonders die Poleis und die Demoi merkwürdig. In jenem, worin er die 24 Bundesſtädte Athens als ebenſoviel Frauen auftreten ließ, die ſich zu Anfang des Stücks ſammelten, bekämpfte er die ungerechten Bedrückungen und Erpreſſungen, denen dieſelben von Seiten Athens ausgeſetzt waren; in dieſem die Tollheiten der Demagogie, mit denen er den Glanz des Soloniſchen, Marathoniſchen und nun auch ſchon des Perikleiſchen Zeitalters contraſtirte. Namentlich pries er die Beredſamkeit des Perikles im Gegenſatz gegen die leere Schwatzhaftigkeit des Tages. — Dem Eupolis ſehr ähnlich faſſen die Alten den Komiker Platon auf, der noch gleichzeitig mit dem Ariſtophanes lebte und 28 Dramen hinterließ. Volksverführer, Redner und Dichterlinge griff er mit directer Parrheſie an, wie ſeine Stücke Hyperbolos, Kleophon und Kineſias beweiſen, aber auch allgemeine Verirrungen in Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft machte er zum Gegenſtand ſeiner Polemik, wie in den Heortai: Feiertage, im Poeten, in den Sophiſten.

In Mitte ſolcher Fülle komiſcher Erfindungen und genialer Ausführungen bildete ſich Ariſtophanes ſchon ſehr früh zur ſeltenſten dramatiſchen Meiſterſchaft aus. Allerdings fand er an dem unendlichen Reichthum der Attiſchen Bühne ein großes Mittel zum Studium vor, aber zugleich war es ſchwer, unter einer ſo großen Menge claſſiſcher Bewerber ſich hervorzuthun und ſie zu übertreffen. Er war der Sohn eines wohlhabenden Bürgers Philippos, der auf der Inſel Aegina ein Landgut beſaß. 452 wurde er geboren und wagte ſich ſchon ſeit ſeinem ſiebzehnten Jahr auf die Bühne. — Da er dies in ſolchem Alter dem Herkommen gemäß noch nicht durfte, ſo übergab er ſeine Erſtlinge zwei ihm befreundeten Chormeiſtern, Philonides und Kalliſtratos, welche ſie zur Aufführung brachten. Kleon, den er vorzüglich als demagogiſchen Volksverderber angriff, ſuchte ihn als einen mit einer Fremden Erzeugten anzuklagen, weil Ariſtophanes, falls die Klage durchgedrungen wäre, ſein geſammtes väterliches Vermögen in Attika verloren hätte. Allein der Dichter wurde freigeſprochen. Er ſtarb nach 386 und hinterließ 54 Komödien, von denen 11 uns noch vollſtändig überliefert ſind. Zehn davon gehören der alten, eine, der Plutos, der mittleren Komödie an. Jene ſind: die Acharner, die Ritter, die Wolken, die Wespen, der Friede, die Vögel, Lyſiſtrata, die Thesmephoriazuſen, die Fröſche, die Ekkleſiazuſen. Von den übrigen Dramen werden erwähnt: die Daitaleis: Zecher oder Schmaußer, die Babylonier, der Proagon, der Amphiaraos, die Holkaden: Laſtſchiffe, die Georgen: Landleute, das Geras: Alter (worin der Attiſche Demos in verjüngter Geſtalt ſeine alte Frau verſtieß und eine junge freite), die Heroen, die Lemnierinnen, Triphales, Gerytades, Dädalos (dem Inhalt nach der bei Kratinos erwähnte Stoff der Nemeſis und Leda), die Danaiden, die Dramen, die Pelarger, die Tageniſten (Schmarotzer in den Familien der Reichen), die Telmeſſier, die Horen, Kokalos, Aeoloſikon. Sein erſtes Stück waren die Daitaleis, welche Philonides 427 für ihn auf die Bühne brachte. Der Contraſt darin beſtand in dem Gegenſatz der ländlichen und ſtädtiſchen, der einfachen und corrumpirten Lebensart, ein Gegenſatz, der, wie wir geſehen haben, ſehr begreiflich faſt alle Komiker beſchäftigte. Den Chor bildeten Tiſchgenoſſen, die zu Ehren des Herakles in einem Heiligthum deſſelben auf dem Lande ſchmauſten. Zwei Jünglinge, Sophron und Katapygon (um auf die Päderaſtie anzuſpielen), ſtellten den Gegenſatz der alten und neuen Zeit dar. Herr Katapygon zeigte ſich als einen Verächter des Homer, Anhänger der Sophiſten, rabuliſtiſchen Rechtsverdreher u. ſ w. — Im nächſten Jahr 426 brachte er durch Kalliſtratos ſein zweites Stück, die Babylonier, auf die Bühne, als gerade die Geſandten der Bundesſtädte in Athen anweſend waren. Er verfolgte darin dieſelbe Tendenz, wie Eupolis in den Poleis, die Bundesſtädte gegen die Erpreſſungen der Atheniſchen Regierung in Schutz nehmen. Er ſtellte ſie unter der Maske von Babyloniern vor, mit welchem Namen man in

Athen barbariſche Sclaven zu bezeichnen pflegte. Sie mußten als Sclaven in der Mühle eines Demagogen ſchwere Arbeit verrichten. Kleon wurde nicht geſchont. Das Volk nahm das Stück in Gegenwart der fremden Geſandten mit dem größten Beifall auf. — 425 trat er in den Lenäen mit den Acharnern, 424 mit den Rittern auf. Kleon's Maske für dieſelben wagte kein Maskenmacher zu verfertigen, weshalb er dieſe Rolle mit bemaltem Geſicht ſelber ſpielte. In dieſem Drama nannte er ſich zum erſten Male. 423 erhielt er mit den Wolken nur den dritten Preis, was ihn zu einer Umarbeitung derſelben bewog. Ihnen folgten 422 die ſehr ähnlich angelegten Wespen. 421 brachte er den Frieden auf das Theater. Dieſe Komödien hatten ſämmtlich einen entſchieden politiſchen Charakter und ſtrotzten von perſönlicher Satire. Die Acharner und der Friede hatten es beſonders mit der Kritik des Unheils zu thun, welches der Peloponneſiſche Krieg über Griechenland brachte. Die Ritter waren gegen die Verwüſtungen in der wahrhaft ſittlichen Geſinnung gerichtet, welche die Demagogie durch ihre Unbildung, ihren Leichtſinn und ihren Egoismus hervorrief. Die Wolken ſuchten den Grund der Entſittlichung der Jugend in der Sophiſtik und griffen Sokrates nicht weniger ſcharf an, als die Ritter den Lederhändler Kleon. Die Wespen kritiſirten die Proceßſucht der Alten. In den Vögeln 414 erhob ſich Ariſtophanes auf einen univerſellern Standpunct. Er wurde humoriſtiſch. In ſeinen frühern Dramen fehlt es nicht an humoriſtiſchen Zügen, aber in den Vögeln iſt das Ganze vom tiefſten und heiterſten Humor durchdrungen. Ariſtophanes hat hier mit wunderbarer Kunſt in einem ganz phantaſtiſchen Element, in Erbauung der Stadt Nephelekokkygia durch die Vögel zwiſchen Erde und Himmel, die Negation aller ſtaatszerſtörenden Mißbildungen mit dem poſitiven Charakter der wahrhaften Staatsidee zu verbinden gewußt. Er überläßt ſich innerhalb jener Fiction der größten Ausgelaſſenheit, ohne doch je maaßlos zu werden oder in eine niedere Komik ſich zu verlieren, wie in den Wespen, in den Acharnern, im Frieden. Er entwickelt in den Chören der Vögel einen Schwung, welcher dem Pathos der vollendetſten Tragik gleichkommt. Er verſteht es, allmählig aus dem Anfang des Vagabundenthums, das der Heimath und aller Geſetzlichkeit der Rücken gekehrt hat, die Gründung des ächten Staates, in welchem des Zeus Baſileia herrſcht, hervorgehen zu laſſen, ſo daß der Schluß einen faſt erhabenen Eindruck hinterläßt. Dieſe Kunſt bewährte er auch in der Lyſiſtrate 411, in den Thesmophoriazuſen 410 und in den Ekkleſiazuſen 392. Wir faſſen dieſe drei Komödien zuſammen, weil ſie ſämmtlich das Verderben der Weiber, aber noch mehr das der Männer darin ſchildern, daß die Weiber ſich endlich von der Bevormundung durch dieſelben emancipiren und ſelber den Staat reformiren wollen. Die Ekkleſiazuſen machen überdem den Communismus lächerlich. In den Fröſchen, die zwiſchen die Thesmophoriazuſen und die Ekkleſiazuſen 405 fallen, gelang es ihm, ſeinen Vögeln ein würdiges Seitenſtück zu ſchaffen, denn er ſtellte darin die Idee der wahrhaften Kunſt und der wahrhaften Kunſtkritik auf das Poſitivſte innerhalb eines abſolutphantaſtiſchen Elementes, im Hades nämlich, in einem Proceß über die Tragödie zwiſchen Aeſchylos, Sophokles und Euripides hin und führte den Gott Dionyſos ſelber, begleitet vom gefräßigen Herakles, als Richter auf die Bühne. Von dem düſtern Moraſt, in welchem die urtheilloſen Fröſche koaxen, wird man Stufe um Stufe durch die feierlich komiſche Spannung der Abwägung des Urtheils bis zu den lichten Höhen des wahrhaften Dichterideals emporgehoben. Ja, das iſt der unvergängliche Zauber des Ariſtophanes, daß er alle Verkehrtheiten aller Stände, Geſchlechter, Alter, jeder politiſchen, künſtleriſchen und wiſſenſchaftlichen Richtung, daß er die Gemeinheiten der verſchiedenſten Lebensarten, die äußerſte Verworfenheit zuchtloſer Geſinnung, in den grellſten Caricaturen auf das Treffendſte zu ſchildern und uns in dem Tumult dieſer grotesken Geſtalten das Herz doch mit der idealſten Begeiſterung, mit Sehnſucht und Wehmuth, mit göttlicher Trunkenheit zu erfüllen vermag. Als die Republik untergegangen war, mußte in den veränderten Zeitumſtänden auch Ariſtophanes die Kühnheit ſeines Humors ermäßigen und ſein Plutos, der 388 aufgeführt ward, erſcheint ſchon in der blaſſen, allen Zeitaltern gerechten Allgemeinheit der Allegorie. Die ſymboliſche Darſtellung hatte er in dem Frieden, wo die Statue der verloren gegangenen Friedensgöttin ausgegraben wird, in den Vögeln, wo ein Staat im Erbau einer

Stadt erſcheint, in den Fröſchen, wo die Dichter ihre Verſe auf einer Wagſchaale müſſen wiegen laſſen u. ſ. w., mit höchſtem Glück angewendet, aber nun mußte er ſich zur abſtracten Verſinnbildlichung allgemeiner Wahrheiten ohne alles concrete Detail bequemen. 388 iſt das letzte Jahr, an welchem wir für die Aufführung beſtimmter Stücke von ihm einen Anhalt haben. Die letzten Komödien, die er dichtete, Kokalos und Aeoloſikon, ließ er nach dieſer Zeit durch ſeinen Sohn Araros, der ſelbſt Dramatiker war, auf die Bühne bringen. Sie ſcheinen faſt über das Weſen der mittleren Komödie hinaus ſchon in das der neuen hinübergeſchweift und eine Liebesintrigue dargeſtellt zu haben, ſo daß Ariſtophanes alle Metamorphoſen ſeiner Gattung durchlebte. In der Sprache war er Meiſter des reinſten Atticismus, den er mit mundartlichem Jargon, mit Barbarentönen, mit ſelbſterfundenen wunderlichen Worten zu contraſtiren liebte. Die feinſte Eleganz iſt bis in ſeine derbſten Späße hin fühlbar und ſein Versbau nicht weniger künſtlich, als der der Tragiker.

Andere Komödiendichter zur Zeit des Ariſtophanes waren Ariſtonymos, Ameipſias, Archippos, Leukon, Metagenes, Stratis, Akäos, Phyllilios, Kephiſodoros u. A. (Ueber Ariſtophanes vergl. Th. Rötſcher: Ariſtophanes und ſein Zeitalter. Berlin 1827.)

Die Attiſche mittlere Komödie.

Die ſogenannte mittlere Komödie war ſchon, wie wir geſehen haben, während der Exiſtenz der alten im Entſtehen, ja ſie war ihrem Weſen nach ſchon in der Syrakuſiſchen des Epicharmos dageweſen. Sie beſtand in der Veränderung des Inhalts, daß die politiſchen und die directen perſönlichen Anſpielungen nach dem Untergang der Atheniſchen Demokratie wegfallen mußten. Die Dichter mußten daher Stoffe wählen, die ein allgemeineres Intereſſe hatten. Die Traveſtie und Parodie der Mythen, die Zeichnung von intereſſanten Charakteren, die Erfindung von Intriguen des Privatlebens, die Schilderung der Verkehrtheiten in den Sittenzuſtänden, die Satire auf die Verirrungen der Philoſophen und Künſtler, das wurde der Inhalt. Hiermit war eine Veränderung der Form verbunden. Der Chor fiel anfangs zwar noch nicht völlig fort, wie uns der Bauernchor im Ariſtophaniſchen Plutos zeigt, allein er wurde ſehr beſchränkt und fiel endlich, als Niemand mehr die Koſten zu ſeiner Ausſtattung hergeben mochte, ganz fort. Die Parabaſe wurde unmöglich. Der Kordax mußte unterbleiben. Die Masken hörten auf, Portraitähnlichkeiten zu liefern, die Sprache entäußerte ſich der Kühnheit des phantaſtiſchen Schwunges und näherte ſich der gewöhnlichen Umgangsſprache. Die mittlere Komödie dauerte bis zur Schlacht von Chäronea 338 und in dieſer kurzen Zeit lieferten 57 Komiker über 700 Dramen, von denen ſich uns nichts, als einige Titel und Fragmente erhalten haben. Antiphanes, Alexis der Thurier, Nikoſtratos, Philetäros, der jüngere Kratinos, Sotades, Ariſtophon, Epigenes, Anaxandrides, Timotheos von Athen, und viele Andere waren unermüdlich, die komiſche Analyſe der Geſellſchaft vorzunehmen. Der Delphiſche Orakelſpruch: erkenne Dich ſelbſt! wurde mit der erſchöpfendſten Ausführlichkeit in Scene geſetzt. Antiphanes und Alexis allein ſollen jeder einige hundert Dramen verfaßt haben. Wenn man die Titel von Stücken der mittleren Komödie überblickt, ſo ſollte man ſich faſt zu dem Gedanken beſtimmt finden, daß ſie ſchon alle Themata behandelt hat, die ſeitdem unter verſchiedenen Einkleidungen und Wendungen immer von Neuem die Völker im Luſtſpiel unterhalten haben. Iſt doch glücklicher Weiſe die Welt jeder Generation von Neuem neu! Hier ſind einige dieſer Titel: der Egoiſt, die Entführte, der Verzweifelnde, die Nebenbuhlerin, die Schweſtern, die Zwillinge, die Doppelgänger, die Gleichnamigen, die Erbtochter, die rechten Kinder, die Ehebrecher, die Brüder Liederlich (Aſotoi), die Reichen, der Schmarotzer, die Altvordern, die Frauenherrſchaft, die Würfelſpieler, die unglücklich Liebenden (Dyseroten) u. ſ. w. (A. Meineke: Quaestionum scenicarum specimina; Berolini, 1830, III, enthält den Katalog der mittleren Komödie.)

2) Die Alexandriniſche Epoche.

So war die Helleniſche Poeſie von der weltumfaſſenden Anſchauung des heroiſchen Epos durch alle Gattungen bis zur geiſtreichen Selbſtironiſirung der Geſellſchaft im Luſtſpiel Stufe um Stufe fortgeſchritten. Sie hatte ſich in der conſequenteſten Entwicklung durch die bewundernswürdigſte Fruchtbarkeit erſchöpft. — Die nächſte Periode, in welche ſie eintrat, war eine Periode der Reflexion, worin Gelehrſamkeit und Kritik die Stelle der naiven Schöpferkraft zu erſetzen verſuchten. Das von Alexander begründete, von den Ptolemäern gepflegte Alexandrien wurde einige Jahrhunderte hindurch, was Athen bis dahin geweſen war, der Mittelpunct aller höhern Bildung. Die Gelehrten am Ptolemäiſchen Hofe machten ſich durch Sammlung, Ordnung und Textreviſion der überkommenen Werke der Dichtkunſt außerordentlich verdient. Aus ihrer Mitte, etwa um 200 v. Chr., ging jener berühmte Kanon des Poeten hervor, der den Grammatikern Ariſtophanes von Byzanz und Ariſtarchos von Samothrake zugeſchrieben wird und der von ſpätern Kritikern vermehrt und verändert wurde. Er iſt von großer Wichtigkeit in der Literaturgeſchichte geworden und erklärte folgende Dichter für claſſiſch:

Epiſche: Homeros, Heſiodos, Peiſandros, Panyaſis, Antimachos;

Jambographen: Archilochos, Simonides, Hipponax;

Lyriker: Alkman, Alkaios, Sappho, Steſichoros, Pindaros, Bakchylides, Ibykos, Anakreon, Simonides;

Tragiker: Aeſchylos, Sophokles, Euripides, Jon, Achäos;

Komiker der alten Komödie: Epicharmos, Kratinos, Eupolis, Ariſtophanes, Pherekrates, Platon; der mittleren: Antiphanes und Alexis; der neuen: Menandros, Philippides, Diphilos, Philemon, Apollodoros.

Die Poeſie der Alexandriniſchen Epoche wurde nicht mehr durch den genetiſchen Trieb innerer Nothwendigkeit geleitet, ſondern durch das Talent, welches ſich mit mehr oder weniger Willkür einen Gegenſtand zur Bearbeitung in einer der ſchon vorgefundenen Formen wählte. Sie verirrte ſich daher endlich in Stoffe, die an ſich vollkommen proſaiſch waren und nicht ein

Intereſſe der Phantaſie, ſondern nur der Wiſſenſchaft in Anſpruch zu nehmen vermochten. Allein ſelbſt in dieſer Künſtelei bewährte ſich die äſthetiſche Idealität des Griechiſchen Genius noch an der Eleganz der geſchmackvollen Behandlung. Formale Correctheit wurde der eigenthümliche Charakter der poetiſchen Production. Die Freiheit des alten Lebens war dahin; die Genialität mußte ſich andere Gebiete ſuchen; ſie warf ſich auf die Sorgfalt für die Sprache. Es bleibt uns hier nur übrig, die vorzüglichſten Werke, die auf ſolche Weiſe entſtanden, zu nennen.

Epiker.

Als Epiker zeichneten ſich aus Apollonios Rhodios, Euphorion aus Chalkis, Rhianos aus Kreta, Muſäos aus Epheſos. Apollonios und Naukratis, um 240, lehrte eine Zeitlang auf Rhodos Rhetorik und war ſpäterhin unter Ptolemäos Euergetes Vorſteher der Bibliothek zu Alexandrien. Er ging bis zu den Anfängen der Griechiſchen Mythik zurück und dichtete ein Epos: Argonautika in 4 Büchern, das wir noch beſitzen. Es hat das negative Verdienſt, die alte Sage wenigſtens nicht verderbt und ſie in einer einfachen Sprache dargeſtellt zu haben, die ſich der Homeriſchen zu nähern bemüht iſt.

Elegiker.

Mit Mimnermos war die Elegie als tragiſche in das ſubjective Element eingetreten. Antimachos, der Epiker, hatte ſie mit ſeinen Gedichten auf die von ihm geliebte Lyde in das erotiſche übergeführt. Dieſe Richtung erhielt ſich in einer Zeit, welche des öffentlichen Lebens entbehrte und ſich ganz in die Privatintereſſen verſenkte. Philetas um 300, aus der Inſel Keos gebürtig, Lehrer des jungen Ptolemäos Philadelphos, in Alexandrien, galt als claſſiſch in der Elegie. — Sein Freund und Schüler, Hermeneſianax, ein Kolophonier, ſchrieb an ſeine Geliebte Leontion eine Elegie in 3 Büchern. — Aus dem dritten beſitzen wir noch durch Athenäos ein Fragment, worin er mit ſeiner Kunſt und naiver Anmuth ſeiner Freundin die Liebesabenteuer der vortrefflichſten Dichter und Philoſophen Griechenlands von Orpheus bis auf Ariſtippos erzählt. — Dieſen Weg verfolgte weiter *Phanokles* um 284, von dem ſich noch ein Bruchſtück erhalten hat, in welchem die Liebe des Orpheus zum Kalais ſehr ſentimental beſungen iſt. – *Kallimachos* Battiades aus Kyrene um 247 v. Chr. blühete zu Alexandrien unter dem zweiten und dritten Ptolemäer, gleich groß als Kritiker wie als Dichter. Er hat uns 73 Epigramme, Elegienfragmente, eine Elegie auf das *Bad der Pallas* im Doriſchen Dialekt und 5 mythologiſch gelehrte Hymnen im Joniſchen hinterlaſſen. Zwei Gedichte haben wir von ihm noch in Lateiniſcher Ueberſetzung, das Rachegedicht *Ibis* durch Ovid und das höfiſche Gelegenheitsgedicht: das *Haar der Berenike*. Berenike, die Schweſtergemahlin des Ptolemäers Euergetes, hatte für deſſen glückliche Rückkehr aus dem Kriege den Göttern eine Locke geweihet. Bald darauf war ſie aus dem Tempel entwendet. Der galante Aſtronom Konon verſetzte ſie unter die Geſtirne und Kallimachos ließ in jener Elegie die Locke ſelbſt ihren Schmerz darüber ausdrücken, vom Haupte der Königin getrennt zu ſein! — Der ſchon als Epiker genannte *Euphorion*, der bei Antiochos dem Großen Bibliothekar war, dichtete auch Elegien. Mit dem Aetoler *Alexandros* unter dem zweiten Ptolemäer, und noch mehr mit *Parthenios* im Auguſtiſchen Zeitalter ſank die Elegie ſo ſehr, daß *Eratoſthenes* unter dem dritten Ptolemäer in ihrer Form ſeine Lehre von der *Verdoppelung des Kubus* vortrug. Gab doch *Simmias* von Rhodos ſeinen Gedichten die Geſtalt von Eiern, Flügeln, Beilen, Panspfeifen u. ſ. w.

Idylliker.

Das Eidyllion: Bildchen, war urſprünglich keineswegs auf einfache Naturzuſtände oder gar nur auf die bukoliſche Gattung beſchränkt. Es war vielmehr ein *Genrebild* der mannigfaltigſten Art, wie es aus den Mimen des Sophron ſich hervorbildete. *Aſklepiades* aus Samos und *Philetas* aus Keos gaben ihm die Wendung in's Bukoliſche, die wir in der Indiſchen Poeſie im Sangita Gitagovinda ſchon kennen gelernt haben.

Theokritos um 280 aus Syrakus unter dem zweiten Hieron und unter den erſten beiden Ptolemäern vervollkommnete dieſelbe. Er lebte eine Zeitlang in Alexandrien, kehrte aber ſpäter nach Syrakus zurück. Es ſind uns von ihm noch 21 Epigramme, und, in Doriſchem Dialekt, 30 Idyllen übrig. Ein Gedicht von ihm, die Prötiden, und ein anderes, Elpides, ſind verloren. In ſeinen Idyllen treten Bürger, Fiſcher, Zauberinnen, Schnitter, vornämlich aber Hirten auf und reden in einem einfachen Dialoge, der, zwiſchen dem Ernſten und Burlesken ſchwebend, nicht ſelten zum Komiſchen hinneigt. Ein eigenthümlicher Zug dieſer reizenden Darſtellungen iſt das Satiriſche, nicht blos in moraliſchen Allgemeinheiten, welche die Vortheile des Fleißes und der Genügſamkeit oder die Nachtheile der Liebe und des Ehrgeizes ſchildern, ſondern ſelbſt mit perſönlicher Beziehung, wie in der Liebe der Kyniska, wie die Bombyka in den Schnittern oder Aegon, der verliebte Alte in den Rinderhirten. Zuweilen dehnen ſich die Schilderungen bis zu kleinen Dramen aus, wie die Syrakuſanerinnen oder Adoniazuſen, welche das Treiben am Adonisfeſt zu Syrakus mit vielem Humor uns vorüberführen. Die an Hieron gerichteten Chariten ſind eher ein Lehrgedicht, als ein Idyll. — Bion, ein Zeitgenoſſe Theokrits, in Syrakus, wurde vergiftet und ſeine Werke ſpäter mit denen der Sappho auf Anſtiften der Byzantiniſchen Geiſtlichkeit vertilgt, ſo daß wir nur einige Fragmente und die Todtenfeier des Adonis von ihm übrig haben. Moſchos, auch aus Syrakus, betrauerte ihn als ſeinen Lehrer in einer Threnodie.

Hilarotragöden.

Das ſchöne, damals ſo wohl angebaute Sicilien war, wie wir früher geſehen haben, ſchon früh die Brutſtätte der komiſchen Autoſchediasmen d. h. Improviſationen und weiterhin, durch die Komödie des Epicharmos, einer parodiſchen und traveſtirenden Behandlung der Götter- und Heroenmythen. In der Alexandriniſchen Periode wurde dieſe Phlyakographie, die ein volksthümliches Element der phalliſchen Dionyſosfeier ausmachte, zu einer literariſchen Exiſtenz durch Rhinton aus Syrakus, den Sohn eines Töpfers, erhoben. Seine größte Wirkſamkeit fand er in Tarent, weshalb ſeine Gattung auch die Tarentiniſche hieß; die Römer, die ein großes Wohlgefallen an ihren Caricaturen empfanden, nannten ſie auch die Rhintoniſche; ihr Sondername: Hilarotragödie, wurde als gleichbedeutend mit Poſſenreißerei: Phlyakographie, genommen. Weder von ihrem Inhalt noch von ihrer Form haben wir ein klares Bild. In Anſehung des letztern iſt die Nachricht merkwürdig, daß ſie des Hexameters ſich bedient haben und damit das Vorbild der Römiſchen Satiriker geworden ſein ſoll. Rhinton ſoll 38 Dramen hinterlaſſen haben, in denen er die beliebteſten tragiſchen Stoffe der Attiker traveſtirte, den Oreſtes, die Iphigenie in Aulis und Tauris, den Amphitryo, Meleager u. ſ. w. Ihm folgten Sopatros, Skiras und Bläſos. Der erſtere um 283 war als Parode berühmt und ſcheint ſich der Attiſchen Komödie in ſeinen Stoffen genähert zu haben, wie die Titel wenigſtens andeuten, die uns von einigen ſeiner Stücke erhalten ſind: Bakchis, das Mädchen von Knidos, die Myſten, Myſtakos: Lohnlakei, die Bücherwürmer, der Phyſiologe, das Linſengericht (Phake), die Galater (eine Satire auf die Sophiſten) u. ſ. w. Bläſos ſchrieb, wie Rhinton, im Doriſch-Siciliſchen Dialekt. Von ihm wird ein Saturnus genannt, wahrſcheinlich eine Parodie des goldenen Zeitalters. Von der philoſophiſchen Ironie des Pythagoräiſchen Epicharmos ſcheinen dieſe Hilarotragöden nichts beſeſſen zu haben.

Tragiker.

Die Tragödie wurde zu Alexandrien in der pathologiſchen Richtung fortgeführt, welche ihr Euripides gegeben hatte. Sie war hier nicht mehr ein religiöſes Feſt, wie zu Athen, ſondern eine äſthetiſche Unterhaltung des Hofes, der doch auch einmal gerührt werden und über die Diction der Dichter urtheilen wollte. Sieben Tragiker unter den erſten Ptolemäern erhielten den Namen der tragiſchen Plejade: Alexander der Aetoler, Philiskos von Kerkyra, Soſitheos von Athen, Soſiphanes, Homeros von Hierapolis, Anantides und Lykophron. Von letzterem, der aus Chalkis gebürtig um 275 genannt wird und die Spielerei des Anagramms erfand, beſitzen wir noch ein Monodrama in 1474 Trimetern: Kaſſandra (oder Alexandra), worin Kaſſandra Ilions Untergang und aller darin verflochtenen Helden und Heldinnen mit viel mythologiſcher Gelehrſamkeit und hohlem Schwulſt weiſſagt.

Komiker der neuen Komödie.

Die mittlere Komödie war ſchon der Uebergang zur chorloſen neuen, d. h. zum Luſtſpiel. Die alte Komödie war weſentlich auf die Komik der Situationen angelegt, die neue ging auf die Durchführung von Charakteren und planmäßigen Intriguen, wie wir dieſe Gattung überall erſcheinen ſehen, wo die bürgerliche Geſellſchaft, ausgeſchloſſen von den großen politiſchen Intereſſen, ſich mit der ſatiriſchen Analyſe des Privatlebens beſchäftigt. An die Stelle der Nothwendigkeit des Schickſalsernſtes tritt das Spiel des Zufalls; an die Stelle der tragiſchen Weisheit die geſchmeidige Klugheit; an die Stelle des Wunderbaren das Wahrſcheinliche; an die Stelle des phantaſtiſchen Humors, deſſen Kühnheit ſich zum Erhabenen ſteigert, der Witz des Lächerlichen, der ſich auf Pointen und Wortſpiele beſchränkt. Der Griechiſche Geiſt war allerdings auch in dieſer gemäßigten Komik nicht nur unendlich fruchtbar, ſondern erſchuf auch in ihr diejenige Form des Europäiſchen Luſtſpiels, welche es im Weſentlichen bis jetzt behalten hat. 64 Dichter ſchrieben zuſammen gegen 500 Dramen der neuen Komödie. Als ihr eigentlicher Begründer kann der Athenienſer Menandros angeſehen werden, der 322 ſein erſtes Drama auf die Bühne brachte, 109 Stücke ſchrieb und 291 ſtarb. Dem ihn lange überlebenden Philemon wurden 97, dem Diphilos von Sinope 100 Stücke zugeſchrieben. Andere Komiker waren Philippides, Apollodoros von Gela und der von Karyſtos. In Alexandrien vertraten die neue Komödie vorzüglich Machon von Sinope und Ariſtonymos. Aus den Römiſchen Nachahmungen können wir uns von der neuen Komödie noch eine deutliche Vorſtellung machen. Die Liebe ſcheint darin der Mittelpunct geweſen zu ſein, insbeſondere die Liebe zu gebildeten und anmuthigen Hetären, wie wir dies auch im Chineſiſchen und

Indiſchen Drama geſehen haben. Die Liebe als beſonderes Thema ſoll Anaxandrides zuerſt in die mittlere Komödie eingeführt haben, derſelbe Anaxandrides, den der Staat Athen zum Hungertode verurtheilte, weil er in einem Verſe geſagt hatte, daß derſelbe zwar befehle, ſich aber nichts um das Geſetz kümmere.

Der Kreis der Charaktere der neuen Komödie iſt eben der, welcher die ſich im Menſchengeſchlecht immer wiederholenden Typen des bürgerlich-häuslichen Lebens enthält und von A. W. Schlegel in der ſiebenten ſeiner Vorleſungen über die dramatiſche Literatur ſo vortrefflich geſchildert iſt. Da iſt der Vater, der ſtrenge und ſparſame, oder der gelinde und ſanfte, der nicht ſelten unter der Herrſchaft der Frau ſteht und dann wohl mit einem Sohn gemeinſame Sache macht. Da iſt die liebevolle und verſtändige oder mürriſche und herrſchſüchtige, auf ihr Eingebrachtes trotzende Hausfrau. Da iſt der Jüngling, leichtſinnig, verſchwenderiſch, ſonſt aber offen und liebenswürdig, auch in einer Anfangs ſinnlichen Leidenſchaft treuer Anhänglichkeit fähig; das leichtfertige Mädchen, noch gutmüthig und für edlere Regungen empfänglich oder ſchon ganz verderbt, eitel, ſchlau und eigennützig; der einfältig rohe oder der verſchmitzte Diener, der ſeinem jungen Herrn behülflich iſt, den Alten zu betrügen oder durch allerlei Liſten Geld zur Befriedigung ſeiner Leidenſchaften herbeizuſchaffen; er iſt gewöhnlich auch der Luſtigmacher, der ſeine eigene Sinnlichkeit und ſeine gewiſſenloſen Grundſätze mit wohlgefälliger Uebertreibung eingeſteht, mit den andern Perſonen ſeinen Scherz treibt, auch wohl parabaſenhaft zum Publicum hinausſpricht. Da ſind endlich der Paraſit, der ſchmeichelnde, dienſtfertige Schmarotzer, der ſich für die Ausſicht auf eine gute Mahlzeit gefallen läßt, alles Erſinnliche zu ſagen und zu thun; der Sykophant, der ein Gewerbe daraus macht, ordentlichen Leuten allerlei rabuliſtiſche Rechtshändel anzuzetteln; Thraſo, der prahleriſche Soldat, der von fremden Kriegsdienſten zurückkommt, meiſtens feige und einfältig iſt, von den lockern Dirnen eingegarnt und ausgeplündert wird, aber ſich durch den Ruhm ſeiner auswärts verrichteten Thaten geltend machen will. Dieſe Charaktere wurden gewöhnlich dadurch in eine Intrigue verwickelt, daß Mädchen von Seeräubern entführt und an Hurenwirthe oder alte Kupplerinnen verkauft waren, zwei widerwärtige Charaktere der neuen Komödie, die lediglich ihrem Eigennutz fröhnen und auf die ausſchweifende Leidenſchaft junger Leute ſpeculiren. Der Gang des Drama's war nun im Durchſchnitt der, daß die entführt oder ausgeſetzt geweſenen Mädchen durch irgend einen Zufall wiedererkannt und damit der Freiheit zurückgegeben wurden, folglich der junge Mann, der ſich dem Anſchein nach in eine Hetäre verliebt hatte, eine vollkommene legitime Heirath eingehen konnte. — Die Sprache dieſes Luſtſpiels, das ſich oft auch unſerm heutigen Schauſpiel näherte, war, wie die von Meinecke geſammelten Fragmente beweiſen, genau, zierlich, geiſtreich.

Die Oeffentlichkeit der Scene unter freiem Himmel und die grandioſen Dimenſionen des antiken Theaters waren der feinern Ausbildung des Converſationsſtücks nicht günſtig. Auch die für ſolche Verhältniſſe ſchwer entbehrlichen Masken hemmten die feinere Mimik und man mußte ſich für den Wechſel der Affecte der Doppelmasken bedienen, die zur Hälfte ein heiteres, zur Hälfte ein finſteres Geſicht zeigten, den Schauſpieler aber nöthigten, ſich dem Publicum nur ſeitwärts zu zeigen. Das Koſtüm beſtand für die Männer aus einem weißen Leibrock mit einem Aermel und einer Naht an der rechten Seite, ſo daß man es auch als Oberkleid anſehen konnte. Die Alten trugen dieſe Exomis ohne alle Verzierungen, die Jünglinge aber mit einem rothen Beſatz. Ranzen, Stab und lederner Leibrock bezeichneten den Landmann. Junge Stutzer trugen ein Gewand von Purpur, die Paraſiten gewöhnlich ein ſchwarzes oder graues, dazu einen Kamm und eine Salbenbüchſe. Die Sclaven hatten über der Exomis noch einen kurzen Ueberwurf, die Köche einen ungewalkten Doppelmantel. (Die Rolle der Köche, die von Mäſon eingeführt war und die daher auch Mäſonen hießen, war ſehr beliebt). Die alten Frauen hatten einen dunkelgelben oder himmelblauen, die Prieſterinnen einen weißen Mantel. — Die Jungfrauen trugen ein weißes Kleid, woran die Erbtöchter noch einen Franzenbeſatz hatten. Eine kleine Purpurbinde um den Kopf zeichnete endlich die Hetären und deren Helfershelferinnen aus.

Didaktiker.

Daß dem Alexandriniſchen Zeitalter das Lehrgedicht zuſagen mußte, iſt erklärlich, weil es für die Darlegung ſprachlicher Virtuoſität einen willkürlichen Stoff darbot.

Aratos, ein Arzt aus Soloi in Kilikien um 270, der vorzüglich am Hof des Makedoniſchen Antigonos Gonatas lebte, hat uns zwei Lehrgedichte hinterlaſſen: Phänomena und Dioſemeia; jenes enthält eine verſificirte Beſchreibung des Himmels und ſeiner Sternbilder nach dem Himmelsſpiegel des Aſtronomen Eudoxos; dies lehrt die Witterung aus natürlichen Anzeigen vorhererkennen, wie Erfahrung und Aberglaube ſie darbieten. Im Alterthum waren beide Werke ſehr berühmt und drei Römer, Cicero, Germanicus und Anienus, haben ſie überſetzt. Ein anderer Arzt, Timon von Phlius, um 272, verſpottete in den 3 Büchern ſeiner Sillen alle dogmatiſchen Philoſophen.

Nikandros aus Kolophon, um 160 v. Chr., ebenfalls ein Arzt und Prieſter des Klariſchen Apollo, dichtete Theriaka, eine Aufzählung und Charakteriſirung der durch den Biß vergiftenden Thiere, und Alexipharmaka, eine Beſchreibung der Gifte, die wir in Trank oder Speiſe genießen und der Gegengifte, die wir anwenden können. — Archeſtratos dichtete eine Gaſtronomie.

3) Die romantiſirende Epoche.

Die Alexandriniſche Epoche iſt zwar ihrem Anfang nach eine vollkommen beſtimmte, in ihrem Ausgang aber unbeſtimmte. Es widerſpricht ihrem Weſen nicht, ſie bis zum völligen Untergang des Griechiſchen Heidenthums auszudehnen, weil die wahre Poeſie des Helleniſchen Geiſtes in der That mit dem Verfall der Republiken ſich beendete und von da ab Gelehrſamkeit und Kritik, Nachahmung der vorhandenen Muſter, äußere Glätte und Correctheit tonangebend wurden, ſo daß von dieſer Seite die Producte nach Chriſti Geburt ſich von denen vor Chriſti Geburt wenig unterſcheiden. Es würde aber auch nicht falſch ſein, wenn man auf dem Punct, auf welchem wir jetzt angelangt ſind, die Römiſche Poeſie einſchieben wollte, ſofern dieſelbe in ihren bedeutendern Kunſtwerken gerade durch den Geſchmack der Alexandriniſchen Epoche beſtimmt war und völlig den Eindruck einer Fortſetzung derſelben macht, die nur in einer andern Sprache erſcheint. Man würde dann von 146 ab bis zum Untergang des Auguſtiſchen Hauſes rechnen können. Allein eben die andere Sprache und der ganze ſchon weiterhin nach Weſten und Norden gerichtete Verkehr der Römer machen dies unräthlich. Noch mehr der Umſtand, daß die Römiſchen Dichter, wenn ſie auch in der Form ſich von der Alexandriniſchen Bildung abhängig wußten, doch im Innern noch einen andern, ſpecifiſch Römiſchen Gehalt mitbrachten. Es ſcheint daher angemeſſener, den Fortgang der ethniſchen Poeſie der Griechen bis dahin zu verfolgen, wo das chriſtliche Princip ſich ihr einzubilden und dem Inhalt nach völlig neue Productionen hervorzubringen beginnt. In dieſer Rückſicht iſt jedoch zu beachten, daß ſchon vor dem entſchiedenen Durchbruch des Chriſtenthums ſich die ungeheure Veränderung, die mit demſelben den Proceß der Wiedergeburt der Menſchheit anfing, in Symptomen kundgab, die einen wahlverwandten Character trugen und im Verfall der Griechiſchen Sitte und Religion die Empfänglichkeit für die Aufnahme des neuen Weltprincips vorbereiteten. Die Geſchichte der damaligen antiken Philoſophie zeigt uns, wie der Einzelne dahin ſtrebte, ſich in ſich als unendlich zu wiſſen. Pindaros ſang zur Zeit, als die republicaniſche Freiheit blühete: „Ich, der Einzelne, für das Gemeinſame berufen.“ Dies Gefühl der Einheit hatte aufgehört. Der Einzelne, ein winziges Atom der großen monarchiſchen Staaten, vertiefte ſich in den ideellen Abſolutismus ſeines Innern, theils egoiſtiſch, der Nächſten empiriſchen, oft ſo verderbten Wirklichkeit gegenüber, theils pantheiſtiſch, dem Univerſum gegenüber. So entſtand eine Bildung, die man zwar noch nicht eine vollkommen romantiſche nennen kann, die aber auf dem Wege zu derſelben war und für welche wir daher den Ausdruck romantiſirend in Anſpruch nehmen, weil er das Werden der modernen Romantik bezeichnet. Unter romantiſch überhaupt müſſen wir immer die ſubjective Freiheit verſtehen, die ſich ihre Unendlichkeit, abgeſehen von allen nationalen und localen Bedingungen, zum Zweck macht und welche eben darum in der Liebe und Sentimentalität einen vorzüglichen Boden findet. Wir haben daher keinen Anſtand genommen, zu behaupten, daß auch im Chineſiſchen und Indiſchen, im Perſiſchen und Arabiſchen, romantiſche Momente vorkommen. Und ſo behaupten wir auch, daß die Plaſtik der Griechiſchen Poeſie in ihrem Ausgange durch die Emancipation der ſubjectiven, ſchon über alle localen und nationalen Schranken hinausgehenden Freiheit ſich ins Romantiſche auflöſte. (Eine treffliche Analyſe des Römiſchen Weltreichs in dieſer Beziehung hat F. Gregorovius gegeben in ſeiner: Geſchichte des Römiſchen Kaiſers Hadrian und ſeiner Zeit, S. 143 ff. Königsberg 1851.). Wollen wir nun für die Alexandriniſche Epoche der Poeſie ein beſtimmteres Ende ſuchen, ſo ſtehen wir nicht an, dies in dem Untergang der Ptolemäiſchen Dynaſtie 31 v. Chriſti zu finden. Nach dieſer Zeit nämlich übt zwar Alexandrien noch immer einen außerordentlichen Einfluß auf die ganze damalige Cultur aus, aber nicht mehr einen poetiſchen, ſondern religiös-philoſophiſchen. Die Poeſie hingegen wendet ſich mehr nach Kleinaſien hin, von deſſen Küſten ſie einſt ausgegangen war. Und ſie hört als heidniſche auf in Athen, worin ſie einſt ihren Gipfel erreicht hatte. Proklos, der große Philoſoph, dichtete die letzten Hymnen als ein ſelbſtbewußter Heide.

Wenn nun die bisher uns bekannten Gattungen, wie wir ſchon zugegeben haben, in dem halben Jahrtauſend vom Erlöſchen der Ptolemäiſchen Dynaſtie mit Kleopatra bis zur Schließung der heidniſchen Rhetoren- und Philoſophenſchulen unter Juſtinian, in der Form gar keine Aenderung erfuhren, im Inhalt aber größtentheils Nachdichtungen der als claſſiſch von den Alexandriniſchen Kritikern anerkannten Meiſterwerke waren, ſo wird man mit Recht ſelbſt noch in dieſem kritiſch gelehrten Zeitraum eine neue Production der Griechiſchen Poeſie erwarten, in welcher ſich die Hinneigung derſelben zur modernen Romantik manifeſtirt. Dieſe Production iſt der Roman, mit welchem die Griechiſche Poeſie zum Epos zurückkehrt, zugleich aber den objectiven Standpunct der alten Epik durchbricht und der romantiſchen Erzählung denjenigen Inhalt und diejenige Form erſchafft, die ihr von da ab in Europa eigenthümlich geblieben ſind. Im Innern iſt die

Novelle und der Roman dem Luſtſpiel zu vergleichen. Sie gehören der bureaukratiſchen disciplinirten bürgerlichen Geſellſchaft an und wir müſſen daher zugeben, daß auch der Griechiſche Roman mit dem Chineſiſchen in formaler Rückſicht die größte Aehnlichkeit darbietet. Das Charakteriſtiſche dieſer Gattung liegt überall darin, daß ſie das Schöne im Intereſſanten ſucht.

Die descriptive Didaktik.

Die Reflexion des gebildeten Geiſtes gab ſich ſchon ſeit der Alexandriniſchen Epoche, wie wir vorhin ſahen, dem descriptiven Genre hin. Dennoch iſt die Zeit eine verhältnißmäßig lange, daß darin ſeit der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. bis zum Anfang des erſten n. Chr. wieder ein einigermaßen nennenswerther Verſuch erſchien, ein geographiſches Gedicht, Periegeſis, in 1100 trocknen Hexametern, von Dionyſios aus Lybien unter Tiberius mit dem Beinamen der Periegete. Er beginnt nach einer vorläufigen Beſtimmung der Welttheile mit dem Okeanos und ſeinen Haupteinſchnitten, zählt der Reihe nach, anhebend von den Herkuliſchen Säulen, die Theile des Mittelmeers, die Völker Afrika's und Europa's, die Inſeln in und außer dem Mittelmeer und die Aſiatiſchen Reiche auf und nennt in der Kürze die vornehmſten Berge, Städte und andere Merkwürdigkeiten. — Dann vergingen abermals faſt zweihundert Jahre, bis um 180 n. Chr. Oppianos aus Korykos in Kilikien ein Gedicht in 5 Büchern über die Fiſche: Halieutika verfertigte. Jedes Buch umfaßt an 600 Hexameter. Das erſte beſchreibt den Aufenthalt und die verſchiedenen Fortpflanzungsarten der Fiſche; das zweite ihre Lebensweiſe, Waffen und Kriege; das dritte bis fünfte die Jagd der Fiſche; Alles iu correcten, aber langweiligen Verſen. — Oppianos gilt auch für den Verfaſſer eines ebenſo trockenen Lehrgedichts über die Jagd in 4 Büchern: Kynegetikon. Das erſte Buch beſchreibt den Jäger, wie er in voller Rüſtung, umgeben von ſeinen tapfern Hunden, einherzieht; das zweite und dritte beſchreibt die jagdbaren Thiere; das vierte, nur theilweis erhaltene, das Wiſſenſchaftliche der Jagd. — Noch ein anderes unter dem

Namen des Oppianos in einer Proſaumſchreibung vorhandenes Gedicht behandelte den Vogelfang: Ixeutika.

Ungefähr in derſelben Zeit, wahrſcheinlich unter Septimius Severus, wurden die Aeſopiſchen Apologe von Babrios, der uns nicht weiter bekannt iſt, in Choliamben gebracht. Dieſe 10 Bücher wurden 1843 von dem Griechen Minoides Minas auf dem Berge Athos in ihrer ächten Geſtalt großentheils wieder aufgefunden. Wir beſaßen ſie bis dahin nur in der Form, welche ihnen im neunzehnten Jahrh. der Prieſter Ignatios (oder Gabrias) in reinen Senaren und in Tetraſtichen gegeben hatte, indem er jede Fabel in vier Trimeter zuſammenzwängte und dieſer pedantiſchen Künſtelei zu Liebe Anſchaulichkeit, Leben und Wärme aufopferte. Die Verſe des Babrios wurden auch oft in Proſa aufgelöſt. Die Sammlungen der Aeſopiſchen Fabeln ſind alphabetiſch geordnet. Die von Maximus Planudes, der auch eine anekdotenreiche Biographie Aeſops verfaßte, enthält 140; die von Nevelet aus Heidelberger Handſchriften hinzugefügte 136 Fabeln. (Herzberg: Babrio's Fabeln, überſetzt in deutſchen Choliamben. 1846.)

Das Epigramm, das alle Epochen der Griechiſchen Poeſie als ein anmuthiges Ornament begleitet hat, wurde auch in dieſer Zeit fleißig angebaut. Das descriptive Element waltete jetzt bei ihm vor, in der Beſchreibung von Gemälden, Statuen, Gegenden, Gebäuden und in der Charakteriſtik von Künſtlern. Auch legte man jetzt die Epigrammatiſchen Blumenleſen an. Schon im erſten Jahrh. v. Chr. hatte der Syrer Meleagros aus Gadara, der als ein anmuthiger Dichter und Zeitgenoſſe Cicero's bekannt iſt, nach dem Vorgange Polemons, aus 44 Dichtern in alphabetiſcher Folge eine Anthologie unter dem Titel: Stephanos (Kranz) geſammelt, die aber verloren gegangen iſt. Ebenſo erging es der Sammlung des Theſſalonichers Philippos um 100 n. Chr., der Epigramme aus 13 Dichtern hinzufügte; der des Sardiſchen Dichters Straton um 130, und der in 7 Büchern nach dem Inhalt geordneten des Agathias von Myrina um 560. Dieſe Sammlungen benutzte Konſtantinos Kephalos 910 bei der ſeinigen in 15 Abſchnitten, Manches auslaſſend, aber auch viele ſpätere Epigramme hinzufügend. Dieſe Sammlung hat ſich erhalten und ward im Anfang des vierzehnten Jahrh. zu Byzanz von dem ſchon erwähnten Mönch Planudes der ſeinigen in 7 Büchern zu Grunde gelegt, wobei er ſich jedoch in der Wahl wie im Text viel willkürliche Veränderungen erlaubte. Von den Epigrammen der Anthologie hat man ſehr witzig und treffend geſagt, daß ſie ſich zu den Großwerken der Griechiſchen Poeſie verhalten, wie die zierlichen Gemmenbilder zu den vollrunden Statuen der ältern Sculptur. Die Spielereien, welche man erfand, neu zu ſcheinen, waren oft ganz im Geſchmack der Chineſiſchen Verſtändigkeit z. B. wenn Leonidas von Alexandrien die iſaſophiſchen Epigramme aufbrachte, in denen die Summe des Zahlwerths ſämmtlicher Buchſtaben in einem Diſtichon der in einem andern gleichkommen mußte!

Das ſentimentale Epos.

Hatte Apollonios noch der Homeriſchen Einfachheit ſich befliſſen, ſo drang das ſubjective pathologiſche Element nun auch in die Behandlung epiſcher Stoffe ein, verband ſich aber mit dem Luxus descriptiver Breite. In dieſer Richtung dichtete nach den kykliſchen Dichtern Koïntos aus Smyrna (gewöhnlich Quintus Calaber genannt, weil Beſſarion die Handſchrift in Calabrien fand) 14 Bücher Homeriſcher Paralipomenen. — Nonnos aus Panopolis in Aegypten am Ende des fünften Jahrh. brachte zwar auch nach ſeinem vermeinten Uebertritt zum Chriſtenthum das Johanneiſche Evangelium in Verſe, war aber poetiſch viel glücklicher in den 48 Büchern ſeiner Dionyſiaka, in denen er die Bakchiſchen Mythen verherrlichte. Der Stoff war der Sentimentalität günſtig, wenn auch dies letzte Aufglühen Dithyrambiſcher Trunkenheit in epiſcher Form dem descriptiven Elemente in mythologiſcher und allegoriſcher Ausführlichkeit groſe Zugeſtändniſſe machen mußte. Um dieſe Zeit dichtete auch ein Grammatiker Muſäos die rührende Geſchichte von Hero und Leander und Koluthos aus Lykopolis den Raub der Helena in einer ſinnigen und anſprechenden Weiſe. — Merkwürdig aber iſt es, wie auch jetzt noch der Anfang der Helleniſchen Poeſie in ihrem Ende unerſchöpflich die Griechiſche Phantaſie bewegte. Wir haben den Koïntos genannt, der vom Tode Hektors bis zur Zerſtörung Ilions den ganzen Kreis der kykliſchen Sagen durchdichtete. Tryphiodoros um 500 beſang noch einmal nach Leſches Ilions Zerſtörung. Der Neſtor von Laranda fabrizirte in 24 Geſängen eine lipogrammatiſche Ilias, die ihren Namen davon empfing, daß von jedem Geſang ein Buchſtabe des Alphabets ausgeſchloſſen war!

Der Roman.

Das letzte Product der Helleniſchen Poeſie war dasjenige Epos, welches ſich von aller mythiſchen Grundlage ablöſte und der Richtung der Zeit auf Unterhaltung der Phantaſie durch ſchöne Beſchreibungen von Landſchaften, Gebäuden, Statuen, Proceſſionen, Tänzen, Anzügen, auf Ueberraſchung des Verſtandes durch abentheuerliche Ereigniſſe und auf Erregung erotiſcher Sentimentalität durch eine ſorgfältige Analyſe der Liebesempfindung huldigte. Dies Epos der bürgerlichen Geſellſchaft iſt der Roman. Außer dem allgemeinen Gange der Poeſie, die ihn unter den gleichen Bedingungen überall erzeugt, hatte er in der Griechiſchen Literatur zwei beſondere Ausgangspuncte. Der eine war in den Betrachtungen der Philoſophen über das Weſen der Liebe, der andere in den ſogenannten Mileſiſchen Mährchen gegeben.

Schon Platon und Ariſtoteles beſchäftigten ſich mit Betrachtungen über die Liebe. Ariſtoteles und ſein Schüler Theophraſtos ſollen jeder ein Erotikon geſchrieben haben. Ein anderer Schüler des Ariſtoteles, Klearchos, ſoll in ſeine Erotika Erzählungen aus hiſtoriſchen Grundlagen eingewebt haben. — Ariſtides um 90 v. Chr. ſoll zuerſt kurze Liebesgeſchichten in Proſa geſchrieben haben, welche Siſenna in's Lateiniſche überſetzte. Von den 50 Diegeſeis des Grammatikers Konon um 30 v. Chr. haben wir noch einen Auszug durch Photius. Solche Geſchichten wurden Mileſiſche genannt, weil ſie vorzüglich von den Mileſiern ausgegangen ſein ſollen. Sie ſind für uns verloren, allein wir können uns von ihrem Inhalt wenigſtens noch aus den 36 Erzählungen des Parthenios von Nikäa um 20 v. Chr. eine gewiſſe Vorſtellung machen, die unter dem Titel:

περι ἐρωτικων παθηματων, allerlei Verführungsgeſchichten und verbrecheriſche Leidenſchaften der nächſten Verwandten in einer ſkizzenhaften Weiſe vortragen. In der Mitte des zweiten Jahrh. nach Chr. ſchrieb Alkiphron: erotiſche Briefe, von denen wir noch 44 übrig haben. Sie ſchildern die Lebens- und Denkweiſe der verſchiedenen Stände in den verſchiedenſten Lagen anmuthig und lebhaft und wurden noch in der zweiten Hälfte des vierten Jahrh. von Ariſtänetos aus Nikäa nachgeahmt. Eine größere romantiſche Compoſition in 24 Büchern verfaßte am Ende des zweiten oder am Anfang des dritten Jahrh. n. Chr. zuerſt Antonius Diogenes in ſeinen Unglaublichkeiten jenſeits Thule, von denen wir noch durch Photius einen Auszug haben. Sie ſind ein phantaſtiſcher Reiſeroman, in welchem das erotiſche Element untergeordnet iſt. Ein Arkadier, Dinias, geht auf Reiſen und gelangt um die Erde herum in öſtlicher Richtung nach Thule, wo er mit der Derkyllis zuſammentrifft, welche mit ihrem Bruder durch einen Aegyptiſchen Prieſter von Tyrus vertrieben iſt. Er verliebt ſich in ſie und ſie erzählt ihm all' ihre ſeltſamen Reiſeereigniſſe. Dinias ſeinerſeits unternimmt noch eine förmliche Nordpolexpedition, bevor er den Reſt ſeines Lebens mit Derkyllis und ihrem Bruder ruhig in Tyrus verbringt. — Solche fabelhafte Geſchichten waren es, welche Lukianos von Samoſata im zweiten Jahrh. n. Chr. mit ſatiriſchem Humor in ſeinen: Wahrhaften Geſchichten perſiflirte, indem er nicht nur zu den Inſeln der Seligen gelangt, wo Helena abermals mit einem netten Gärtnerburſchen davongehen will und Odyſſeus ihm einen ſentimentalen Liebesbrief an ſeine alte Meerfreundin mitgibt, ſondern indem er ſelbſt zu Sonne und Mond vordringt und das Leben der Helioten und der Seleniten ſchildert. Lukianos ſteht überhaupt zu ſeinem Zeitalter in dem Verhältniß, die Neuplatoniſche Romantik durch die Ironie der Aufklärung zu bekämpfen. Die mit allen Genüſſen überſättigten Menſchen ſuchten in den ausſchweifendſten Erfindungen die Erfahrung der Wirklichkeit zu überbieten und hatten daher ein Wohlgefallen an Geſchichten von fernen Weltwundern, von Zaubereien, von Geſpenſtern, Zwittern, Ungeheuern, Thierverwandlungen u. ſ. w. Phlegon von Tralles in Lydien, ein Freigelaſſener des Hadrianus, ſchrieb Wundergeſchichten, zum Theil voll von albernem Spuk, unter denen jedoch in der Geſchichte der Philinnion die vampyriſche Sage vorkommt, die zu Göthe's Braut von Korinth die Baſis hergegeben hat (Gregorovius Hadrian, 186 ff.). Wunderbare Geſchichten von Geſpenſtererſcheinungen ſammelte ein gewiſſer Damaskios in 63 Capiteln. Metamorphoſen erzählte Lukios von Patras am Ende des zweiten Jahrh., ein Zeitgenoſſe des Lukianos, der uns in ſeinem Eſel noch von ſolchen magiſchen Verwandlungsgeſchichten eine decent gehaltene Probe aufbewahrt hat, während Lukios zwar ſehr ſchön und elegant geſchrieben, aber auch der Nudität und Obſcönität einen großen Raum gelaſſen haben ſoll.

Der Syrer Jamblichos, der nicht mit dem Neuplatoniſchen Philoſophen dieſes Namens verwechſelt werden darf, ſchrieb um 167 in 16 Büchern: Babyloniſche Geſchichten. Die Structur dieſes Romans beruht darauf, daß Garmus, ein fingirter König von Babylon, ſich in die Sinonis verliebt, die jedoch ſeine Leidenſchaft nicht erwidert, ſondern mit ihrem Gemahl Rhodanes entfliehet und uun eine Menge Abenteuer dadurch erlebt, daß Garmus ſeine Eunuchen nachſendet, ſie überall aufſpähen zu laſſen. Die beiden Gatten werden oft getrennt, oft wieder, unter den wunderbarſten Umſtänden, vereinigt. Rhodanus gelangt, vom Kreuz heruntergenommen, wo Garmus ihn annageln laſſen wollte, zuletzt nicht nur wieder in den Beſitz ſeiner treuen Sinonis, ſondern wird ſogar König von Babylonien, wie eine Schwalbe dem Garmus prophezeit hatte. Dieſen Roman haben wir nur im Auszug bei Photius übrig.

Zwei Jahrhunderte verfloſſen, bis der Roman wieder einen Schritt vorwärts that, denn der dem Apologeten Athenagoras zugeſchriebene Roman: von der wahren und vollkommenen Liebe, iſt niemals im Original bekannt geworden, ſondern nur in der Franzöſiſchen Ueberſetzung des Martin Fumée, der 1559 in ſeiner Vorrede das Original vom Cardinal von Armagnac erhalten und demſelben zurückgegeben haben will. Allein der Griechiſche Urſprung dieſes Romans iſt nur eine Fiction, da man z. B. in Griechenland gewiß niemals einen Proceß nach den vor dem Pariſer Parlament gebräuchlichen Formen geführt hat, wie hier geſchieht. (Du vrai et parfait amour, ecrit in Grec, contenant les amours honnêtes de Théogené et Charide; Paris 1599.). Heliodoros aber aus Emeſa, der als Biſchof von Trikka ſtarb, dichtete um 400 ſeine Aethiopika in 10 Büchern. Der Name iſt davon hergenommen, daß Perſina, die Aethiopiſche Königin, im Augenblick der Empfängniß ein Bild der Andromeda angeblickt hatte und daher mit einer weißen Tochter niederkam. Aus Furcht, von ihrem Gatten deshalb für ungetreu gehalten zu werden, ſetzte ſie das Kind mit einigen Erkennungszeichen aus. Ein Gymnoſophiſt Siſimithres erzog es und übergab es ſpäter einem Delphiſchen Prieſter Charikles. Sie wurde nun Chariklea genannt und verliebte ſich in Theagenes, einen Theſſaliſchen Abkömmling des Achilleus, den ſie im Delphiſchen Tempel erblickte, als er zu opfern dorthin gekommen. Aber ein Aegyptiſcher Prieſter Kalaſiris trennt ſie durch ſeine Intriguen. Sie erleben die ſeltſamſten Begebenheiten. Chariklea muß ſich ſogar einer Keuſchheitsprobe unterwerfen, um der Sonne und dem Monde, den Gottheiten der Aethiopier, als reine Jungfrau geopfert zu werden. Auch Theagenes ſoll mit ihr geopfert werden, als ein Zufall Chariklea als die Tochter des Aethiopiſchen Königs Hydaſpes ſelbſt erkannt werden läßt, worauf endlich ihre Vermählung mit dem Theagenes erfolgt. Dieſer Roman machte großes Glück und verdiente es auch, ſelbſt wenn der Verfaſſer den Stoff aus einer Tragödie des Sophokles: Aichmalotoi: die Gefangenen, entlehnt hätte. Die Wahrſcheinlichkeit im Zuſammenhang der Begebenheiten, die wohlgeordnete Mannigfaltigkeit derſelben, die ſtufenweiſe Entfaltung der Leidenſchaft der Liebenden, die ſittliche Hohheit ihrer Liebe, die Fülle anziehender Landſchaftsbilder und Sittenbeſchreibungen, machen dieſen Roman zu einem ſo idealen Kunſtwerk, als die alte Welt Jahrhunderte hindurch nicht beſeſſen hatte. Seine Fehler werden durch ſeine Tugenden ſo ſehr überwogen, daß er von ſeinem Erſcheinen an bis zur Zeit Ludwig XV. bei den Romaniſchen Völkern oft nachgeahmt und beſonders in der Entlehnung vieler ſinnreich erfundener Situationen benutzt worden iſt. Er iſt in alle neuere Sprachen überſetzt, in's Deutſche von Göttling, Frankf. a. M. 1822.

Seine nächſte Nachahmung war die des Achilleus Tatios nach 400 in den 8 Büchern ſeiner Erotika oder Klithophon und Leukippe. In dieſem Roman ſpielen die Räuber zu Waſſer und zu Lande eine Hauptrolle. Die Ereigniſſe ſind oft ſehr wunderlich z. B. wenn Leukippe's Bauch bei einem Opfer aufgeſchlitzt und ihr von Räubern dann aus Schaafsleder ein falſcher Uterus gemacht wird! Die Geſinnung iſt nicht ſo ideal, wie bei Heliodoros, aber die Handlung als ſolche iſt ſpannend, die Schilderung von Gemälden mit wahrer Kennerſchaft, die Beſchreibung von Naturſcenen und von merkwürdigen Thieren, wie dem Nilpferd, dem Krokodil, dem Elephanten, vortrefflich. (In's Deutſche überſetzt unter dem Titel: Leukippe, von Aſt und Güldenapfel, Leipzig 1802.)

Im Gegenſatz zu den Intriguen, Schlachten, Räubereien, Seltſamkeiten der Natur und Sitte, war es ein glücklicher Gedanke des im fünften Jahrh. lebenden Longos, in den 4 Büchern ſeines Romans: Poimenika oder Daphnis und Chloe, ſich zur einfachen Natur, zur Idylle der Hirtenwelt hinzuwenden und in einer eleganten, einſchmeichelnden Sprache die allmälig entſtehende treue Liebe zweier Nachbarkinder, des Schäfers Daphnis und der Schäferin Chloe, zu erzählen. Man muß ſich freilich dieſe Hirtenwelt nicht gar zu einfach denken, denn in der Scennerie z. B. kommen auch reizende Beſchreibungen kunſtvoller Gärten vor und in den Sitten verleugnet ſich nicht das herrſchende Verderben der Zeit, wie der Held z. B. von Likainion, einer jungen Frau, die einen alten Mann hat, in der Kunſt zu lieben unterrichtet wird oder wie ein Wüſtling Gnatho ihm nachſtellt, mit ihm Päderaſtie zu treiben. Im Ganzen aber waltet eine ideale Tendenz, die Unſchuld zu verherrlichen. Die Anagnoriſis, wie der techniſche Ausdruck für die Wiedererkennung ausgeſetzt oder entführt geweſener Kinder ſchon ſeit der alten Tragödie lautete, macht in der Entwicklung der Geſchichte auch hier, wie bei Heliodoros, den Haupthebel aus. In der Zeichnung der Charaktere aber iſt Longos allen ſeinen Vorgängern überlegen. Auch dieſer Roman iſt in alle modernen Sprachen überſetzt, in's Deutſche von Fr. Jakobs, Stuttgart 1832; Griechiſch und Deutſch von Paſſow. 1811.

Die Kunſt der Compoſition und die Beachtung der Wahrſcheinlichkeit machte noch einen Fortſchritt in den 8 Büchern der erotiſchen Geſchichten von Chaireas und Kallirrhoë von dem Aphrodiſienſer Chariton, ſowie in den 5 Büchern der Epheſiaka oder die Liebe des Habrokamas und der Anthia von Xenophon von Epheſos, aber in den Begebenheiten wie im Styl blieben ſie doch dem Heliodoros und Tatios ſehr ähnlich. (Man vergleiche: John Dunlops Geſchichte der Proſadichtungen, aus dem Engliſchen von Felix Liebrecht, Berlin 1851; 2—26.)

Ueberblicken wir noch einmal dieſe letzte Phaſe der Griechiſchen Productivität, ſo werden wir die erſten erotiſchen Erzählungen des Klearchos, Konon u. A. unbedenklich Novellen nennen können, bei welchen nur das Pikante der anekdotiſchen Begebenheit herrſcht. Mit Diogenes ſehen wir das erſte größere Ganze eines Romans hervortreten, in welchem aber die Charaktere noch ganz zurück und die abenteuerlichen Ereigniſſe noch in die Form einer Reiſe eingehüllt ſind. In den Babyloniſchen Geſchichten des Jamblichos ſind es ſodann zwei Gatten, deren Treue, in den Aethiopiſchen Geſchichten des Heliodoros ein Jüngling und eine Jungfrau, deren keuſche Liebe und feſte Treue unter den größten Gefahren ſich bewährt. Der Roman hat hier ſchon das Innere der Seelenzuſtände eröffnet, was ihn auch, wie gewöhnlich, zur biographiſchen Anlage führt. Tatios und Longos entwickeln ihn nur weiter in der Verſchiedenheit des materiellen Inhalts, jener als Räuberroman, dieſer als Schäferroman. Mit der Sehnſucht nach der Natur ſchließt die reiche aber corrupt gewordene Culturwelt der Hellenen innerhalb des Heidenthums ab.

b) Die Römer und das moraliſche Ideal.

Bis hieher haben wir die Völker immer ſelbſtſtändig in ihrer Kunſt geſehen. Wenn auch Einzelnes von einem Volk zum andern hinübergenommen wurde, ſo wurde daſſelbe doch eigenthümlich verarbeitet. Die Griechen, welche ſowohl durch Kolonien, die zu ihnen kamen, als durch Kolonien, die von ihnen ausgingen, am meiſten Fremdes aſſimilirten, durchdrangen doch daſſelbe mit dem Weſen ihrer Individualität bis zur Unerkennbarkeit des außerhelleniſchen Urſprungs. Das fremde Leben gab ihnen nur Motive, das bildende Princip blieb immer ihr eigener Geiſt.

In der Römiſchen Welt, die wir jetzt betreten, iſt uns zum erſten Mal das Schauſpiel gegeben, daß eine Nation ihre ganze äſthetiſche Bildung von einer andern entlehnt, weil ſie ſelbſt, aus ſich heraus, gar nicht das Bedürfniß einer ſolchen hat. Die Römer waren von einem kleinen zur allſeitigen Eroberung günſtigen Puncte ausgegangen, hatten allmälig durch Krieg zu Land und zur See alle das Mittelmeer umwohnenden Völker ſich unterworfen, waren aber von jedem Schritt vorwärts immer wieder in jenen Punct zurückgekehrt, der auf dieſe Weiſe der abſolute Centralpunct der ganzen damaligen Cultur wurde. Die Römer waren inſofern proſaiſch. Sie baueten das Land, pflegten ihre Heerden, bekämpften Nachbarn auf Nachbarn und übten über die Einzelnen eine ſtrenge Sittenaufſicht: censura morum. Ihre Größe lag nicht in ihrer Kunſt, ſondern in ihrer Kraft und Tapferkeit: virtus. Weltgeſchichte machen und Weltgeſchichte ſchreiben, war ihr Beruf. Der Römiſche Hiſtoriker Tacitus iſt daher unendlich poetiſcher, als der Römiſche Epiker Virgilius. Die Kunſt ſollte die Römer nur unterhalten, wenn ſie ſich vom Lärm der Waffen und vom Geräuſch des Forums ausruheten. Zweck an und für ſich war ihnen die Kunſt nie. Einer reinen Begeiſterung für die Schönheit, wie die Griechen, waren ſie nicht fähig. Im Gegentheil fürchteten ſie die Kunſt, weil ſie die Verweichlichung der Griechen ihrem Zauber zuſchrieben. Als ſie aber mit den Griechen bekannt wurden, war es ihnen doch unmöglich, dem Reize der Kunſt zu widerſtehen und ſie fingen an, nicht nur die plaſtiſchen Werke derſelben, welche ſie nach Rom zuſammenſchleppten, zu bewundern, ſondern ſie fingen ſogar an, die Sprache der von ihnen zuerſt verachteten Gräculi zu erlernen, ein Culturphänomen, das ſich in ſolcher Ausdehnung und Bedeutung hier zum erſten Mal darſtellt. Zum zweiten Mal lernten in dieſer Beziehung die Kelten und Germanen wieder das Römiſche und zum dritten Mal alle auf Bildung Anſpruch machenden Europäiſchen Völker, auch die Slaven, das Franzöſiſche.

So könnte es nun ſcheinen, als wenn die Römer gar keine poetiſche Individualität beſeſſen hätten, ſo groß ihre praktiſch-egoiſtiſche im Gegenſatz zur theoretiſch uneigennützigen der Griechen war. Und ſo iſt es auch. Der Römer, als der nur in Thaten ſich genugthuende, konnte in der Kunſt nur ein proſaiſches Ideal haben. Dies war die Moralität. Dem Griechen war in ſeiner Kalokagathie das Gute mit dem Schönen noch eines geweſen. Zur Moralität, für welche die Schönheit ein Adiaphoron wird, war er erſt gekommen, als er ſchon ſeinem Verderben entgegenzugehen begann, als er in den Syſtemen Epikurs und Zenons das Römiſche Princip hervorarbeitete, das aber bei ihm in den Umfang philoſophiſcher Secten eingeſchloſſen blieb. Die Moralität, als excluſives Princip, iſt unpoetiſch. Die einzige Form, in welcher ſie poetiſch werden kann, iſt die Kritik der Geſellſchaft, um dieſelbe durch Schilderung ihrer Zuſtände vom Laſter abzuſchrecken und zur Tugend anzuſpornen. Die Satire wird folglich die Seele dieſer proſaiſchen Poeſie. So erblicken wir denn bei den Römern als ihre urſprüngliche Poeſie die Satire; wir erblicken in der Aufnahme des Griechiſchen Luſtſpiels die Satire: ridendo dicere verum; wir erblicken auf dem Gipfel der Kunſt der Römer, als ſie die Griechiſchen Muſter mit formaler Freiheit nachahmten, die Satire, und wir erblicken nach dem Untergang der großen Kunſtpoeſie noch in den kauſtiſchen Plänkeleien des Epigramms die Satire. Ueber die Verkehrtheiten Anderer zu lachen und im ſarkaſtiſchen Spott darüber ſich ſelbſt zum Rechten zu erheben, war und blieb der Grundzug der Römiſchen Dichtkunſt.

Rechnen wir daher ab, was die Römiſche Poeſie lediglich als Ueberſetzung und Nachbildung des Griechiſchen Ideals ſich angeeignet hat, ſo bleibt ſelbſt innerhalb des ihr eigenthümlichen Gebietes der Satire nicht viel übrig. Dennoch iſt dieſe Poeſie von einer unendlichen Wichtigkeit geworden, weil ihre Producte zunächſt für die Romaniſchen Völker und durch dieſe lange Zeit auch für die Germaniſchen die Muſterbilder geworden ſind, denen man nacheiferte. Durch die Weltherrſchaft des weltlichen wie des geiſtlichen Roms war auch die Römiſche Sprache überall hin verbreitet, waren alſo auch die in ihr verfaßten Dichtwerke zugänglicher und ſtellten ſich in die erſte Reihe, während man die unendlich ſchöneren Griechiſchen Ideale erſt ſeit der Reformation richtiger verſtehen und erſt ſeit der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts ohne Befangenheit genießen konnte. Ja, man muß behaupten, daß ſelbſt die Mittelmäßigkeit der Römiſchen Poeſie ihr den Vorſchub leiſtete, leichter angeeignet werden zu können. Nach Römiſchen Idealen, nach aus ihnen abſtrahirten Theorien, dichtete man Jahrhunderte hindurch. Das moraliſch-politiſche Element der Römiſchen Poeſie diente abermals nur zu ihrer Empfehlung, denn Pädagogen und Staatsmänner mußten es für die Bildung der Jugend, wie für die Stählung des Charakters, vortheilhafter finden.

In dieſer Beſchaffenheit des Römiſchen Ideals liegt nun ſchon ein ganz anderer Entwicklungsgang, als der der Griechiſchen oder Indiſchen Poeſie, indicirt. Die Griechiſche entwickelte ſich zu einem faſt ſyſtematiſchen Kanon aller Gattungen in einer bewundernswürdig conſequenten Stufenreibe vom mythiſchen Epos bis zum fictiven Roman. Bei der Römiſchen wurden alle Gattungen zufällig und durcheinander angebauet. Es herrſchte bei ihr von Anfang an der Zuſtand, den wir ſchon bei der Alexandriniſchen Epoche geſchildert haben. Sie fing mit dem Drama an, mit welchem die eigentliche Productivität der Griechen ſchloß und verſuchte noch in der Kaiſerzeit epiſche Gedichte, als nur der Roman noch die den ſocialen Zuſtänden entſprechende Dichtart geweſen wäre. Mit einer rohen Volkspoeſie begannen die Römer. Ihr folgte die Einführung der Griechiſchen Kunſtpoeſie. Dieſer eine Epoche, in welcher die Nachahmung der Griechiſchen Vorbilder ſich mit der Selbſtſtändigkeit und Eigenthümlichkeit der Römiſchen Sprache in ſo hohem Grade vereinte, als immerhin möglich war. Dies geſchah vorzüglich am kaiſerlichen Hofe. Die urſprünglichſte Poeſie der Römer, die Satire ſelbſt, trat nun in ſolcher kunſtreichen Vollendung hervor. Nachdem das moraliſche Ideal der Römer im Zorn derſelben ſeine höchſte Wirklichkeit erreicht hatte, blieb weiterhin nur eine dilettirende Belletriſtik übrig, die ſich mit der Poeſie aus Müſſiggang, aus formalem Bildungstriebe, oder auch deshalb beſchäftigte, um die Mächtigen ſpeichelleckeriſch verherrlichen zu können.

---

1) Die Römiſche Volkspoeſie.

Die Römer waren ſchon in ihrer Entſtehung ein ſynkretiſtiſches Volk, das auch in ſeinem ganzen Culturproceß einen eklektiſchen Charakter haben mußte. Von den Sabellern entlehnte es vorzüglich ſeine bürgerlichen, von den Hetruskern ſeine religiöſen Einrichtungen. Die Götter aller beſiegten Völker führte es auf ſeinem Triumphwagen durch die Thore Roms und machte ſeinen Cultus endlich zu einem kosmopolitiſchen Pantheon. Das Privatrecht entwickelte es zur Selbſtſtändigkeit der Perſon ohne alle Rückſicht auf Nationalität und Religion. Seine einheimiſche anfängliche Poeſie opferte es bald der Griechiſchen, welche ſchon die gebildete Welt beherrſchte. Dieſe altitaliſche Poeſie war theils eine liturgiſche Lyrik, theils eine improviſirende Komik.

Die liturgiſche Lyrik.

Die Corporationen des alten Roms hatten religiöſe Lieder, die im Saturniniſchen Vers gedichtet waren, der mit dem Trochäiſchen Tetrameter Aehnlichkeit beſaß und ſpäter von dieſem verdrängt wurde. Die Salier im Dienſt des Marmar d. i. des Mars trugen z. B. im Frühling zu Ehren der alten Götter und der vorzüglichſten Staatsmänner Axamenta oder carmina saliaria vor. Die Arvaliſchen Brüder ſangen zum Gedeihen des Landbaues Rituallieder ab, die mit Tanz begleitet wurden u. ſ. w. Auch die Tiſchlieder, carmina convivalia, hatten einen religiös ſittlichen Charakter.

Die improviſirende Volkskomik.

Eine andere Richtung nahmen die Lieder, die aus dem Scherz und fröhlichem Spott der Weinleſe und anderer agrariſcher Luſtbarkeiten entſtanden und weſentlich dem Sicilianiſchen Mimos verwandt waren, indem ſie ſich parodiſch und ſatiriſch auf die nächſten Lebensverhältniſſe bezogen und ein dramatiſches Element in ſich ſchloſſen.

Satura war der alte Lateiniſche Name für ſolche improviſirte Farçen ohne eigentliche dramatiſche Handlung. Der Name bezeichnet urſprünglich ein Miſchgericht.

Fescenniniſche Verſe, deren Name vielleicht von der Tusciſchen Stadt Fescennia abſtammt, waren bäuriſche Scherze, die entweder im Dialog oder in Doppelchören vorgetragen wurden und daher auch carmen *amoebaeum* hießen. Sie hatten einen Refrain, waren zuerſt Invectiven von weiterem Umfang, wurden dann aber auf loſe Witzreden bei Hochzeiten eingeſchränkt und vom Kaiſer Auguſtus ihrer Schlüpfrigkeit halber ganz verboten.

Atellanen endlich waren Poſſenſpiele, die ihren Namen von Atellä, einer Campaniſchen Stadt, dem heutigen Averſa hatten. Ihre Sprache war Osciſch und der Inhalt züchtiger, als bei den Fescenninen. Die Römer liebten ſie ſehr. Man ſpielte ſie mit Masken und das Auftreten darin zog nicht, wie beim eigentlichen Drama, Ausſchluß von der Tribus und vom Kriegsdienſt nach ſich.

Dies Wenige iſt eigentlich Alles, was wir von der älteſten Römiſchen Poeſie wiſſen. Wenn man die Geſchichte der Römer unter ihren Königen im Livius lieſt und darin die vielen wahrhaft poetiſchen Momente erwägt, welche ſie darbietet, ſo kann man allerdings zu der Annahme kommen, daß die Römer ein Epos beſeſſen hätten. Allein es findet ſich keine Spur eines ſolchen und man wird daher zwar eine Tradition von Sagen zugeſtehen, aber bezweifeln müſſen, daß dieſelben von Sängern ausgedichtet ſeien, wodurch ſie erſt zum Epos erwachſen wären. Der Gegenſatz der patriciſchen und plebejiſchen Römer gab der ganzen Geſchichte zu früh eine politiſche Phyſiognomie, als daß die Phantaſie zur epiſchen Stimmung hätte gelangen können. Der Bruch der Republik mit der Monarchie war ein ſo ſchroffer, daß in ihr die alten Sagen bald zurücktraten, gerade wie ſpäterhin abermals der Bruch der Monarchie mit der Republik ein ſo gewaltſamer war, daß wiederum im Kaiſerthum die Feier der republicaniſchen Erinnerungen für die Dichtkunſt keinen unbefangenen Stoff liefern konnte.

2) Die archaiſtiſche Nachahmung der Griechiſchen Kunſtpoeſie.

Als daher die Römer durch den Gang ihrer Eroberungen mit der Griechiſchen Bildung, zunächſt in Unteritalien, bekannt wurden, erwarb dieſelbe ein raſches Uebergewicht über die dürftigen Anfänge ihrer eigenen Poeſie. Bei der erſten Eroberung von Tarent 272 v. Chr. gerieth ein Grieche Andronicus in Gefangenſchaft, kam ſolcher Weiſe nach Rom, unterrichtete hier die Kinder des Livius Salinator, wurde von demſelben ſpäter freigelaſſen und erhielt nach ihm den Zunamen Livius. Er dichtete in Lateiniſcher, einer für ihn fremden Sprache, Tragödien: Helena, das Trojaniſche Pferd, Andromeda, Teucer, Adonis, Ajax, Hermione, Aeghiſtus, Antiope u. ſ. w. Verdienter als durch dieſe ſehr untergeordneten Nachahmungen Griechiſcher Vorbilder, machte er ſich dadurch, daß er die Homeriſche Odyſſee zu einem Lateiniſchen Schulbuch umarbeitete, welches ſogar einer günſtigen Aufmerkſamkeit der Regierung ſich zu erfreuen hatte. — Ein Zeitgenoſſe des Andronicus war Cnejus Nävius, aus Campanien, der während des zweiten Puniſchen Kriegs im Römiſchen Heere diente, und 235 zu Rom mit ähnlichen Tragödien, wie Andronicus, auftrat. Alceſte, Hector, Iphigenia, die Phönizierinnen, Heſione, Lycurgus, Tereus, Aeghiſtus u. a. werden von ihm genannt. In ſeinen Komödien verletzte er durch politiſche Anſpielungen die Römiſche Ariſtokratie, namentlich den Metellus und Scipio Africanus. Er wurde erſt mit Gefängniß, das zweite Mal mit dem Exil beſtraft, worin er 204 zu Utica ſtarb. Er verſuchte es, den erſten Puniſchen Krieg epiſch zu behandeln, ein Gedicht, welches die Grammatiker in 7 Bücher theilten und das in der Behandlung wie in der Sprache manches Glückliche gehabt zu haben ſcheint. — Höher erhob ſich Q. Ennius aus Rudiä in Calabrien, 239—

169 v. Chr. Seine Jugend verlebte er unſtät in Heerzügen. Von Sardinien, wo er unter Torquatus als Centurio diente, brachte ihn der Cenſor Cato nach Rom. Von hier begleitete er den Fulvius Nobilior nach Aetolien und lebte nachher in Rom, welches ihm ſeines Patriotismus halber das Bürgerrecht verlieh. In ſeinen Tragödien nach Griechiſchen Muſtern: Iphigenie, Ajax, Andromache, Hector, Thyeſtes, Paris, Medea, Melanippe, Hecuba, Polydorus u. a., hatte er nicht ſo großen Erfolg, als in ſeinen 18 Büchern der Annalen, ein Epos in Hexametern, worin er von der Gründung der Stadt bis auf die jüngſten Kriege herabſtieg und noch einen Anhang Scipio hinzufügte. Ließen nationale Epen ſich machen, ſo würde Ennius in ſeinem mit Begeiſterung unternommenen Werk den Römern ein Seitenſtück zum Homer der Griechen gegeben haben. Aber poetiſche Geſchichtſchreibung, dichteriſch illuſtrirte Chronikerzählung, iſt kein Epos, wie es aus dem Stamm einer lebendigen Volksſage hervorblühet. Sehr eigenthümlich ſoll Ennius in der Satire geweſen ſein. Auch Lehrgedichte machte er, nach dem Griechiſchen. Sein Epicharmus ſoll ein Abriß der Naturphiloſophie geweſen ſein. Seine Hedypathetica waren eine Gaſtronomie nach dem Archeſtratos u. ſ. w.

Der Kampf dieſer ganzen Periode zwiſchen dem Römiſchen und Griechiſchen kam vorzüglich in der Sprachbildung zum Vorſchein, wie uns die ſpärlichen Fragmente der eben genannten drei Dichter zeigen. Es bedurfte einer großen Anſtrengung der Einzelnen, die Römiſche Diction plötzlich zur Nachbildung der Griechiſchen, die eine ſo langſame und organiſche Entfaltung gehabt hatte, zu befähigen. Der Schweſterſohn des Ennius, M. Pacuvius, ein Maler, geb. 220 zu Brundusium und geſt. zu Tarent 130, ſoll ſich in ſeinen Tragödien nicht nur durch Erhabenheit des Pathos, ſondern auch durch Selbſtſtändigkeit der Behandlung des Mythus und durch Correctheit des Versbaues ausgezeichnet haben. Von ſeinen 12 Tragödien waren die Antiopa und der Duloreſtes die berühmteſten. Auch ein Aemilius ſoll ſich darunter befunden haben, alſo einmal ein vaterländiſcher Stoff, nämlich der in der Schlacht bei Cannä gefallene Feldherr. — Unter ihm bildete ſich L. Attius, der Sohn eines

Freigelaſſenen, geb. 160, geſt. 87, zum erſten Tragiker der Römer fort, der im Stoff zwar auch den Griechiſchen Muſtern folgte, allein in der Geſinnung Römiſcher war, und auch aus der Römiſchen Geſchichte einen Brutus, einen Decius und Marcellus tragödirte. — Die Satire, dieſe urſprünglichſte Römiſche Gattung, präciſirte der Ritter C. Lucilius, um 150, zu Sueſſa in Campanien geb., ein Freund des jungen Scipio Africanus. Er dichtete 30 Bücher Satiren in Hexametern, voll Bitterkeit, Gedankenkraft und doch urbaner Ironie. Es iſt aber von ihnen ſo wenig, als von den Tragödien des Attius etwas übrig.

Es lag in der Natur der Sache, daß die Nachahmungen der Griechiſchen Tragödie eigentlich nur dem engeren Kreiſe der Griechiſch Gebildeten zugänglich waren. Anders war es mit der Komödie, die als eigentliches Luſtſpiel keine beſondere Kenntniß der Griechiſchen Sagenpoeſie forderte. Für das größere Publicum hatte man das Zugeſtändniß machen müſſen, nach der Tragödie noch eine Satura, d. h. nicht ein Satyrdrama, wie daſſelbe der Attiſchen Tragödie folgte, ſondern die Altrömiſche Farçe aufzuführen. Dieſe Miſchſtücke erhielten davon den Namen Ausgänge: exodia. Die Komödie war auch eine Uebertragung der neuen Komödie der Griechen. Man ſpielte ſie als palliata und als togata. Jene ſchloß ſich in Sitten und Koſtüm dem Griechiſchen Typus an und hatte ihren Namen von der Griechiſchen Nationaltracht, die man durch das pallium bezeichnete. Die togata ließ Römer mit Römiſchen Sitten in der Toga erſcheinen. Sie wurde wiederum in die praetextata und in die trabeata unterſchieden. In jener traten Senatoren und andere Perſonen höhern Ranges auf, denen die toga praetextata zukam; in dieſen Perſonen, welche die trabea trugen, ein Feſtkleid der Römiſchen Ritter. Die letztere wurde erſt im Auguſteiſchen Zeitalter durch einen Freigelaſſenen des Mäcenas, Cajus Meliſſus, eingeführt. Die comoedia togata hieß auch tunicata oder tabernaria in Bezug auf den gemeineren Stoff und niedrigeren Stand der hier eingeführten Perſonen; auch planipedia, planipedaria; auch ricinata wegen der ricinia, eines eigenen weiblichen Anzugs der Römerinnen, auch Rhintonica, wegen der Rhintonſchen Hilarotragödie. Der theatraliſche Mimus wurde mit Maſken geſpielt, die zum Theil ſtehende Charakterzüge hatten, wie der Maccus, der Pappus, der Bucco u. ſ. w., aus denen die ſpätern Italieniſchen Maſken erwachſen ſind. Die verſchiedenen Namen der Mimenſpieler, cinaedus, sannio, morio, scurra, ſind Griechiſche (G. Bernhardy: Grundriß der Römiſchen Literatur, Halle 1830, 186.). In der Darſtellung war die Komödie die motoria, stataria und mixta. Der Vortrag wurde zum Theil von Pfeifen begleitet. Von dem Dialog, dem diverbium, und dem Monolog, dem soliloquium, die geſprochen wurden, unterſchied man die cantica, die unter Begleitung der Tibien ſo recitirt wurden, daß neben dem Sänger: cantor, ein eigentlicher Schauſpieler: histrio, ſtand, welcher den Geſang mit den nothwendigen Geſticulationen begleitete. Die Schauſpieler ſelber waren Sclaven, die unter ſehr ſcharfen Disciplinargeſetzen ſtanden. Caligula ließ einen histrio auf der Bühne verbrennen, weil derſelbe in den Atellanen eine freimüthige politiſche Anſpielung ſich erlaubt hatte.

Von der Tragödie, als der fabula crepidata, hat ſich uns außer Bruchſtücken ſo wenig etwas erhalten, wie von der comoedia togata. Nur von der comoedia palliata haben ſich uns einige Reſte in Plautus und Terentius überliefert. Andronicus, Nävius, Ennius, dichteten auch Komödien. Von ihnen wiſſen wir aber nichts, als daß die Luſtſpiele, die Nävius im Gefängniß ſchrieb und in denen er ſeine Schmähungen widerrief, Hariolus und Leon hießen. Auch von Titinius um 170 und von Quinctius Atta, der 78 v. Chr. ſtarb, wiſſen wir nichts Näheres. — Marcus Accius Plautus aus Sarſina in Umbrien, der 184 v. Chr. ſtarb, lebte zu Rom als Vorſteher einer Schauſpielertruppe. — Er gerieth in Schulden, ward ſeinen Gläubigern als Sclav übergeben und mußte eine Zeitlang in einer Mühle arbeiten. Er entnahm ſeinen Stoff theils von Philemon und Diphilos, theils von Epicharmos und den Tarentinern. Mit dieſer Entlehnung wanderten zugleich viel Griechiſche Wörter in ſeine Bearbeitung hinüber, deren Manier jedoch ſo volksmäßig war, daß auch Andere ſeinen Namen für ihre Productionen benutzten. Hiedurch ſtieg die Sammlung der Plautiniſchen Stücke bis auf 130, von denen L. A. Stilo nur 25, Varro gar nur

21 als ächt anerkannte. Die letztern, die ſogenannten Varronianae, haben ſich mit Ausnahme der Vidularia erhalten. Dieſe Stücke ſind mit denen des Terentius von unermeßlicher Wichtigkeit für das Europäiſche Theater geworden. Abgeſehen nämlich davon, daß wir nur durch ſie ein Bild vom Griechiſchen Luſtſpiel überkommen haben, ſind ſie ſowohl im Ganzen als in einzelnen Charakteren und Situationen unendlich oft benutzt. Es ſind nach der vom Grammatiker Priscian aufgeſtellten alphabetiſchen Ordnung folgende: 1) Amphitruo, eine Tragikomödie, die als Traveſtie einer Göttergeſchichte uns eine Vorſtellung der Rhintonſchen Hilarotragödie geben kann; 2) Aſinaria, nach dem Onagros des Diphilos; 3) Aulularia, von Molière in ſeinem Avare nachgeahmt; 4) Captivi, nach Leſſings Urtheil das trefflichſte aller Bühnenſtücke; 5) Curculio (der Name des Paraſiten im Drama); 6) Caſina, nach den Klerumenoi: den Loſenden des Diphilos; 7) Ciſtellaria; 8) Epidicus; 9) Bacchides; 10) Moſtellaria, auch Phasma: das Hausgeſpenſt, ein unendlich oft von Addiſon, Regnard, Destouches u. A. nachgebildetes Stück; 11) Menächmi: die ähnlichen Brüder, in Shakeſpeares Irrungen, von Regnard u. ſ. f. wiederholt; 12) Miles gloriosus, zahlloſe Male nachgeahmt und die Grundlage von Holbeins Bramarbas; 13) Mercator, nach dem Emporos des Philemon; 14) Pſeudolus, nach dem Namen des verſchmitzten und verlogenen Sclaven, der die Hauptrolle ſpielt; 15) Pönulus, nach den Karchedoniern des Menandros; 16) Perſa, nach dem Namen der Tochter eines Paraſiten, die dieſer als eine angebliche Perſerin einem Kuppler verkauft, um mit dem erhaltenen Gelde die Geliebte ſeines Herrn von ihm loszukaufen und ihn hinterdrein noch zu zwingen, ihm ſeine eigene Tochter als eine Freigeborene wieder herauszugeben; 17) Rudens: das Schiffsſeil, nach Diphilos; 18) Stichus, nach dem Namen eines luſtigen Sclaven zweier Männer, die von ihren Frauen getrennt waren. Dieſe wollen trotz der Aufforderungen des Vaters keine neuen Verbindungen eingehen und erwarten ſtandhaft die Rückkunſt der Männer, die endlich auch erfolgt; 19) Trinummus, nach dem Theſauros des Philemon, nachgeahmt in Leſſings Schatz; 20) Truculentus, worin die Kunſtgriffe einer Hetäre geſchildert werden, drei verſchiedene Liebhaber zu gleicher

Zeit zu behalten; 21) Querolus, eine proſaiſche Nachahmung aus alter Zeit. — Cäcilius Statius aus Inſubrien, ein Freigelaſſener, der 168 ſtarb. Seine Luſtſpiele, unter denen beſonders Plocium und die Synenephebi glänzten, ſtanden noch zu Cicero's Zeit als freie Nachahmungen des Menandros in großem Anſehen. — Publius Terentius Afer, 192 — 155, ein Sclav und Freigelaſſener des Terentius Lucanus in Rom, lebte in ſehr angenehmen geſellſchaftlichen Verhältniſſen, ſoll aber ſchon in ſeinem fünfunddreißigſten Jahr geſtorben ſein, vielleicht in einem Schiffbruch auf einer Reiſe nach Griechenland. Lälius und Scipio Africanus hatten viel zu ſeiner Bildung beigetragen. Sein höchſtes Vorbild war Menandros. Plautus war derber, kecker, burlesker, aber auch wärmer, witziger, luſtiger. Terenz iſt feiner, eleganter, berechnender, aber auch kälter, dürftiger, trockner. Er liebte es, zwei Stücke Griechiſcher Komiker zu Einem zu verſchmelzen und aus dem Lächerlichen in's Rührende überzugehen. Wir haben von ihm noch 6 Stücke: 1) Andria, wozu er den Plan aus der Andria und viele Einzelheiten aus der Perinthia des Menandros entlehnte; 2) Hecyra, nach dem Apollodrus; 3) Heantontimorumenos, nach dem Menandros. Der Selbſtpeiniger iſt ein Vater, der ſich wegen ſeiner zu großen Strenge gegen den Sohn bittere Vorwürfe macht und ſich ſelbſt beſtraft, indem er ſich von aller Geſellſchaft zurückzieht, alles Geſinde abſchafft, das Feld mit eigenen Händen bauet und in Eſſen, Trinken und Kleidung ſich auf's Kümmerlichſte behilft; 4) Eunuchus, nach dem Eunuchos und dem Kolax des Menandros; 5) Phormio, nach Apollodoros; 6) Adelphi, nach den Adelphen des Menandros mit Benutzung der Synapothneskontes des Diphilos. — Obwohl nun für uns allerdings Plautus und Terenz die Hauptrepräſentanten des Römiſchen Luſtſpiels geworden ſind, weil wir eben von andern Dichtern nichts übrig haben, ſo war doch den Römern ſelbſt L. Afranius um 94 der gefeiertſte Nachahmer des Menandros.

Die Atellanen wurden im erſten Jahrh. v. Chr. bedeutend gehoben. Von Q. Novius werden die **Fullones feriati**, die **Milites Pometienses**, der **Maccus exsul** und der **Pappus praeteritus** genannt; von L. Pomponius aus Bologna, daher

Bononienſis, die Parodien des Atreus und des Agamemnon suppositus. Pomponius ſoll an 60 Atellanen geſchrieben haben. Doch waren auch wohl Luſtſpiele darunter, wenn man aus Namen, wie die Adelphen, die Synepheben u. a., einen Schluß machen darf. Der letzte uns bekannte Atellanendichter war C. Memmius um 24 v. Chr.

Der Mimus wurde erſt durch Cn. Mattius gegen Ende der Republik in die höhere, in die literariſche Poeſie eingeführt. Er wurde der Urheber der Mimijamben im Hipponacteus claudus. Der Ritter D. Laberius und Publius Syrus ſuchten dem Mimus Witz, Kühnheit, treffende Sentenzen und flüſſige Diction zu geben. Von erſterem haben ſich die Titel ſeiner 43 Mimen, von letzterem hat ſich noch eine kleine Sammlung von Sentenzen erhalten.

In eigenthümlicher Größe ſteht in dieſer Zeit das bewundernswürdige Gedicht de rerum natura Lbb. XV. von T. Lucretius Carus da, einem wahrſcheinlich zu Rom 95 v. Chr. geborenen Ritter, der ſein Leben durch Selbſtmord 51 endete. Dem Inhalt nach trug er das Epikuräiſche Syſtem der Naturphiloſophie vor, in der Form aber ahmte er das Empedokleiſche Gedicht von der Natur der Dinge nach. Der tiefſte Zauber des Werks des Lucretius, dem Knebel und Göthe ſo vieljährige Studien gewidmet haben und welches von erſterem ſo ſchön in's Deutſche überſetzt iſt (Leipzig, 2. A. 1831), liegt wohl in dem Contraſt, der zwiſchen der Kälte der atomiſtiſchen Theorie und zwiſchen dem enthuſiaſtiſchen Sinne des Dichters hervorbricht. Die Theorie des Epikuräiſchen Naturſyſtems war nur eine erweiterte und modificirte Erneuung der Demokritiſchen Atomiſtik. Aber der Dichter begeiſtert ſich für die Majeſtät der herben Nothwendigkeit. Mit Ironie ſchildert er die Unmöglichkeit der raſtloſen Begierde, ſich zu ſättigen; mit ſatiriſch fröhlichem Witz die Verirrungen der Liebe; mit Würde die Unerbittlichkeit des Todes. Seine Sprache hat noch eine gewiſſe Rauhheit, aber ſein Styl iſt kräftig und maleriſch. Die Feier der Materie und ihrer rein mechaniſchen Gewalt iſt hier für immer ſo begangen worden, als dieſer Gegenſtand es überhaupt zuläßt. Deſcriptive

Klarheit und Gluth philoſophiſcher Begeiſterung ſind bei Lucrez wunderbar vereint.

Gegen die Größe der Auffaſſung und Geſinnung des Lucretius ſticht die Tändelei des Q. Valerius Catullus, 86—49, eines Veroneſers, mit ihren erotiſchen, epigrammatiſchen und epiſchen Gedichten faſt als Unrömiſch ab. Wie Rom das Schickſal der Völker war, deſſen eiſerner Nothwendigkeit ſie ſich unterwerfen mußten, ſo war dem Lucrez die Materie das Schickſal, dem ſich alle Weſen im ganzen Weltall beugen müſſen. Catull in ſeinen leichten Verſen nahm auch das Meiſte von den Griechen. Von Kallimachos überſetzte er das Haupthaar der Bernike. Er war aber der erſte Römiſche Lyriker der Kunſtpoeſie. Den Tod eines Sperlings beſingen zu hören, war den ſchlachtenkundigen Römern gewiß etwas ganz Neues.

3) Die höfiſche Kunſtpoeſie.

Die Periode, die wir ſo eben ſchilderten, haben wir als die der Nachahmung der Griechiſchen Kunſtpoeſie bezeichnet und dieſer Nachahmung das Prädicat der archaiſtiſchen gegeben. Mit dieſem Prädicat wollen wir den Kampf charakteriſiren, welchen die Darſtellung der Römiſchen Dichter zu beſtehen hatte, indem ſie an ihr Talent die Anforderung machten, ihre Griechiſchen Vorbilder wiederzugeben und doch als Mittel nur eine Sprache zu beſitzen, die, im Praktiſchen und Moraliſchen, im Militairiſchen und Juriſtiſchen einheimiſch, jener Aufgabe nur mühſam und unbeholfen zu entſprechen vermochte. Alterthümliche Wendungen, Griechiſche Wörter und mit großer Keckheit friſch gebildete Ausdrücke bewegten ſich daher lange bunt durcheinander, bevor ſich eine homogene, wahrhaft Lateiniſche, abgerundete Diction erzeugen konnte. Die Dichter ſelber waren oft Sclaven oder Freigelaſſene, die ſich erſt durch ihre Bildung in der Geſellſchaft emporarbeiten mußten. Mit der Ueberwindung der Parteikämpfe zwiſchen den Patriciern und Plebejern ging Rom zur abſoluten Monarchie über und mit dieſem Uebergang ſchloß ſich auch die Einheit ſeiner Sprache ab, die nunmehr ihre Lehrjahre hinter ſich hatte. Der Römiſche Dichter brauchte nicht mehr zwiſchen dem Griechiſchen und Lateiniſchen Sprachgebrauch zu ſchwanken und konnte von vorn herein ſich mit formaler Selbſtſtändigkeit bewegen, wenn er auch in der Sache nicht aufhörte, nach Griechiſchen Idealen hinzuſchielen. Wir nennen nun dieſe Periode die der *höfiſchen* Kunſtpoeſie, weil es der kaiſerliche Hof war, der jetzt vorzüglich der Mittelpunct und Tonangeber der äſthetiſchen Cultur wurde und in deſſen Glanz die Dichter ſich zu ſonnen, deſſen Mäcenatenthum ſie ſogar für ihre Subſiſtenz zu gewinnen ſuchten (G. *Bernhardy* a. a. O. 98 ff.). Dem Einfluß des Hofes ſind wir ſchon öfter begegnet. In China gab er den Anſtoß zur Geſtaltung des Drama's. In Indien ſoll ein Vikramaditya die bedeutendſten Dichter ſeiner Zeit um ſich verſammelt haben. Herſcha Dewa in Kaſchmir, der ſelbſt als Dramatiker ſich auszeichnete, that es gewiß und Somadeva lebte an ſeinem Hofe. Bei den Arabern thaten ſich viele Emire, beſonders der von Hira, poetiſch hervor. Bei den Griechen ſind die Piſiſtratiden Athens und die Dionyſe von Syrakus wichtige Anhaltpuncte der dichteriſchen Cultur. Noch mehr aber die Ptolemäer Aegyptens, deren Hof zuerſt entſchieden jene Eleganz, Correctheit und feine Schmeichelei der Darſtellung förderte, welche das eigenthümliche Merkmal höfiſcher Dichtkunſt ausmacht. In Rom aber trat dieſelbe zugleich mit derjenigen Größe hervor, die in den gigantiſchen Weltverhältniſſen der ewigen Stadt begründet war. Der Grundzug aller höfiſchen Poeſie, die *Panegyrik des Herrſcherhauſes*, waltet auch hier, allein die ungeheure Macht, die in demſelben wirklich concentrirt war, gab den enkomiaſtiſchen Wendungen zugleich einen Inhalt, deſſen Gewichtigkeit die Dichter rechtfertigte, wenn ſie dem Cäſar Auguſtus huldigten. Sie ſind daher für ähnliche Verhältniſſe die Muſter geblieben. Da jedoch eine ſolche *Apotheoſe der abſoluten Monarchie*, wie ſie damals in Rom factiſch beſtand, nie wieder möglich war, ſo wenig es einzelnen Fürſten an eitler Neigung dazu fehlte, ſo ſind die Nachahmungen gewöhnlich in's Froſtige, ja Lächerliche gefallen. Die Satire aber als die den Römern einmal eigenthümliche moraliſche Kritik ging auch durch dieſe Epoche hin nicht nur ihren Gang, ſondern erreichte in der Empörung über die allgemeine und gränzenloſe Corruption ihren Gipfel.

Den Uebergang aus der archaiſtiſchen Epoche in die formell freie Lateiniſche Kunſtpoeſie machte M. Terentius Varro 116—27. v. Chr. Er bekleidete anfänglich mehre Ehrenſtellen in der Pompejaniſchen Armee. Nach dem Tode des Pompejus erwarb er ſich Cäſars Gunſt, der ihn zur Anordnung ſeiner Bibliothek gebrauchte, ſeit welcher Zeit er ganz ſeinen vielſeitigen gelehrten Studien lebte. Er ſchrieb Satiren, die nach ihrem Vorbilde, dem Griechiſchen Cyniker Menippos, den Namen der Menippiſchen empfingen und, obwohl ein Gemiſch von Griechiſchem und Lateiniſchem Vortag, von Proſa und Poeſie, doch ſehr bedeutend geweſen ſein müſſen.

Publius Virgilius Maro, 70—19 v. Chr. aus Andes bei Mantua, flüchtete nach der Schlacht von Philippi 42 v. Chr. mit ſeiner Familie nach Rom, wo er auf Empfehlung des Aſinius Pollio bei der Vertheilung vieler Ländereien an die Veteranen der Armee die Verſchonung ſeines Erbgutes zu Andes durch Mäcenas und Auguſtus bewirkte. Seit dieſer Zeit lebte er unter dem Schutze des Mäcenas und Auguſtus bald zu Rom, bald zu Neapel, reiſte endlich nach Griechenland und ſtarb auf der beſchleunigten Rückkehr zu Brundiſium. Durch großen Geſchmack in der Wahl des Stoffes, durch Anmuth der Schilderung und durch vollkommene Beherrſchung der Sprache und des Metrums machte ſich Virgilius zum Mittelpunct der kaiſerlichen Kunſtſchule. Er trat zuerſt mit 10 Eklogen auf, die er Bucolica nannte, idylliſche, dem Theokrit nachgeahmte Gemälde, in denen jedoch die Rückſicht auf politiſche Momente der Gegenwart die Unbefangenheit der Schäfer und Schäferinnen zu einer bloßen Prätenſion machte. Seine idylliſch ſein ſollenden Figuren ſind verkleidete Hofleute. — Viel höher ſtieg er in ſeinen Georgica, einem Lehrgedicht in 4 Büchern vom Landbau, welches er dem Mäcenas zueignete, der ſich viel Mühe gab, den durch Eroberung und Kriegsbeute reichgewordenen Römern wieder Geſchmack am Landleben und an der Pflege des Ackerbaues einzuflößen. Sieben Jahr arbeitete Virgilius an dieſem trefflichen Werk, mit welchem er nicht nur das ähnliche Gedicht des Heſiodos weit übertraf, ſondern auch ſelbſt von keiner ſeiner vielfachen Nachahmungen je übertroffen wurde. Der Gegenſtand war eben ein ächt Römiſcher und mit vollſtändigſter Kenntniß deſſelben gruppirte Virgilius die verſchiedenen Elemente der Landwirthſchaft: Ackerbau, Baumpflanzung, Viehzucht, Bienenzucht. Dieſe reizenden Schilderungen wurden zugleich ein glückliches Bild des Italiſchen Naturlebens (Humboldts Kosmos II, 1847, 19.). — Ein epiſches Gedicht in 12 Büchern, die Aeneis, mußte er, da er darüber hinſtarb, ſeinen Freunden Varius und Plotius Tucca zur Vollendung der Redaction hinterlaſſen. Mit richtigem Tact wandte er ſich darin zu den altlateiniſchen Sagen zurück, welche den Urſprung des Römiſchen Volks mit dem Trojaniſchen Heldenſtamm verknüpfen, aber als Hofdichter wußte er an dies Alterthum zugleich die Feier des Juliſchen Herrſcherhauſes anzulehnen. Sein Epos wurde ein nationalpolitiſches. Wir haben ſchon geſehen, daß Livius Andronicus die Homeriſche Odyſſee zu einem Lateiniſchen Schulbuch verarbeitete, daß Nävius den Puniſchen Krieg beſang, daß Ennius die Annalen Roms in Verſe brachte. 40 v. Chr. überſetzte Cn. Matius auch die Homeriſche Ilias und Varro Attacinus die Argonautika des Rhodiſchen Apollonios. Der Geiſt des Römiſchen Volkes war aber viel zu ſehr ein wahrhaft geſchichtlicher, als daß er die Stimmung zu einem Epos hätte begünſtigen können. Die naive Ruhe und naturfriſche Anſchauung war im Auguſteiſchen Zeitalter unmöglich. Virgils Sprache iſt zur Feierlichkeit geneigt, weil er dem Kaiſer Auguſtus auf die erhabenſte Weiſe ſchmeicheln will, aber ſie entbehrt der Einfachheit und Kraft. Sie iſt aufgeregt, rhetoriſch, pathetiſch. Daher gelingen ihr gerade die unepiſcheren Darſtellungen viel beſſer, wie die ſo viel bewunderte, ſo unendlich oft nachgeahmte Geſchichte der Dido, der Heldentod der Camilla, und die ſentimentale Liebe der Lavinia. Die Structur ſeines Gedichts iſt für das künſtliche Epos, namentlich der Romaniſchen Völker, normal geworden und hat auch in der That gezeigt, wie ſich auf einen engen Raum eine große Mannigfaltigkeit geſchickt zuſammendrängen läßt, z. B. die Erzählung, welche Aeneas der Dido von der Zerſtörung Troja's macht; die Beſchreibung der Wettſpiele im fünften Buch; die viſionaire Schilderung der Römiſchen Geſchichte, als Aeneas in die Unterwelt herabſteigt und dergl. mehr. Auch die nichts weniger als mythiſche, ſondern verſtändig berechnende Weiſe, mit welcher die Götter von Virgilius dargeſtellt ſind, iſt für alle ähnliche Compoſitionen das Muſter in der ſogenannten Maſchinerie des Wunderbaren geworden. Die Götter ſind eben nicht mehr individuelle Mächte, wie bei Homer, ſondern allegoriſche Abſtractionen. Endlich hat Virgilius auch die epiſche Nothwendigkeit in jene tragiſche Richtung gewendet, welche ſie dem dramatiſchen Schickſal ähnlich macht. Alle dieſe Eigenthümlichkeiten, durch welche Virgil verliert, ſo bald man ihn mit dem Homer vergleicht, ſind zugleich diejenigen, durch welche er als erfinderiſcher höfiſcher Kunſtdichter gewinnt. — Die Alexandriniſchen Epiker aber ließ er durch die Energie ſeines Römerſinnes hinter ſich, der ihn als die erſten Worte ſeines Epos ausſprechen ließ, daß er die Waffen und den Mann beſinge, der zuerſt von Troja nach Italien gekommen ſei und die Lateiniſchen Reiche begründet habe. Aeneas iſt der politiſche Held, der, aus einem untergehenden Reiche flüchtend, mit Klugheit und Muth einen neuen Staat ſtiftet. Dieſe Staatengründung iſt die eigentliche Idee der Aeneis. Auch Dido, welcher Aeneas in dem für Rom ſpäter ſo verhängnißvollen Karthago den Untergang Troja's erzählt, hatte ihr Reich ſelbſt begründet. Der Charakter des Pius Aeneas hat daher zwar einzelne Aehnlichkeiten theils mit Achilleus, theils mit Odyſſeus, iſt aber ein ſpecifiſch anderer, ein ſtaatskluger. — Außer dieſen großen Werken hinterließ Virgilius noch mehre kleinere Gedichte: Culex, Ciris, Copa, Moretum, Epigramme und Anderes, die man gewöhnlich unter dem Namen der Catalecta zuſammenſtellt.

Würdig ſteht neben Virgilius ſein Freund Q. Horatius Flaccus, 65—8 v. Chr., aus Venuſia. Unter den Augen ſeines Vaters in Rom erzogen, zu Athen ausgebildet, Theilnehmer an der Schlacht bei Philippi, bald dem Mäcenas empfohlen und durch ihn mit den edelſten und mächtigſten Männern ſeiner Zeit verbunden, lebte er doch weniger im Rauſch der ſtädtiſchen Geſelligkeit, als im behaglichen Aufenthalt ſeiner Sabiniſchen Villa bei Tibur. Seinen Ruf begründete er durch die Satire: Sermonum Libri II. Ihnen folgten die Epoden nach dem

Archilochos; dieſen drei Bücher Oden, zu denen er ſpäter eine vierte Sammlung nebſt dem Carmen saeculare geſellte, ein Hymnus auf den Apollo und die Artemis, den er auf Verlangen des Auguſtus 17 v. Chr. zur Säcularfeier verfaßte. In voller Kraft dichtete er die Epiſtel an die Piſonen, die ſogenannte ars poëtica. worin er die faden Dichterlinge züchtigte, das Weſen und die Formen der Poeſie mit großer Einſicht darlegte und der neuen Kunſtſchule ihr Ziel in ſummariſchen Lehren und Rathſchlägen vorzeichnete. Zuletzt gab er noch zwei Bücher Epiſteln, ein ebenſo gemüthliches als durchdachtes Handbuch der Lebensweisheit mit Einmiſchung literariſcher Erörterungen. Der Adel Römiſchen Bürgerſinns, der ſich in Horaz mit ſelbſtbewußter Kraft und Würde ausſpricht, durchdringt ſeine lyriſchen Gedichte mit eigenthümlicher Innigkeit, wenn ſie auch in der Form die glückliche Einheit ihrer Griechiſchen Vorbilder öfter vermiſſen laſſen. Vollkommen ſelbſtſtändig erſcheint er in der ſatiriſchen Sittenſchilderung. Seine Sermone und Epiſteln geben uns die geiſtreichſten Bilder der geſellſchaftlichen Verhältniſſe des damaligen Roms; ſie ſind ebenſo anſchaulich im Ausdruck, als frei und treffend im Urtheil. Die heitere und feingebildete Ironie des vielerfahrenen Weltmannes hat dieſen Dichtungen für alle Zeiten ein unvergängliches Intereſſe verliehen. Nicht die erotiſchen Oden, in denen der Römer, mit den Hellenen verglichen, ſteif oder derb auftritt, ſondern die patriotiſche Begeiſterung und die Kritik der entartenden Geſellſchaft von einem aufgeklärten, wahrhaft humanen Standpunct aus haben den Horaz ſeit jeher zum Lieblingsdichter edler und gebildeter Menſchen gemacht. Mit Recht hat man den Homer und Horaz als die ſich ergänzenden Gegenſätze aufgefaßt. Homer, der Dichter der ſchönen Natur, hat die bürgerliche Geſellſchaft und ihre Corruption noch vor ſich; Horaz, der Dichter des Staats und der Geſellſchaft, hat die Natur hinter ſich und erhebt ſich über die ſchon graſſirende Corruption durch eine Bildung, welche wieder Natur zu werden ſtrebt. Homer iſt in ſeiner allſchauenden Phantaſie univerſell, Horaz in ſeiner Combination des Nächſten mit dem Entlegenſten kosmopolitiſch. Die Römiſchen Adler, die an den Grenzen der Parther und der Numidier, wie der

Scythen und Geten flattern, ſind der beſtändige Hintergrund ſeiner umſchwärmenden Reflexion.

Virgil und Horaz ſind der Mittelpunct der Römiſchen Poeſie und Horaz noch mehr, als Virgil. Die Iſolirung des gebildeten Privatlebens iſt bei ihnen erſt im Entſtehen begriffen. In den Elegikern dieſer Epoche brachte ſich dieſelbe zur entſchiedenen Geltung. Die Römiſche Elegie war auch Nachahmung der Griechiſchen, natürlich aber nur als der erotiſchen. Jedoch brachte ſie eine Kraft der Empfindung und eine Großheit des Blicks hinzu, welche der Nachahmung einen eigenthümlichen Reiz erſchafften. Wie die Römiſche Satire öfters elegiſch wird, ſo wird die Römiſche Elegie öfters didaktiſch und ſatiriſch, vornämlich aber idylliſch. Catull iſt in den ſeiner Lesbia gewidmeten Geſängen der Anfänger der Römiſchen Elegie. Gallus, den Virgil ſo hoch ſtellte, ſchrieb 4 Bücher Amores an ſeine Lycoris, die als Tänzerin Cytheris hieß, mit wahrem Namen Volumnia. Sie ſind verloren gegangen. Albius Tibullus aus Rom um 30 v. Chr. erwarb ſich die Gunſt des Meſſala Corvinus, den er auch auf ſeinen Feldzügen begleitete, und lebte ſpäter in gemüthlicher Zurückgezogenheit auf ſeiner Villa bei Pedum. Wir beſitzen unter ſeinem Namen 4 Bücher Elegien, von welchen die des Lygdamus an die Neära für unächt von einem Nacheiferer des Tibullus, die jedoch des Cerinthus und der Sulpicia, IV, 2 — 14, für ächt gehalten werden. Tibull liebte zuerſt eine gewiſſe Delia, die er aber, aus dem Feldzug nach Aquitanien heimkehrend, verheirathet fand. Nun warf er ſich in die Arme des ſchönen Knaben Marathus, der ſich aber in eine Frau verliebte. Endlich feſſelte ihn die Nemeſis, die ſich jedoch einem reicheren Nebenbuhler überließ, nachdem der Dichter ſchon, ſie zu gewinnen, ſein Erbgut hatte verkaufen wollen. In der Schilderung der Reize des Landlebens und weicher, wehmüthig feierlicher Gefühle iſt Tibull claſſiſch. (O. F. Gruppe: die Römiſche Elegie I. Leipzig 1838, hat ſcharfſinnig den Zuſammenhang der einzelnen Elegien nachgewieſen, wie ſie ſich zu kleinen Romanen gruppiren. Wenn er aber in Tibull das Centrum der Römiſchen Dichtkunſt überhaupt erblicken will, ſo iſt das eine Ueberſchätzung des Dichters.) Wenn Tibull in ſeiner Liebe ſich zärtlich verſchämt zeigt, ſo folgte ihm der Meiſter in der unverſchleierten Darſtellung leidenſchaftlicher Wolluſt, Sextus Aurelius Propertius, aus Hispellum in Umbrien, der 16 v Chr. ſtarb. Er hatte in den Bürgerkriegen ſeine Güter verloren, fand aber an Mäcenas einen nachdrücklichen Schutz und ſcheint meiſtens in Rom gelebt zu haben. In den 4 Büchern ſeiner Elegien ahmte er beſonders den Philetas und Kallimachos nach und miſchte, wie ſie, auch mythiſche Elemente in ſeine Dichtung. In die Geheimniſſe der Liebe weihete ihn die artige Lycinna ein. Ernſtlich aber beſchäftigte ihn die ſchöne und vielſeitig gebildete, allein auch leichtſinnige Hetäre Cynthia, welcher er jedoch ebenfalls nicht in dem Grade treu war, daß er nicht, wenn ſie verreiſt war, ſich für ihre Entfernung bei andern Mädchen ſollte ſchadlos gehalten haben, wie er ſelber mit vieler Laune erzählt.

Der genialſte Dichter nicht nur dieſer Epoche, ſondern der Römiſchen Poeſie überhaupt war Ovid. In ihm erreichte die höfiſche Kunſtpoeſie ihre höchſte Vollendung. Er würde nicht nur der genialſte, ſondern auch der größte Römiſche Dichter ſein, wenn er in ſeiner Tendenz Römiſcher hätte ſein können. Aber dieſe Tendenz hatten Virgil und Horaz ſchon ausgebeutet und ſo blieb ihm nur die Poeſie des heitern Selbſtgenuſſes und der gebildeten Weltanſchauung. Publius Ovidius Naſo aus Sulmo im Peligniſchen, 44 vor bis 16 n. Chr., ward in Rom und auf Reiſen in Griechenland und Aſien gebildet, bekleidete nur auf kurze Zeit einige Ehrenſtellen und lebte ſodann ganz ſeinen Neigungen. Auguſtus exilirte ihn nach Tomi, wahrſcheinlich, weil er ſeine Enkelin in den Armen eines Sclaven getroffen hatte, der ihn als Zeugen angab. Er ſtarb in der Verbannung. Schon früh dichtete er die Heroiden, erotiſche Elegien mythiſcher Perſonen, eine der gemachteſten Dichtarten, die ſich erſinnen läßt. Ovid vindicirt ſich die Ehre ihrer Erfindung. Von den 21 uns übrigen mag nur die Hälfte ächt ſein, allein eben die Nachahmungen beweiſen den Beifall, welchen ſie hatten. Hierauf gab er 3 Bücher Amores, erotiſche Elegien, welche ſich auf die räthſelhafte Perſon der üppigen und lüſternen Corinna beziehen. Ihnen folgten die anmuthigen, jedoch unvollendeten Medicamina faciei. Ein ganz außerordentliches, vollkommen originelles Werk war ſeine **Ars amandi**: die Kunſt, zu lieben, in 3 Büchern, denen er die Heilmittel der Liebe: **remedia amoris**, gleichſam eine Kritik jenes Syſtems, nachſchickte. Die Ars amandi, die im erſten Buch zu wählen, im zweiten zu gewinnen, im dritten zu erhalten lehrt, iſt eine höchſt correcte Schilderung des geſammten geſellſchaftlichen Lebens des damaligen Roms von einer ſo großen Treue und Feinheit umfaſſender Beobachtung, daß dieſelbe den ſinnlich-ſocialen Verkehr der Männer und Frauen inmitten luxuriöſer Hauptſtädte für immer gezeichnet hat. Gleich bewundernswürdig ſind ſeine 15 Bücher **Metamorphoſen**, die er ſchon im Beginne des Exils vollendete. Nur die ſelbſt eklektiſche Religioſität eines Römers konnte eine ſolche populäre Mythologie hervorbringen. Was er hierbei den Metamorphoſen des Griechen **Parthenios**, eines Freundes Virgils, verdankte, können wir nicht beurtheilen. Er beginnt darin mit der Beſchreibung des Chaos und endet mit dem Tode des Julius Cäſar. Mit ſicherm Tact wählt er aus der unendlichen Sagenfülle diejenigen aus, welche ein univerſelles Intereſſe beſitzen und durch einen allgemein menſchlichen Gehalt für alle Zeiten anſprechend ſind. Mit größter Leichtigkeit weiß er die Sagen untereinader durch die paſſendſten Uebergänge zu verknüpfen. Bald findet ſich eine Aehnlichkeit zwiſchen der vorhergehenden und der nachfolgenden Geſchichte; bald beziehen ſich mehre Vorfälle auf denſelben Gott oder Helden; bald führt das wahren Mythen gemeinſame Local die Erzählung weiter. Zuweilen werden die Verwandlungen als Hymnen geſungen, zuweilen im Geſpräch beigebracht, zuweilen von den Frauen in Teppiche gewebt, u. ſ. w. Der Styl ändert ſich nach dem Charakter einer jeden Erzählung und vereinigt im Allgemeinen den feierlichen Ton des Epos mit der Zwangloſigkeit einer fließenden Proſa auf die anmuthigſte Weiſe. Man kann Ovids Metamorphoſen der Dichtung des Somadeva bei den Indiern vergleichen. Sie ſind der cykliſche Abſchluß der ganzen antiken mythiſchen Epik. — Gleichzeitig mit ihnen gab Ovid eine poetiſche Erklärung des Römiſchen Feſtkalenders heraus: 6 Bücher der **Faſten**. Die andere Hälfte des Kalenders kam nicht in Umlauf. Dies Werk wird gewöhnlich durch den Glanz der Metamorphoſen verdunkelt, allein es iſt in ſeiner Beſchreibung der Götter, der religiöſen Sagen und Feſte der Römer eigentlich noch origineller. Man kann es in ſeiner Malerei des Landlebens den Idyllen Tibulls und den Georgica Virgils an die Seite ſtellen. Hatte Ovid in den Amores das Tagebuch ſeiner ſchwelgeriſch genießenden Liebe geſchrieben, ſo dichtete er in der Verbannung die rührenden Elegien: 5 Bücher Triſtien und 4 Bücher Epiſteln aus dem Pontus. Sie ſind, wie Alles bei Ovid, voll von Gefühl und beweglichſter Phantaſie, allein doch etwas gedrückt und vom Gram wie vom Alter durchkältet. Gegen einen Kritiker ſchrieb er noch zu ſeiner Vertheidigung ein Gedicht: Ibis, das er formell einem ähnlichen des Kallimachos nachahmte.

4) Die Satire.

In der Panegyrik der höfiſchen Kunſtpoeſie wurde das Glück des Römiſchen Staates geprieſen, von einem Auguſtus beherrſcht zu werden. Auch von den Elegikern geſchah dies, wenn gleichwohl der unmittelbare Gegenſtand des Preiſes nicht direct Auguſtus, ſondern Mäcenas, Meſſala u. ſ. w. war. Den Panegyricus des Tibullus auf den Meſſala beſitzen wir noch. Die Gelegenheit zu ſolchen Ergüſſen fand ſich überall. Ovid z. B. im erſten Buch ſeiner Kunſt zu lieben ſpricht von den prachtvollen Schauſpielen, welche Auguſtus dem Volke gebe und knüpft daran ſofort eine Viſion der neuen Siege, zu welchen der Cäſar bis zu Indiens Grenze hin ſich rüſte. Weitläufig malt er den Pomp ſeines Triumphzuges bei der einſtigen Rückkehr aus. Den Orkus ſelber verſteht Virgil zur Anknüpfung der ausgeſuchteſten Schmeicheleien zu benutzen u. ſ. w. Aber wie ſehr die Dichter das Glück der Zeiten prieſen, ſo konnte ſich ihnen doch der Sittenverfall Roms nicht verbergen. Als Hiſtoriker hat Tacitus dieſen Verfall mit unvergänglichen Farben geſchildert, als Poet Titus Petronius aus Maſſilien, eine Zeitlang Proconſul in Bithynien, ſpäter an Nero's Hof Feſtordner, woher er den Beinamen Arbiter empfangen haben ſoll. Eine Intrigue des auf ihn neidiſchen Tigillinus nöthigte ihn, ſich ſelbſt zu morden, was er, nach dem

Bericht des Tacitus, auf eine ſinnreiche Weiſe unſcheinbar vollbrachte. Wir beſitzen von ihm ein Werk: Libri Satiricon, deſſen Auffaſſung den größten Schwierigkeiten unterliegt, ſobald man es nach den gewöhnlichen Kategorien behandeln will und nun zu ſtreiten beginnt, ob es ein Roman oder eine Satire, eine wirkliche Geſchichte oder eine Fiction ſei. Der Inhalt iſt in ſeinen Grundzügen ſehr einfach. Ein junger Menſch, Encolp, liebt mit ſentimentalſter Schwärmerei einen ſchönen Knaben, Giton. Ein anderer junger Mann, Aſcylt, und eine junge Frau, Tryphäna, verlieben ſich ebenfalls in Giton, ſo daß Encolp in beſtändiger Eiferſucht und Sorge um ſeinen Liebling lebt. Dieſe jungen Leute beſitzen aber nichts. Sie ſtehlen gelegentlich oder ſie ſchmarotzen oder laſſen ſich als Liebhaber unterhalten, wie z. B. den Encolp wieder ein reicher Mann, Lycas, liebt. Als Schmarotzer machen ſie auch ein großes Gaſtmahl mit, welches ein aus dem Sclavenſtand zu großem Reichthum gelangter Emporkömmling Trimalchio gibt. Um ſich den üblen Verwicklungen ihrer Lage zu entziehen, gehen ſie mit Eumolpus, einem belletriſtiſchen Rhetor, deſſen Bekanntſchaft ſie in einer Badſtube machen, zu Schiffe. Aber dies Schiff gehört, was ſie nicht wußten, dem Lycas, der ſich ſelbſt mit ſeiner Frau, jener Tryphäna, darauf befindet. Neue und ärgere Verwicklungen entſtehen daraus. Ihnen durch einen Schiffbruch endlich entronnen, gehen ſie auf den Vorſchlag des Eumolpus ein, in Crotona ſyſtematiſch von Erbſchleicherei zu leben. Hier erfahren ſie nun viele Abenteuer, Encolp beſonders mit einer höchſt wollüſtigen Dame, Circe. Indeſſen werden die Crotoniaten gegen Eumolp mißtrauiſch. Encolp entflieht noch zu rechter Zeit mit ſeinem Giton und mit der Zofe Circe's, der ſchönen, leidenſchaftlich in ihn verliebten Chryſis. Hier endet das Buch. Es iſt ſelbſt aus dieſer oberflächlichſten Skizze erſichtlich, daß das Verhältniß des Encolp zum Giton dasjenige iſt, was den Faden des Ganzen ausmacht. Dies Verhältniß widert uns an, denn es iſt ein päderaſtiſches. Encolp liebt den Giton aufs Zärtlichſte, aber auch aufs Sinnlichſte. Daß einem Autor die aus ſolcher Liebe hervorgehenden Situationen zu malen nicht widerſtand, müſſen wir uns aus der Allgemeinheit der Sittenverderbniß jener Zeit erklären. Die Knabenliebe kommt ja auch in den Eklogen Virgils vor, wo der Schäfer Corydon für den ſchönen Alxis brennt. Sie iſt dem Horaz nicht fremd. Sie kommt in den Elegien Tibulls vor, der den Marathus liebt. Sie iſt alſo damals an ſich nichts Außerordentliches. Die Art und Weiſe aber, wie eine ſolche Liebe hier mit cyniſchem Detail beſchrieben wird, hat für uns etwas ganz Widerwärtiges, was freilich den Mönchen die Schrift des Petronius höchlich empfohlen haben ſoll. Das Element, in welchem Petronius ſich bewegt, iſt die ſchlechte Wirklichkeit des damaligen Weltlaufs, die er ſo getreu daguerrotypirt hat, daß ſein Buch eine der reichſten Fundgruben unſerer antiquariſchen Kenntniſſe des Privatlebens der Römer zur Kaiſerzeit im erſten Jahrh. nach Chr. geworden iſt. Aber dieſe empiriſche Treue würde die Widrigkeit des grellſten Cynismus nicht vermindern, wenn nicht die Komik eine Verſöhnung damit bewirkte. Die Satirika Petrons haben eine objective Komik, die in den Contraſten der Situationen liegt. Sie macht ſich daher nicht von Außen her bemerklich, ſondern wirkt ganz anſpruchlos nur von Innen heraus. Von dieſer Seite beſitzen wir aus dem ganzen Alterthum nichts Aehnliches. Hat man aber einmal dieſen Begriff der beiſpielloſen Compoſition gefaßt, ſo entdeckt man, mit welcher Kunſt ſie entworfen und durchgeführt iſt. Die Charaktere der ſpielenden Perſonen ſind mit dramatiſcher Lebendigkeit geſchildert. Der halbgebildete Trimalchio, der mit ſeiner dürftigen Bildung und mit ſeinem unverſchämten Reichthum auf die plumpſte Weiſe prunkt, der überbildete Eumolpus, der Jedermann mit ſeinen Verſen verfolgt, ſind köſtliche Schöpfungen. Das Gaſtmahl des Trimalchio gehört zu den genialſten Productionen. Wie unendlich komiſch wirkt es nicht, daß Trimalchio in ſeiner Trunkenheit endlich ſeine Leichenfeier zu ſeinem Vergnügen veranſtaltet. Ein Diner der ſchwelgeriſchſten Art ſchließt mit einer Leichenfeier! Doch noch nicht völlig. Als Alles in der Beſoffenheit weint und die Sclaven die Todtenmuſik ausführen, bläſt der eine derſelben ſo wüthend in das Waldhorn, daß die Löſchmannſchaft glaubt, es ſei Feuer in Trimalchio's Hauſe ausgebrochen. Sie ſtürmt daher mit Aexten und Waſſereimern herbei und dringt mit Getümmel in den Saal. Welch' eine überaus lächerliche Situation! Gewöhnlich wird nur die Geſchichte der Wittwe von Epheſus als eine der trefflichen Novellen angeführt, die Petronius erzählt, aber es ließen ſich eine Menge anderer Züge von ihm anführen, die nicht weniger Werth haben. Auch Geſpenſtergeſchichten von Währwölfen u. ſ. w. werden vorgetragen. Von den eingelegten Verſen wird in der Regel das Gedicht auf die Bürgerkriege angeführt, welches Eumolpus declamirt, aber es wird nicht erwogen, wie groß ſeine Wirkung im Zuſammenhang iſt, denn eben dieſer Eumolpus, der in ſo pathetiſchen Worten von Tugend und Laſter declamirt, iſt nebenbei ein ganz verlogener Lump, der das Kunſtſtück ausführt, auf Koſten Anderer zu leben, welchen er einbildet, daß er große Güter in Africa beſitze. Der Priapeiſche Roman hat daher zwar mit Petron ſeinen Anfang genommen, aber viele Scenen deſſelben ſind mit Austilgung der verletzenden Nudität und grandioſen Schamloſigkeit in den komiſchen Roman der Spanier und Franzoſen übergegangen, welche letztere vom Petron nicht weniger als ſechs Ueberſetzungen veranſtaltet haben. Von den vielen ſich widerſprechenden Urtheilen über Petronius können wir daher nur mit dem von W. Schmidt, Wiener Jahrb. XXVI, 49—51, übereinſtimmen. Nach ihm iſt das Buch zwar verſtümmelt auf uns gekommen, aber man iſt dennoch genöthigt, die Meiſterſchaft in Darſtellung ſinnlichen Genuſſes und animaliſcher Wohlbehaglichkeit, auch während man ſie verabſcheuen muß, anzuſtaunen. Und dabei ſchwebt jene leiſe, feine Ironie hinter den Zeilen dieſes Buchs, welche allen gebildeten, vornehmen Männern von Petronius Denkart in allen Zeiten eigen iſt, beſonders aber den epikuräiſch philoſophirenden Römern der Kaiſerzeit natürlich ſein mußte. So haben wir denn hier keine Halbheiten, keine ſchmählich lockende und doch nicht befriedigende Lüſternheit, keine wollüſtigen Schilderungen, die durch einen verächtlichen Tribut an Schamloſigkeit und gute Sitte die Erlaubniß ſich zu erſchleichen ſuchen, unter ehrlichen Leuten zu erſcheinen: bei Petronius iſt Alles keck, groß und frech, und ſo ziemt es ſich für den Vertrauten und Rath eines Kaiſers, der zu ſeinem Vergnügen ſeine Hauptſtadt anzündete.

Dieſe koloſſale Entſittlichung, deren treues, mit luſtigen Schelmereien durchwobenes Bild Petronius uns aufbehalten hat, gab der Satire der Kaiſerzeit ihren einzigen furchtbaren, unermeßlichen Stoff. Von dieſer Seite läßt ſich keine andere Satire mit der Römiſchen vergleichen, allein in poetiſcher Hinſicht läßt ſich doch nicht daraus folgern, wie Hegel gethan hat, daß nur die Römiſche Satire dem Begriff dieſer Kunſtform entſpreche (Aeſthetik, 1837, II, 116 ff.). Hegel faßt die Satire als Auflöſung des claſſiſchen Ideals. Hätten wir noch die Satire des Archilochos übrig, ſo würde er gewiß nicht ſo geurtheilt haben. Die Satire iſt nicht ſowohl eine abgeſonderte Kunſtform, als eine Stimmung, die zu ihrer Darſtellung ſich in alle Formen der Poeſie einlaſſen kann. Dieſe Stimmung beſteht in der Richtung des Gemüths, die Gegenwart an dem Begriff des Ideals zu meſſen und, als ihm incongruent und widerſprechend, zu verurtheilen. Die Satire muß daher die Schilderung der Corruption in ſich aufnehmen, denn an ihr entzündet ſich der Zorn des edlen Gemüths, das ſich mit Abſcheu von der empiriſchen Nichtswürdigkeit abwendet und ſich nach beſſern Zuſtänden ſehnt, mit dieſer Wendung daher auch oft ins Idylliſche oder Elegiſche übergeht. Die Römer waren ein praktiſches, verſtändiges Volk. Die moraliſche Kritik war von jeher bei ihnen einheimiſch. Die Satire hat von ihnen ihre welthiſtoriſche Benennung erhalten. Ennius, Lucilius, Varro, Horatius, erhoben ſie ſtufenweiſe zur Höhe der Kunſtpoeſie. Ennius dichtete ſeine 4 Bücher Satiren noch in mannigfach wechſelnden Versmaaßen, Lucilius kleidete ſie in den Hexameter, Horatius entfaltete ſie zu ſocialen Genrebildern. In der Herbheit des Lucretius waltet auch ein ſatiriſcher Zug, noch mehr aber in den Figuren und Sentenzen des Luſtſpiels. Didaktiſche Gedichte neigten ſehr begreiflich zur Satire, wie die Dirae des Grammatikers Valerius Cato und wie die Disticha de moribus ad Filium in 4 Büchern vom ſogenannten Dionyſius Cato, die als Schulbuch ſehr gebraucht und im Mittelalter zu einem Handbuch chriſtlicher Gnomik umgewandelt wurden. Aulus Perſius Flaccus aus Volaterrä in Hetrurien, 34—62 n. Chr. bildete ſich in Rom unter dem Stoiker Annäus Cornutus und hinterließ 6 Satiren in einer ſchwierigen und dunklen Sprache. Seine Gegenſtände ſind faſt die nämlichen wie die der Horaziſchen Satire, aber ſeine Darſtellung iſt nicht ſowohl eine poetiſche Abſpiegelung der in ihren Widerſprüchen ſich ſelbſt zerſtörenden Zeit, als vielmehr eine ins Trockene fallende Abhandlung im Sinne der ſtoiſchen Philoſophie. Poetiſcher zeigt ſich Decimus Junius Juvenalis, unter der Regierung des Kaiſers Claudius zu Aquinum geboren, eine Zeitlang zu Rom als Rhetor lebend. Erſt unter Domitian trat er mit Satiren auf, fand aber bei Hadrianus Anſtoß und ward von ihm nach Aegypten verbannt, worüber er ſich zu Tode grämte. Von den 16 ſeiner noch übrigen Satiren wird die letzte für unächt gehalten. Juvenal rügt mit lauterer Geſinnung und bitterm Zorn alle Laſter der verſunkenen Zeit, ſo daß gegen das Nachtſchwarz ſeiner Schilderungen die Erzählungen des Petronius relativ als eine noch unſchuldvolle Welt erſcheinen (vergl. H. Düntzer: Die Römiſchen Satiriker. Braunſchweig 1846.) Man hat die Sage, daß der Baſilisk, wenn er ſein eigen Bild im Spiegel erblicke, ſich den Tod erſchaue. So möchte man behaupten, daß die Satire Juvenals die Sittenloſigkeit des erſten Jahrhunderts n. Chr. in ihrer ganzen Verworfenheit enthüllt habe, um mit dieſem Maximum ethiſcher Indignation ihr Richteramt niederzulegen. Ueber den Abgrund ſcheußlicher Unzucht hinaus, den die ſechste Satire namentlich eröffnet, läßt ſich nur noch entweder der Untergang oder die Reform eines ſolchen Geſchlechts denken. M. Valerius Martialis, aus Bilbilis in Spanien um 40 n. Chr. geb., hat uns 14 Bücher Epigramme nicht ohne Witz und Feinheit hinterlaſſen, welche mit der Satire denſelben Inhalt gemein haben. Das Charakteriſtiſche an ihnen iſt aber, daß ſie nicht ſelten das Wohlgefallen des Dichters an dem Laſter verrathen. Perſius und Juvenal ſind von wirklich ethiſchem Pathos durchdrungen, Martial iſt frivol, wie er denn auch als Menſch durch zügelloſe Schmeichelei gegen Vornehme ſich wegwarf. Für das Epigramm boshafter Invective und cyniſcher Lüſternheit iſt er Spätern der Führer geworden.

Wir könnten hier die Satire verlaſſen, allein es fallen in ihren Geſichtskreis noch zwei Erſcheinungen, die der Form nach freilich andern Gebieten angehören. Die eine derſelben iſt die Tragödie der Kaiſerzeit. Tragödien zu dichten, gehörte ſeit Attius zu den Beweiſen äſthetiſcher Cultur, an denen es ein aufſtrebender junger Römer damals nicht fehlen ließ. Attilius ſchrieb eine Elektra, Cicero eine Elektra, eine Erigone und Trojanerinnen, J. Cäſar einen Oedipus, O. Auguſtus einen Ajax und einen Achilles, Ovid eine Medea, L. Varius einen Thyeſtes u. ſ. w. Die rhetoriſche Declamation mit ihrer hohlerhabenen Phraſe war unſtreitig der eigentliche Charakter dieſer Stücke. Das Ballet, welches durch Pylades und Bathyllus eine außerordentliche Höhe erreichte, ſtellte die recitirende Tragödie durch ihre Kunſtſtücke in Schatten. Lukianos in ſeiner Schrift über den mimiſchen Tanz erzählt, daß ein einziger Pantomime allein ganze Tragödien mit hinreißendem Effect ſpielte. Tänzerinnen: Mimae, mußten, wenn das Publicum es forderte, ihre Gewänder abwerfen, und ganz entkleidet vor den Zuſchauern tanzen. (H. Alt: Theater und Kirche, 1846, 281.). Die Gladiatorſpiele gewöhnten an die heftigſten Erſchütterungen, weil ſie den wirklichen Tod vor Augen ſtellten. Mit ſolchen Genüſſen konnte die Poeſie nicht mehr concurriren. Man dichtete die Tragödien daher wohl nur als Leſedramen und verzichtete von vorn herein auf ihre Aufführung. Dieſer Umſtand erklärt Vieles in ihrer Compoſition, z. B. die Vorneigung zu langen Monologen. Wir haben noch zehn ſolcher auf die Declamation berechneter Tragödien übrig. Neun davon mögen dem Philoſophen L. A. Seneca, deſſen Namen ſie tragen, wirklich angehören. Es ſind: die Phöniſſen, Hippolytus (Phädra), die Trojanerinnen (Hecuba), Medea, der raſende Hercules, Thyeſtes, Oedipus, Agamemnon und der Oetäiſche Hercules. Die zehnte, Octavia, mag einem jüngern Rhetor angehören, weil darin Seneca ſelbſt und Nero als handelnde Perſonen vorkommen. Daß die erſtern nun nicht von dem Philoſophen Seneca ſollten verfaßt ſein, iſt ein innerer Grund wenigſtens nicht vorhanden. Seneca war Stoiker und die reichlichen Sentenzen dieſer Dramen ſind ſämmtlich im Geiſt der Stoa gedacht. Seneca ſchrieb als Philoſoph gern in Antitheſen und gerade in ſolchem Styl ſind die Verſe dieſer Tragödien mit rhetoriſchem Schwulſt gedichtet. Man kann dies Drama die Tragödie des Schreckens nennen, was den Inhalt und die Anlegung der Situationen betrifft, welche ächt Römiſch aber ganz Ungriechiſch auch die blutigſten Effecte nicht ſcheuen. Und man kann es die Tragödie der mit ihrem Pathos kokettirenden Rhetorik nennen, was die Form angeht, welche durch ein Uebermaaß der Energie des Ausdrucks uns beſtändig in das Gefühl des Ungeheuren verſetzen möchte. Dem Weſen nach unterſcheidet ſich dieſe Tragödie daher nicht von der Satire eines Juvenal. Sie ſtellt dieſelben Verbrechen, Ehebruch, Mord u. ſ. w. mit derſelben Reflexion dar. Sie muß an ihrer Zeit, wo ein Nero ſelber das Theater betrat, nicht aber an den Idealen des Griechiſchen Dionyſoscultus gemeſſen werden. Die Phraſe des moraliſchen Ideals culminirt in ihren ſtoiſchen Pointen.

Die andere Erſcheinung, welche noch hieherfällt, iſt der goldne Eſel des Apulejus. A. Lucius Apulejus wurde im zweiten Jahrh. n. Chr. zu Madaura in Afrika geboren, in Karthago, Athen und Rom gebildet, und bekleidete in Madaura verſchiedene öffentliche Würden, ſo wie er auch dort, in Karthago und in Oea philoſophiſche und rhetoriſche Vorträge mit großem Glück hielt. Eine Anklage auf Zauberei, in welche ihn der Neid ſeiner Verwandten verwickelte, ſchlug zu ſeinen Gunſten aus. Dies geſchah unter Antoninus Pius, der 161 ſtarb. Wann und wo Apulejus geſtorben, wiſſen wir nicht. Seinen wiſſenſchaftlichen Werth hat A. Stahr gewürdigt in ſeiner Schrift: Ariſtoteles unter den Römern, Leipzig 1834, 138 ff.; den Inhalt des goldenen Eſels Gregorovius a. a. O. 189—195. Apulejus nannte ſein Buch: Metamorphoseos sive Tabularum Milesiarum de asino Libri XI. Eine beſondere Erfindungsgabe hat er nicht bewieſen. Er folgte, da er ſelbſt die Mileſiſchen Fabeln auf dem Titel erwähnt, wahrſcheinlich dem Patrenſiſchen Lukios, von welchem wir in dem Lukios des Lukianos wohl nur einen elegant geſchriebenen Auszug beſitzen, der jedoch mit der Geſchichte des Apulejus, kleine Abweichungen ausgenommen, Schritt vor Schritt übereinſtimmt. Der Held des Romans reiſt nach Theſſalien, dem Mutterlande der antiken Zauberei. Die Zofe einer der Magie ergebenen Dame, in deren Hauſe er wohnt, läßt ihn durch einen Thürſpalt zuſehen, wie ſich dieſelbe in einen Vogel verwandelt, indem ſie ſich mit Salbe beſtreicht. Er will dies Experiment nachmachen, allein die geliebte Zofe vergreift ſich und die Salbe, mit welcher er ſich einreibt, macht ihn zum

Eſel. In dieſer Geſtalt hat er bei Räubern, Landleuten, Bäckern und bei Prieſtern der Syriſchen Göttin ſeltſame Abentheuer zu beſtehen, unter denen auch die Sodomiterei vornehmer Damen nicht fehlt. Als ihm aber ein ſolcher Act auf dem Theater zugemuthet wird, empört ſich ſeine Schamhaftigkeit in ſolchem Grade, daß er eine Nacht im köſtlichſten Mondſchein ſchlaflos umherirrt. Zum Glück weiß er, daß das Freſſen von Roſenblättern ihm die Menſchengeſtalt zurückgeben würde. Als er daher am Morgen eine mit Roſenkränzen geſchmückte Proceſſion kommen ſieht, die ein Iſisfeſt begeht, greift er kühn zu. Der Prieſter läßt ihn ahnungsvoll gewähren und er wird wieder ein Menſch, der ſich als ſolcher auch legitimirt. Lukianos ſchließt ſeine Geſchichte damit, daß er ihn noch einmal der Dame, die an ihm als Eſel beſonders Wohlgefallen gefunden, ſich vorſtellen läßt, von ihr aber, da er ihrer maaßloſen Sinnlichkeit nicht mehr entſpricht, mit Schimpf aus dem Hauſe gejagt wird. Dieſen ſatiriſch frivolen Ausgang hat Apulejus vermieden. Er läßt ſeinen Helden ſelbſt Prieſter der Iſis werden und in Rom mit geſchorener Glatze ihrem Cultus aus Dankbarkeit ſich widmen. Die Satire liegt bei dieſem Roman, wie bei Petronius, in der Geſchichte ſelber. Sie wird nicht ausdrücklich ausgeſprochen. Die Darſtellung iſt klar, weich, zuweilen üppig, ohne ſatiriſche Bitterkeit, ohne moraliſirende Reflexionen. Eine Menge Scenen der Geſchichte ſind auch gar nicht etwa wollüſtig, vielmehr komiſch. Dennoch iſt die ſatiriſche Tendenz des Romans zweifellos. Er verſpottet den Aberglauben an die Magie, er ſtellt die viehiſche Wolluſt der überſättigten reichen Damen an den Pranger, er geißelt das betrügeriſche Treiben der Metagyrten, jener landſtreicheriſchen Prieſter der Syriſchen Göttin. Und für dieſe Tendenz enthält das Werk des Apulejus eine meiſterhafte Epiſode, von welcher wir freilich nicht wiſſen können, ob er ſie auch ſchon im Griechiſchen Original vorfand. Dies iſt der Mythus von Amor und Pſyche, welchen er von einer Alten einem jungen Mädchen zur Tröſtung erzählen läßt, das von Räubern in ihre Höhle geſchleppt iſt. Dieſer Mythus hat einen tiefen ſymboliſchen Gehalt, durch welchen er zur Geſchichte des Eſels den geraden Gegenſatz ausmacht. Seine Hauptmomente ſind die Mißhandlung und Zurückſetzung der ebenſo ſchönen als liebenswürdigen Pſyche durch ihre Schweſtern (die Aſchenbrödelſage), die Neugier Pſyche's, ihren Gatten, der ſie beſeligt, in ſeiner wahren Geſtalt kennen zu lernen, da die auf ihr Glück neidiſchen Schweſtern ihr einreden, daß derſelbe ein Ungeheuer ſei (die Lohengrinſage); die Strafe Pſyche's durch Aphrodite in einer Stufenfolge harter Arbeiten; endlich ihre Erlöſung, die Wiedervereinigung mit Eros und die Unſterblichkeit im Kreiſe der Götter. Die *Läuterung des Gemüths* von aller Sinnlichkeit und Selbſtiſchkeit durch die Treue göttlicher Liebe iſt unſtreitig der Kern dieſes herrlichen Mythus, den Apulejus, ein Anhänger der Platoniſchen Philoſophie, mit ſichtlicher Wärme und Sorgfalt ausführlich dargeſtellt hat. Die ideale Romantik dieſer *Metamorphoſen der Seele* — Pſyche heißt ja Seele — ſteht der grotesken Satire der *Metamorphoſe in die Thiergeſtalt* als der Standpunct gegenüber, von welchem dieſe ſelber beurtheilt und verurtheilt werden muß. Die wahre Magie iſt nicht die Kunſt Theſſaliſcher Hexen, ſondern der Zauber inniger und reiner Liebe, die auch in Leiden ihre Treue bewährt und uns zum Himmel emporhebt.

---

3) Die Belletriſtik.

Nach dem Zeitalter des Hadrianus verſank die Poeſie immer mehr. Das moraliſche Ideal hatte in dem Pius Aeneas des Virgil, in den Oden des Horaz, welche den Weiſen feiern, den auch die Trümmer des zuſammenbrechenden Weltalls nicht erſchrecken würden, in den Idyllen Tibulls, in der ſatiriſchen Schilderung des unſittlichen Weltlaufs durch Varro und Horaz, durch Perſius und Juvenal, in der ſtoiſchen Declamation der Senecaſchen Tragödie ſich erſchöpft. Ein Kaiſer ſogar, Marcus Aurelius Antoninus, der 180 ſtarb, ſtellte moraliſche Betrachtungen über ſich ſelbſt an, die noch auf uns gekommen ſind. Die Beſchäftigung mit der Dichtkunſt wurde daher nur noch eine Angelegenheit der formalen Bildung. Die Belletriſtik, die ſchon im Auguſteiſchen Zeitalter angefangen hatte und von welcher uns die Briefe des jüngern Plinius ſo anſchauliche Proben geben, wurde der einzige noch mögliche Zuſtand der Poeſie. Man machte eben Gedichte, wie Plinius uns das kokette Bild einer ſolchen ſchöngeiſtigen Salon-Cultur aufbehalten hat und ein Nero ſie in den rieſenhaften Zügen kaiſerlicher Dimenſionen als die Anmaßungen eines ruhmtollen Künſtlerwahnſinns darſtellte. Das Gemachte mußte in einer Literatur wie die Römiſche doppelt gemacht erſcheinen, wenn auch das Talent und der Fleiß noch manches Gelungene als einen glücklichen Zufall hervorbrachten. Sehr viel trug zur Pflege der Belletriſtik der Römiſche Buchhandel bei, der dem heutigen in vielen Puncten ähnlich war und den Ruhm der Autoren durch künſtliche Veranſtaltungen hervorzubringen bald genug lernte. (Ein lehrreiches und intereſſantes Bild des literariſchen Verkehrs und des Buchhandels dieſer Periode ſiehe in Adolf Schmidts: Geſchichte der Denk- und Glaubensfreiheit im erſten Jahrh. der Kaiſerherrſchaft und des Chriſtenthums. Berlin 1847, 109—155.)

Lange mühete ſich der hiſtoriſche Sinn der Römer noch mit Epen ab. M. Annäus Lucanus aus Cordula in Spanien, 38—65, ein Enkel des Rhetors Seneca, genoß einer ſorgfältigen Erziehung und in der Philoſophie den Unterricht des Cornutus. Anfangs von Nero begünſtigt, reizte er deſſen künſtleriſche Eiferſucht und zog ſich bei der Piſoniſchen Verſchwörung den Tod zu. Er verſuchte ſich in mannigfaltigen Dichtungen, erwarb aber den vorzüglichſten Ruhm durch die unvollendet gebliebene Pharſalia in 10 Büchern, worin er den Bürgerkrieg zwiſchen Cäſar und Pompejus bis auf des Erſtern Belagerung in Alexandria mit declamatoriſchem Prunk darſtellte. — Aehnlich, nur gleichförmiger, im Ausdruck dem Virgil nachahmend, im Inhalt hiſtoriſch treu, ſchrieb C. Silius Italicus in 17 Büchern die Geſchichte des zweiten Puniſchen Krieges bis auf den Triumph des Scipio Africanus. Er lebte von 25—100 n. Chr., bekleidete dreimal das Conſulat, zog ſich dann auf ſeine Landgüter in Campanien zurück und endete ſein Leben durch Selbſtmord. — Die Argonautica, die Varro Attacinus ſchon einmal dem Apollonius nachgedichtet hatte, wurden noch einmal in 8 Büchern von C. Valerius Flaccus, unter Vespaſianus und Domitianus, behandelt. — Eine Thebais in 12 und eine Achilleis in 2 Büchern dichtete P. Papinius Statius, 61 zu Neapel geboren, erſt ein Gegenſtand der Schmeichelei des Domitianus, dann von ihm zurückgeſetzt und ſein Leben in ſeiner Vaterſtadt in Dürftigkeit beſchließend. Glücklicher als in ſeinen Epen war er in ſeinen lyriſchen Gedichten, die er in 5 Büchern unter dem Namen Silvä (Wälder) ſammelte. Als Epiker malte er mit überſatten Farben, als Lyriker war er oft einfach, naiv und ſogar nicht ohne Friſche.

Neben dem Epos cultivirten die Römer auch noch das Lehrgedicht, größtentheils nach Alexandriniſchen Vorbildern. Dem Auguſteiſchen Zeitalter gehörten noch an Aemilius Macer, der eine Ornithogonia, Theriaca und de virtutibus herbarum; Cäſar Germanicus, der die Gedichte des Aratos; Gratius Faliscus, der Cynegetica übertrug; der jüngere Lucilius, der den Aetna beſang. Wahrſcheinlich dem erſten Jahrh. gehört auch Manilius an, von deſſen Leben wir gar nichts wiſſen. Ein Lehrgedicht von ihm, 5 Bücher Aſtronomicon, hat ſich noch erhalten. Es beſchreibt im erſten Buch den meteorologiſchen, im zweiten und dritten den mathematiſchen, im vierten und fünften den ſymboliſchen Theil der Aſtronomie; das ſechste: vom Untergang der Conſtellationen, iſt verloren gegangen. Es iſt, wenn man den Stoff erwägt, ein vortreffliches Werk. Viel dürftiger, bei einem ächt Römiſchen Gegenſtande, war Columella mit ſeinen 10 Büchern de re rustica; noch dürftiger Palladius, der 14 Bücher über das Pfropfen der Bäume in Verſen ſchrieb. — Die Aeſopiſche Fabel wurde in 5 Büchern von dem Thracier Phädrus, der ein Freigelaſſener des Auguſtus geweſen ſein ſoll, in Jambiſche Verſe gebracht, nicht ohne mannigfache Widerſprüche in der Erzählung und nicht ohne Einmiſchung plebejiſcher Latinität. — Die Fabeln des außerdem völlig unbekannten Avianus ſind nur 42 Phädriſche Fabeln in Diſtichen gebracht. — Ein Terentius Maurus um 220 ſchrieb ein Handbuch der Metrik in Verſen: carmen de literis, syllabis, pedibus et metris; — ſein Zeitgenoſſe Q. S. Sammonicus ein Gedicht von den Krankheiten und ihrer Heilung; M. A. Olympius Nemeſianus aus Karthago am Ende des 3ten Jahrh. von der Jagd und vom

Vogelſang; Avienus von den Küſten zwiſchen Gades bis Maſſilien; J. Calpurnius aus Sicilien Idyllen u. ſ. w. D. Magnus Auſonius aus Burdigala (Bordeaux), im vierten Jahrh. war der Lehrer des Kaiſers Gratianus, bekleidete mehre Ehrenſtellen, wohnte auch dem Feldzuge Valentinians gegen die Alemannen bei, kehrte aber nach dem Tode Gratians in ſeine Vaterſtadt zurück, wo er ganz der Kunſt und Wiſſenſchaft lebte. Er hat uns eine Sammlung vermiſchter Gedichte von Epiſteln, Epigrammen, Panegyriken, Tetraſtichen und 20 Idyllen hinterlaſſen. Die zehnte derſelben, Moſella, im alten Trier gedichtet, beſingt in einzelnen Stellen nicht ohne Anmuth die ſchon damals rebenbeflanzten Hügel eines der ſchönſten Ströme, aber die nüchterne Topographie des Landes, die Aufzählung der der Moſel zuſtrömenden Bäche, die Charakteriſtik der Fiſchgattungen in Geſtalt, Farbe und Sitte ſind Hauptgegenſtände dieſer ganz didaktiſchen Compoſition (Humboldt, Kosmos II, 22.) — Anziehender war eine Beſchreibung der ſüdlichen Küſte von Gallien, welche das Reiſegedicht des Claudius Rutilius Numatianus, eines Staatsmannes unter Honorius, enthielt: de reditu suo e Roma in Galliam Narbonensem Libri II. Durch den Einbruch der Barbaren von Rom vertrieben, kehrte er nach Gallien auf ſeine Landgüter zurück. Wir beſitzen leider nur ein Fragment des zweiten Buchs, welches nicht weiter als bis zu den Steinbrüchen von Carrara führt. (Humboldts Kosmos, II, 109).

Das panegyriſche Gedicht wurde immer ſchmeichleriſcher, je elender die Kaiſer und Feldherrn wurden, die es verherrlichen ſollte. So die Panegyriken von P. Optatianus Porphyrius ad Constantinum; von Fl. Merobaudes: in tertium Consulatum Aetii; von Fl. Cresconius Corippus: Laudes Justini Augusti minoris u. ſ. w. Unter ſolchen Umſtänden iſt ein Dichter, wie Claudius Claudianus im vierten Jahrh., durch Fruchtbarkeit der Phantaſie, Reichthum der Bildung, Geſchmack der Diction überraſchend. Er war ein geborener Alexandriner, zeichnete ſich im Felde aus und lebte am kaiſerlichen Hof zu Ravenna, wo er beſonders mit Stilicho befreundet war. Er dichtete auf dieſen, wie auf den Honorius, Panegyriken, außerdem Epiſteln, Idyllen, Epigramme, eine unvollendete Gigantomachie und ein Epos vom Raub der Proſerpina. Er hatte einen ſo großen Ruf in ſeiner Zeit, daß Arcadius und Honorius ihm auf dem Trojaniſchen Forum zu Rom eine Bildſäule mit einer Inſchrift ſetzten, welche verkündete, daß Claudianus das Genie des Homers und Virgils in ſich vereine!

---

c) Die barbariſchen Uebergangsvölker und das Gemüthsideal.

Die größte Schwierigkeit für die Geſchichtſchreibung idealer Gegenſtände liegt darin, die innern Entwicklungsſtufen einer Idee und die äußere chronologiſche Folge der Erſcheinungen zu vereinigen. Wer uns bis hieher aufmerkſam nachgegangen iſt, wird uns zugeſtehen, daß wir die Reihe der chronologiſchen Succeſſion ſogar genauer, als in andern Darſtellungen bisher geſchehen iſt, beobachtet haben und den Grund davon wird er eben darin finden müſſen, daß wir unſere Geſchichtſchreibung von Principien abhängig gemacht haben. Wir ſind nun allerdings in der Geſchichte der Chineſiſchen, Indiſchen und Arabiſchen Poeſie bis in Zeiträume vorgeſchritten, hinter welchen die Griechiſche und Römiſche Poeſie noch zurückgeblieben ſind. Allein wir haben uns darüber gerechtfertigt. Eine ſynchroniſtiſche Behandlung der Poeſie iſt nämlich bei dieſen Völkern nicht anwendbar, weil ſie ſich unabhängig von einander ihre Poeſie erſchaffen haben und die Römer erſt mit dem dritten Jahrh. v. Chr. von der Griechiſchen Poeſie beſtimmt wurden, nachdem ſie bis dahin mit ihrer Satura und mit den Atellanen ſich begnügt hatten. Nach der Zeitordnung verglichen ſtellt ſich heraus, daß die Griechiſche Poeſie faſt eben ſo alt iſt, als die Chineſiſche und Indiſche, daß ſie aber in der organiſchen Ausbildung der beſondern Dichtarten ihnen ſogar noch vorangeht. Das Drama namentlich iſt bei den Griechen unter allen Völkern zuerſt entwickelt worden, ſpäter bei den Indern, noch ſpäter bei den Chineſen.

Indem wir nun aber aus der Römiſchen Poeſie heraustreten, ſtellen ſich uns ganz neue Zuſtände dar, welche bis dahin nur in den Kleinaſiatiſchen etwa eine ſchwache Analogie finden. Wir bemerken, daß der Schmelzungsproceß des Römiſchen Staates in barbariſche Völker hinübergreift, die zwar ſchon lange genug für ſich gelebt haben, um eine eigenthümliche Phyſiognomie hervorzukehren und auch weiterhin ſich zu erhalten, die jedoch noch nicht Reife genug beſitzen, ſich der Römiſchen Civiliſation zu erwehren. Dies ſind die Keltiſchen, Germaniſchen und Slaviſchen Stämme, an welche letztere ſich nordoſtwärts auch noch die Finniſchen reihen. Die Eigenthümlichkeit dieſer Völker liegt in einer gewiſſen Innerlichkeit, welche in der Poeſie als ein ſubjectiver Idealismus erſcheint, den wir im deutſchen ſehr gut mit dem Ausdruck Gemüth bezeichnen können. In ihm löſt ſich der Geiſt des Ethnicismus auf. Der Ethnicismus geht von der Naturanſchauung aus. Bei den Griechen erreicht dieſelbe die höchſte äſthetiſche Vollendung. Die Natur vergeiſtigt ſich bei ihnen zur plaſtiſchen Klarheit. Bei den Römern wird die Natur ſchon zum Mittel herabgeſetzt. Die Moralität iſt ſchon zur Abſtraction von der Natur geneigt. Die Griechen befreiten ſich von der Naturnothwendigkeit durch die Ausbildung derſelben zur Schönheit. Die Römer unterwarfen die Natur der Zweckmäßigkeit. Sie behandelten ſie als ein Werkzeug des in ſich unbeſchränkten Willens, ſowohl in den Strapazen des Kriegs, als in den Ausſchweifungen der Wolluſt; ſie übertrafen die Griechiſche Poeſie in der Beſchreibung des Landbaues; ſie ließen jedoch ſich nicht zur Bewunderung fortreißen. Ein Lucrez feierte die Nothwendigkeit der Natur und des Todes in ihr, des Todes, den die Griechen betrauert hatten, weil er das blühende, das liebe Leben dahinrafft. Ein Fabricius erſtaunte nicht über den Elephanten, der auf Pyrrhus Befehl plötzlich aus einem Vorhang heraus den Rüſſel über ihn fortſtreckte. Ein Mucius Scävola hielt die Hand in die Flamme und ſengte ſie ſich ruhig ab, nur um eine Demonſtration zu machen, welche in dieſer Art einem Griechen nie eingefallen wäre. Aber die praktiſche Individualität des Römers war in ihrer moraliſchen Energie klar. Sie zehrte das trübe Element des Hetruskiſchen Geiſtes in ſich auf, der in Italien die nächſte Bevorwortung der Nordiſchen Nationen ausmacht und insbeſondere den Keltiſchen ähnlich erſcheint. Der ſubjective Idealismus der barbariſchen Nationen, welche den Uebergang in die moderne Welt machen, iſt trübe, weil er zwar unmittelbar ſchon ein höheres Bedürfniß verräth, als die antiken Völker es hatten, weil er aber zugleich aus ſich heraus die Befreiung nicht erreichen kann, und im Streben nach ihr von der Römiſchen Cultur und vom Chriſtenthum unterbrochen wird. — Beide waren ihm nothwendig, ihm aus dem gährenden, träumeriſchen, ins Phantaſtiſche verſinkenden Zuſtande herauszuhelfen, der, ſich ſelbſt überlaſſen, die Energie des Gemüths gewöhnlich verwildern und die Stämme gegenſeitig in Rachekriegen ſich vertilgen ließ. In dem noch ſumpf- und waldreichen Norden war eine Geſtaltung, wie im ſonnigen Arabien, unmöglich. Die ſubjective Kraft erzeugte auch frevle, dem Taabata Scharran und dem Schafera von Esd ähnliche Recken, aber von einer grauenhaften Wüſtheit, die mit einem bittern und blutigen Humor ſpielt, wie des ſterbenden Regnar Lodbroki's Rachegeſang im Schlangenthurm, der ſeine Feinde damit verhöhnt, daß er den Tod lachend begrüßt. Obwohl nun aber dieſe Nationen inſtinctartig von der Römiſchen Cultur und vom Chriſtenthum angezogen wurden, ſo wurde doch zunächſt die Verwirrung ihrer Zuſtände dadurch noch geſteigert. Jahrhunderte vergingen, während welcher ihre ſchon gewonnene Eigenthümlichkeit noch reagirte und innerhalb chriſtianiſirter Formen ihre Schößlinge trieb. Und dieſe Verworrenheit wurde noch einmal zu einem letzten Höhepunct durch die Wanderungen potenzirt, welche von Chriſti Geburt an bis zu den Kreuzzügen hin über tauſend Jahre lang ein buntes Völkergemiſch erzeugten, das einer Entwicklung der Kunſt nicht günſtig ſein konnte.

Betrachtet man dieſe Völker daher als die Grundlagen der modernen Geſchichte, ſo kann man ſie mit Recht als den Ausgangspunct derſelben hinſtellen. Sieht man aber auf ihr Verhältniß zum Chriſtenthum, ſo wird man die eigenthümliche Bildung, welche ſie unabhängig von ihm ſich erwarben, als eine dem Ethnicismus angehörige, dieſem integriren müſſen. Dem Princip nach reihen ſie ſich unmittelbar noch den Römern an; mittelbar, wiederum durch die Römer, fallen ſie ſpäter dem Chriſtenthum anheim. Nun beſteht die große Schwierigkeit, uns von ihrer heidniſchen Cultur und Poeſie ein richtiges Bild zu machen, denn die Quellen, aus welchen wir ſchöpfen, gehören ſchon theils den Römern, theils der chriſtlichen Kirche an. Viele Dichtungen, die in ihrer Abkunft unleugbar heidniſch ſind, beſitzen wir nur in Formen, auf welche offenbar ſchon Römiſche und Chriſtliche Cultur eingewirkt haben. Es bleibt dann nichts Anderes übrig, als ihrer zweimal zu erwähnen, einmal in ihren heidniſchen Incunabeln, das anderemal in ihrer chriſtlich tingirten Bearbeitung. Wir haben daher oben bei der allgemeinen Eintheilung an das Verhältniß erinnert, welches ſich bei den Perſern zwiſchen den mythiſchen durch Jahrhunderte vererbten Traditionen der Feueranbeter und zwiſchen der letzten poetiſchen Formation derſelben im Epos des Firduſi herausſtellte, denn hier ſehen wir auch einen auf dem Boden des Ethnicismus erwachſenen Stoff von einem Muhammedaner poetiſch abſchließen, ähnlich wie die Niflungarſage in unſerm dermaligen Nibelungengedicht ihre Endgeſtalt erreicht hat. Eine nothwendige Begrenzung für uns wird aber in der Unzweideutigkeit des ethniſchen Elementes liegen, wenn auch formell das Chriſtenthum ſchon bei einem Volke eingeführt iſt und die Namen Chriſtus und Maria vorkommen. So iſt z. B. das Finniſche Epos Kalewala in ſeinem Innern vollkommen heidniſch, wenn auch äußerlich Spuren des Chriſtenthums darin ſichtbar werden.

Die große Ueberſicht, welche die Forſchungen unſeres Jahrhunderts uns über die Sagen der Völker möglich gemacht haben, iſt die Veranlaſſung geworden, aus verwandten Zügen auf eine gemeinſchaftliche Heimath und auf ein urſprüngliches Epos derſelben zu ſchließen. Der Indiſche Karna z. B., der Perſiſche Sijawuſch, der Griechiſche Achilleus, der Germaniſche Sigfrid ſollen auch factiſch auf einem identiſchen Mythus beruhen, der bei den verſchiedenen Stämmen, wie ſie von dem Urſitze in andere Gegenden entwanderten, nur immer anders modificirt ſei. So hat A. Holtzmann: Unterſuchungen über das Nibelungenlied, Stuttgart 1854, 193 ff. die Parallele zwiſchen Sigfrid und Karna durchzuführen geſucht. Leo in ſeiner Deutſchen Reichs- und Rechtsgeſchichte, Halle, 1854. I, hat auch die Schwanſage als eine urſprünglich Indiſche behandelt, u. ſ. w.

Nun läßt es ſich wohl denken, daß die Gleichartigkeit des Genius einer Race auch eine Gleichartigkeit des Handelns, alſo auch eine gewiſſe Gleichartigkeit des Geſchehens hervorrufen muß, allein uns ſcheint es ein Paralogismus zu ſein, für ähnliche Hergänge in den Sagen immer den Grund in einer materiell identiſchen Quelle zu ſuchen, als ob die Ariſchen Stämme, indem ſie nach allen Weltgegenden fortwanderten, ſchon eine heroiſche Periode verlebt und aus ihr eine gemeinſame Urgeſchichte mitgenommen hätten, die ſich dann mit Vergeſſenheit der Entſtehung in dem Parſiſchen, Scandinaviſchen, Griechiſchen Mythus individualiſirt hätte. Daß ein jugendlicher Held heimtückiſch gemordet wird, iſt leider in der That etwas ſo allgemein Menſchliches, daß man deshalb nicht des Fadens einer äußern Tradition bedarf, zumal es auch das Poetiſchere iſt, als wenn ein bejahrter Held auf ſeinem Bette ſtirbt.

Der hiſtoriſchen Folge nach machen die Kelten den Anfang. Nächſt ihnen treten die Germanen auf den Schauplatz. Neben ihnen und nach ihnen, indem ſie auf von den auswandernden Germanen verlaſſene Wohnſitze einrücken, erſcheinen die Slaviſch-Finniſchen Völker, die vielleicht ſchon mit den Skythen der Griechen der nämliche Stamm ſind. Der innern Beziehung nach ſtehen aber die Germanen ſowohl über den Kelten als über den Slaven.

1) Die Keltiſchen Stämme.

Der Hauptſitz der Kelten war Gallien zwiſchen der Seine, den Alpen, dem Mittelmeer, der Garonne und dem Ocean, von wo ſie ſich nach und nach über Britannien, über einen beträchtlichen Theil von Italien, ferner über die Süddonauländer, ja über Illyrien und Thrakien bis nach Kleinaſien hin ausbreiteten. Die Sprache der Galater war nur eine Abart der Galliſchen. An Galliens Südküſte waren die Kelten mit Griechiſchen Koloniſten vermiſcht; ſüdlich von der Garonne im alten Aquitanien und im Tarraconenſiſchen Spanien mit Iberiern, mit welchen ſie den

Stamm der Cantabrer bildeten, endlich zwiſchen Seine, Canal, Nordſee und Rhein im alten Belgien mit niederdeutſchen Stämmen, aus welcher Verſchmelzung der auch über das ſüdliche Britannien ſich ausbreitende Stamm der Kymren hervorging (Elliſſen: Polyglotte I, 11.). Die Kymren drängten die Briten weiter, Nachkommen der zuerſt in Albion, d. h. Bergufer, eingewanderten Gallier. Die Briten verzogen theils nach Schottland, wo ſie ſich Gaëldon: Berggaelen, nannten, theils nach Irland, wo ſie als Scuite d. h. Flüchtlinge auftraten. Aus jenem Keltiſchen Wort machten die Römer Caledonier, aus dieſem Scoten, das heutige Schotten. Die Römer eroberten Britannien unter Caeſar. Irland entdeckten ſie erſt 82 n. Chr. Als ſie 446 aus Britannien abzogen, nahm ein Theil der Iriſchen Scoten das Gebiet der Caledonier in Nordbritannien ein, die im Kampf mit den Römern faſt aufgerieben waren. Etwa 300 Jahr ſpäter vereinigte ihr König Kenneth damit das Land der Picten: das jetzige mittelöſtliche Schottland. Dies war der Anfang des Königreichs Schottland und man unterſchied ſeitdem die in Erin d. h. Abend (Irland) zurückgebliebenen Scoten durch die Benennung Iren.

Die Kymren riefen gegen die Nordbriten die Sachſen zu Hülfe, die 449 unter Hengiſt und Horſa in Taneth landeten, die Nordbriten zurückwarfen, dann aber auch die Kymren ſelbſt unterjochten, bis auf die, welche ſich in die weſtlichſten Gebirge bis nach Cumberland zurückzogen. Sie behielten für ſich den alten Namen bei, wurden aber von den Sachſen Walen d. h. Fremde genannt.

Die Kymren in Belgien, d. h. Flachland, hatten auf Galliens Weſtſpitze Armorica d. h. Küſtenland, Kolonien angelegt, welche die Britiſchen Kymren zu Hülfe riefen, die gerade wie die Sachſen in Britannien ſich das Land unterwarfen und mit den alten Einwohnern verſchmolzen. Dies ſind die Einwohner der Bretagne, die ſich ſelbſt noch Kymren nennen, von den Franzoſen Breizads, Basbretons genannt werden.

Dieſe ethnographiſch-geographiſchen Verhältniſſe muß man vorweg feſt ins Auge faßen, um ſich nicht zu verwirren.

Von der Poeſie der Galliſchen Kelten wiſſen wir ſo gut als nichts. Cäſar, de bello Gallico, VI, 13 u. 14, ſchildert die Galliſchen Druiden als eine monarchiſch-centraliſirte Prieſterariſtokratie, in deren Bildungsſchulen auch viele Verſe auswendig gelernt wären. Er bemerkt ausdrücklich, daß ſie für den gemeinbürgerlichen Verkehr ſich der Griechiſchen Schrift bedient hätten, die Gedichte aber ſeien lediglich dem Gedächtniß anvertraut worden.

Bei den Bretoniſchen Gaelen ſind von den Druiden die Barden unterſchieden. Die Barden ſind die Sänger und konnten entweder nur Sänger oder, wenn ſie ſich die erforderliche Bildung erworben hatten, auch Prieſter und als ſolche Mitglieder des Druidenordens ſein. Sie hatten aber als Sänger ihre beſondere Eintheilung, weil ſie einen eigenthümlichen Stand ausmachten. Wir haben bisher wohl Dichterſchulen, wir haben Sängerfamilien, wir haben den Wagenlenker der Indiſchen Fürſten als den Dichter deſſelben, wir haben Prieſterariſtokratien als Pfleger der Dichtkunſt kennen gelernt, aber eine ſo abgeſchloſſene Zünftigkeit der Poeſie, wie ſie uns hier begegnet, iſt eine neue Erſcheinung, die gerade von Seiten ihrer Form ein Intereſſe in Anſpruch nimmt, denn von Seiten des Inhalts iſt die Bedeutung nicht ſo groß, als man ſie eine Zeitlang ausgab. Dieſe Zünftigkeit mußte ſich vorzüglich in Wales entwickeln, weil die Keltiſche Nationalität ſich in ſeinen Bergen am längſten in ſpröder Iſolirung feſthielt. Wales iſt das Engliſche Tyrol.

Der Waliſiſche Bardenorden.

Der Barde der Walen war nicht blos Dichter, ſondern zugleich Lehrer. Weil die einzige Darſtellung der Wiſſenſchaft in der Dichtkunſt beſtand, mußte er auch dieſe üben. Der Orden nannte ſich vom Waſchbecken der Göttin Ceridwen. Der Meiſter vom Stuhl hieß Bardd Cadair oder Cadeiriawg. Die Mitglieder waren Druiden, Barden oder beides zugleich. — Die Druiden hatten 4 Grade, je nachdem einer Dichtkunſt und Muſik 3, 6, 9 oder 12 Jahr erlernt hatte. Die Barden hatten eine verſchiedene Eintheilung nach der Art ihrer Beſchäftigung, ihrer

Ausbildung und ihres Standesunterſchiedes. Der Prududd war der Barde fürſtlicher oder höherer Stände; der Teluwr der Sänger der Mittelſtände; der Clerwr ein fahrender Barde, Bauerndichter, Spott- und Bänkelſänger. Dem Inhalt nach war der Kern dieſes Ordens die alte Druidiſche Ueberlieferung, namentlich das Dogma von der Seelenwanderung. Weil das Druidenthum mit der Nationalität verflochten war, ſchützten es die Fürſten auch dann noch, als ſie das Chriſtenthum bereits angenommen hatten. Der Hausbarde war ordentlicher Tiſchgenoſſe des Königs und ſaß, wie bei allen Verſammlungen, dem Haushofmeiſter zur Rechten. Selbſt der König Hywel Dda im zehnten Jahrh., der ſich dem Chriſtenthum ſehr anſchmiegte, ließ den Orden und den Hofbarden beſtehen. An den drei Hauptfeſten des Jahres mußte der Haushofmeiſter ihm die Harfe: Telyn, in die Hände geben. Er bekam vom Könige ein freies Grundſtück, ein Pferd und eine wollene Kleidung, von der Königin eine leinene. Bei der Anſtellung gab ihm der König die Harfe, die Königin einen goldenen Ring. Er mußte mit in den Krieg ziehen und ein Schlachtlied ſingen, wofür das beſte Stück des Raubes ſein Theil ward.

Nach der Wiſſenſchaft unterſchieden ſich die Barden 1) in Priveirdd, Barden der Gründung und Erfindung, die ſich wieder in drei Arten ſonderten: a) eigentliche Priveirdd, die nach den Rechten der Gewohnheit und der Volksſtimme ihr amtliches Anſehen in der Volksverſammlung geltend machten; b) Ovydd (Ovate, Vates?), der ſeinem Geiſte, ſeiner Uebung und den Umſtänden folgte, zugleich aber die Pflicht hatte, ſich den Meiſterwerken anzuſchmiegen und von ihren Lehren nicht abzuweichen; c) Derwyz, ein Druide, der ſich der Unterſuchung der Natur und Nothwendigkeit der Dinge widmete und deſſen Amt das Lehrfach war. 2) Posveirdd, Fortpflanzer und Fortbildner der Kunſt ohne Erfindung und Aufſtellung neuer Lehren. 3) Arwyddveirdd, Herolde oder Fähnriche für Krieg und Schlacht. Dieſe drei Arten der Barden gehören zu den höhern Ständen und waren prydyddion: unverletzlich.

Der innern Rangordnung nach war der Barde 1) ein Awenyddion, ein Lehrling; oder 2) ein Bardd Taleithiawg, ein graduirter Barde, der auch in einzelnen Landſchaften den Vorſitz führte; 3) Bardd ynys Prydain oder Cadeiriawg, der oberſte Stuhlbarde. Er war unverletzlich, heilig bei Freund und Feind, trug nie Waffen und kein Schwert durfte in ſeiner Gegenwart entblößt werden. Die Barden unterſchieden ſich auch im Anzuge. Die Schüler hatten ein dreifarbiges, die Druiden ein weißes, die Ovaten ein grünes, der oberſte Stuhlbarde, ſpäter Chairbard genannt, ein himmelblaues Gewand. Als Schmuck trugen ſie linſenförmige Glaskugeln (Gleini na Droeth) von denſelben Farben.

Die Barden hatten beſtimmte Einkünfte zu erheben. Von jeder Jungfrau, die ſich verehlichte, bekam der Barde 24 Denare Heirathsgeld. Ebenſo viel von ſeinem Cerdawr, d. h. von Jemand, den er im Geſang unterrichtete und gut ausgebildet der Schule entließ. Um die Selbſterniedrigung der Barden zu verhüten, ward in Hywels Geſetzen beſtimmt, daß der Barde, wenn er vom Könige etwas erbittet, nur ein Lied, wenn von einem Adligen, zwei Lieder, wenn aber von Bauern, bis in die Nacht und zum Ueberdruß zu ſingen habe. Der Gradunterſchied der Fertigkeit und der ſtändiſchen Stellung wurde genau beobachtet. Wollte z. B. der Hof Geſang, ſo ſpielte zuerſt der Pencerdd d. h. einer, der 12 Jahr Dichtkunſt und Muſik erlernt hatte, zwei Lieder, eines zu Gottes Lob, das andere für den König, in deſſen Haus er war, oder in ſeiner Abweſenheit für einen andern Fürſten. Dann erſt ſang der Hausbarde das dritte Lied von beliebigem Inhalt. Wenn ein Lehnsmann in Folge der Prüfung durch den Orden Pencerdd wurde, ſo mußte ihm ſein Herr ein freies Grundſtück geben, ferner eine Telyn: Harfe, oder Cruth: Geige, oder Pibeu: Querpfeife, je nachdem der Pencerdd eines dieſer Inſtrumente vorzüglich erlernt hatte, die nach ſeinem Tode an den Herrn zurückfielen. Jeder Leibeigene, der Barde wurde, war damit zugleich frei, ſeine Kinder aber fielen in die Hörigkeit zurück.

Solche und ähnliche Beſtimmungen geben uns das Bild ſtrenger Zunftordnung, wie in der Geſchichte nichts Aehnliches exiſtirt. Die Barden traten, als die Walen das Chriſtenthum äußerlich angenommen hatten, an die Stelle der Druiden, ſofern dieſelben als Prieſter des heidniſchen Cultus fungirt hatten. Das Centrum der Druidiſchen Macht auf der Inſel Mona (Angleſea) war ſchon im erſten Jahrh. n. Chr. von Suetonius Paulinus mit Grauſamkeit zerſtört worden, weil die Römer im Druidenorden mit Recht ihren gefährlichſten Gegner erkannten. Jede Fremdherrſchaft, welche die Unabhängigkeit der Keltiſchen Stämme überhaupt bedrohete, bedrohete auch die Exiſtenz des Bardenordens, welcher daher die Seele der Oppoſition gegen die Römer, gegen die Sachſen, gegen die Römiſchen Mönche und gegen die Anglobriten wurde. Da jedoch die Selbſtſtändigkeit der Nationalität tief mit der Religion des Volks verflochten war, ſo mußten die Barden dieſelbe unter myſteriöſen Formen auch dann noch erhalten, als das Chriſtenthum ſchon zur herrſchenden Kirche geworden war. Dieſe aber begriff die Popularität des Ordens vollkommen und ſuchte ſeine Unterſtützung dadurch zu gewinnen, daß ſie auf ihn einging, die Druidenſitze in Klöſter verwandelte und den Bardenverſammlungen: Eiſteddvodd, ihren Schutz verlieh. Aus ſolchen Accommodationen erzeugte ſich nun die unſägliche Verworrenheit in den uns überkommenen Liedern und Sagen der Waliſiſchen Barden; eine Verworrenheit und Räthſelſüchtigkeit, welche auf die ganze höfiſche Epik der Anglobriten und Nordfranzoſen überging und durch die letztere auch bei den Deutſchen einheimiſch wurde. Man könnte ſagen: die Myſtification wurde als Myſterium und ebenſo das Myſterium als Myſtification behandelt. Das ſinnloſe Zauberweſen, die wunderlichen Treueproben, die ſeltſamen Räthſelfragen, die fictive Geographie, die gemachten Genealogien, die künſtlichen Schickſalswendungen in den ſogenannten romantiſchen Epen des ſpätern Mittelalters, haben ihren Urſprung in der Waliſiſchen Bardenpoeſie, welche von dieſer Seite einen unbeſchreiblichen Einfluß geübt hat, der in ſeinen Folgen ſogar noch jetzt fortdauert. Sie iſt der Grund jener bodenloſen Phantaſtik, die man in den romantiſchen Epen früher immer aus dem Orient ableitete, bis Walter Scott in einigen Abhandlungen, namentlich über die Elfen, und Beneke in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe des Wigalois, Berlin 1819, auf die Keltiſche Quelle aufmerkſam machten. (Das Hauptwerk zur

Kenntniß des Waliſiſchen Bardenordens iſt: das geiſtige Alterthum von Wales, welches O. Jones, E. Williams und W. Owen durchaus Waliſch ohne Ueberſetzung nach zwei Handſchriften zu London 1801—1807 in 3 Bänden unter dem Titel: The Myvyrian Archaeology of Wales, herausgegeben haben. Bd. I enthält 127 Gedichte der älteſten Barden, ſodann eine Menge Lieder von Barden des zwölften bis vierzehnten Jahrh. Bd. II umfaßt die zur Volksgeſchichte, Bd. III die zur Volksweisheit von Wales gehörigen Schriften.)

Die älteſten Barden ſind Aneurin, 510 — 60 n. Chr.; Talieſin 520 — 70, der zu Caerleon am Usk an Arturs Hofe lebte und unter deſſen Namen noch 79 Lieder vorhanden ſind; Llywarch Hên, 550 — 640. Dieſer Cumbriſche Fürſt war ein Verwandter Arturs, den er noch lange überlebte. Er gehörte nicht dem Bardenorden an, war aber ein ausgezeichneter Dichter. Einen langen Klaggeſang widmete er dem Fall ſeiner 24 im Kampf gegen die Sachſen gebliebenen Söhne. Er beſang auch den Tod des Fürſten Geraint von Dyvnaint, der als Befehlshaber der Britiſchen Flotte 530 bei Langborth fiel (dies Lied im Original und in Deutſcher Ueberſetzung in Elliſſens Polyglotte 1, 44—49.) Gwyddio ap Don 470—520; Gwyddno 460—520; Cuhelyn 500—560; Heinyn 520—60; Myrddin 530—600; Meigant 600—650; Elaeth 640—700; Tyſilio 660—720; Llevoed 900—940. — Im zwölften Jahrh. thaten ſich hervor: Meilyr, Gwalchmai, Cynddelw, Owain Ceyviliawg; im dreizehnten Llywarch ap Llywelyn, Einiawn ap Gwalchmai, Dafydd Benoras, Einiawn ap Gwgawn, Llygad Gwr und Gruffyd ap Yr ynad Coch. Dieſer beſang den Tod des Fürſten Llywelins, der 1282 bei Buellt in tapferer Gegenwehr gegen die Engländer fiel und ſelbſt als Barde geglänzt hatte, in einem ſtürmiſch verzweifelnden Päan (im Original und deutſcher Ueberſetzung bei Elliſſen a. a. O. 49). Im vierzehnten Jahrh. zeichnete ſich noch aus Gwilym Ddu und Hywel ab Einiawn.

Der König Hywel Dda hatte 940 dem Orden eine neue Verfaſſung gegeben, die von ſeinem Nachkommen Rhys ap Tewdwr, der 1077 den Thron von Südwales beſtieg, wiederum regulirt ward. Dieſer Fürſt feierte ein allgemeines Eiſteddvodd unter dem

Schutz der Kirche zu Caerlleon in Glamorgan. Ein anderes feierte um 1130 Gruffyd ap Kynan zu Caerwys. Eduard I. bekriegte die Walen zehn Jahr hindurch und unterwarf das Land nach der Schlacht bei Buellt 1282. Das Bardenthum hörte nun auf, ſeine frühere nationalpolitiſche Bedeutung zu haben. Doch ſchürten die Barden bei der Schilderhebung des Owen Glendower und bei den Kämpfen der rothen und weißen Roſe noch wieder mit voller Energie das patriotiſche Feuer, bis Eliſabeth, aus dem Waliſiſchen Hauſe Tudor, das alte Inſtitut gänzlich aufhob und jeder Erneuung deſſelben durch die ſchärfſten Maßregeln vorbeugte. Das noch beſtehende Bardencollegium zu Glamorgan hat mit dem alten Orden nicht mehr den geringſten Zuſammenhang.

Die Triaden.

Eine ſolche Zünftigkeit und Tradition der Poeſie und Muſik war natürlich ohne feſte Formen unmöglich. Die Waliſiſchen Barden hatten 24 Versmaaße, den vollkommenen Reim und den Stabreim. Vom Refrain wußten ſie einen ſehr nachdrücklichen Gebrauch zu machen. Aber das ganz Eigenthümliche ihrer Ausdrucksweiſe beſtand darin, daß ſie Alles, Perſonen, Begebenheiten, Begriffe, in Gruppen von Dreien: Trioedd, zuſammenſtellten, Stanzen von je drei Verſen, deren jeder ſieben Sylben enthält und die man auch Englyn Milcor, des Kriegers Dreiblatt, nannte. (Proben einer religiöſen, einer geſchichtlichen und einer juriſtiſchen Triade bei Mone: Geſchichte des Nordiſchen Heidenthums II, 1825, 430.). Dieſe Regel, die einen mnemoniſchen Nutzen haben konnte, wurde der Grund vieler ganz willkürlicher, leerer Syntheſen und Begriffsverſtümmelungen, da man bald, der Vollzähligkeit halber, etwas Ueberflüſſiges hinzuſetzte, bald, der Ueberzahl wegen, etwas Nothwendiges ausſchloß (Gervinus in ſeiner Kritik von Proberts ancient laws of Cambria in den geſammelten kleinen hiſtoriſchen Schriften, Leipzig 1839, 494, worin auch ſehr viel intereſſante Bemerkungen über die den Bardenſtand betreffende Geſetzgebung 511—16.). Die Triaden ſind als ein formeller Grund der Weitſchichtigkeit, Verworrenheit und oft gehaltloſen Dunkelheit der Keltiſchen Poeſie anzuſehen.

Merlin und Talieſin.

Die berühmteſten Waliſiſchen Barden waren Merlin und Talieſin. Merlin wird gewöhnlich der Stifter des Bardenordens genannt, was aber nur den Sinn einer Erneuung deſſelben durch Reformation haben kann. Er wurde in der Sage Prophet, Myſtagoge und ſpäter der Zauberer des Arturiſchen Sagenkreiſes, der von einem Incubus mit einer Nonne im Kloſter Dumetia gezeugt ſein ſollte. Er hieß eigentlich Merddin: Abendſtern, weshalb ihm auch eine Zwillingsſchweſter Gwendydd: Morgenſtern, zuertheilt wurde. Er war der Barde des Königs Emrys Wledig, der 481—500 die Sachſen bekämpfte. In ſeiner Dichtung concentrirte ſich die nationale Begeiſterung und mahnte zum Kampf durch die Weiſſage, daß der rothe Drache der Briten den weißen der Sachſen beſiegen werde. So entſtand die vielfach variirte Prophetia Merlini, welche das ganze Mittelalter mit kanoniſchem Anſehen beherrſchte. Merddin war noch Heide und kämpfte auch gegen die Verfolgungen des zum Chriſtenthum übergetretenen Fürſten Rhydderch Hael. (Thomas Stephans: the Literature of the Kymry. London 1849. — San Marte: die Sagen von Merlin, Halle 1853. Im Original und mit deutſcher Ueberſetzung ſind darin mitgetheilt Merddins berühmteſte Gedichte: Avallenau d. h. der Apfelgarten, und Hoianau, d. h. die Horchenden, nämlich die Ferkel des Merddin. Der Prophet iſt vor den Verfolgungen der Chriſten in die einſamſten Wälder geflohen und redet als Schweinehirt ſeine Heerde an, indem er ſein Volk unter dem Bilde des Pharchellan: des kleinen Schweins, perſonificirt.) Ihm folgte in ähnlicher patriotiſcher Thätigkeit Merddin Wyllt, auch Merlin II., auch der Caledoniſche Merlin, auch Sylveſter genannt. Merlin wurde das Bild und der Ausdruck für die Verfolgungen, welche das Wälſche Volk von der weltlichen und kirchlichen Macht Englands unausgeſetzt zu erdulden hatte. In den Bardenliedern finden wir beſonders die Mönche als die erbittertſten Feinde der Barden geſchildert und mit den härteſten Schmähungen überhäuft, ſtereotyp mit dem Ausdruck der ſchwarzen Hunde. Umgekehrt galt den Mönchen der Barde wiederum als der ausgemachteſte Ketzer und Zauberer.

Iſt Merlin der Repräſentant des politiſchen Nationalgefühls, ſo Talieſin d. h. Glanzſtirn, der Repräſentant der künſtlichen Mythologie, durch deren Myſtik es möglich wurde, das Weſen des Druidiſchen Glaubens auch noch innerhalb der chriſtlichen Kirche fortzuſetzen. Es ſind von ihm, wie ſchon oben angegeben wurde, noch 79 Lieder übrig, die ſich auf den Gott Hu und deſſen Ochſenſtall, auf die Göttin Ceridwen und deren Zauberkeſſel bezieben. Der Mythus von dieſem Zauberkeſſel hat vielleicht in Verbindung mit der religiöſen Bedeutung der Glasſteine bei den Walen den Grund zur Gralſage gelegt, indem man daran anknüpfte, daß Joſeph von Arimathia nach England gekommen ſein und auf der Inſel Avallon, einem uralten Druidenſitz, ein Kloſter geſtiftet haben ſollte, welches in der That für das älteſte in England gilt. (Mone a. a. O. 457.). Talieſin wurde natürlich eine ebenſo mythtiſche Figur, als Merlin.

Die Barzas-Breiz der Bretagne.

Talieſin ſoll mit vielen ſeiner Genoſſen nach Armorica übergeſiedelt ſein, weil dort das Bardenthum ſank. Es traten nämlich in der Bretagne viele freie, unzünftige Dichter auf: Kloer, ein aus Clericus verſtümmeltes Wort. Talieſin bemühete ſich, den regelrechten Schulgeſang der excluſiven Bardenpoeſie wiederherzuſtellen, allein der Volksgeſang trug den Sieg davon. (Villemarqué: Barzas-Breiz. Chants populaires de la Bretagne ed. IV. Paris 1846. — Derſelbe: Poëmes des bardes Bretons du VI Siècle. Paris 1850.)

Die Mabinogion.

Mabinogi in der Einzahl heißt: Kinderergötzung, Jugendunterhaltung. Die Waliſiſchen Barden hatten viele ſolcher didaktiſchen Erzählungen. Findet ſich in dem Zauberkeſſel der Göttin Ceridwen, aus welchem ein Tropfen den Geiſt der Poeſie, der Weisheit und der Erkenntniß des Zukünftigen verlieh, eine Anlage zum Gral, indem man dem Keſſel die Abendmahlsſchüſſel

Chriſti ſubſtituirte, ſo findet ſich in einem zu Anfang des 12ten Jahrh. niedergeſchriebenen Mabinogi die Anlage zum Parcival. Es heißt Peredur ab Efrawc. Ein Ritter Peredur ſieht auf einer Burg eine große Lanze hereintragen, von welcher Blutstropfen fließen. Beim Anblick derſelben brechen alle Anweſende in Thränen und Klagen aus. Hierauf bringen zwei Jungfrauen eine Schüſſel, auf welcher ein blutiges Menſchenhaupt liegt. Peredur verſäumt aber zu fragen, worüber er lebhaft getadelt wird. Das Haupt iſt nämlich das eines Vetters, den die Hexen von Gloucester getödtet haben und den zu rächen Peredur berufen war. Peredur hat noch manche Abentheuer an Arturs Hofe, wo auch Gwalchmai erwähnt wird, der hier die Stelle einnimmt, welche Gawan im Parcival inne hat. Beſondere Fata erlebt Peredur auch auf dem Schloß der Wunder, vollführt aber endlich die von ihm erwartete Rache an den Hexen. (The Mabinogion from the Llyfr Coch of Hergest, and other welsh manuscripts with an english translation and notes by Charlotte Guest. London 1838—49, 3 Tom. Der zweite Theil enthält: Peredur, the son of Efrawc. — San Marte: die Arthusſage und die Mährchen des rothen Buchs von Hergeſt. Quedlinburg 1847.)

Hên Chwedlau.

Außer ſolchen Erzählungen, wie von Peredur, vom Löwenritter Iwain und andern Mabinogion, hatten die Waliſer auch noch andere hiſtoriſche Sagen: Hên Chwedlau d. h. alte Geſchichten. Dieſe fußten vornämlich auf zwei Puncte, auf die Bevölkerung Britanniens in der Urzeit durch Brutus, einen fabelhaften Sohn des Priamus, der von dem zerſtörten Troja nach Britannien gekommen ſein ſollte, und auf den Kampf des Königs Artus von Wales, der in Cardigan reſidirte, gegen die Sachſen. In jener Beziehung waltete gänzlich die phantaſtiſche Richtung der Keltiſchen Phantaſie, welche Englands Urgeſchichte mit der Zerſtörung Troja's in Zuſammenhang brachte und die Geſchichte des Aeneas in Latium auf dem Boden von Albion wiederholte. In dieſer Beziehung waren unſtreitig wirklich geſchichtliche Elemente vorhanden, die unter andern Verhältniſſen vielleicht epiſch hätten auswachſen können. Allein die innere Spannung, in welcher die Walen Jahrhunderte hindurch lebten, war wohl der Lyrik und Didaktik, nicht aber der Epik günſtig, die eine freiere Ueberſchauung und eine einfachere Compoſition verlangt. Es ſcheint daher, als wenn die epiſche Geſtaltung der Bretoniſchen Sage in der Bretagne erfolgt und von ihr der Waliſiſchen Poeſie erſt dann wieder eingeimpft ſei, als die Zuſtände der Walen ſchon friedlichere geworden waren. Ein Oxforder Archidiakonus nämlich, Gualterius Calenius, gelangte auf einer Reiſe durch Armorika zum Beſitz einer alten Bretoniſchen Chronik, welche, der Sage nach, den Biſchof und Barden Tyſilio, den Sohn des Fürſten von Powis Brockmael Yſcythroc in Wales zum Verfaſſer haben ſollte. Es iſt die, welche im zweiten Theil der Myvyrian Archaiology No. III unter dem Titel: Brut y Breninodd ynis Prydain enthalten iſt. Dieſe Chronik brachte er mit nach England und theilte ſie einem Waliſiſchen Benedictiner mit, Geoffroy Arthur, zuerſt Archidiakonus von Monmouth, dann um 1150 Biſchof von Aſaph in Wales. Auf die Bitte Roberts von Caen, des Grafen von Crenly, Gloceſter und Thorigny, überſetzte er ſie ins Lateiniſche unter dem Titel: Historia regum Britanniae (Erſter Druck durch Badius Aſcenſius, Paris 1508. Seitdem oft wiederholt.). Sie reicht vom Trojaniſchen Brutus, der nach England gekommen ſein ſoll, bis 689 n. Chr., wo Cadwallader regierte. Sie enthält die Keime der Geſchichten von Uthyr Pendragon, von ſeinem Sohne Artus, von den herrlichen Pfingſtfeſten von Glamorgan, vom Zauberer Merlin, vom Verräther Mordred, im Kampf, mit welchem Artus getödtet wurde, aber auch die Stoffe vieler Stücke des ältern Engliſchen Drama's, wie Locrine, Ferrex und Porrex, Lear u. a. (Als Ergänzung und Erläuterung zu Gottfrids, des Monemutenſers Werk, kann man anſehen des Gildas, der 570 ſt., Schrift: de calamitate, excidio et conquestu Britanniae, und des Nennius: Historia Britonum. San Marte gab beide Hiſtoriker nach der Recenſion von Stevenſon, Berlin, 1844 heraus.). Der Ausdruck Brut wurde bei den Walen, wie es ſcheint, der techniſche Ausdruck für Chronik, vermuthlich weil ſie alle Geſchichten mit der Sage von Brutus anfingen. So finden wir in der Myvyrian Archaiology, a. a. O. N. IV einen Brut y Tywysogion, Geſchichte der Fürſten, und No. V: Brut y Saeson, Geſchichte der Sachſen, denn die Walen nahmen die Sage der Sachſen ſpäterhin auf und bei Gottfrid iſt die Geſchichte von Hengiſt und Horſa eine der ſchönſten. Gottfrid's Werk bezeichnet nun jene Grenze, von welcher wir oben geſprochen haben, wo das heidniſche Element entſchieden aufhört. Dem Inhalt nach ſind die Sagen ſowohl, die er erzählt, als die Form, in welcher es geſchieht, noch auf heidniſchem Boden erwachſen, allein er ſelbſt verhält ſich doch zu ihnen ſchon mit einem ganz andern Bewußtſein. Aus ſeinem Werk heraus ſpann die höfiſche Epik den Faden der Arturſage. Es hat eine unüberſehliche Nachwirkung gewonnen.

Die Cywyddau.

Die Ordensverfaſſung hatte den Barden die Zähigkeit ihrer Exiſtenz verliehen und ihre Dichtung zu einer der merkwürdigſten Erſcheinungen gemacht. Erſt religiös-ſittlich, wurde ſie myſteriös-politiſch in der Oppoſition gegen die Sachſen, gegen die Briten, gegen die Mönche, gegen die Anglobriten. Eine vollkommene, in beſtimmte Regeln gefaßte Kunſtpoeſie, erhielt ſie ſich dennoch aus der heiligen Liebe zum Vaterlande heraus eine große Friſche bis zum Fall Llywelins und war in der engen Verbindung mit der Muſik und in der Strenge der Tradition der Doriſchen Lyrik vergleichbar. Auch an die politiſchen Elegien und an die Embaterien der Jonier können wir zurückdenken. Die unnachlaſſende Gewaltſamkeit Eliſabeths vernichtete endlich dieſe künſtleriſche Hierarchie. Die Barden vereinzelten ſich und ſanken immer mehr zur Gewöhnlichkeit, ja zur Bänkelſängerei herab. Sie mußten ſich andere Stoffe wählen. Statt der erhebenden Richtung auf das Gemeinweſen, auf das Volk, das ſie vordem mit Harfenklang zur Schlacht begeiſtert hatten, mußten ſie ſich nun in das Privatleben verlieren, deſſen würdigſter und reinſter Gegenſtand dann immer die Liebe bleibt. In dieſer Untergangsperiode trat aber doch noch ein Genie auf, wie das des Dafydd ap Gwilym aus Cardigan, der 147 ganz vortreffliche Cywyddau: Oden, auf ſeine Geliebte Morvudd hinterlaſſen hat (O. Jones and W. Owen: Dafydd ab Gwilym barddoniaeth, 1789. Elliſſen a. a. O. hat zwei im Original mit deutſcher Ueberſetzung mitgetheilt.)

Die Iriſch-Schottiſche Bardenpoeſie.

In Eirin waren die Barden ebenfalls zünftige Dichter. Sie wurden von den Barden unterrichtet. Die ganze Lehrzeit dauerte zwölf Jahre und der Schüler ging, wenn er ſehr tüchtig war, zuweilen in den Druidenſtand über. Die Barden wurden je nach ihrer Abkunft ihren Ständen und Geſchlechtern kaſtenartig zuertheilt. Nach ihrer Wiſſenſchaft theilten ſie ſich in Geſchichtskundige, in Geſetzkundige und in Filidhe, die ſowohl für den religiöſen Geſang, als für das Schlachtlied: rosga-catha, angeſtellt waren. Als Herolde im Kriege thaten ſie große Dienſte, hatten im Rath der Fürſten wichtigen Einfluß und wurden immer von den Orſigbd: den Harfnern, begleitet. Unter dem Könige Cormac O'Conn in der Mitte des dritten Jahrh. n. Chr. ſollen ſie ihre größte Blüthe gehabt haben. Unter dieſem Könige lebte auch der rieſige Held Finn oder Fionnghal, der ſeinen Sitz zu Almhiun, dem jetzigen Allen in der Grafſchaft Kildare, hatte. Er vertheidigte die Anſiedlung der Iren in Schottland gegen die Römer und fiel im Gefecht bei Rathbrea am Ufer des Bayne. Die Volksſage nannte zu ſeinem Andenken einen Hügel bei Dulek Cill-Finn und ſchrieb ihm auch, wie die Perſer dem Ruſthm, koloſſale Bauwerke zu. Seine Familie war ein Bardengeſchlecht und ſein Sohn Feargus Fibbeoil ſein Hofdichter. Berühmter als Barde wurde ſein zweiter Sohn Oiſin unter dem Namen Oſſian.

Als die Iren chriſtianiſirt wurden, ſoll der heilige Patricius das Bardenweſen reformirt, der Orden aber durch ſeine Anmaaßungen bald darauf den König Hugh dermaßen gereizt haben, daß er 580 ihn verjagt hätte, wenn nicht der Iriſche Schottenbekehrer Columba ihn durch eine neue Reform gerettet hätte. Dennoch blieb der abermalige Verfall nicht aus, wenn auch noch unter Heinrich VIII. der Einfluß der Hausbarden der Häuptlinge und Edelleute auf die Stimmung des Volks ſo groß war, daß er gegen ſie das Verbot erließ, ſie nicht bei Strafe der Vermögenseinziehung und Gefangenſchaft zu Botſchaften in den Engliſchen Bezirken zu gebrauchen. Eliſabeth, Cromwell und Wilhelm III. befolgten dieſelben Grundſätze. Die Barden ſanken nun in ihrer ſocialen Stellung herunter und wurden in Cleasamhnaigh: Poſſenreißer; in Jeſters: Mimiker; und in Dreisbheartaigh: Erzähler, unterſchieden. Mit der Aufhebung der kleinen Staaten und mit der Unterdrückung der Iriſchen Adelshoheit wurden die Barden herrn- und brodlos und zogen bettelnd mit Spiel und Geſang von Haus zu Haus. Der letzte Iriſche Barde war Turlough O'Carolan, der 1738 ſt.

Das Schottiſche Bardenweſen war mit dem Iriſchen ziemlich daſſelbe. Der Barde war erblicher Diener des Edelmanns. Die Stiftung des Culdeerordens (Cuildeach heißt Liebhaber der Einſamkeit) durch Coluimcille d. h. Columba, auf der Inſel Jona bei Mull erhielt durch Verſchmelzung von Heidniſchem mit Chriſtlichem lange Zeit noch eine Druidiſche Tradition. Als 1748 nach der Schlacht von Culloden das patriarchaliſche Clansweſen in den Hochlanden aufhörte und die Erbgerichtsbarkeit fiel, hörte der Orden auch in Schottland auf.

Oſſian.

Aus der heidniſchen Poeſie der Iren und der Schottiſchen Hochländer entwickelte ſich eine epiſche Ueberlieferung, die auf den Felſeneilanden zwiſchen Irland und Schottland und auf den Haiden und Bergen des Schottiſchen Hochlandes Jahrhunderte hindurch ſich vererbte und ſehr begreiflich in einer ſo langen Zeit mannigfache Veränderungen erlitt. Bei der Abgelegenheit jedoch, in welcher dieſe Gaeliſchen Stämme von der allgemeinen Geſchichte lebten, erhielt ſich die Sage unvermiſchter und deutlicher, als es ſonſt möglich geweſen wäre, trat aber aus ihrer Verborgenheit erſt in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in die Oeffentlichkeit der literariſchen Exiſtenz hervor. Man war damals bekanntlich auf die Altengliſchen Balladen und Romanzen aufmerkſam geworden. Der Schulmeiſter Hieronymus Stona, zu Dunkeld 1756 und der Prediger Pope zu Bouthneß fingen an, auch die Schottiſchen Volkslieder zu ſammeln. Ein junger Gelehrter, James Macpherſon, geb. 1738, voll von Enthuſiasmus für die wildromantiſche Natur der Hochlande und für die mit der Auflöſung der Clansherrſchaft abſterbenden alterthümlichen Sitten der Schotten, aufgemuntert und unterſtützt von Dav. Hume und Hugh Blair, reiſ'te in den Hochlanden eigens umher, die Reliquien des noch vorhandenen Volksgeſanges zu ſammeln. Leider verſtand er das Gaeliſche nur unvollkommen und legte die Reſultate ſeiner Forſchungen in einer Engliſchen freien Ueberarbeitung vor, in welcher er die alten Namen des Wohlklangs halber oft abänderte, eine fictive Geographie einführte, den Iriſchen Urſprung der Tradition auf Schottland übertrug und den Oiſin oder Oſſian, den Sohn des Iriſchen Fürſten Finn Mac Conchal, von dem wir oben geſprochen haben, als den alleinigen Verfaſſer der Gedichte darſtellte. Im Colorit miſchte er von den Farben der Thomſonſchen Jahreszeiten, in der Reflexion von der düſtern Sentimentalität der Youngſchen Nachtgedanken hinzu und kam durch ſolche Moderniſirung der Stimmung ſeines Zeitalters entgegen, welches ſeine Mittheilungen mit dem größten Intereſſe aufnahm. 1765 erſchien zu London die erſte vollſtändige Ausgabe der kleinen Epen, die er ſeit 1762 unter immer ſteigendem Beifall veröffentlicht hatte. Sie enthielten zwei größere Gedichte: Fingal in 6 Duans oder Geſängen; und Temora in 8 Duans und außerdem viele kleinere Sagen: Lieder von Selma, Kathloda, den Tod Kuthullins, Komala, die Schlacht von Lora, Karrikthura, Berrathon, Darthula, Jinsthona, den Krieg mit Karos u. ſ. w. In Fingal iſt die Haupthandlung die Befreiung Yniſfails d. h. des Schickſallandes Eirin, von den Angriffen des mächtigen Königs Suaran von Lochlin; in Temora die Rache Fingals für die Ermordung des jungen Königs von Eirin; die kleineren Epen ſchließen ſich an dieſe Ereigniſſe mehr oder weniger an und vereinzeln ſich auch bis zur Selbſtſtändigkeit von Balladen. Schottland gab er den Namen Alba, weil ſich die Schotten auch Albalaigh nennen.

Es hat ſich ſeitdem ein anhaltender oft mit großer Heftigkeit geführter Streit über die Aechtheit der Oſſianſchen Lieder entſponnen und ſeit der Unterſuchung Talvj's: die Unächtheit der

Lieder Oſſians, Leipzig 1840, iſt es faſt Mode geworden, von Macpherſon als einem Betrüger zu ſprechen. Dies Urtheil iſt aber ein zu hartes. Macpherſon hat ſich die oben angeführten Veränderungen erlaubt und hat überhaupt die locale und geſchichtliche Beſtimmtheit der Sage ins Verſchwommene und Weiche abgedämpft. So hat er z. B. da, wo in dem Urtext der heilige Patrik als Sangeshort angerufen wird, einen nichtsſagenden Albin ſubſtituirt u. dergl. Allein erfunden hat er die Sagen nicht, denn 1807 erſchien zu London in 3 Bänden der Gaeliſche Urtext, der dieſe Meinung widerlegt. Er erlebte dieſe Ausgabe, für welche er einen großen Theil ſeines Vermögens verwendete, nicht mehr, da er ſchon 1796 ſtarb. Auch die Freude, welche ihm Turners Vertheidigung der Aechtheit Oſſians gemacht hätte, entging ihm, denn ſie kam erſt 1803 heraus. Aber er hat auch nicht den Kummer erlebt, welchen ihm die hochmüthig witzelnde Manier verurſacht haben würde, worin die Iriſchen Gelehrten Drummond und O'Reilly in patriotiſcher Erbitterung ihm den Raub und die Verunſtaltung Iriſcher Balladen vorwarfen. (Transactions of the Irisch academy, XVI, part. II, polite literature. Aus dieſen Verhandlungen hat Talvj in ihrer Schrift Auszüge gemacht, welche die eigentliche Stärke ihres Beweiſes bilden.) Macpherſon hat ſeine Erweiterungen, Verſchmelzungen, Veränderungen immer auf der Oberfläche gehalten, im Innern iſt ſeine Bearbeitung, wie Walter Scott urtheilte, weſentlich Gaeliſch gedacht. Es wäre übrigens ein wahres Wunder geweſen, wenn ein junger Mann von einigen zwanzig Jahren all dieſe Sagen in ihrer ſo eigenthümlichen Darſtellung hätte fingiren können. Daß von der alten Mythologie, von dem Druidenthum, von den Feudalverhältniſſen der Kelten, nichts darin vorkommt, iſt wohl hinlänglich dadurch erklärbar, daß dieſe Länder ihre letzte Fixirung natürlich ſchon in einer Zeit empfingen, in welcher jene Beziehungen durch das Chriſtenthum und die Umwandlung der Sitten völlig zurückgetreten waren, indeſſen das allgemein menſchliche Intereſſe des Gemüths an dem Inhalt dieſer Sagen, ſo wie das beſondere patriotiſche an dem Ruhm ihrer Erinnerungen, ſie als Dichtungen von Geſchlecht zu Geſchlecht lebendig erhalten hatte. Wir haben früher zur Erläuterung ſolcher Formation an

Firduſi's Verhältniß zur epiſchen Tradition der Perſer und an die letzte Redaction der Nibelungen in der höfiſchen Kunſtdichtung erinnert. Aehnlich muß man Macpherſon beurtheilen. Die religiöſe Farbloſigkeit ſeiner Heldengeſchichten findet namentlich an der der Nibelungen ein vollkommenes Seitenſtück. Was früher noch Religion war, ſinkt, nachdem eine andere Religion die Herrſchaft gewonnen, zu Spuk und Zauberei herab. Letztere hat Macpherſon aus mißverſtandener Aufklärung weggelaſſen. (Proben aus Iriſchen Finnſagen, die man noch von den Gaeliſchen unterſcheiden muß, in Elliſſens Polyglotte 18—32. Daß Finn auch in die Sage der Hochländer aufgenommen werden konnte, iſt bei der Stammgleichheit der Iren und Schotten und bei dem Umſtande, daß Finn auf Schottiſchem Boden fiel, nicht unerklärlich.)

Was iſt nun aber an dem Oſſianſchen Epos das Eigenthümliche, was nämlich Macpherſon nicht hinzugedichtet hat? Dies iſt unſtreitig die elegiſche Stimmung, welche die ruhmvolle Herrlichkeit eines großen und edlen Heldengeſchlechts im Rücken liegen hat und, einer beſchränkten, gedrückten, leeren Gegenwart gegenüber, in der Erinnerung des Glanzes der Vorzeit mit Wehmuth ſchwelgt. Wenn wir die Aeneis als das Epos der Staatengründung betrachten konnten, ſo ſind dieſe Gaeliſchen Sagen das Epos des Volksunterganges. Die elegiſche Stimmung tritt deshalb auch ganz ſubjectiv in dem Sänger ſelbſt hervor, der die Vergleichung der Zeiten mit einander anſtellt, ein lyriſcher Zug, den wir weder im Indiſchen noch im Griechiſchen noch im Römiſchen Epos finden. Wenn auch Homer die Kraft ſeiner Helden dadurch ſchildert, daß er die Sterblichen, wie ſie jetzt ſind, als ſchwächer beſchreibt, ſo iſt doch ſeine Dichtung von Heiterkeit und vom Vorgefühl einer weitern großen, nicht weniger denkwürdigen Zeit durchdrungen, während Oſſian ſich zwar an den heroiſchen Scenen des geſchwundenen Zeitalters erwärmt, nach vorwärts hin aber in einen geſtaltloſen Nebel blickt. Im hohen Alter blind geworden, klagt er auch, ſich einſam fühlend, um ſeinen im Kampf gefallenen Sohn Oskar. Die Schilderung dieſer gebrochenen Empfindung iſt in den Iriſchen Originalen allerdings nicht bis zu jener ſüßen Melancholie angeſchwellt, in welcher Macpherſon ſich und ſeine Zeit berauſchte, allein ſie iſt in der Anlage da und breitet ſelbſt über das Local der Sagen, wie keck und körnig ſie auch ſeien, einen ins Düſtere gewendeten Ton. (Eine ſehr vollſtändige Ueberſicht der Oſſianliteratur in Gräſſe's Lehrbuch der allgemeinen Literärgeſchichte Bd. II, Abth. I. Erſte Hälfte. Dresden und Leipzig 1839, 408—14; die trefflichſte Charakteriſtik aber der Poeſie Oſſians in Fortlage's Geſchichte der Poeſie, 220—27.)

Was die Darſtellung angeht, ſo fehlt ihr die vollrunde Plaſtik der Homeriſchen Klarheit. Sie neigt mehr zur Indiſchen Abſtraction. Der Ausdruck des Gefühls überwiegt die Anſchauung der Erſcheinung, die etwas Transcendentes an ſich hat. Aber in einem Punct treffen Homer und Oſſian zuſammen, in der Liebe zum Meere und in der Kunſt, es in allen möglichen Formen ſeiner unerſchöpflichen Wandlung zu malen, wobei natürlich der Unterſchied waltet, daß wir das Meer unter dem milden Himmel Joniens in lachender Anmuth, unter dem wolkenſchwangern, nebelreichen, ſturmbewegten Himmel des Nordens in rauher Majeſtät erblicken. Statt des Hexameters malt im Gaelilchen der katalektiſche mit großer Freiheit behandelte von Alliterationen und Aſſonanzen durchzogene Trimeter den daktyliſchen Wogenſchlag.

2) Die Slaviſch-Finniſchen Stämme.

In ungeheuren Maſſen dehnen ſich die Slaviſchen, Lettiſchen und Finniſchen Stämme zwiſchen dem Baltiſchen und dem ſchwarzen Meer, zwiſchen der Elbe und dem Ural aus, untereinander nach Abkunft und Sprache, nach Geſchichte und Sitte höchſt verſchieden und doch in der Poeſie durch eine gemeinſame Phyſiognomie ſich innerlich als ein Ganzes darſtellend, wie ſie auch alle daſſelbe Metrum, den reimloſen vierfüßigen Trochäus haben. Es ſind herrlich ausgeſtattete Nationen, die eine unendliche Liebenswürdigkeit und eine Fülle von Gemüth in ſich bergen. Sittliche Reinheit, faſt möchte man ſagen jungfräuliche Zart-

heit, iſt in ihrer Poeſie ganz ebenſo herrſchend, wie in den Oſſianiſchen Geſängen. Die Phantaſie iſt von allgeſchäftiger Bewegtheit, ſo daß die ſinnigen Menſchen, namentlich die Mädchen und Frauen, eine ſtete Geneigtheit zur *Improviſation* haben und alle Arbeit, alle Zuſtände, vor Allem das unſägliche Leid, das ſie zu erdulden haben, mit dem Hauche der Dichtkunſt adeln. Die Lieder dieſer Völker ſind ohne Vergleich tauſendfach poetiſcher, als viele Jahrgänge gedruckter Kunſtpoeſie bei civiliſirten Nationen, wenn ſie in ihr Alexandriniſches Zeitalter treten. Sie ſind ein ſtrahlendes Zeugniß der Kraft des heiligen Geiſtes der wahren Kunſt, der auch aus dem Munde des gedrückten, mit Noth und Sorge, mit der Härte des Schickſals kämpfenden Menſchen ſiegreich hervorbricht. Das Eigenthümliche in der Geſchichte dieſer Völker liegt, wie bei der der Keltiſchen, darin, daß ſie in ihrer Entwicklung durch die Gewalt andrer Völker unterbrochen iſt und daß mit der politiſchen Veränderung, welche ſie erfuhren, die religiöſe verbunden war, die, als eine von Außen aufgedrungene, ihnen im Innern oft lange fremd blieb und in ihre localen und nationalen Formen nur oberflächlich übertragen ward. An der Norm Griechiſch-Römiſcher und Römiſch-Germaniſcher Cultur gemeſſen, erſcheinen daher dieſe vielen Nationen als barbariſche Uebergangsvölker, wie wir ſie im Allgemeinen benannt haben, allein *inerhalb ihrer eigenen Individualität* betrachtet, ſetzen ſie uns in Erſtaunen, welch' ein feines Gefühl, welch' eine thätige Phantaſie, welch' ein treffender Witz ſich bei ihnen mitten in einem kümmerlichen Leben, oft in einem Leben der *Knechtſchaft*, entbindet. Die Knechtſchaft iſt bei ihnen theils die des Herrenthums, das ſich bei ihnen ſelbſt entwickelte, wie der Adel bei den Polen und Ruſſen, der die Leibeigenſchaft ſeiner Hörigen zur Vorausſetzung hat, theils die Fremdherrſchaft der Deutſchen, die mit der größten Strenge, ja Grauſamkeit gegen die mit dem Schwert Unterworfenen verfuhren. Es iſt immer dieſelbe traurige Geſchichte, die ſich überall wiederholt, wo Stämme zuſammentreffen, welche ſich als paſſive und active zu einander verhalten. Die active Race vernichtet oder knechtet die paſſive, bis dieſe auf einem langen Wege der Bildung ſich mit der activen ausgleicht und wohl gar im Blute vermiſcht, falls ſie nicht auswandert, wie ein Theil der Kelten gethan hat und wie die Hochländiſchen bis auf etwa 600,000 zuſammengeſchmolzenen Kelten noch thun, indem ſie maſſenweiſe nach Amerika ziehen. Eine merkwürdige Folge nun der Unterbrechung der Selbſtentwicklung, die ſeit dem Römiſchen Staat und ſeit dem Chriſtenthum zum Geſetz der Geſchichte geworden iſt, dem alle noch ſo holde Naturwüchſigkeit zum Opfer fallen muß, iſt die *Innigkeit des Familienlebens* und der *Liebe zur Natur*, namentlich zu den Hausthieren, dem Rennthier, dem Pferde, dem Hunde, der Kuh und der Taube. In ihrem *Duldmuthe*, mit welchem ſie einmal ſich in die Härte ihres Daſeins finden, beſitzen dieſe Völker eine Weichherzigkeit, eine Tiefe des Gemüths, eine Empfänglichkeit für die kleinen Reize des Lebens, welche factiſch die meiſte Aehnlichkeit mit den Liedern des Schiking hat, die ja auch dem Familienleben und der Klage über den Druck angehören. Das *Chineſiſche* Princip wiederholt ſich inſofern hier, allein es ſteht zugleich auf einer andern Stufe individueller Freiheit.

Die Poeſie dieſer Völker iſt theils noch Naturpoeſie, theils Kunſtpoeſie. Wir haben es hier erſt mit jener zu thun, weil in ihr noch der Geiſt des Ethnicismus waltet. Dieſe, die jetzt mit Bewußtſein von der volksthümlichen Poeſie ausgeht, und ſie zur gebildeten Kunſtform verklärt, werden wir erſt im dritten Hauptabſchnitt wieder zu erwähnen haben. Jene aber läßt ihrem Weſen nach eine eigentliche Geſchichte nicht zu und wir müſſen uns, wollen wir einiger Maaßen eine richtige Proportion bewahren, uns auf Hervorhebung der wichtigſten Thatſachen beſchränken, zumal die Anzahl der Lieder der neueren Sammlungen eine überaus reiche geworden iſt. Von den milden, ſittigen, Ackerbautreibenden Slaven im nördlichen Deutſchland iſt gar nichts zu ſagen, da ſie von den Deutſchen theils vernichtet, theils auf das Härteſte geknechtet wurden. Die Unterwerfung der Preußen, Kuren, Letten, Eſthen und Liven wurde von dem Deutſchen Orden in ſeinen fanatiſchen Kreuzzügen ſyſtematiſch betrieben, vermochte aber die Nationalität dieſer Stämme nicht ganz zu zerſtören.

Die Litthauiſchen Dainos.

Bei den Preußiſchen Litthauern hat ſich noch eine eigenthümliche lyriſche Volkspoeſie bis auf den heutigen Tag erhalten, Lieder im trochäiſchem Tetrameter, voller Gefühl und Grazie, welche ſie Dainos nennen. Epiſche Motive ſind denſelben ganz fremd; die Liebe zur Mutter, die Liebe der Schweſter und des Bruders, die ſehr verſchämte Geſchlechtsliebe und die Liebe zum Pferde, welches den Litthauer über die weiten ſteinbeſäeten Haiden, Palven genannt, durch die lichten Birkenwäldchen neben den blaublinkenden Seeen vorbei zum Häuschen trägt, wo das wackre Mägdlein wohnt, deſſen ſanfte Aeuglein es ihm angethan haben — das iſt der immer anders gewendete Hauptinhalt dieſer ſchönen Lieder, die zwar keine heidniſchen Elemente mehr zeigen, in denen aber auch nicht die geringſte Beziehung auf das Chriſtenthum oder auf die laufende Geſchichte vorkommt. (Rheſa: Dainos oder Litthauiſche Volkslieder, zuerſt 1825, 2. Ausgabe 1845. Eine viel vollſtändigere und treuere Sammlung von Originalen nebſt Ueberſetzung und Einleitung gab Neſſelmann, Berlin 1853. Von der Ueberſetzung wurde ein beſonderer Abdruck veranſtaltet. Die erſte Anregung zur Sammlung der Dainos gab Herder durch eine von ſeinem Vater ererbte Sammlung in den Stimmen der Völker.)

Die Lettiſchen Singes und Raudas.

Denſelben Charakter und denſelben Inhalt haben die Lieder der Letten (J. G. Kohl: die deutſch-ruſſiſchen Oſtſeeprovinzen, Dresden und Leipzig 1841, II, 119–80, wo auch eine Menge Beiſpiele gegeben ſind). Sie ſind ebenfalls ſchwermüthig und lieblich, unterſcheiden ſich aber von den Litthauiſchen durch viele mythologiſche Anklänge an die alte Religion. Obwohl die Letten Chriſten geworden ſind, ſingen ſie doch noch unverholen Loblieder auf die Glücksgöttin Laima, auf den Freudengott Ligho, auf den Donnergott Perkuhns, auf die Wald-, Meer- und Windmutter, auf den Mond, auf die Sonne und die Kinder der

Sonne, vorzüglich aber auf die Laima Mahminja: die Glücksmutter. Ein ſehr rührender Zug der Lettiſchen Poeſie ſind die vielen Lieder, in denen ſich die Klage verlaſſener Waiſenkinder ausſpricht. Im Winter fährt die Sonne natürlich zu Schlitten, wie andere Frauen, und zuweilen begegnet es ihr dann auch, daß ſie umwirft und in den Schnee fällt, wo es denn den ganzen Tag finſter bleibt. Zögert die Sonne hinter den Bergen, ſo fragt der Dichter wohl um die Urſache und die Sonne antwortet ihm: „Ah, hinter dem Berge ſitzt ein armes, trauerndes Waiſenmädchen. Ihr ſeht ſie nicht, aber ich muß ihre Thränen trocknen.“ Es wäre nicht zu viel geſagt, wenn man die Lettiſche Lyrik die Poeſie der Thränen nennen wollte, denn in vielen Liedern bricht aus den Augenbrunnen der heiße Strom der Thränen hervor, namentlich bei den Abſchiedsliedern, die an Innigkeit nicht ihres Gleichen haben Selbſt die Hochzeit wird bei dem Mädchen, das von der lieben Mutter zum fremden Hauſe und zur böſen Schwiegermutter ziehen ſoll, Anlaß zu einem Klagelied. Die Liebe iſt, wie bei den Litthauern, verſchämt und verſtohlen. Ein Augenwinken, die Ueberreichung eines Straußes, ein brennender Kuß genügen den Liebenden ſchon zu überſchwänglicher Beſeligung und es iſt höchſt bezeichnend, daß ſie ſich auch Brüderchen und Schweſterchen anreden. Doch fehlt es trotz dieſer elegiſchen Stimmung nicht an klarer Auffaſſung der Wirklichkeit, die ſich in ſcharfſinnigen Gnomen: Singes genannt, oft in der Form von Frage und Antwort, von Frage und Gegenfrage, von Bild und Vergleich, von Beobachtung und Lehre, mit epigrammatiſcher Kürze ausſpricht. (Kohl, a. a. O. 175.). Ja die Poeſie geht bis zur Satire fort und verſteht es, die ganze Thierwelt mit poetiſch komiſcher Veranſchaulichung hereinzuziehen, wie in dem trefflichen zuerſt von Herder in den Stimmen der Völker mitgetheilten Gedicht von Wolfs Hochzeit (Kohl a. a. O. 150.) Ein Klagelied heißt Raudu dſeesma oder auch wohl kurzweg Rauda: Klage. Dies iſt insbeſondere der Name für die Todtenklage, in welcher der Todte angeredet wird, als ob er noch hören könne. Es werden ihm Vorwürfe gemacht, daß er die Seinen geflohen, im Stiche gelaſſen, ja verrathen habe, worauf der Todte antwortet und die Zurückgebliebenen zu tröſten und zu ermahnen ſucht. — Das Saiteninſtrument der Letten iſt die aus Lindenholz gefertigte ſechs bis zehnſaitige Cither: Kohkle und, zum Tanz, der Sohma ſtabbula: die Sackpfeife, die ganz wie der Schottiſche Dudelſack geſtaltet iſt.

Eſthen und Finnen.

Die Eſthen, welche ſchon den Alten als Aeſtyer bekannt waren, ſind ein Finniſcher Stamm, der von den Letten ſich nicht nur durch ſeine ebenfalls ſehr wohlklingende Sprache, ſondern auch dadurch unterſcheidet, daß er einen kriegeriſchen Sinn hat. Nichtsdeſtoweniger wurden die Eſthen den Deutſchen leibeigen. Die im engern Sinn ſogenannten Finnen, welche ſelber ihr Land Suomi und ſich Suomolainen heißen, ſind zwar auch nach einander von den Deutſchen, den Schweden und den Ruſſen beſiegt worden, haben ſich aber ihre perſönliche Freiheit erhalten. Die Eſthen ſind in der äußern Erſcheinung gegenwärtig das armſeligſte unter den das Baltiſche Meer umwohnenden Völkern. Die Leibeigenſchaft hat ſie in Faulheit, Gleichgültigkeit und Schmuz verſinken laſſen. Um ſo bewundernswürdiger iſt es, daß ſich in dieſen gedrückten Menſchen dennoch eine vorzüglich von den Mädchen und Frauen gepflegte Poeſie hingefriſtet hat, die noch gegenwärtig epiſche Elemente beſitzt. In der Lyrik ſtimmen die Eſthen vollkommen mit den Letten überein, die objective epiſche Richtung aber iſt ihnen eigenthümlich und mit den Finnen gemeinſam. Wainämönen, der treue und wahrhafte Alte, iſt der Held ſowohl der Eſthniſchen als der Finniſchen Sagen. Die Eſthen haben auch den bittern Humor des Sclaven, der im Innern gegen ſeine Knechtſchaft empört iſt und ſich durch den Witz an ſeinen Drängern rächt, wie die treffliche Geſchichte vom Kochen der Sprachen im Keſſeltroge darthut (Kohl a. a. O., 251—55.). Daß die Eſthen formell Lutheriſche Chriſten ſind, factiſch aber noch ſehr Vieles von ihrer heidniſchen Religion bewahren, iſt nicht verwunderſam, weil ihnen das Chriſtenthum gewaltſam aufgezwungen wurde (Kohl a. a. O. 272—80.). Mit den eigentlichen Finnen verhält es ſich ebenſo. Die Mythologie iſt natürlich, da der Cultus gefallen iſt, gleichſam zu einem

Traum geworden, den dieſe Völker noch immer in der Licenz eines poetiſchen Polytheismus fortträumen, allein der Standpunct der alten Naturreligion hat ſich praktiſch in der noch immer geübten *Zauberei* fortgeſetzt, derentwegen die Finnen im Mittelalter bei den umwohnenden Völkern berühmt und gefürchtet waren. Finne war gleichbedeutend mit Zauberer (*Mone*, Geſchichte des Heidenthums im nördlichen Europa, 1822, I, 49). Die Finnen ihrerſeits geſtanden wieder den *Lappen* den Ruhm der größern Magie zu. Das Zaubern nun wird hauptſächlich, noch bis auf dieſen Augenblick, durch das *Singen* der *Runen* d. h. der Zauberſprüche, bewirkt und hiedurch iſt wieder bewirkt, daß *Singen*, *Zaubern* und *Erſchaffen* bei dieſen Völkern identiſche Begriffe geworden ſind. In den Zauberformeln, die je nach ihrem Gebrauch verſchiedene Namen empfangen, liegt ein *kosmogoniſches* Moment, das oft ins Sinnloſe hin abirrt, oft aber auch einen poetiſchen Aufſchwung nimmt.

Das Finniſche Zauberepos Kalewala.

Gerade wie das Iriſch-Gaeliſche Epos erſt nach Jahrhunderten zur ſchriftlichen Exiſtenz gelangte, und den gebildeten Völkern bekannt ward, gerade ſo iſt es dem Finniſchen Epos ergangen. Ein Epos muß man einen Sagencomplex nennen, in welchem ein Heldengeſchlecht gefeiert wird und die Weltanſchauung einer Nation nach ihren weſentlichſten Momenten ſich innerhalb der Erzählung ausbreitet. Wainämönen iſt der Held der Finniſchen Sage und heißt auch *Kalewa*: Vater der Helden. Er iſt der ſtärkſte Zauberer, weil er der größte Sänger iſt, der ſelber die Kantele: die Leier erfunden hat. Wenn er ſie ſpielt und dazu ſingt, lauſchen alle Weſen, auch die Thiere, ſeinen Tönen und ſchmelzen vor Entzücken in Thränen hin. Er weiß auch, daß er von Niemandem übertroffen wird und ſpottet eines Lappenjünglings Joukaheinen, welcher der Dinge Urſprung und ihr Weſen zu kennen vermeint und Alles zu Allem glaubt zaubern zu können. Neben ihm tritt Ilma oder Ilmarinen auf, der Schmiedekünſtler, der die wunderbarſten Dinge durch Zauber aus dem Feuer hervorgeben läßt und ſich ſelbſt von Gold eine Schöne bildete, die zwar von vollendeter Geſtalt, jedoch ſo kalt war, daß er ſie wieder verwarf, nachdem er an ihrer Seite zu ruhen verſucht hatte. Niedriger als dieſe göttlichen Helden ſtehen der muntere Lemminkäinen, der allen Mädchen die Köpfe verdreht, und der wilde Kullerevo, der ſo unglücklich iſt, ſeine Schweſter im Walde, ohne ſie zu kennen, zu ſchänden, worauf, als ſie ihr verwandtſchaftliches Verhältniß entdecken, ſie ſich in einen Fluß, er ſich in ſein Schwert ſtürzt. Die Geſchichten drehen ſich hauptſächlich um zwei Puncte, einmal darum, von Lonhi, des Nordlands Wirthin in Pojohla (Lappland?) eine Frau zu erhalten und ſodann, den Sampo zu verfertigen, eine Zaubermühle, welche Mehl, Salz und Geld mahlt und nach verſchiedenen Seiten auswirft. Nach ſchweren Mühen gelingt dies auch dem Ilmarinen, wogegen er ſowohl, als Wainämönen, in ihren Brautfahrten anfangs unglücklich ſind, da des Nordlands Wirthin eine ſtarke Zauberin iſt und ihre ſchöne Tochter die wunderlichſten Bedingungen ſtellt. Da Ilmarinen dieſelben löſt, namentlich den Sampo ſchmiedet, ſo heirathet ihn die Tochter, bei welcher Gelegenheit alle Hochzeitfeierlichkeiten der Finnen weitläufig beſchrieben werden. Den Sampo holen ſie mit vielen Fährlichkeiten nach Wainölä oder Kalewala, denn, wo er weilt, herrſcht Fruchtbarkeit und allgemeines Gedeihen. Jedoch zerbricht er unterwegs auf dem Meere, ſo daß ſein Segen ſich vertheilt.

Dies ungefähr iſt eine Andeutung des Hauptinhalts. Aber nun die Ausführung! Sie iſt ſo vortrefflich, daß man vor dem Genius eines Volkes, welches eine ſo vielgeſtaltige Phantaſie entwickelt, die höchſte Achtung haben muß. Die Darſtellung iſt völlig objectiv im reinſten epiſchen Ton und nicht blos, wie die Oſſianſche, mit geiſterhaften Umriſſen zeichnend, ſondern mit individualiſirender Kraft die friſche Wirklichkeit ganz in das Detail hin malend. Die Landſchaft, die Wälder und Bäume, die Thiere und Menſchen des *Baltiſchen Nordens*, ſind nirgends anders ſo plaſtiſch klar und ſo farbenhell geſchildert. Die eigenthümliche Gemüthsart der Nordiſchen Menſchen, mit der Zärtlichkeit für das Kleine den Sinn für das Große und Maaßloſe zu vereinen, iſt in den Charakteren und Abenteuern nach allen Seiten hin dargelegt. Bald bewegen wir uns in den idylliſchen Grenzen einer eng umfriedeten Häuslichkeit mit all' ihrem Zubehör, bald ſchweben wir über Berge und Meere mit Adlerſittigen dahin. Bald weinen wir mit dem Helden — und ſelbſt der alte Wäinämönen weint — wie Kinder über verhältnißmäßig geringe Umſtände, bald trotzen wir kaltblütig mit ihnen den fürchterlichſten Gefahren. Das Innerſte aber aller Vorgänge bleibt die Magie und wir glauben daher, daß man an ihr das Mittel hat, das Finniſche Epos von andern Epen nach ſeiner Eigenart als das Zauberepos zu unterſcheiden. Wunder und Zaubereien kommen auch in andern Epen vor, allein ſo, wie hier, wo alle Aufgaben Zauberei involviren, wo die Kämpfe zum Wetteifer im Zaubern werden, wo der Sampo, ein Werk der Zauberei, wiederum ein Zauberhort wird und wo die göttliche Kunſt des Geſanges, die alle Herzen rührt, mit dem Begriff der Zauberei verſchmilzt, da macht in der That die Zauberei ebenſo das Weſen des Epos aus, als im Indiſchen die Treue des Weibes, im Perſiſchen die Macht des Einen Iraniſchen Herrſchers, im Arabiſchen die ſelbſtgewiſſe Ungebundenheit des Recken, im Griechiſchen die Freundſchaft des heroiſchen Jünglings in der Ariſteia und die Beharrlichkeit des erfahrenen Mannes im Noſtos, in der Aeneis die berechnende Klugheit des Staatengründers, im Oſſianiſchen Liede der Schmerz über den Untergang der Volksherrlichkeit. Kalewala iſt noch ganz heidniſch gedacht und ausgeführt. Alle Götter der Finnen treten in ihm auf: Jumala, der Gott des Himmels; Ukko, der Alte, der Donnergott; Ahto, der Waſſerfürſt; Tapio (Knippana) der Waldkönig; Tuoni (Kalma) der Todesgott; Luonnatar, die Schöpfungstochter; Hiiſi, das böſe Princip u. ſ. w. Am Schluß des Ganzen gebiert eine Jungfrau Mahrjatta einen Knaben, offenbar eine Anſpielung auf Maria und Jeſus. Wäinämönen will den Knaben tödten, Ukko der Alte aber macht ihn zum Konige von Karjala, worüber Wäinämönen mißmuthig wird und mit ſeinem kupfernen Boot bis zum Rande des Horizontes fortſegelt, indem er prophezeiet, daß er noch einmal einen neuen Sampo, eine neue Kantele und ein neues Licht ſchaffen werde. Seine alte Kantele und ſeine großen Geſänge hinterläßt er dem Suomivolk zu deſſen Freude.

Dies Epos nun, im vierfüßigen, reimloſen Trochäus gedichtet, wird in der Form von Rhapſodien, die man Runen nennt, in dieſem Augenblick noch vom Rigaiſchen Meerbuſen bis zum Eismeer in jenen ungeheueren Wald- und Sumpfgegenden lebendig überliefert, welche die Finnen ſeit uralter Zeit bewohnen. Den Bemühungen einer Reihe patriotiſcher Männer (Porthan, Gamander, Lencquiſt, Kellgren, Tengſtröm, Schröter u. A.), insbeſondere aber dem unermüdlichen Lönnrot iſt es gelungen, die einzelnen Geſänge zu ſammeln und als ein Ganzes herzuſtellen, was zuerſt 1835 geſchah Lönnrot gab demſelben den Namen Kalewala, Heldenland, nach dem Beinamen Wäinämonens. 1849 konnte eine neue, vermehrte und berichtigte Ausgabe erſcheinen, die 50 Geſänge in 22,793 Verſe enthielt. Eine Schwediſche Ueberſetzung hatte A. Caſtrèn 1841, eine Franzöſiſche Leóuzon le Duc 1845 geliefert, eine Deutſche nach der zweiten Ausgabe gab endlich Anton Schiefner, Helſingfors 1852. (Vergl. J. Grimm: über das Finniſche Epos in Höfers Zeitſchrift für die Wiſſenſchaft der Sprache, 1846, I, 13—55.)

Das Czechyſche Epos von Zaboj und Slawoj.

Wir können hier nicht das Volkslied überhaupt aufnehmen, wie es noch unter den Finniſchen und Slaviſchen Naiionen in reicher Fülle exiſtirt. In dieſem Fall hätten wir nicht nur die Lieder der Ungarn, die ein Finniſcher Stamm ſind, nicht uur die Lieder der Donſchen Koſaken, ſondern vor Allem auch die Lieder der Serben zu betrachten, die außer einer herrlichen Lyrik eine bedeutende Epik beſitzen, die einen doppelten Kreis von Romanzen bildet. Der eine bezieht ſich auf den König Laſar Brankowitſch, der in der Schlacht bei Koſſowa auf dem Amſelfelde gegen den Türkiſchen Sultan Amurath 1389 durch Verrath fiel und mit deſſen Heldentod die Unabhängigkeit Serbiens aufhörte; der andere bezieht ſich auf des Königs Wukaſchin Sohn, den ungefügen Marko, der ſchon den Türken dient, der ein Pferd hundert und funfzig Jahr reitet und ſelbſt dreihundert Jahr alt wird, um endlich in beſter Kraft, er weiß ſelbſt nicht warum, zu ſterben. (Talvj: Volkslieder der Serben, 2 Thle., Leipzig 1853, zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage; Siegfried Kapper: die Geſänge der Serben, 2 Thle., Leipzig 1852.) Die Serbiſchen Lieder haben zwar auch noch Anklänge an das Heidenthum, wohin der Aberglaube an die Vampyre (Upioren) und an die Schickſalsgöttin Wila gehört; allein ſie ſtehen doch ſchon entweder auf Chriſtlichem oder Muhammedaniſchem Boden (Göthe's treffliche Charakteriſtik der Serbiſchen Lieder, S. W. 1833, Bd. 46, 306–23.).

Von den Czechen hat ſich ein Reſt ihrer heidniſchen Poeſie erhalten. Dies iſt zwar nicht das unter dem Namen: Libuſſa's Gericht unterſchobene Fragment, welches der Böhmiſche Sprach- und Geſchichtforſcher Dobrowsky ſelbſt für unächt erklärt hat, wohl aber das Gedicht von dem Kampf der Czechen mit dem Deutſchen Könige Ludwig im 9ten Jahrh. Es wurde in dem Kirchthurm der Stadt Königinhof 1817 unter einem Bündel alter Pfeile entdeckt. Die Handſchrift ſcheint dem dreizehnten Jahrh. anzugehören. Die Brüder Zaboj und Slawoj kämpfen gegen Ludiek und ſeine Deutſchen, welche die Freiheiten und den Glauben der Väter vernichten, fremde Götter einführen, die Vögel aus den heiligen Hainen verſcheuchen, die geweiheten Bäume ausrotten, die Opfer- und Gebetſtätten zu beſuchen verbieten, und nur Eine Gattin von der Jugend bis zum Tode zu haben befehlen. Das zweite Hauptfragment der Königinhofer Handſchrift, die auch einige lyriſche Gedichte enthält, betrifft den Einfall der Tartaren unter Kublai Khan. (Swoboda hat eine Deutſche Ueberſetzung, Hanka mit ihr das Original der Königinhofer Handſchrift Prag 1829 herausgegeben.)

Die Ruſſen haben auch noch zwei alte epiſche Lieder, die jedoch nicht mehr dem Heidenthum angehören. Das eine aus dem zwölften Jahrhundert iſt Igors Zug gegen die Polovzer. Igor, der Czar von Nowgorod, geräth auf demſelben in die Gefangenſchaft, aus welcher ihn ſelbſt ein Polovzer, Owlur, befreiet, indem er ihm zur Flucht auf ſchnellem Roß behülflich iſt. Igors Sohn iſt aber noch zurück, verliebt ſich in die Tochter des Polovzer Fürſten, befreiet ſich und bewegt ſeine Geliebte zur Taufe, in welcher ſie Swoboda genannt wurde, worauf er ſich mit ihr vermählt. (Entdeckt 1795, herausgegeben 1800, Deutſch von Wolfſohn: die ſchönwiſſenſchaftliche Literatur der Ruſſen, 1843, I.). — Das andere Gedicht ſind die Romanzen von Wladimirs Tafelrunde zu Kiew, die aber wohl ſchon als eine Aſſimilation von fremder Sage zu betrachten ſind. In den Helden Wladimirs, der ſtrahlenden Sonne von Kiew, in Rogdai, Dobruna, Ilja, Waſſily u. A. iſt eine Nachahmung der Arturiſchen Tafelrunde und in den Abenteuern des Drachenbezwingers Tſchurilo eine Nachahmung der Deutſchen Sigfridsſage kaum zu verkennen. (Fürſt Wladimir und ſeine Tafelrunde. Altruſſiſche Heldenlieder. Leipzig 1819.)

3) Die Germaniſchen Stämme.

Zwiſchen den Keltiſchen und Slaviſch-Finniſchen Stämmen ſtehen die Deutſchen in der Mitte. Sie haben zu den Byzantinern und Römern das Verhältniß gehabt, als barbariſche Nationen von der großen Civiliſation derſelben angezogen zu werden, ohne jedoch in dem Grade, wie die Kelten, darin aufzugehen. Die Kelten haben ſie in Gallien, Spanien und Britannien, die Slaven in Norddeutſchland, Böhmen und Mähren, die Letten und Finnen in Preußen und Kurland beſiegt. Mit Römern, Kelten und Slaven haben ſie ſich vielfach vermiſcht und nur auf der Däniſchen und Scandiſchen Halbinſel ſich ganz rein erhalten. Die Germaniſchen Stämme erſcheinen vor allen Dingen als kriegeriſche, lange Zeit, von den Cimbern und Teutonen ab bis zu den Angeln und Saſſen hin, auf dem Continent, von hierab als Wikingr auch zur See, wo ſie ſich in ihren Raubzügen bald ebenſo furchtbar machen, als ſie es zu Lande in ihren Eroberungskriegen längſt geworden waren. Kampfluſt und Waffenehre durchdringt ihr ganzes Leben. Stahlharte Herzen ſind es, die unter der Eiſenbrünne ſchlagen. Die furchtbarſte Grauſamkeit läßt ſich in den unmenſchlichſten Thaten aus. Mitten in dieſer oft rohen Kriegerwelt brechen nun aber auch Züge des tiefſten Gemüthes hervor. Dieſe ungeſchlachten Geſtalten, welchen es wonneſam iſt, den ſterbenden Feind zu verhöhnen, zeigen auch wieder ein ahnungsreiches Gefühl, das uns durch großmüthige Aufopferung und durch rückſichtsvollſte Zartheit überraſcht. Das Eigenthümliche dieſes Stammes beſteht in der Selbſtgewißheit, die, ihrer Kraft vertrauend, nach dem Ausdruck des Tacitus in der Germania, ſich ſowohl gegen Menſchen als Götter ſicher fühlt. Verglichen mit den frühern Nationen, verglichen namentlich mit den Griechen und Römern, Kelten und Slaven, tritt in den Germanen etwas Dämoniſches aus der Ungezähmtheit, ja Frechheit des Eigenwillens hervor, der vor Nichts Scheu hat, der Alles angreift, der mit dem Leben ſpielt und nur im Ungeheuren rechte Befriedigung findet, das ſeinen Uebermuth in Gefahr und Noth einengt. Der Germane iſt daher auch der Leidenſchaft des Spiels und des Trunkes ergeben. Im Spiel wagt er Vermögen und Freiheit, im Trunk ſteigert er den Rauſch ſeines Selbſtgefühls. Dieſe dämoniſchen Naturen empfanden eine Schranke ihrer Ueberkraft an der Schönheit und ſchämigen Züchtigkeit des Weibes, das ſie, hierin den alten Arabern vergleichbar, hoch und frei hinſtellten und welches daher in ihrer Geſchichte von Anfang an eine viel größere Bedeutung hat, als bei allen bisher betrachteten Völkern. Das Eigenthümlichſte aber, was ſie hervorbrachten, war, daß ſie freiwillig ihren Willen zu dem eines Andern machten, den ſie ſich zum Herrn erwählten. Dieſe Hingabe des eigenen Selbſtes in die Gewalt eines Andern iſt der eigentliche Inhalt des Germaniſchen Genoſſenſchafts- und Dienſtmannenthums. Die Treue gegen den Waffenbruder und gegen den Heerkönig, Herzog, Lehnsherrn, iſt ein neues Element der Geſchichte, das auch in der Poeſie bald eine große Rolle ſpielen mußte. Lehensſtaaten hat es auch in China, in Indien und Perſien und bei den Kelten gegeben, allein nicht auf der Grundlage perſönlicher Freiheit, wie bei den Germanen. Gerade deswegen klafft nun aber hier auch der Abgrund auf, aus welchem die entſetzlichſten Greuel aufſteigen. Die Treue hat ihre Kehrſeite am Verrath und dieſer iſt es, der in die alten Sagen und Geſchichten der Deutſchen jenen finſtern, unheimlichen Zug bringt, welcher ſie grauenerregend von denen anderer Völker unterſcheidet. Das alte Indiſche Epos hat zwar auch Geſchichten von Liſt und Treubruch; das alte Perſiſche hat in Ruſthms Verrath durch ſeinen Bruder Schegad ſchon eine ſtärkere Annäherung an den Deutſchen Typus; allein in der Art principiell, wie im Deutſchen Epos, kommt der Verrath nicht vor. Die alte Göttergeſchichte der Scandinavier hat ihren Mittelpunct in dem Verrath, den Loki an Baldur begeht. Die Geſchichte der Giukingen (Niflungen) iſt eine Kette von Täuſchung und Verrath, die in den Deutſchen Nibelungen ſchon gemildert erſcheint. Und was Hagen in den Nibelungen, das iſt Ganelo in der Kärlingiſchen Sage. So ſehen wir aber auch die beglaubigte Geſchichte der Deutſchen. Arminius beſiegt die Römer durch Verrath und er ſelbſt fällt durch den Verrath Segeſts, des eigenen Schwiegers, von der Hand Deutſcher Fürſten. In vielen unſerer Geſchichten der Deutſchen Poeſie wird von den Germanen ſo geſprochen, als wenn ſie wahre Muſterbilder der Treue, der Gottesfurcht, der Keuſchheit, der Redlichkeit geweſen wären. Und gewiß lebten auch dieſe Tugenden unter ihnen, allein über den Preis derſelben darf man nicht den Widerſpruch gegen dieſelben vergeſſen, woran es dieſen wilden und leidenſchaftlichen Menſchen auch nicht gefehlt hat. Eben deshalb bedurften ſie der Erlöſung durch das Chriſtenthum, das mit ſeinem Gebot der Feindesliebe ihnen eine ganz neue ſittliche Welt eröffnete, deren Tiefe ſie mit inniger Rührung empfanden. Die Anſchauung der Treue Chriſti und des Verraths derſelben durch Judas mußte gerade dieſe grimmen, eiſernen Menſchen im Innerſten ergreifen, in deren eigener Religion, Sitte und Geſchichte das größte Bedürfniß wahrhafter Verſöhnung angelegt war.

Die nationale Epik der Germanen iſt durchaus heidniſch. Die Form, in welcher wir ſie nunmehr beſitzen, iſt freilich ſchon durch die Hände von Bearbeitern hindurchgegangen, die getauft und vielleicht ſchon chriſtlich geſinnt waren. Der Kern jedoch iſt heidniſch. Daß die Helden in den Nibelungen die Meſſe hören, ändert ſie im Innern ſo wenig, als in Gudrun der Engel, der ihr erſcheint, für den Beweis ihrer Chriſtlichkeit genommen werden kann, denn in der alten Sage fehlte entweder dieſer hinzugedichtete Engel ganz oder er war ein Zukunft kundiger Vogel oder ein weiſſagendes Waſſerweib, wie Hadeburch in den Nibelungen, das vom Ueberarbeiter chriſtianiſirend in einen Engel umgewandelt wurde. Das Kriterium des größeren oder geringeren Alters eines Gedichtes für dieſe Periode iſt das größere oder geringere Heidenthum, das in demſelben herrſcht. Das Alter der Handſchriften, worin es exiſtirt, der Dialekt, in welchem es abgefaßt iſt, die Verbreitung, die es als Kunſtwerk gefunden hat, ſind nur ſecundaire Momente. Es laſſen ſich nun unterſcheiden: α) das Scandinaviſche; β) das Saſſiſche; γ) das Gothiſch-Burgundiſche Epos.

α) Das Scandinaviſche Epos.

Die Germaniſchen Stämme des Continents ſind ſo viel gewandert, haben ſich ſo ſehr mit andern Völkern gemiſcht und ſo früh das Chriſtenthum angenommen, daß ihre Götterſage bis auf wenige Spuren, die J. Grimm in ſeiner Deutſchen Mythologie zuſammengeſtellt hat, für uns verloren gegangen iſt. Nur der Scandinaviſche Stamm hat ſich die Erhaltung eines großen Theils derſelben dadurch möglich gemacht, daß er vor dem andringenden Chriſtenthum von Norwegen nach Island floh und dort noch längere Zeit die Ueberlieferung der Göttermythe und Heroenſage in ihrer Integrität zu wahren vermochte, durch welche Vermittelung ſie auch auf uns gekommen iſt. Als der König Harald Harfagr im 9ten Jahrh. die kleineren Jarle Norwegens zu unterjochen anfing, flohen viele Normänner ſeit 864 nach Snialand d. h. Island, jenem Felſeneiland, wo ſiedende Quellen aus dem Eiſe hervorziſchen und Vulcane ihre Lavagüſſe durch Schneefelder hinſtrömen. Es war durch den Seeräuber Nadodd zufällig entdeckt, als er auf einer Rückfahrt von Norwegen nach den Faröern dorthin verſchlagen ward. Seit dem eilften Jahrh. kam aber das Chriſtenthum mit andern Anſiedlern allmälig auch nach Island, bis es 1261 der Norwegiſchen Herrſchaft zufiel. Das Chriſtenthum ward 1000 von dem Althing, der geſetzgebenden Reichsverſammlung, als Landesreligion angenommen.

Die ältere Edda.

Auf Island war es, wo angeblich Saemund Sigfuſon hin frode, d. h. der Gelehrte, die alten Götter- und Heldendichtungen ſammelte. Er war zwiſchen 1054—57 geboren, alſo kaum funfzig Jahre nach Bekanntmachung des Geſetzes, welches die Einführung der Chriſtlichen Religion auf Island verordnete. Er war ein ſehr gebildeter Mann, der Deutſchland und Frankreich durchreiſt hatte und als Prieſter und Prediger zu Odde in Island bis in ſein ſieben und ſiebenzigſtes Jahr 1133 lebte. Seine Sammlung führt den Namen Edda. Ueber die Bedeutung dieſes Namens, den man auch Aeltermutter überſetzt, iſt viel geſtritten worden, allein die wahrſcheinlichſte bleibt doch immer, wie bei den Indiſchen Veden, daß er Verſtand, Wiſſenſchaft bezeichnen ſoll. Das erſte Exemplar der Edda kam 1643 durch den Biſchof Skalholt, Brynjulf Swendſen, nach Kopenhagen. Herausgegeben wurde ſie in 3 Quartbänden 1787—1827 zu Kopenhagen (Hafniae) unter dem Titel: Edda Saemundar hinns fróda. In's Deutſche ſammt der jüngern Edda und den mythiſchen Liedern der Skalda überſetzt von Karl Simrock: Stuttgart und Tübingen 1851.

Die Lieder der Edda ſind in einer ganz eigenthümlichen Weiſe abgefaßt. Sie ſetzen ſich die Bekanntſchaft mit der Götter- und Heldenſage eigentlich voraus, denn ſie heben nur einzelne Puncte aus dem Ganzen hervor und poſtuliren die Erklärung der zahlloſen Anſpielungen, welche ſie machen. Hiedurch erſcheinen ſie myſteriöſer, als ſie ſind. Der Vortrag iſt durchaus lyriſch gefärbt und häufig dialogiſch durchgeführt, ſo daß er ſtellenweiſe ganz an die Aeſchyleiſche Tragödie erinnert. Der Ausdruck geht auf die intenſivſte Bedeutſamkeit aus, iſt kurz, ſchlagend, unruhig, blitzartig. Nicht ſowohl Schönheit als Größe iſt ſein Weſen. Die Worte ſprühen gleichſam, wie die Funken, wenn Schwerter auf Ringpanzer raſſeln. Die metriſche Form entſpricht dieſer Tendenz. Sie beſteht theils im Fornyrdalag d. h. in Strophen von 4 Langzeilen, welche durch die Caeſur in 8 Halbzeilen getheilt werden, theils im Liodahattr d. h. in Strophen, deren zweite und vierte Langzeile der Caeſur ermangelt. Das charakteriſtiſche Gepräge empfängt der Vers aber durch den Anreim oder Stabreim d. h. die Alliteration. Stabreim wird er genannt, weil der Laut als Schriftzeichen Stab (Runenſtab) hieß. Er beruht auf dem Gleichklang des Anlauts. Gewöhnlich werden drei in derſelben Langzeile gepaart. Zwei dergleichen Reimſtäbe: Liódſtafir, müſſen in der erſten Hälfte der Zeile vorkommen; der dritte und wichtigſte, nach welchem jene beſtimmt werden, muß vorn in dem zweiten Halbverſe ſtehen. Der Reimſtab in der Nachzeile heißt daher Hauptſtab: Höfudſtafir, während die beiden andern in der Vorzeile Beiſtaben: Studlar, genannt werden. Natürlich dürfen es nur betonte Wörter und Wurzelſylben ſein, auf welche der Stabreim fällt, vornämlich wenn der Vers nicht lang iſt. Die Vocale werden unter ſich für Gleichlaute gerechnet. Iſt alſo der Hauptſtab ein Vocal, ſo müſſen auch die Nebenſtäbe Vocale, aber nicht dieſelben ſein, ſondern es gilt ſogar für ſchöner, wenn die Vocale wechſeln. Iſt der Hauptſtab kein einfacher Anlaut, ſo müſſen auch die Nebenſtäbe zuſammengeſetzt ſein z. B. ſp, ſt u. ſ. w. Dies Geſetz der Alliteration geht durch den ganzen Germaniſchen Norden und iſt bei den Deutſchen Gedichten auch noch ein Kriterium für das Alter derſelben. Das Fornyrdalag, das nach ſeinem angeblichen Erfinder Starkader auch Starkadarlag genannt wird, hat Finn Magnuſſen dem Indiſchen Slokas verglichen.

Die nordiſche Götter- und Heldenwelt iſt ebenfalls mit der Indiſchen verglichen, weil ſie, wie dieſe, in das Maaßloſe ſtrebt. Allein ſolche Vergleichungen haben nur eine relative Wahrheit, denn das Ungeheure, zuweilen an Wahnſinn Streifende des Nordens hat nichts von der Verſchwommenheit an ſich, in welche die Indiſche Phantaſie gern zerfließt. Sowohl in der Göttermythe als in der Heroenſage iſt ein feſter Mittelpunct, um welchen herum ſich die Rieſengeſtalten und Rieſenereigniſſe gruppiren. In jener iſt dies Baldurs Tod, in dieſer Sigurds Ermordung. Auf beide folgt der Untergang, dort der Welt, hier des geſammten Geſchlechts der Giukingen oder Niflungen. Durch dieſe Richtung auf den tragiſchen Ausgang wird jene dramatiſche Structur der Epik hervorgebracht, die in der Form der Wechſelrede ſich zu bewegen liebt, ſo ſehr, daß die

Scandinaviſche Poeſie, was wir ſonſt nirgends finden, proſaiſche Einleitungen und Zwiſchenerzählungen macht, um dann ſofort die Perſonen in directer Rede ſprechen zu laſſen. Je energiſcher nun dieſe hervorbricht, um ſo dürftiger bleibt noch die Andeutung der Scenerie und läßt die Epik von dieſer Seite ſehr gegen die Helleniſche zurückſtehen, in welcher das descriptive Element ſich mit der dialogiſchen Bewegtheit ſo unübertrefflich ausgeglichen hat.

Die Götterſage.

Es iſt hier nicht der Ort, das Syſtem der Scandinaviſchen Religion zu entwickeln. Es genügt, zu bemerken, daß die Vorſtellung eines Kampfes der Götter gegen ihren Untergang, der Untergang ſelber, in welchem alle vernichtenden Gewalten Hels entfeſſelt werden, endlich aber auch die Wiedergeburt der von allem Böſen und Uebel gereinigten Welt zu einem neuen und ſchönern Daſein den Inhalt derſelben ausmacht. Die Prophetie, welche ſich bei dem Waliſiſchen Bardenorden nur auf die nationale Geſchichte bezog, nimmt deshalb hier einen wirklich religiöſen, erhabenen Ton an. Die Erkundung der geheimnißvollen Andeutungen, welche der Götterdämmerung vorangehen, breitet eine ſchauerliche, gewitterſchwüle Bangigkeit aus, die aber von der Seltſamkeit der Zaubereien, die ſich in Alles flechten, oft wunderlich genug durchbrochen wird, denn an Zauberei fehlt es hier ſo wenig, als im Finniſchen Kalewala. Der eigenthümliche Zug, der ſich hierbei bemerklich macht, beſteht darin, daß das Herrliche vom Böſen vernichtet werden kann, weil das Gute in ſeiner Verwirklichung, die ſich über Alles ausdehnen ſollte, an einer einzigen unbedeutend ſcheinenden Ausnahme ſcheitert. Alle Weſen ſollten, Baldur dem Guten nicht zu ſchaden, in Pflicht und Eid genommen werden. Eine kleine Miſtelſtaude wurde übergangen, weil ſie noch zu jung zum Eide ſchien und mit ihr ließ Loki durch den blinden Hödur den Liebling der Götter und Menſchen erſchießen! Als Baldur nun zur Hel geritten war, konnte er wiederbelebt werden, wenn alle Weſen um ihn geweint hätten. Alle weinten, Götter, Menſchen, Thiere, Bäume, Steine, nur ein altes Zauberweib nicht, das ſich entſchuldigte, daß es mit trocknen Augen weinen müſſe, da ihm von Baldur nie etwas Gutes gekommen ſei. Daß der Verrath auch in der Götterwelt einheimiſch iſt, brauchen wir nicht erſt zu ſagen; wohl aber, daß er überwiegend die Form der Liſt annimmt und damit öfter ins Komiſche fällt, wie z. B. des unbändigen Thors Verkleidung in ein Weib, als er von Thrym ſich ſeinen Hammer Miölnir zurückholt, oder wie die Feſſelung des Wolfes Fenrir, den die Götter höflich bitten, die Bande, welche ſie für ihn fertigen, zu verſuchen, ob ſie auch ſtark genug ſeien. Nachdem er das Band Läding und das Band Droma zerriſſen, betrügen ſie ihn mit dem Bande Gleipnir, das aus dem Schall des Katzentritts, dem Bart der Weiber, den Wurzeln der Berge, den Sehnen der Bären, der Stimme der Fiſche und dem Speichel der Vögel, d. h. aus lauter Unmöglichkeiten gemacht war.

In der ältern Edda ſind nun folgende mythologiſche Lieder enthalten: 1) Völuspá, die Weiſſage der Völa, eine in prophetiſchem Ton dargeſtellte Geſchichte des geſammten Göttergeſchicks vom Urbeginn bis zur Welterneuung; 2) Hávamál, das hohe Lied, in welchem Othin ſelber lehrt, wie man ſich weiſe betragen ſolle, gewiſſermaaßen eine gnomiſche Ethik zur mythiſchen Dogmatik der Völuspá; es heißt auch Runatals thattr, weil Othin darin den Zaubergeſang lehrt; 3) Grimnismál, ein Wettſtreit zwiſchen Frigg und ihrem Gemahl Othin, der unter dem Namen Grimnir ſeinen Pflegeſohn Geirröd beſucht, wo er ziemlich denſelben Inhalt, den die Völuspá hat, in Verbindung mit der Sage von den Söhnen des Königs Hrödung vorträgt; 4) Wafthrudnismál, in welchem Othin als Gangrád verkleidet von dem Rieſen Wafthrudnir um die Geheimniſſe der Götter befragt wird, und umgekehrt ihn wieder befragt; 5) Hrafnagaldr Othins, Othin's Rabenruf und Iduna's Niederfahrt zur Hel, als die Götter durch Zeichen und Träume über Baldurs Geſchick ſich zu ängſtigen begannen; 6) Vegtamsquitha, das Lied vom Wanderer, nämlich Othin, der in der Unterwelt die Völa zur Weiſſagung über Baldur beſchwört; 7) Aegisdrecka, der Trunk beim Aegir, oder Locaſinna, Loki's Streit, worin Loki mit den Göttern beim Gaſtmahl in einen Zank geräth, der dieſelben oft in Ariſtophaniſch komödiſchem Lichte erſcheinen läßt; 8) Hymisquitha, das Lied vom Rieſen Hymir, dem Thor und Tyr den großen Keſſel abgewannen, in welchem Aegir das Ael für die Götter kochen mußte; 9) Thrym's Quitha oder Hamarsheimt, das Lied von Thor, wie er als Freya verkleidet vom Rieſen Thrym ſeinen geſtohlenen Hammer zurückholt; 10) Harbarthsliód, der ſehr biſſige, den Spottreden in Aegirs Gaſtmahl verwandte Zank Thors mit dem Fährmann Harbarth, den er, ihn überzuſetzen, nicht zwingen kann; 11) Alvismal, worin der Zwerg Alvis, der Verlobte von Thors Tochter, beſchreibt, wie ſich die himmliſchen, irdiſchen und unterirdiſchen Weſen die Welt vorſtellen; 12) För-Skirnis, Fahrt Skirners, des Dieners des Gottes Freyr, zur Brautwerbung um die Rieſentochter Gerdr für denſelben; 13) Fiölsvinsmal, die Zwieſprache zwiſchen dem Helden Suipdagr, der ſich, unerkannt zu bleiben, Fiölsvithr, Vielwiſſer, nennt, mit dem Thorwächter ſeiner Geliebten Menglöd, der ihm den Eintritt in die Burg verwehrt; 14) Hyndlulioth oder Völuspá hin Skamma, die kleine Völuspá, worin ſich Freya durch die Rieſin Hyndla die Heroengeſchlechter von den Göttern ableiten läßt; 15) Solarliod, das Sonnenlied, iſt ſchon ein chriſtliches, mit heidniſchen Mythen nur durchmengtes Product.

Die Heldenſage.

Alles, was poetiſch von der Götterſage gilt, gilt auch von der Heldenſage. Der Zuſammenhang in ihr wird aber ſpecifiſch durch die Blutrache gebildet, die hier in einer grauenhaften Fürchterlichkeit und ſcheußlichen Tücke erſcheint. Die Blutrache zieht ſich durch den ganzen Ethnicismus als Motiv hin und erreicht in der Härte und Leidenſchaft der Germaniſchen Barbaren ihren äußerſten Grimm. Aber noch ein Motiv tritt in der Sage auf, das in ſolcher Weiſe uns auch noch nicht vorgekommen iſt, die Habſucht, die ſich in Anhäufung eines koſtbaren Hortes d. h. Schatzes gefällt. Gold und Silber namentlich hat für dieſe Nordiſchen Helden eine unendliche Anziehungskraft und der Drache, der feuerhauchende, lagert ſich gern über die kalten Metalle. In den Eddaliedern iſt übrigens der Drache ein durch

Zauberei in Schlangengeſtalt verwandelter Menſch, Faſnir. Loki nämlich hatte Hreidmars Sohn Otur getödtet, als derſelbe in Geſtalt einer Otter Lachſe fing. Zur Buße dafür mußten die Aſen das Otternfell mit Gold füllen, welches ſie vom Zwerg Andwari nahmen. Als dieſer einen Ring zurückbehalten wollte, zwang Loki ihn zur Hergabe deſſelben, worauf der Zwerg ſelbſt hineinſchlüpfte, jedem Beſitzer des Hortes Fluch zu bringen. Da nun Hreidmar den goldgefüllten Otternbalg ſah, bemerkte er ein Haar des Felles hervorſtehen, verlangte auch deſſen Goldbergung, welche Loki nur durch Hingabe des Ringes bewirken konnte, und gewann damit ſich und ſeinem Geſchlecht den Untergang. So hängt hier der Hort mit der Buße für den Mord zuſammen. — Hreidmars Söhne forderten vom Vater Verwandtenbuße für ihren Bruder Otur. Als er ſie weigerte, mordete ihn Faſnir im Schlaf und nahm all das Gold, indem er ſeinem Bruder Regin ſeinen Antheil vorenthielt. — Regin, ein Zwerg, war ein kunſtreicher Schmidt. Zu ihm kam Sigurd, der Wölſung. Ihm ſchmiedete er das Schwert Gram. König Hialprek gab ihm Krieger und mit dem Schwert und den Kriegern beſiegte er Hundings Sohn Lyngwi, der mit ſeinen Brüdern Sigurds Vater, den König des Frankenlandes, Sigmund, erſchlagen hatte. Regin war alſo Sigurd zur Vollbringung der Blutrache behülflich geweſen und reizte ihn nun an zum Morde Faſnir's, der in Schlangengeſtalt über dem Schatz auf Gnytahaide lag Sigurd ſpähte den Weg aus, wo er zum Waſſer kroch, machte eine Grube, ſtellte ſich hinein und durchſtach den Hineinſtürzenden mit dem Schwerte von Unten. Er mordete alſo durch tückiſche Liſt und der ſterbende Faſnir verfluchte ihn und ſein Geſchlecht. Sigurd trank von Faſnirs Blut, briet und aß ſein Herz, ward dadurch der Vogelſprache kundig und erkannte, daß nun Regin ihm wegen des Mordes des Bruders nach dem Leben trachtete, worauf er ihn tödtete und ſich des Schatzes bemächtigte, den er auf ſein Roß Grani lud und hinauf nach Hindarfiall ritt. Hier traf er, von einer fernhinleuchtenden Lohe umgeben, die Walkyrie Sigurdriſa, die Schildjungfrau Brynhildur, die von Othin in tiefen Schlaf verſenkt war. Er erweckte ſie. Budli's

Tochter, die einen Mann ohne Furcht haben wollte, fand an ihm Wohlgefallen und lehrte ihn Weisheit und Runenzauber. Sie verlobten ſich einander mit Eiden und ruheten acht Nächte neben einander, ohne ſich zu berühren. — Nun kam Sigurd zum Könige Giuki, deſſen ſchwarzhaarige Söhne, Gunnar, Högni und Guttormur, auch Niflungar hießen. Grimhildur, Giuki's Gemahlin, machte ihn Brynhildurs durch einen Zaubertrank vergeſſen, ſo daß er ſich mit ihrer Tochter Gudrunar vermählte. Ja er erkämpfte Brynhildur für Gunnar und theilte in Gunnars Geſtalt in der erſten Nacht mit ihr ſchwertgeſchieden das Bett. — Brynhild ſann auf Rache, zumal Gudrunar beim Haarwaſchen ſie als Sigurds Buhlin ſchmähete. Mit Gunnar und Högni beredete ſie den frevellüſternen Guttormur, der nicht durch Eide gebunden war, Sigurd im Schlaf an der Seite ſeines Weibes zu tödten, durchſtach dann aber, da ſie nur Sigurd geliebt hatte, ſich ſelbſt. Sie iſt die edelſte Geſtalt des ganzen Sagenkreiſes, aus der ein wirklich tragiſches Pathos hervorbricht. — Gudrunar ward hierauf an Brynhildurs Bruder Atli, Budla's Sohn vermählt. Sie ſann auf Rache für Sigurd und lud ihre Brüder zu ſich ein. Dieſe verſenkten vor ihrem Wegzug Fafnirs Schatz in den Rheinſtrom. Seinen Mörder Guttormur hatte Sigurd mit einem Wurfſpeer noch im Fliehen ſelber getödtet; Gunnar und Högni ließ Atli tödten, weil er am Tode ſeiner Schweſter Schuld war. Högni wurde das Herz ausgeſchnitten und Gunnar in den Schlangenthurm geworfen, wo er die Harfe, da man ihm die Hände gebunden hatte, mit den Zehen ſchlug und die Schlangen in Schlaf ſang, bis eine derſelben ſich zu ſeiner Leber durchfraß. Gudrunar aber tödtete, ihre Brüder an Atli zu rächen, nicht nur dieſen im Bette, ſondern auch die mit ihm gezeugten Söhne und verbrannte die ganze Halle, in welcher die Todtenfeier der Nibelungen begangen war. — Hierauf ſtürzte ſie ſich in's Waſſer, aber die Fluthen trugen ſie in das Reich des Königs Jönakur, der mit ihr drei Söhne: Saurli, Hambir und Erpur zeugte. — Hier erzog ſie ihre Tochter Svanhildur, die außerordentlich ſchön war. Um dieſelbe warb der alte König Jormunrekur durch ſeinen Sohn Randver. Sein

Rathgeber Bicke aber wußte ihm gegen ſeinen Sohn Verdacht einzuflößen, ſo daß er ihn aufhängen und Svanhildur unter den Hufen der Roſſe zerſtampfen ließ; wovon wiederum die Folge war, daß Gudrunar ihre Söhne, die ſie mit Jönakur gezeugt hatte, zur Rache ihrer Schweſter antrieb. Erpur, der ihm den Kopf abhauen ſollte, ward unterwegs getödtet. Hamdir hieb Jormunrekur die Hände, Saurli ihm die Füße ab, ein alter einäugiger Mann aber, der des Weges daher kam (Othin?) ließ ſie ſteinigen. Alſo immerwährend Mord aus Mord.

Dies ungefähr iſt der Hauptinhalt der Eddiſchen Heldenlieder, die offenbar, da ſie auch von einander abweichen, zu verſchiedenen Zeiten unabhängig von einander entſtanden ſind. Ihre Differenzen gerade beweiſen für ihre Aechtheit. Man kann annehmen, daß ihr Stoff Deutſchen Urſprungs iſt, da ſie des Rheins, des Frankenlandes und Attila's erwähnen, allein ſie haben den Inhalt der Sage ganz in die Nordiſche Form mit vollkommener Freiheit hinein gedichtet und vergegenwärtigen uns die ältere Geſtalt der Sage, weil ſie noch dem 6ten Jahrh. nach Chr. angehören. Sage und Dichtung müſſen wir uns im Volksmunde nothwendig als beweglich denken. Die Eddenlieder enthalten das urſprüngliche Nibelungenlied, welches Lachmann durch künſtliche Reduction des Deutſchen Kunſtepos auf 20 Lieder herausbringen wollte. (J. Grimm: über die Entſtehung der Altdeutſchen Poeſie und ihr Verhältniß zur Nordiſchen in den Studien von Daub und Creuzer, Heidelberg, IV, 1808, 75 ff. W. Grimm: die Deutſche Heldenſage, Göttingen 1829. Karl Gödeke: Deutſche Dichtung des Mittelalters, Hannover, 1854, Drittes Buch, 267—582, die vollſtändigſte und großentheils mit den Worten der Originale gemachte Ueberſicht der Deutſchen Heldengedichte mit Einſchluß der Eddenlieder und der Sagaen.) Die in der ältern Edda enthaltenen Heldenlieder ſind nun folgende:

1) Helgaquitha Haddingia ſkata, die Sage von Helgi, dem Haddinger Helden; 2) Helgaquitha Hundingsbana hin fyrſta, erſtes Lied von Helgi, dem Hundingstödter; 3) Helgaquitha Hundingsbana hin önnur, mit dem vorigen zuſammen auch das

alte Volſungenlied genannt. Dieſe drei Lieder ſind die Grundlage der Deutſchen Gudrunſage.

4) Sinfiötla-Lok, Sinfiotli's, eines Bruders von Sigurd Ende, ein proſaiſches Fragment.

5) Sigurdarquitha Fafnisbana hin fyrſta, 6) hin önnur, das erſte und zweite Lied von Sigurd, dem Fafnirstödter; 7) Fafnismal; 8) Brynhildurquitha hin fyrſta; 9) Sigurdarquitha Fafnisbana hin thridja; 10) Brot af annari Brynhildarquitha, Bruchſtück von dem zweiten Brynhildurliede; 11) Helreid Brynhildar; der Ritt Brynhildurs zur Hel, nachdem ſie ſich erſtochen hatte und ihr Leichnam auf einem Scheiterhaufen verbrannt war; 12) Gudrunarquitha hin fyrſta; 13) Drap Niflunga, der Mord der Niflungen; 14) Gudrunarquitha hin önnur; 15) hin thridja; 16) Oddreinargratr, Oddrun's Klage; 17) Gunnarslagr; 18) Atlaquitha in Grönlenska; 19) Atlamal in Grönlenska; Grönland iſt hier eine Landſchaft in Norwegen; 20) Hamdismal; 21) Gudrunarhvant, Gudruns Nachruf; 22) Gripis-ſpá, Grivir's Weiſſagung. In dieſen Liedern iſt die Sigurdſage enthalten; das letzte faßt in der Form der Weiſſage die Hauptmomente derſelben ähnlich zuſammen, wie die Völuspá es mit der Götterſage thut. (Ettmüller: Die Lieder der Edda von den Nibelungen, ſtabreimende Verdeutſchung. 1837.)

Iſolirt ſtehen 23) Grongalldr, Grons Zaubergeſang; 24) Völundarquitha, die Sage von dem elfengeborenen Schmidt Weland, Wiland, welchem der König Nidung die Sehnen durchſchneiden ließ, wofür er ſich durch meuchleriſche Ermordung ſeiner Söhne und Schänduug ſeiner Tochter rächte; 25) Biarkamal, eigentlich Uneddiſch; 26) Rigsmál, worin die Wanderung Rigr's beſchrieben wird, um die Abkunſt der drei Stände der Knechte, der Freien und der Edlen von Othin zu ſchildern; dies Lied macht in ſofern mit der Völuspá und dem Havamál das didaktiſche Element der Edda aus; 27) Grottasaungr, der Sang von der Zaubermühle Grotti, erinnert an den Finniſchen Sampo.

Die Kunſtpoeſie der Skalden.

Von der ältern Edda geht man gewöhnlich ſofort zur jüngern nach einer vollkommen begreiflichen Gedankenaſſociation über. Bei näherem Betracht aber liegt zwiſchen den urkräftigen, volksmäßigen, wahrhaft epiſchen Liedern, welche Sämund aus grauer Vorzeit ſammelte, und zwiſchen der ars poëtica des Snorre Sturleſon eine große Epoche in der Mitte, nämlich die Kunſtpoeſie der Skalden. Der Germaniſche Norden hatte zwar keinen ſo zünftig abgeſchloſſenen, von einer Prieſterariſtokratie abhängigen oder mit ihr verſchmolzenen Sängerſtand, wie die Bretoniſchen Kelten; aber die Dichtkunſt war bei ihm auch nicht in dem Grade Gemeingut Aller, wie bei den Letten, Finnen und Slaven. Die Dichter: Skalden, mußten ihre Kunſt namentlich wegen des Epos erlernen, um der Sage mächtig zu werden. Die epiſche Ueberlieferung bildet überall, wenn ſie dem Volksleben entſpringt, Sängerſchulen. Die Dichter hielten ſich meiſtens an den Höfen der Fürſten auf, wanderten aber frei von Hof zu Hof und liebten es, die Gaben, welche ſie ſich in der Ferne erſungen hatten, als Ehrenpreiſe in die Heimath mitzubringen. Als der älteſte Skalde wird der Gott der Dichtkunſt ſelber, der mythiſche Bragi genannt. Die Blüthe der Skaldenpoeſie fällt zwiſchen das achte und eilfte Jahrh., alſo noch vor Snorre Sturleſon, der ſchon eine Menge Citate aus Skaldenliedern macht. Es ſind uns die Namen vieler Skalden aufbehalten, wie Thiodolf von Hwin, Thorbjörn Hornkloſi, Egill Skallagrim, Einar Helgaſon, Eivinder Skaldaſpillr, Gumlaugr Ormſtunga, Hallfrödr Vandrädoſſkald u. A. (S. Ettmüllers Handbuch der Deutſchen Literaturgeſchichte von den älteſten bis auf die neueſten Zeiten mit Einſchluß der angelſächſiſchen, altſcandinaviſchen und mittelniederländiſchen Schriftwerke, Leipzig 1847, 81—92.).

Dem Inhalt nach waren die Geſänge der Skalden meiſtens durch die Gelegenheit bedingt, bei Schlachten, Thronbeſteigungen, Vermählungen, Verſöhnungen, Todesfällen. Geſang im Allgemeinen hieß Krädi oder Liod; Slagr ein von Harfenſchlag begleiteter; Bragr ein großes Gedicht, ein ganzes Epos; Quitha eine Darſtellung unglückſeliger Ereigniſſe; Gratr ein Klaggeſang;

Nid, ein Hohnlied; Lof, Maerd oder Hrordr, ein Loblied; Manſaungr ein Liebeslied; Galldr, ein Zauberlied; Vallgalldr, Todtenbeſchwörung; Flockr, ein kürzeres Lob- oder Danklied; Drápa ein Ehrengedicht, Panegyrikus auf berühmte Helden und Fürſten, ſpäter auf Märtyrer und Heilige ausgedehnt. — Mal hieß ein Geſang im Fornyrdalag. — Einzelne für ſich, auch durch ihren Sinn abgeſchloſſene Strophen nannte man Viſur. Der Name Rimur wurde erſt für die ſpätern Volkslieder gebraucht.

In der Form zeigte die Skalda auch als Lyrik eine ſtete Hinneigung zur epiſchen Behandlung, nicht unähnlich der Art, wie die Pindariſchen Geſänge das mythiſche Element in ſich aufnahmen. Im Ausdruck herrſchte eine Liebe zu kühnen, oft ſeltſamen, ſpäter ſogar froſtigen und gezierten Metaphern, wie wir ſie nur irgend in der Indiſchen oder Muhammedaniſchen Poeſie finden. Schon die Eddenlieder nehmen dieſe Richtung namentlich in den Räthſelfragen, in den Hohnreden und Kampfbeſchreibungen. Insbeſondere aber nährte die mythologiſche Anſpielung die Pflege der poetiſchen Paraphraſe. Nicht weniger künſtlich geſtaltete ſich die metriſche Form. Allerdings laſſen ſich die Versarten auf 4 einfachere Grundſchemata zurückführen, auf das Fornyrdalag, das Toglag, das Drottkvädi und das Runhenda, allein durch Variation wurden dieſelben bis zu 136 vervielfältigt. Die Füße der Verſe wurden nicht gemeſſen. Die Alliteration machte ihre eigentliche Seele aus. Der Endreim kam erſt durch den Skalden des Königs Sverker Kolſon von Schweden, Einar Skulaſon, im Norden auf, etwa ſeit 1150. Er gebrauchte ihn zuerſt in einem Liede, das er auf die Schlacht bei Lekbärg dichtete, welche König Eyſtein von Norwegen über die Hiſinger gewann. Ohne die Alliteration zu verdrängen, ward er ſeit dieſer Zeit heimiſch und im Runhendametrum, worin man die Volkslieder verfaßte, zum Geſetz.

Die jüngere Edda.

Bei einer ſo großen Künſtlichkeit der Poeſie wurde, als ſie zum Verfall überging, eine Poetik Bedürfniß. Eine ſolche iſt die ſogenannte jüngere Edda von Snorre Sturleſon, der

1178 zu Hramm auf Island geboren wurde. Er gelangte durch ſeine Verheirathung mit der Tochter des reichen Berdis zu bedeutendem Vermögen, war aber, als ein ächter Normann, habſüchtig und ſtreitluſtig und daher in beſtändige Fehden verwickelt. Er war der letzte Lagmann des Isländiſchen Freiſtaats und gerieth in den Verdacht, ihn der Norwegiſchen Herrſchaft unterwerfen zu helfen. Bei Reikjaholt ward er 1241 erſchlagen. Ein höchſt gebildeter Mann, wie er ſich beſonders in ſeiner Geſchichtſchreibung darſtellt, von welcher unten die Rede ſein wird, faßte er für die Skalden ein ſehr verſtändiges Handbuch ab, das in folgende Abtheilungen zerfällt: 1) Dämiſögur, 78 Beiſpielreden; nämlich zuerſt Gylfaginning: Gylfs Täuſchung oder Hars Lygi: Hars Lügen. Dies iſt eine Darſtellung der Scandinaviſchen Mythologie in Proſa mit eingemiſchten Fragmenten von Eddenliedern. Man könnte ſie einen Commentar der Völuspá nennen. Sodann folgt Bragarädur, Reden des Gottes Bragi, worin verſchiedene Mythen von Iduna, Thor und Loki erzählt werden, namentlich auch vom Urſprung der Dichtkunſt, weshalb ſie Quaſirs Blut und der Zwerge Trunk genannt werde. 2) Skalda oder Skaldskaparmal: die Dichtkunſt, nämlich a) die Kenningar, eine poetiſche Synonymik von 145 Gegenſtänden, wie ſie poetiſch umſchrieben werden können, ähnlich wie im Alvismal der ältern Edda; b) Okendheiti, Benennungen in der Skaldenſprache ohne Umſchreibung; c) Tornöſer, ungewöhnliche Benennungen der Familienverhältniſſe, Körpertheile und geiſtigen Eigenſchaften; d) Bragahättir, drei Lehrgedichte an den König Hakon von Norwegen und deſſen Neffen Skuli über die Metrik und Proſodie (Háttalykill) mit mehr als hundert verſchiedenen Versarten. 3) Malslittarit, die Skaldiſche Buchſtabenlehre, a) Latino ſtafroſit, die Lateiniſche; b) Malfrödinnar Grundvöllr, die Laut- und Sprachlehre der Nordiſchen Sprache, der Norräna tungar; c) Figúrur i rädunni, eine Erklärung der Redefiguren. (Der Abſchnitt Dämiſögur wurde unter dem Titel: die Edda, zuerſt von Rühs, Berlin 1812, ins Deutſche überſetzt.)

Die Saga.

Aus den alten Götter- und Heldenliedern ſo wie aus den Geſängen der Skalden entwickelte ſich eine außerordentlich umfangreiche Sagenpoeſie, die zugleich dem Gehalt nach zu den vortrefflichſten Producten der Epik gehört, obwohl ſie großentheils ſchon den mythiſchen Boden verläßt und mit Bewußtſein auf das hiſtoriſche Gebiet übertritt. Die Normänner waren damals vornämlich Seeräuber, die auf ihren weiten Streifzügen, in denen ſie alle Völker beunruhigten, einen nie ausgehenden Stoff von Abenteuern anhäuften und zur Winterszeit an der Flamme des Heerdes ſo ſageluſtig waren, als wir nur immer von den Griechen oder Morgenländern uns vorſtellen. In den Inhalt dieſer Sagen fällt auch der Uebergang in's Chriſtenthum. Die Manier des Vortrags, das Lied mit proſaiſcher Erzählung einzuleiten und zu durchflechten, die wir ſchon in den alten Eddenliedern treffen, ließ unmerklich zur ausgedehnteren Proſaform übergehen, die jedoch zur Bewährung des Geſagten und zur lebendigern Veranſchaulichung noch immer Strophen aus Eddaliedern oder Skaldengeſängen einrückte und ohne Einmiſchung von Reflexionen dialogiſch zu erzählen liebt.

Eine große Menge von Sagen gehören nun der Scandinaviſchen Geſchichte als ſolcher an, wie die Laxdälaſaga, die Gunlang Ormſtungaſaga, die Hervararſaga, die Tryggväſonſaga, die Frithiofsſaga u. a. (Sagaenbibliothek des Scandinaviſchen Alterthums in Auszügen von P. E. Müller, aus der Däniſchen Handſchrift überſetzt von K. Lachmann, Berlin 1816. Die Sagen gehen vom Anfang des zwölften bis zum vierzehnten Jahrhundert.) Eine ſelbſtſtändige Verarbeitung der Nordiſchen Sagen zur Geſchichte, worin Othin als ein der Magie kundiger König aufgeführt wird, aber auch noch viele Skaldenlieder, namentlich vom Hainer Thiodolf, von Hornkloſt und Eivindrſkaldaſpillr angezogen werden, gab Snorre Sturleſon in ſeinen: Noregs Konunga Sögur, die gewöhnlich nach einem gleich zu Anfang vorkommenden Worte: Weltkreis, die Heimskringla genannt werden und bis auf 1176 gehen. (Deutſch von F. Wachter, 2 Bde., Leipzig 1835 – 36.). — Neben ihm ſteht

Saxo Grammaticus, ein Däniſcher Prieſter, der 1204 ſtarb, mit ſeinem Werke: Historiae Danicae Libb. XVI, ed. Stephanius, Hafniae 1654. Die erſten acht Bücher enthalten großentheils Sagenauszüge und die darin vorkommenden Skaldenlieder ſind von Saxo in die verſchiedenſten Lateiniſchen Metra überſetzt. Er iſt für die Scandinaviſche Welt daſſelbe, was Galfred von Monmouth für die Bretoniſche.

Von den allgemeineren Sagen gehören hieher: 1) die Volſungaſaga in 52 Capiteln; ſie enthält den ganzen Cyklus der Sigurdſage mit vielen Citaten aus den ältern Eddenliedern. Sigurd war ein Wolſung. (Herausgeg. v. Björner in den Kämpedater, Stockholm 1737.). 2) die Wilkina- oder Niflungaſaga in 382 Capiteln entſprang nach ihrer eigenen Ausſage aus den Mittheilungen Deutſcher Männer von Soeſt, Münſter und Bremen, welche durch den Verkehr der Hanſa nach Bergen in Norwegen kamen und vornämlich die Dietrichsſage erzählten. Dieſe Auffaſſung gehört alſo ſchon dem dreizehnten Jahrh. an, iſt aber eben deshalb ein ſehr merkwürdiges Zeugniß von der Lebendigkeit, in welcher damals noch die alte Sage unter den Deutſchen exiſtirte. Sie ſteht an Poeſie der Volſungaſaga ſehr nach, iſt aber deshalb nicht etwa ſchlecht erzählt, ſondern kann als ein kykliſches Epos der ganzen Gothiſch-Fränkiſchen Sage betrachtet werden. (Herausgeg. von Peringskiold, Stockholm 1715.) 3) die Regnar Lodbrokiſaga in 24 Capiteln. Regnar war einer der berühmteſten Seekönige und durch ſeine zweite Frau Aſlauga, Sigurds Tochter, die derſelbe mit Brynhildur erzeugt hatte, mit den Völſungen verwandt. Seine erſte Frau Thora hatte er durch einen Drachenkampf erworben. In einem tollkühnen Angriff auf England ging er unter, wurde, da er ſich nicht zu erkennen gab, in einen Schlangenthurm geworfen und ſang hier den berühmten Todesgeſang, das Krakumal, das wir noch übrig haben. (Das Krakumal, 29 Strophen, Text und Ueberſetzung in F. Lorenz: Geſchichte Alfred des Großen, Hamburg 1828, 257—77.) 4) die Nornageſtſaga in 11 Capiteln bezeichnet das Erlöſchen der Sage. Sie erzählt zwar auch noch Sigurd's und Brynhild's Geſchichte, auch Regnars Lodbroki's und ſeiner Söhne Tod, allein die Einkleidung iſt ſchon ganz chriſtianiſirend. Geſt, ein alter dreihundertjähriger Sänger, hat ſich ſchon lange einſegnen, d. h. mit dem Kreuze bezeichnen laſſen, wird aber erſt an Olaf's Hofe getauft, an welchem kein Heide mehr gelitten ward. Wir erſehen wenigſtens ſo viel daraus, daß dieſe Normänner auch als Chriſten die alte heidniſche Sage noch immer ſehr liebten. Geſt citirt auch noch das alte Eddenlied, das Brynhild bei ihrem Niederritt zur Hel ſang, ausführlich. Die Nornageſtſage iſt nur ein Moment in der Sage von Olaf Trygväſon. (v. d. Hagen: Nordiſche Heldenromane, Breslau 1814 – 28, 1 — 3) Wilkina- und Niflungaſaga; 4) Volſungaſaga; 5) Regnar Lodbroks (d. h. Lodderhoſe) und Nornageſts Saga. — G. Lang: Unterſuchungen über die Geſchichte und das Verhältniß der Nordiſchen und Deutſchen Heldenſage. Frankfurt a. M. 1832.)

Die Kämpeviſer.

Mit dem vierzehnten Jahrhundert erſtarb die Sagenpoeſie und ging gänzlich in Fiction als eine gekünſtelte Nachahmung der ältern Sagaen über. Die Poeſie aber ergriff nun die Elemente der heidniſchen Sage und geſtaltete ſie zu mährchenhaften Balladen um. Die Götter waren längſt verſchwunden; die beſtimmtere Erinnerung an die Helden des Epos war verblaßt; aber die Vorſtellungen von Rieſen und Zwergen, von Helden und ſchönen Königstöchtern, von Meerwundern und Elfen, von Fluch und Zauberei, lebten in den Liedern des Volkes in Dänemark, Norwegen und Schweden mit unverſieglicher Kraft fort. Die Lieder ſind in der Form oft roh, aber voller Poeſie. Die dialogiſche Form dauert bei ihnen fort. Lieder von Sigurd, Brunhild und Chriemhild haben ſich ſelbſt auf den entlegenen Faröerinſeln und auf der Inſel Hven erhalten (W. Grimm: Altdäniſche Heldenlieder. Heidelberg 1811. Talvj: Verſuch einer geſchichtlichen Charakteriſtik der Volkslieder Germaniſcher Nationen. Leipzig 1840.)

β) Das Saſſiſche Epos des Nordſeekreiſes.

Wir dürfen nicht zweifeln, daß die Sigurdſage ſich durch alle Stämme Germaniſcher Zunge verbreitet habe, denn wir finden ſie überall, wenn ſie gleich Namen und Umſtände ändert. Ihr Charakter bleibt weſentlich Nordiſch. Die Tendenz zur Größe, die in das Maaßloſe umſchlägt und im Untergang ganzer Geſchlechter mit blutig düſterer Erhabenheit endet, bleibt allen ihren Spuren aufgeprägt. Vom Oſten und Süden her breitete ſich die Dietrichsſage ebenfalls über alle Deutſchen Stämme aus und erreichte in der Geſtalt der Wilkinaſage endlich auch den Scandinaviſchen Norden. Zwiſchen beiden Ausgangspuncten ſcheint nun aber noch ein mittlerer Kreis gelegen zu haben, der uns gänzlich verloren ſein würde, wenn wir nicht noch zwei glänzende Zeugniſſe von ihm beſäßen. Dies iſt das dem Saſſiſchen am Ufer der Nordſee wohnenden Stamm eigenthümliche Epos. Der Niederdeutſche Küſtenſtamm war, wie die Normannen, der Seeräuberei ergeben und zerſplitterte ſich durch dieſelbe. Die Nordiſchen Seefahrer hatten erſt in Norwegen, dann in Island, einen feſten Anhalt, in welchem ſie ihre Sagen ausdichteten. Die Dänen, Sachſen, Geaten (Jüten), Angeln und Frieſen aber wurden in die Unruhe der Völkerwanderung hineingeriſſen und viel früher der chriſtlichen Kirche wenigſtens äußerlich einverleibt. Die aus ihrem eigenen Leben entſpringende Sage nahm nun eine ähnliche Geſtalt an, wie diejenige, welche wir in der Regnar Lodbrokſage vor uns haben. Es iſt wohl zu merken, daß in der Volſungenſage, in den Eddiſchen Sigurdliedern, das Meer und die Seefahrt nirgends vorkommen. Die Helden reiten einſam für ſich durchs Land oder wandern auch zu Fuß. Alle Begebenheiten wickeln ſich zu Lande ab. Dies ſpricht eben für den rein Deutſchen Urſprung der Sage, denn die Scandinaviſche Poeſie iſt von Anſchauungen des Meeres und der Schiffahrt in reichem Maaße erfüllt. Nun beſitzen wir noch zwei Epen, welche uns das Epos nach ſeinem maritimen Element vorführen, nämlich Beowulf und Gudrun. Beide ſchildern uns das Heldenleben von Küſtenſtämmen, die auch das Grab der Helden am Meeresufer emporhügeln, damit es den Fahrenden weithin ſichtbar ſei. Im Innern dieſer Gedichte finden wir das Merkwürdige, daß die Blutrache als Motiv in ihnen zurücktritt und daß die eigentliche Seele, von welcher das ethiſche Intereſſe darin getragen wird, die Treue iſt, in Beowulf die des Mannes, in Gudrun die des Weibes.

Beowulf.

Beowulf iſt der Dienſtmann des Geatenkönigs Hyglak, der zwiſchen 512 und 520 wahrſcheinlich bei Knik erſchlagen wurde, worauf der ihm verwandte Beowulf folgte (H. Leo: über Beowulf. Halle 1839, 19.). Er fuhr freiwillig zum Dänenkönige Hrothgar, die Burg Heoroth von einem Menſchenfreſſenden Waſſerungethüm Grendel und deſſen Mutter zu befreien, was ihm auch gelang. In hohem Alter tödtete er einen Drachen, der auf herrenloſen Schätzen in einem Heldengrabe lagerte und ſein Land verwüſtete, ſtarb aber im Siege. Dieſe Sage iſt uns in 43 Geſängen in Angelſächſiſcher Sprache und in alliterirenden, dem Eddiſchen Fornyrdalag ſich anſchließenden Verſen überliefert (zuerſt herausgegeben von Thorkelin, Kopenhagen 1815; deutſch in ſtabreimender Ueberſetzung von Ettmüller, Zürich 1840.). Die Angeln haben unſtreitig die Sage mit nach England gebracht, wo ſie natürlich manche Veränderungen erlitt, ohne jedoch den heidniſchen Kern und die ächt epiſche Faſſung zu verſehren. Beowulf iſt in der Kunſt der epiſchen Schilderung allen übrigen Liedern des ganzen Germaniſchen Epos überlegen. Es kann uns eine Ahnung von den Verluſten geben, die wir erlitten haben. Die Anſchaulichkeit, mit welcher z. B. die Einrichtung der Burg Heoroth insbeſondere aber der Kampf Beowulfs mit Grendels Mutter unter dem Waſſer dargeſtellt iſt, iſt bei aller Kürze höchſt maleriſch. Beowulf iſt außerdem dadurch ſehr wichtig, daß er acht Epiſoden enthält, in denen Sänger alte Sagen vortragen, denn obwohl dieſelben epitomatoriſch gehalten ſind, ſo ſehen wir doch daraus nicht nur die Lebendigkeit der uns bekannten Sagen, ſondern erfahren auch von uns unbekannten, die geſungen wurden. So trägt ein Scop d. h. Sänger bei dem Mahle nach Grendels Beſiegung den Kampf von Hengeſt und Hnäf gegen den Frieſen Finn vor.

Beowulf iſt der bis in den Tod getreue Schirmvogt ſeines Volkes, der noch als Greis den Kampf mit dem Land verderbenden Drachen beſtand. Gudrun iſt die treue Jungfrau, die ihrer Liebe unter den größten Demüthigungen, Unbilden, Verſuchungen und Gefahren unverrückt ergeben bleibt. Wie die Gudrunſage uns jetzt vorliegt, iſt ſie freilich von höfiſchen Dichtern in der mittelhochdeutſchen Sprache verarbeitet worden. Die urſprüngliche, dem Beowulf gewiß ähnliche Form der ſtabreimenden, mächtig einherrauſchenden Verſe, die Kühnheit und Schärfe, die Bildlichkeit und Gedrungenheit des Ausdrucks, der friſche Hauch der Meereswelle im Colorit, iſt dadurch aufgehoben und die Behandlung der der Nibelungen angenähert, jedoch ohne die ſtrenge Geſchloſſenheit derſelben, vielmehr ausſchwankend in Betrachtungen und ſubjective Ergüſſe nach Art der Spielmannspoeſie (Gudrun, Nordſeeſage. Von San Marte, Berlin 1839, 273.). Wir haben ſchon bemerkt, daß die drei Lieder der alteddiſchen Helgaquitha die älteſte Faſſung der Gudrunſage überliefert haben. In dem gegenwärtig uns übrigen Gedicht ſind drei verſchiedene Sagen nach einander behandelt, von Sigeband, Hagen und Hilde; von ihrer Tochter Hilde und Hettel von Helingen; von Gudrun und Herwig. Zuerſt ſpielt das Gedicht in Irland, dann an den Niederländiſchen Küſten, wo ſich noch locale Spuren nachweiſen laſſen, die v. Plönnies in ſeiner Ausgabe und Ueberſetzung 1852 in einer Karte vereinigt hat. Gudrun iſt die Tochter Hilde's und Hettel's. Hartmuth von Ormanie (Normandie) entführt Gudrun mit Gewalt und ihr Vater fällt, als er dem Räuber nachſetzt. Lange wird ſie in ſchmachvoller Gefangenſchaft gehalten, bis ihr Geliebter Herwig von Seeland und ihr Bruder Ortwin ſie befreien. Die Richtung auf einen verſöhnenden Schluß iſt Gudrun eigenthümlich, der Ueberfluß an Verheirathungen jedoch mehr im Geſchmack der ritterlichen Epik, als der alten Heldenſage. Wie wenig der Oeſtreichiſche Ueberdichter ſich in die nordiſche Sprache hat finden können, beweiſt unter Anderem, daß er aus Morland, d. h. Sumpfland, Mohrenland gemacht hat. Doch hat er die weſentlichen Züge in ihrer tiefen Poeſie nachempfunden und glücklich wiedergegeben, ſo daß unter den deutſchen Heldenliedern Gudrun durch die Schönheit der Compoſition und Detailausführung hervorragt. (Müllenhof: Kudrun, Kiel 1845.)

γ) Das Gothiſch-Burgundiſche Epos.

Außer dem Fränkiſchen Sagenſtock, der auch zum Scandinaviſchen wurde, und außer der Saſſiſchen Nordſeeſage, die mit vielen Scandinaviſchen Sagen, wie namentlich der Regnar Lodbrokiquitha, im Typus analog iſt, bildete ſich noch ein dritter Kreis, welcher den ſüdlicher wohnenden Deutſchen Stämmen zugehörte. Wir nennen ihn den Gothiſch-Burgundiſchen, weil die Gothen in ihm den einen, die Burgunder den andern Centralpunct abgeben und die letztern den Zuſammenhang mit der Fränkiſchen Sage vermitteln, die ſich allmälig mit der Gothiſchen zu verflechten ſuchte. Die Gothiſche Sage wurzelt in der Entzweiung des Königs Ermenrich (Eormanrik, Jormunrekur, Ermanaricus) mit Dietrich von Bern (Thidrek, Theodorich von Verona). Ermenrich, von welchem auch Jornandes in ſeiner Geſchichte der Gothen ſpricht, hatte einen Rathgeber Sibech, der ſeiner Ergebenheit wegen den Beinamen des treuen empfing. Ermenrich handelte gegen ihn, wie David gegen Urias. Er ſchändete ſein Weib in ſeiner Abweſenheit. Dies empörte Sibech. Um aber ſeine Rache ſicherer auszuführen, verbarg er ſeinen Zorn und verleitete den Kaiſer, ſeinen Sohn und ſeine Neffen, die Harlunge, zu morden. Dann reizte er ihn gegen Dietrich, der ebenfalls ſein Neffe war. Dietrich flieht vor ihm mit den Wölfingen zu Etzel (Attila) in's Hunnenland. Etzel und ſeine Gemahlin Herke (Helke) geben ihm ihre Nichte Herrad zur Frau und er nimmt Theil an Etzels Kriegszügen. Etzel läßt ihn ſogar mit ſeinem Heer aus Hunnenland nach Lamparten (der Lombardei) ziehen, wo er den Ermenrich in mehren Schlachten, namentlich in der von Raben (Ravenna) beſiegt.

Die Gedichte, in denen wir dieſen Sagencyklus noch übrig haben, gehören ſehr verſchiedenen Jahrhunderten und ſehr verſchiedenen Bildungsſtufen an. Das älteſte derſelben, ein Fragment von dem Kampf Hildebrands mit ſeinem Sohn Hadubrand, die einander nicht kennen, ähnlich wie Ruſthm und Sohrab, Odyſſeus und Telegonos, fällt noch ins achte Jahrh., iſt ohne Strophentheilung, ohne Endreim, alliterirend, im Ausdruck den Eddenliedern verwandt und dem Dialekt nach ins Niederdeutſche fallend. — Dann folgt ein Gedicht von der Flucht Walthers von Aquitanien mit der ſchönen Hildegund von Etzels Hof, wo ſie als Geißeln lebten, in ihre Heimath. Auf dem Waschenſtein aber, d. h. den Vogeſen, wird Walther von dem Burgundiſchen Könige Günther und ſeinen Mannen angerannt und hat beſonders mit einem derſelben, Hagen, einen blutigen Kampf zu beſtehen, der jedoch verſöhnlich endet. Dies Gedicht iſt in Lateiniſchen Hexametern von einem Mönch des Kloſters St Gallen, Ekkehard III., der 975 ſtarb, verfaßt. — So viel derſelbe nun auch von Nachahmung der Lateiniſchen Epiker hinzugethan hat, ſo iſt doch noch viel ächt Volksmäßiges und Poetiſches geblieben. — Wir müſſen annehmen, daß die Sage unter dem Volk noch immerfort ſich lebendig erhielt und erſehen dies auch aus den Lateiniſchen Geſchichtſchreibern jener Zeit, die uns als Geſchichte erzählen, was offenbar Sage war, wie Widukind der Sachſe die Sage von Irmfried und Iring, Paul Warnefrid der Longobarde die Sage von Alboin und Autharit, Hunibald der Franke Fränkiſche Sagen überliefert haben.

Als ſich nun die höfiſche Epik entwickelte, welche die Keltiſche Dichtung durch die Virtuoſität künſtleriſcher Darſtellung bei uns einheimiſch machte, lag es nahe, daß ein Dichter auch die Volksſage von der Höhe dieſes äſthetiſchen Standpunctes aus behandelte. Daß derſelbe nicht nur die Sage, ſondern daß er die Sage auch in poetiſcher Form vorfand, iſt unzweifelhaft. Schon die Eddenlieder legen Zeugniß davon ab. Daß er aber dieſen ihm durch die Tradition gegebenen Stoff mit künſtleriſcher Genialität geſtaltete, iſt ebenſo unzweifelhaft. Doch ſchloſſen die Dichter ſich der volksmäßigen Form noch inſofern an, daß ſie in Strophen von 4 Langzeilen dichteten, die aus ſechs oder ſieben Hebungen mit männlichem ſtumpfen Endreim beſtanden. Sie geſtatteten eine große Freiheit der Behandlung, ähnlich dem Fornyrdalag, und zerfielen durch die Cäſur wieder in zwei Hälften, ſo daß das Ganze in 8 kleinere Glieder zerfiel. Wir nennen dies Metrum heute gewöhnlich die Nibelungenſtrophe.

Die Nibelungen.

Wie uns die Nibelungen gegenwärtig vorliegen, gehören ſie früheſtens dem Ende des zwölften, ſpäteſtens dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts an. In 39 Geſängen umfaſſen ſie beinahe zehntauſend Verſe. Die Sprache iſt, was wir jetzt mittelhochdeutſch nennen. Einen äußern Anhalt mag der Dichter in den Aufzeichnungen gefunden haben, welche der Biſchof Pilgrim von Paſſau durch ſeinen Schreiber Konrad ſoll haben machen laſſen. Dem Inhalt nach iſt zwiſchen den Eddenliedern, welche Sigurds Geſchichte darſtellen, und den Nibelungen der Unterſchied, daß dieſe alles Magiſche in den Hintergrund drängen und Dietrich mit den Amelungen in den Kampf hereinziehen. Beides iſt im Intereſſe der Sittlichkeit geſchehen; jenes, um die Freiheit der Selbſtbeſtimmung ſo wenig als möglich zu beſchränken, dies, um der Gerechtigkeit beſſer genügen zu können. In der Nordiſchen Sage iſt der urſachliche Zuſammenhang viel entſchiedener durch das Geſetz der Blutrache beſtimmt, während dies bei den Nibelungen ſich auf Chriemhildens Rache concentrirt und nicht ſowohl als ein heiliges Geſetz, ſondern mehr ſubjectiv als eine individuelle Regung des Gemüths des langrächen Weibes erſcheint. Die erſte Hälfte der Nibelungen, worin Sigurd unter dem Namen Sigfrid den Mittelpunct ausmacht, iſt daher oft dunkel, trocken, mehr andeutend, namentlich in Allem, was Brunhild betrifft. Im Nordiſchen iſt Brynhild die adligſte Geſtalt der ganzen Sage, freilich in den ungeheuren Maaßverhältniſſen einer heroiſchen Welt. Als Sigurd auf ihr Anſtiften getödtet iſt und ſie ſich ſelbſt dem Tode weihet, opfert ſie auch noch acht Knechte und fünf Mägde an ihrem Scheiterhaufen, an den Achilleus bei der Leichenfeier für den Patroklos erinnernd. Die Brunhild der Nibelungen, die nicht mehr als heidniſche Valkyrie, als göttliche Schlachtenjungfrau auftritt, iſt daher nur noch eine ſeltſame

Amazone, die ſich ihr Magdthum nur durch Kampf rauben läßt. In Sigfrids Geſchichte iſt ſeine Untreue gegen Brunhild unterdrückt und ſeine Erlangung des Hortes nur mit wenigen Strichen ſkizzirt. — Gudrunar heißt in den Nibelungen Chriemhild, während in den Eddenliedern Grimhildur der Name ihrer Mutter iſt. An die Stelle des nicht durch Eid gebundenen dritten Bruders Guttormur tritt der Dienſtmann Hagen von Tronegg, die bewundernswürdigſte Schöpfung der Nibelungen. In ihm iſt jene Selbſtgewißheit, die wir als den eigenthümlichſten Zug des Germaniſchen Heroenthums oben bemerklich gemacht haben, zur äußerſten Conſequenz durchgebildet, ſo daß er in ſeinem Trotze das Schickſal ſelber herausfordert.

Aber hier müſſen wir erſt auf dasjenige Motiv einen Blick werfen, was in der Deutſchen Sage, namentlich in den Nibelungen, als weſentlich hervortritt, auf das Lebensverhältniß. In der Nordiſchen Sage erſcheinen die Helden und Heldinnen vereinzelt. Sie verbinden ſich unter einander durch Eide. Sigurd reitet ganz allein nach Hindarfiall u. ſ. w. Im Saſſiſchen Epos ſehen wir ſchon die Dienſtmannen um den Fürſten geſchaart, aber noch in einer gewiſſen lockern Genoſſenſchaftlichkeit. In der Dietrichsſage als ſolcher genommen iſt gar kein anderes Motiv thätig, als die Lehnstreue. Dietrich iſt ſehr tapfer und treu, aber auch ohne alle Romantik der Liebe. Seine Verheirathung mit Herrad, Etzels Nichte, iſt völlig proſaiſch, ein politiſcher Act. Dagegen wird bei ihm das Dienſtmannenverhältniß zum Ideal erhoben, indem er überall im Kreiſe der Seinen auftritt, unter denen ſein alter Waffenmeiſter Hildebrand obenan ſteht. Dietrichs Geſchichte beſteht daher nur aus einer Reihe von Kämpfen. Die Nibelungen haben Dietrich dem Könige Etzel gegenüber als frei hingeſtellt, obwohl er an ſeinem Hofe weilt. Hiedurch iſt es möglich geworden, ihm im Kampf mit den Burgunden eine gewiſſe Mittlerrolle zuzutheilen. Die Schwere des Lehnsverhältniſſes fällt einerſeits auf Hagen, andrerſeits auf Rüdeger von Bechlaren. Hagen mordet Sigfrid, weil er durch ihn die Ehre ſeines Herrn befleckt glaubt. Rüdeger kämpft gegen die Burgunden, weil Etzel es von ihm als ſeinen Vaſallen fordert. Dietrich, um Rüdegers Tod zu rächen, der im Kampf mit Gernot fällt. Er tödtet aber Gunther und Hagen nicht, ſondern überliefert ſie der Chriemhild gebunden, die ihren Bruder enthaupten läßt und Hagen ſelbſt mit Sigfrids Schwert tödtet, worauf Hildebrand wiederum ihr das Haupt abſchlägt, ohne daß nun merkwürdiger Weiſe Etzel an ihm Rache übt. Etzel iſt in den Nibelungen eine völlige Nullität, die eben Alles geſchehen läßt. In den Sigurdliedern iſt er Brynhildurs Bruder, der Gunnar und Högni tödten läßt

Das Nibelungenepos hat den Begriff, den es ſelbſt vom Schickſal hat, in den Worten ausgeſprochen, daß die Liebe zu Leid führe. Dieſe Auffaſſung erſchöpft aber nicht ſein Thema. Allgemein hingeſtellt iſt der Satz unwahr und im Deutſchen Epos ſelber Gudrun ſeine Antitheſe, denn in Gudrun führt die Liebe und deren Treue zur Beſeligung Aller. Die Liebe wird in den Nibelungen ziemlich kalt behandelt, denn der Dichter entnimmt aus ihr keinesweges die wirkſamſten Motive. Sigfrid hört von Chriemhildens Schönheit, überzeugt ſich davon und empfängt ſie von ihren Brüdern, denen er weſentliche Dienſte geleiſtet hat, zur Frau. Er erwirbt Brunhild von Iſenland für Gunther, der Brunhild auch nur gerüchtweiſe kennt. Von Liebe unter dieſen kann nicht die Rede ſein. Eine Frau, die in der Brautnacht ihrem Mann Hände und Füße bindet und ihn an einem Nagel aufhängt, iſt gewiß nicht von Liebe erfüllt. Nach Sigfrids Tod verheirathet ſich Chriemhild mit Etzel lediglich aus Berechnung, durch ihn die Mittel zur Rache zu gewinnen. Die Rache aber übt ſie als eine Leidenſchaft, in welche nicht gerade die Unendlichkeit der Liebe ſich hineinlegt. Ein Hauptmoment der Nibelungen iſt dagegen die Verkehrung der Treue in Verrath. Gunther erwirbt Brunhild durch Sigfrid, der mittelſt einer Tarnkappe ſich unſichtbar macht und ſomit gegen die edle Fürſtin verrätheriſch handelt, um ſeine Treue gegen Gunther zu bewähren. Er hat Brunhild Ring und Gürtel im Ringen mit ihr abgenommen, als er ſie für Gunther im Bett überwand, eine der widrigſten Scenen im Nibelungenliede. Und dieſe Kleinode verräth er an ſeine Frau, welche wiederum das Geheimniß an Brunhild verräth. Chriemhild will ihren Mann im Kriege ſchützen und verräth deshalb den verwundbaren Fleck deſſelben an

Hagen, ſeinen Mörder, der ihn mit meuchleriſcher Tücke tödtet. Hagen aber mordet aus Treue gegen ſeinen Herrn. Um ſie zu morden, ladet Chriemhild verrätheriſch ihre Brüder zu ſich ein, obwohl ſie eine feierliche Sühne mit ihnen geſchloſſen hatte. Der Dichter hat daher die tragiſchen Colliſionen nicht ſowohl aus der Liebe, als aus dem Lehnsverhältniß abgeleitet. Gunther nämlich gibt Sigfrid bei Brunhild für ſeinen Dienſtmann aus, weshalb dieſelbe über die Verheirathung Chriemhilds empört iſt, mit Gunthers Auskunft ſich nicht begnügt, daher ihm ſich in der Brautnacht verſagt und ſich hinterher wundert, warum Sigfrid als Vaſall nicht Zins ſende oder Dienſte leite. Sie will Chriemhild nicht den Vortritt in das Münſter gönnen, weil ſie in ihr die Frau eines Dienſtmanns erblickt, während dieſe an ſich ihr vollkommen gleichberechtigt iſt. Hagen mordet Sigfrid lediglich im Auftrag der Familie und Gunther ſchützt ihn daher gegen Chriemhilds richtigen Verdacht durch die Lüge, daß Räuber ihren Mann erſchlagen hätten. Von Rüdeger, Etzels Dienſtmann, läßt Chriemhild gleich, als er für ſeinen Herrn und ſie wirbt, ſich ſchwören, daß er ihr Leid rächen wolle. Chriemhild fragt Hagen, wie er es habe wagen können, zu ihr in's Land zu kommen, worauf er als Urſache angibt, daß er als Dienſtmann ſeinem Herrn habe folgen müſſen. Rüdeger, der die Nibelungen als Markgraf von Bechlaren bei ihrem Eintritt in das Hunnenland empfangen und dem Giſelher ſogar ſeine Tochter verlobt hat, muß als Dienſtmann ſie bekämpfen, was im ganzen Gedicht die tragiſchſte Situation iſt.

Wir haben immer vom Dichter der Nibelungen geſprochen, denn wir ſind überzeugt, daß nur ein einziger Künſtler die Compoſition, wie wir ſie noch in der Hohenems Laßbergiſchen Handſchrift des dreizehnten Jahrh. übrig haben, zu verfaſſen im Stande war, ſo gut als das Ramayana von Einem Valmiki, die Ilias und Odyſſee von Einem Homer gedichtet ſind. Die Einheit der Anlage und Fortführung des Ganzen, die Gleichheit der einfachen, edlen, knappen, ſichern Sprache, die Entwicklung der Charaktere Hagens und Chriemhildens, die abſichtliche leiſe Berührung aller Zauberei, aber auch alles Chriſtenthums, die geſchickte Einflechtung von Epiſoden, die Hervorhebung von

Geſtalten, wie Rüdiger und Volker, in denen die Phantaſie einen freieren Spielraum ſich gönnen durfte, dies Alles war nur möglich, wenn Ein Dichter das Werk ausarbeitete, was natürlich ja gar nicht ausſchließt, daß er nicht Vieles aus dem Sagenmunde des Volkes aufgenommen habe. Dies Anſchwellen von einem einfachen Anfang bis zu einem ſo furchtbaren Ende, dieſe Dialektik der Verhältniſſe, dies Liegenlaſſen des Nebenſächlichen, um nur dem Untergang entgegen zu eilen und das Verderben immer breiter, immer unvermeidlicher ſich fortwälzen zu laſſen, iſt nur als ein Product wahrhafter Kunſt möglich. Hagen iſt daher der eigentliche Held der Nibelungen, denn er iſt es, der von dem Untergange, wie die alten Götter, die klarſte Vorausſicht hat und ihm doch mit freiem Muth entgegengeht. Er iſt der Schuldigſte, denn er iſt Sigfrids Mörder und doch der Schuldloſe, denn er hat es ohne Eigennutz nur im Intereſſe und auf Geheiß ſeiner Herrin gethan. Es iſt bei nationalen epiſchen Gedichten, die eine ganze große Welt in ſich ſchließen, freilich umſonſt, einen Helden in dem Sinn als den einzigen zu fixiren, wie die Römiſche Aeneis wirklich den Aeneas verherrlicht, allein ſo ganz und gar ohne eine Geſtalt, in welcher ſich die Eigenthümlichkeit des Schickſals concentrirt, wird das Epos auch nicht gedacht werden können. Das aber iſt den Nibelungen Hagen, der zwiſchen Sigfrid und Chriemhild in der Mitte ſteht, der am Hof zu Burgund, der auf der Fahrt zum Hunnenlande, auf dem Kampfplatze ſelber die Leitung des Geſchickes nicht blos übernimmt, ſondern auch ausführt und von diplomatiſcher Skepſis ſofort, wenn er zur Gewißheit gelangt iſt, zur größten Entſchiedenheit des Handelns übergeht. Daß die Nibelungen I—XIX vornämlich Sigfrids Tod, von da bis zum Ende Chriemhildens Rache darſtellen, kann auch das blödeſte Auge ſehen. Aber die Einheit beider Momente iſt die Hauptſache. — Der erſte Theil iſt weſentlich auf den zweiten hin angelegt und die Kunſt des Dichters beſteht vorzüglich in der Art und Weiſe, wie er von dem Tode Sigfrids den Uebergang zur Ausführung der Rache gemacht hat. Die dramatiſche Structur des Gedichts, von welcher man ſo oft geſprochen hat, beruhet darauf, daß äſthetiſch genommen von XIX: wie der Nibelungenhort nach Worms kam, bis

XXVIII, wie Chriemhild Hagen empfing, eine Mitte liegt, in welcher die Wage des Geſchicks noch ſchwankt. Unter allen epiſchen Gedichten iſt keines, das in einer ſchmuckloſeren Sprache mannigfaltigere Contraſte, tiefinnerliche Leidenſchaften in einem dramatiſcheren Gange ſchilderte (Roſenkranz, Geſchichte der deutſchen Poeſie im Mittelalter, Halle 1830, 127 — 45.).

Faſt ſind es hundert Jahre, daß die Nibelungen den Deutſchen wieder bekannt geworden ſind, denn 1757 gab Bodmer 7 Abentheuer der erſten Hälfte und die ganze zweite unter dem Titel: Chriemhildens Rache heraus. Das Ganze nach derſelben Hohenemſer Handſchrift ließ Müller zu Berlin 1782 in ſeiner Sammlung altdeutſcher Gedichte Th. I. abdrucken. Aber erſt durch die Begeiſterung und die Ausdauer v. d. Hagens, der 1810 eine beſondere Ausgabe veranſtaltete, wurde ein allgemeineres Intereſſe angeregt, dem 1816 K. Lachmann durch ſeine kleine aber gehaltvolle Schrift: über die urſprüngliche Geſtalt des Gedichts von der Nibelungen Noth, ein höheres wiſſenſchaftliches Problem gab. Es wiederholte ſich der um die Entſtehung des Homeriſchen Epos durch Wolf angeregte Streit auch bei den Nibelungen, um in derſelben Weiſe zu enden. Lachmann zerſtörte die Poeſie des Kunſtwerks, indem er die Urelemente der volksmäßigen Sagendichtung auszuſcheiden und auf 20 Lieder zurückzuführen bemühet war. Jetzt hat man, ohne die lebendige Sage als Bedingung zu verkennen, die Nothwendigkeit eines Dichters zugeſtanden, der mehr als ein nur formeller Diaskeuaſt war. (A. Holtzmann: Unterſuchungen über das Nibelungenlied, Stuttgart 1854. Unabhängig von ihm gelangte zu demſelben Reſultat F. Zarncke: Zur Nibelungenfrage. Leipzig 1854.) Vorzüglich wichtig iſt für dieſes Reſultat, außer der Vergleichung der Handſchriften, die Klage geworden, ein Gedicht in kurzen Reimpaaren, welches die Beſtattung der Todten und die Benachrichtigung beſchreibt, die Etzel die Donau hinauf nach dem Rhein gelangen läßt, mit den Nibelungen vielfach übereinſtimmt, aber eine Nordiſchere Auffaſſung zeigt. (Vgl. über dieſe Hr. Kurz: Geſchichte der deutſchen Literatur, Leipzig, 1853, I, 492.)

Noch einmal Gudrun.

Wir haben Gudrun dem Kreiſe der Nordſeeſage eingegliedert, weil ſie ihrem ganzen Urſprung nach dorthin gehört und weder mit der Sigfrid- noch mit der Dietrichſage in irgend näherem Verhältniß ſteht. Wir müſſen ſie aber hier noch einmal erwähnen. Wir haben angenommen, daß Gudruns urſprüngliche Geſtalt eine alliterirende Saſſiſche geweſen iſt und daß ſie erſt in das mittelhochdeutſche Idiom und in die Nibelungenſtrophe umgedichtet ſei. Jetzt können wir dies klarer einſehen, denn die Nibelungen ſind unſtreitig das Muſter geweſen, welchem der Dichter der Gudrun in der Mitte etwa des dreizehnten Jahrhunderts nachſtrebte. Holtzmann (a. a. O. 150 ff.) macht die ſehr richtige Bemerkung, daß es im Weſen des Epos liege, unſtrophiſch zu ſein. Die Nibelungenſtrophe legte daher dem Dichter für den Fluß der Handlung manchen Zwang auf und führte manche Leerheiten herbei. Bei der Gudrun iſt dies noch merklicher und die vierte Langzeile ſieht ſich, um nicht den Sinn zu oft abzubrechen, noch öfter zur Ausſchweifung genöthigt, als dies ſchon bei den Nibelungen zuweilen vorkommt. An künſtleriſcher Geſchloſſenheit ſteht ſie den Nibelungen noch mehr, als im Verbau, nach. Die Nibelungen ſind zwar auch biographiſch, inſofern ſie von der Jugend Chriemhilds bis zu ihrem Tode reichen, allein es iſt eben das Geſchick dieſes Einen Weibes, welches alle Begebenheiten äußerlich zuſammenhält, wie Hagen die innere Seele derſelben iſt. In Gudrun gehen wir von der erſten Hilde zur zweiten, von dieſer erſt zu Gudrun über. Alles iſt lockerer wie es auch in der Geſchichtsform ſeefahrender und ſeeräuberiſcher Völker begründet liegt, und an der Regnar Lodbrokſage die trefflichſte Erläuterung findet. Die Nibelungen ſind auch tiefer, als Gudrun. Aber Gudrun iſt mannigfaltiger, verweilt länger bei den anziehenden Gruppirungen und individualiſirt mehr durch einen maleriſchen Ausdruck. In der Organiſation ſchwächer, feſſelt ſie durch größern Reiz der Einzelheiten, vor Allem aber durch die Liebenswürdigkeit der Charaktere. Erſt ſeit 1820 aus einer einzigen ſpäten Handſchrift bekannt, hat ſie einen weiten Leſerkreis erobert. In den Nibelungen iſt jedes Verhältniß ſchon in ſeinem Urſprung durch feinere oder gröbere Verletzung der ewigen Geſetze der Sittlichkeit dem Untergange geweihet. Es iſt Niemand, mit Ausnahme Rüdigers, Dietrichs und Hildebrands am Ende, mit welchem wir völlig ſympathiſirten. Auch mit Sigfrid nicht, denn wie ſehr der Dichter auch ſeine Untreue gegen Brunhild gemildert hat, ſo widerſagt uns doch der doppelte Trug, den er gegen ſie übt. Chriemhild wird in ihrer Rachſucht endlich ein unweibliches Ungeheuer. Nur der grimme Hagen gewinnt ſteigend durch ſeine Umſicht und Kühnheit unſern Antheil. Ganz anders in Gudrun, wo zwar Liſten geübt werden, wo aber kein Verrath, kein Meuchelmord, kein Hinſchlachten eines ganzen Geſchlechts Grau in Grau oder vielmehr Blut in Blut malt. Zwar fehlt es nicht an altnordiſchen Grauſamkeiten, namentlich bei Wate, als die Burg erſtürmt wird, allein ſie geſchehen im friſchen Affect und verſchwinden in der Totalität. Gudrun aber, die edle Dulderin, iſt ſo fern von allem Haß und aller Rache, daß ſie zur finſtern Chriemhild das vollendetſte Gegenbild ausmacht.

König Rother.

Zwiſchen der Feinheit höfiſcher Behandlung und zwiſchen der roheren Manier der fahrenden Sänger ſteht das Gedicht von König Rother in der Mitte, in kurzen unregelmäßigen noch oft alliterirenden Reimpaaren. Rother, ein König in Bari, entführt Helena, die Tochter des Byzantiniſchen Kaiſers, als Kaufmann verkleidet und macht einen Kreuzzug. Der poetiſche Kern dieſes Gedichts, die verdeckte Werbung, iſt ſchöner bereits in Gudrun enthalten, in der Geſchichte ihrer Mutter Hilde, um welche Hettel durch den ſturmkühnen Wate und den Sänger Horant wirbt. In der Wilkinaſaga heißt Rother Oſantrix.

Dietrichs Geſchichte.

Dietrichs Jugend wurde der Sigfrids analog ausgedichtet, indem man ihn ſich mit Rieſen, Sigenot, Ecke, und Zwergen, König Luarin, in Begleitung ſeines treuen Waffenmeiſters

Hildebrand, herumſchlagen ließ. Dieſe Gedichte haben keinen groſſen Werth. Auch ein Gedicht von ſeiner Flucht zu den Hunnen iſt ſehr dürftig. Größern Werth haben Alphart und die Rabenſchlacht (Ravennaſchlacht), erſterer in der Nibelungenſtrophe, letztere in einer ſechszeiligen Strophe. Alpharts Tod durch Wittich und Heime, die für Ermenrich kämpfen, iſt vortrefflich erzählt.

Kämpfe der Gothen mit den Burgundern.

In der urſprünglichen Sage kommen der Franke Sigfrid und der Amelung Dietrich gar nicht zuſammen. Der Kampf des Weſtgothen Walthers von Aquitanien oder Spanien, von dem wir auch noch ein mittelhochdeutſches Fragment in der Nibelungenſtrophe beſitzen, gab aber ſchon das Vorbild zu einem Zuſammentreffen der Burgundiſch-Fränkiſchen Helden mit Gothiſchen. Man brachte daher in dem Großen Roſengarten zu Worms Dietrich mit Sigfrid zuſammen, ließ aber beiden in ſo fern den Preis der Tapferkeit, als Dietrich Sigfrid zuletzt nur durch das Feuer ſeines Zornathems beſiegt, welches ihm die Hornhaut ſchmilzt. Der barock-luſtige, ſtreitſame Mönch Ilſan, der als Hildebrands Bruder eingeführt wird, iſt die originellſte Figur dieſes Gedichts, das wohl ſchon der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts angehört. — In dem langweiligen Gedicht Biterolf und Dietlieb, das in kurzen Reimpaaren verfaßt iſt, wurde noch ſpäter der Gedanke, der dem Roſengarten zu Grunde liegt, mit der Hildebrandsſage verbunden, die ſich auch als Volkslied noch lange lebendig erhielt.

Die Verwälſchung des Deutſchen Epos.

Bis hieher reicht die heidniſche Geſtalt der Germaniſchen Heldendichtung, denn wenn auch die Dichter des dreizehnten Jahrhunderts äußerlich chriſtliche Formen einmiſchten, ſo war doch der Inhalt noch durch und durch heidniſch und wurde ſogar noch in einer Geſtalt, wie Ilſan, zu einer Parodie des Mönchthums. Aber mit Otnit, Hugdietrich und Wolfdietrich macht das Epos den Uebergang in das Chriſtliche und Romantiſche. Dieſe in der Nibelungenſtrophe verfaßten, umfangreichen Gedichte haben zwar noch manches Verdienſt, beſonders Otnit, allein ſie ſchweben ſchon ganz in der Luft ohne wahren ſagenhaften Boden, ein Product willkürlicher Phantaſie, die ſich in Erfindung der ſeltſamſten Abenteuer gefällt. Otnit fährt von Lamparten nach Aſien, macht einen Kreuzzug und holt ſich die Tochter des Königs Nachaol von Syrien. Es iſt eine Variation der Geſchichte Rothers, der noch eine Drachengeſchichte folgt. Hugdietrich verkleidet ſich als Mädchen, um die Tochter des Königs Walgunt von Salneck zu werben, die von ihrem Vater in einen Thurm eingeſperrt war. Wolfdietrich iſt die Frucht ihrer heimlichen Liebe, ſo genannt, weil Wölfe ihn aufzogen, da die Mutter Hildburg ihn vor ihrem Vater nur durch Ausſetzung zu verbergen wußte. Wolfdietrichs Kämpfe, ſeine Begegniſſe mit der rauhen Elſe oder Sigemiene, der Zauberin Rutze u. ſ. w., ſeine Fahrt zum heiligen Grabe, ſein Niedermetzeln von Heiden und Sarazenen, ſollen vor allen Dingen das Chriſtenthum verherrlichen. Es iſt eine Welt wüſter Fabeln, in welche wir hier gerathen. Wälder und Paläſte, Rieſen und Zwerge, Engel und Jungfrauen, Drachen und Löwen, Wolluſt uud Liebe, romantiſche Verrücktheiten und Albernheiten, wechſeln in bunter Reihe. Von ächtem heroiſchen oder menſchlichem Pathos iſt keine Spur. Zuletzt tödtet Dietrich die Drachen, welche Otnits Land verwüſteten und heirathet deſſen Wittwe. Als dieſe ſtirbt, verläßt er den Kaiſerthron, übergibt ſeinem Sohn das Reich und wird Mönch im Kloſter Thuckſal St. Jörgensordens, das er aber auch in der Kutte noch gegen den Saracenenkönig Tharigas vertheidigt. Ueber ſechszehn Jahr büßte er ſeine Sünden, bis die Engel ſeine Seele bei ſeinem Ende zu Gott führten! Indem bei dieſen Gedichten auf der einen Seite der Amelunge Dietrich mit ſeinem Waffenmeiſter Hildebrand als Muſter vorſchwebt, auf der andern Seite aber alle Elemente des Bretoniſchen Artuskreiſes, jedoch in roher, ſinnlich craſſer Weiſe aufgenommen ſind und überall die Chriſtlichkeit oder vielmehr Kirchlichkeit in der abſichtlichſten Weiſe betont wird, iſt ein unerquickliches, widriges Gemiſch hohler und leichtfertiger Phantaſtereien entſtanden, das aber dem verderbten

Geſchmack des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts mehr zuſagte, als die edle Einfachheit der Nibelungen und die anmuthige Schönheit Gudruns.

Wolfdietrich iſt die ungeſchlachte Caricatur, in welcher ſich der Sieg des neuen Princips innerhalb der Form des alten auf geſpenſtiſche Weiſe kundgibt.

Schluß.

Blicken wir hier auf die Entwicklung der Europäiſchen Gruppe des ethniſchen Kreiſes zurück, ſo haben wir 1) bei den Hellenen die Vollendung des Ideals der Schönheit gefunden. Die Poeſie legte ſich bei ihnen nicht nur völlig organiſch in alle Gattungen auseinander, ſondern durchlief auch alle Stylarten und alle Productionsſtufen von der plaſtiſchen Naivetät durch die reflectirende Didaktik bis zur phantaſtiſchen Sentimentalität. 2) Bei den Römern begann die Auflöſung des äſthetiſchen Ideals. Bis zu den Griechen hin hatte die Poeſie Schritt vor Schritt die höchſte Schönheit, die abſolute Einheit von geiſtwahrem Inhalt mit klarſinnlicher Form, zu erreichen geſucht. Von den Römern ab begann das Intereſſe an dem Inhalt die Form zu beeinträchtigen. Sie brachten ſelbſt keine neuen Formen mehr hervor, ſondern ahmten die Griechiſchen nach, gingen aber vor allen Dingen auf eine moraliſche Wirkung aus, eine Tendenz, welche ihre Dichtung proſaiſch machen mußte; Lehrgedicht, Satire, Elegie mußte ihnen noch am beſten gelingen. 3) Die barbariſchen Uebergangsvölker aus der alten in die neue Zeit brachten wieder eine unmittelbare, poetiſch geſtimmte Innerlichkeit mit, die Keltiſchen eine zum Myſteriöſen geneigte, die Slaven, Letten und Finnen eine idylliſch gerichtete, die Germanen eine dämoniſche, univerſelle, in's Maaßloſe ſtrebende. Die ſubjective Idealität des Römiſchen Standpunctes wurde zwar bei dieſen Nationen aus der moraliſchen Beſchränktheit durch ihren Naturgenius zu einer höheren und freieren Individualität erhoben, allein ſie konnten ſich nicht mehr, wie die Völker Aſiens und die Griechen, in eigener Selbſtſtändigkeit ausbilden. Die Zucht der Römiſchen Kaiſer- und Kirchenherrſchaft griff in ihre Entwicklung ein und erzeugte zunächſt einen Dämmerzuſtand, in welchem die heimiſche Sitte und der heidniſche Glaube noch gegen die fremde Cultur und das aufgedrungene Chriſtenthum reagirten. Im dunkeln Gefühl, ſich nicht dagegen behaupten zu können, nahm daher die Dichtkunſt dieſer Völker einen melancholiſchen Zug an, der ſeine lugubre Erſcheinung mit den düſtern Farben des nordiſchen Himmels ausmalte. Die Waliſiſchen Barden prophezeiten zwar den Untergang der Sachſen und Anglobriten, mußten aber verzweifelnd ihr Volk ſich unterwerfen laſſen. Oſſian ſchwelgt ſchon im Nachklang ſchönerer Zeiten und trauert ſchon über den Untergang der Heldenzeit. Letten, Eſthen, Finnen klagen im Duldmuth das harte Loos, werfen ſich aber in das Glück einer phantaſtiſchen Traumwelt, in welcher noch die Schemen ihrer alten Götter umgehen. Die Serben verherrlichen in der Laſaritza ihren letzten Heldenkönig, in den Markoliedern das Ideal ſpäterer Abenteurerei. Die Germanen endlich ſchauen feſt und keck der Wirklichkeit in's Antlitz und erkennen gefaßten Muthes die Unabwendlichkeit ihres Unterganges, in der Scandinaviſchen Götterſage den der Welt ſelber, in der Deutſchen Heldenſage den der größten Heldengeſchlechter. Alle Leidenſchaften der Habgier, Wolluſt und Herrſchſucht, alle Schändlichkeiten des Verraths, alle Grauſamkeit des Mordes, wie ſie nur irgend bei den Römiſchen Cäſaren hervortraten, brechen aus der gährenden Kraft des Gemüths heraus, aber auch eine Größe der Geſinnung, eine Kühnheit des Heldenmuthes, eine Treue der Hingebung, die aus dem Untergang eine neue Welt zu erbauen im Stande waren

Zweiter Kreis.

Die theiſtiſchen Völker und das Ideal der Weisheit.

Es iſt in der allgemeinen Einleitung bereits die Stellung auseinandergeſetzt worden, welche der Theismus dem Paganismus gegenüber in äſthetiſcher Beziehung einnimmt. Der principielle Unterſchied beider beſteht darin, daß der Paganismus von der Anſchauung der Natur als dem urſprünglichen Weſen, der Theismus hingegen von dem Gedanken Gottes als des an ſich weltfreien Weſen ausgeht, durch welches die Natur erſt geſetzt wird. Der Paganismus ſtellt eine Reihe von Verſuchen dar, ſich von der Nothwentigkeit der Natur zu befreien: pantheiſtiſch, dualiſtiſch, polytheiſtiſch. Dieſe Verſuche hängen unter einander durch die Idee zuſammen, die ihnen zu Grunde liegt. In der pantheiſtiſchen Gruppe wird die Freiheit als eine Abſtraction von der Natur gefaßt, welche der Kunſt nicht günſtig iſt, weil dieſelbe des ſinnlichen Elementes zu ihrer Darſtellung bedarf. In der dualiſtiſchen Gruppe wird die Natur anerkannt, aber ihre Erſcheinung als eine ſich in ſich widerſprechende genommen, weshalb die Forderung entſteht, dieſen Widerſpruch durch Kampf gegen die nicht ſein ſollende Form der Erſcheinung aufzuheben. In der polytheiſtiſchen Gruppe endlich wird die Natur in allen ihren Erſcheinungen, auch in ihren negativen, anerkannt und als weſentlich ſchön, als ein Kosmos angeſchaut. Die Kunſt hat daher an der Natur nicht mehr weder einen weſenloſen Schein, von welchem der Geiſt phantaſtiſch ſich in ſeine Innerlichkeit hineinwendet, um ihn zu vergeſſen; noch eine Welt, worin er überall neben dem Reinen auch das Unreine erblickt, das er als eine verworfene Erſcheinung zu vertilgen ſtrebt; ſondern ſie hat hier an der Natur das ihr adäquate Organ, in und mit welchem ſie die Freiheit des Geiſtes als individuelle darſtellt. Die Kunſt vermag deshalb hier ihren höchſten Zauber zu entfalten. Indem der Geiſt aber aus den ſeelenvollen Gebilden, die er im holden Einklang mit der Natur ſchafft, in ſeine Innerlichkeit zurückgeht, findet er ſich nicht mehr durch die Schönheit befriedigt. Sein Wille und die Ausbreitung der Gewalt deſſelben über die Natur nicht allein, ſondern auch über die Menſchen, werden ſein Ideal und für die Feier dieſer weltbezwingenden Macht das Kunſtwerk ein bloßes Ornament. Die Oede der moraliſchen Majeſtät, worin er ſtoiſch ſich verliert, iſt von einer traurigen Erhabenheit. Gegen ihren aſchfarbenen Trübſinn reagirt die Friſche der natürlichen Individualität, die an ſich ſchon in der Kraft ihres Gemüths über die Abhängigkeit von der Natur hinaus iſt, aber, ſich ſelbſt überlaſſen, ſich nur den Untergang bereitet. Untergang der Helden, der Völker, der Welt ſelber durch Verrath iſt der epiſche Reflex der Selbſtzerſtörung, die uns hier in rieſenhaften Dimenſionen entgegentritt. Die Kunſt verliert den Glanz ihrer ſinnlichen Fülle; ſie iſt wieder mehr als Ornament; ſie wird der prophetiſche Ausdruck des ringenden Geiſtes, der ſich inmitten ſeiner Entzweiung zu erhalten ſucht. Aber ſie wird eben deshalb proſaiſch, weil ſie noch mehr als Kunſt ſein will. Der Ernſt des Inhaltes depotenzirt die Form.

Der Paganismus exſpirirt in der Religion des Othin oder Wuotan, der als Allvater eine unendlich großartigere Geſtalt iſt, als der Griechiſche Zeus, als der Römiſche Jupiter. Die Völuspa, das Grimnismal und Vafthrudnismal ſind noch koloſſale Trümmer des Glaubens an ihn.

Es gehört nicht hieher, die Frage zu unterſuchen, wie der Theismus entſtanden iſt. Für die Entwicklung der Poeſie können wir an die Thatſache ſeiner Exiſtenz appelliren. Ebenſo wenig haben wir ſeine politiſche Geſchichte hier abzuhandeln, die unter den Begriff des theokratiſchen Staates fällt (Roſenkranz: Syſtem der Wiſſenſchaft, 1850, 543 ff.). Für unſere Aufgabe iſt die Hauptſache, uns klar zu machen, wie ſich im Theismus die Poeſie geſtalten muß. Wir haben dies früher in den Worten ausgedrückt, daß ſein Ideal die *Weisheit* ſei, müſſen aber dieſe abſtracte Bezeichnung nunmehr in beſtimmte Begriffe auflöſen.

Der Theismus ſetzt der Natur ein abſolutes Weſen voraus, das als allwiſſend und allweiſe, als allgegenwärtig und allmächtig, die Natur durch den Act eines freien Entſchluſſes erſchafft und auch der Geſchichte der Menſchen gegenüber für ſich in freier Selbſtſtändigkeit beharrt. Dies abſolute Weſen kann alſo direct nicht angeſchaut werden, denn alle Anſchauung fällt in die Natur und die Natur iſt ja nur ein *Werk* ſeiner Macht, nicht es ſelber. Es kann alſo nur *gedacht* werden. Es iſt eine *geſtaltloſe Abſtraction* und der theiſtiſche Gott fordert ausdrücklich, ſich von ihm kein Bild zu machen. Dieſe Geſtaltloſigkeit iſt für die Kunſt ungünſtig, aber für die Religion iſt ſie principiell eine *höhere Stufe*, als aller Ethnicismus erreicht. Der Theiſt fühlt ſich der Natur nicht blos in einem dämoniſchen Selbſtgefühl, wie der Germane, überlegen, ſondern er betrachtet ſie in der Gewißheit, daß ſie nicht ein Erſtes iſt, mit Ruhe gegen ſie als ein bloßes Object. Sein Gott iſt nicht etwa nur ein Weſen der Weſen, eine unbewegt Alles bewegende Urſache, das realſte Sein, vielmehr als abſolute Subſtanz auch abſolute Perſönlichkeit, die mit ſelbſtwilliger Macht über Alles hingreift. Wäre aber der Wille nicht in ſich weiſe, ſo würde er nicht der höchſte ſein. Die *Macht* des Einen Gottes wird *gefürchtet*, aber die *Weisheit* deſſelben wird *verehrt*. Die Weisheit beſteht in der *Zweckmäßigkeit*, mit welcher der Eine, durch ſich ſelbſt ſeiende Gott alle Erſcheinung ordnet und beherrſcht. Das *Erkennen* der Weisheit Gottes, wie ſie in der Natur und Geſchichte ſich offenbart, gibt folglich von Gott ſelber erſt eine recht concrete Vorſtellung. Daher kommt es, daß die theiſtiſche Religion dennoch unaufhörlich die *Anſchauung der Natur und der Geſchichte* heranzieht, um ſich von ihr aus zum geſtaltloſen Gedanken des Einen Herrn zu erheben. Im Indiſchen kommt ein ähnlicher Gang der Reflexion vor und der Gott wird auch Iſvara: Herr, genannt. Allein der innere Unterſchied iſt groß, denn die Götter Brahma, Viſhnu und Shiva ſind ſelber auch Naturmächte: Erde, Waſſer, Feuer, und das abſolute Bram iſt kein wahrhaftes Subiect, nur das formloſe Sein überhaupt.

Der Theismus zeigt daher vor allen Dingen einen panegyriſchen Zug zur Verherrlichung des Einen Gottes. Die Bewunderung der Macht und Weisheit Gottes in ihrer Unendlichkeit ſtimmt ihn zu feierlicher Anbetung. Der Hymnus entſtrömt ſeinen Lippen und er kann ſich nicht genug thun in ſeinem Preiſe des Herrn. Die bildenden Künſte ſind deshalb für ihn gar kein Bedürfniß; die muſikaliſche nur ein ſecundaires; das primitive iſt ihm die Poeſie oder richtiger, das Wort, die Sprache ſchlechthin, um ſelber Gott zu ſagen, was man von ihm denkt.

Sodann aber zeigt der Theismus einen lyriſch-didaktiſchen Trieb. Die Epik ſowohl als die Dramatik können ſich bei ihm nur durch Inconſequenz einfinden. Zu beiden gehört der Begriff des Schickſals und der Handlung. Schickſal aber iſt auf dem theïſtiſchen Boden ein Unbegriff, denn Gott ſelber iſt das ſelbſtbewußte Weſen, welches das Geſchick der Menſchen beſtimmt. Handlung aber iſt dem Menſchen wohl möglich in dem Gehorſam oder in dem Ungehorſam gegen den göttlichen Willen. Der Menſch iſt in der That freigelaſſen, das Geſetz zu vollbringen oder es zu unterlaſſen, allein eben weil der Menſch immer nach der Norm des Geſetzes zu handeln hat, kann er nicht heroiſch auftreten und auch nicht weder in tragiſche noch in komiſche Colliſionen gerathen. Geſchieht etwas Großes, ſo hat nicht der Menſch, ſondern Gott ſelber es gethan. Er iſt es z. B. der durch Moſeh die Iſraeliten aus Egypten geführt hat. Tragiſche oder komiſche Colliſionen aber ſind nicht denkbar, denn zur Tragik gehört eine Gleichberechtigung der Mächte, die dem Geſetz gegenüber unmöglich iſt; zur Komik aber eine Heiterkeit der Auffaſſung, eine Losgelaſſenheit von allem Poſitiven, welche der Theiſt ſich nur als Sünde, als Frivolität anrechnen könnte. Was wir daher von Epik oder Dramatik finden, iſt entweder nur eine Analogie dieſer Dichtungsarten oder von fremdher eingeſchleppt. Der lyriſche Ton dagegen iſt in der Hymnik durchaus ächt, außerdem aber wenig nach andern Seiten hin entwickelt. Er geht leicht in Reflexion über und wird didaktiſch, um gleichſam den Beweis zu führen, daß ſein Gefühl der Verehrung und

Bewunderung ein wahrhaft begründetes ſei. Das reine Lehrgedicht dagegen bleibt dem Theismus fremd, denn es ſetzt Philoſophie voraus, die für ihn ein Ueberfluß iſt, da er ja durch Gottes eigene Offenbarung weiß, was er iſt. Der Theismus iſt daher unendlich reich an didaktiſchen Gedichten, die einen hymniſchen Charakter annehmen, alſo wieder in's Lyriſche umbiegen, oder die ſich als Gnomen, als Apolog und Parabel geſtalten.

Aus dem Geſagten folgt, daß ſelber die Poeſie des Theismus *proſaiſch* iſt, ſofern ſie durch den hohen Ernſt, der dieſem ganzen Standpunct eignet, von einem freien Spiel der Phantaſie, von einem Intereſſe an der Schönheit als ſolcher ohne religiöſe Nebenbeziehung zurückgehalten wird. Der monotheiſtiſchen Poeſie kommt es im Grunde nur auf den Einen an. Ihm zu lobſingen wird ſie nicht müde. Jeder andere Gegenſtand ſcheint ihr des Geſanges unwerth. Die Welt der Erſcheinungen verwendet ſie daher nur zum *ſymboliſchen Schmuck* für den Höchſten und aus dieſem für ſie nothwendigen Verfahren entſteht ihre *Tautologie*, die für uns ſo langweilig werden kann. *Den Einen in Allem, Alles in dem Einen* zu betrachten, von der Ceder des Libanons bis zum Yſop, der an der Wand kriecht, iſt ſie unerſchöpflich. Hierin hat die Poeſie des Monotheismus mit der des Pantheismus die größte Verwandtſchaft. Sie gehen beide zu einer ſchlechten Unendlichkeit der Prädicate fort, welche ſie auf das Subject zu häufen nicht ſich erſättigen können.

Der Theismus iſt die Religion, der Staat, die Poeſie des Widerſpruchs, die Natur und den Menſchen Gott gegenüber als etwas Geringfügiges zu achten und doch keinen andern Gegenſtand zu beſitzen, die Weisheit und Macht deſſelben vor Augen zu legen, wodurch beide wieder zu etwas unendlich Wichtigem werden. Was iſt der Menſch, daß du ſein gedenkeſt! ruft der Theiſt aus. Aber er wüßte eben von ſeinem Gotte wenig zu ſagen, wenn nicht der Menſch wäre, um den er ſich kümmerte und für welchen er ſich thätig erwieſe.

Die Poeſie des Theismus enthält nun zwei Gruppen, einmal die der Hebräiſchen Stämme und ſodann die der Muhamedaniſchen Völker. Die erſtern ſind der *nationale*, die zweiten der kosmopolitiſche Theismus. Jene knüpfen das Recht des wahren Glaubens an die Naturbedingung der genealogiſchen Einheit: dieſe ſetzen an ſich bei allen Völkern die Pflicht des Glaubens an Allah und Muhammed voraus und nehmen daher auch alle, welcher Race ſie immerhin angehören mögen, in den Islam auf. Das ſpätere Judenthum der Diaspora hat von der Abſtammung zu abſtrahiren angefangen und den Proſelytismus erlaubt. Die Poeſie des Theismus ſteht dem geiſtigen Gehalt nach religiös und ethiſch höher, als die des Paganismus, als Kunſt aber ſteht ſie niedriger. Sie durchläuft nun, obwohl von einem abſtracten Idealismus ausgehend, ganz denſelben Gang, den der Realismus der paganiſchen Völker durchmaaß, aber ſie enthält zugleich in dieſer inverſen Parallele alle Stufen des Ganges in der Eigenthümlichkeit ihres lyriſch-didaktiſchen Standpunctes, der nicht ſowohl ein äſthetiſcher, als ein pädagogiſcher iſt.

A.

Die Gruppe der Hebräiſchen Stämme.

Die Hebräer ſind ein Semitiſcher Stamm, der ſich wiederum in zwölf kleinere Stämme ſonderte. Sie wanderten von Morgen her in Kanaan ein, verließen es aber, nach Aegypten zu gehen, wo ſie als ein abgeſondertes Volk in einer ihnen eingeräumten Landſchaft wohnten, vorzüglich Viehzucht trieben, aber von den Aegyptiſchen Pharaonen auch zu den öffentlichen Bauten verwendet wurden und z. B. Ziegel ſtreichen mußten. Je mehr ihre Zahl wuchs, deſto gefährlicher erſchienen ſie den Aegyptiern und deſto mehr wurden ſie gedrückt, bis ihnen um 1500 v. Chr. es gelang, unter der Führung des vollkommen Aegyptiſch-gebildeten Moſeh, der durch den Mord eines Aegyptiers ſein Leben verwirkt hatte, nach Arabien hinüberzufliehen.

Von dieſer älteſten Periode haben ſich einige Liederfragmente erhalten, ein Siegslied der Deborah und einige dem Moſeh zugeſchriebene im ſpätern prophetiſchen Styl erhaltene Geſänge, welche der Würde und dem heroiſchen Bewußtſein eines ſolchen Volksführers vollkommen entſprechen. Außerdem ſind von ihr koſmogoniſche und urgeſchichtliche Sagen überliefert, die in einfach naivem Ton vortrefflich erzählt ſind, in verſtändiger Klarheit den Scandinaviſchen Sagen vergleichbar. Ein Epos aber hat ſich nicht gebildet, theils aus dem ſchon beregten Grunde, daß ein ſolches dem theokratiſchen Princip nicht gemäß iſt, theils weil die Auffaſſung des Geſchehenen eine vorwiegend hiſtoriſche war, die auf eine treue Abſpiegelung der thatſächlichen Wirklichkeit ausging. In den Sagen von den Patriarchen ſehen wir die

Hebräer auf dem Chineſiſchen Standpunct der Pietät. In der Geſchichte von der Wanderung durch die Wüſte und der Eroberung Kanaans gleichen ſie den Indiſchen Ariern, als dieſelben vom Pendſchab her in das Gangesthal einwanderten. Als die Hebräer von Kanaan ſelber Beſitz nahmen und ſich erobernd mit zäher Ausſchließlichkeit gegen die Allophylen fixirten, durchlebten ſie den Standpunct des Parſiſchen und Arabiſchen Kriegers. Von der Naturpoeſie, welche dieſe letztere mehrhundertjährige Epoche begleitet haben mag, iſt nichts auf uns gekommen.

In dieſer Zeit wurde der Theismus der Hebräer, der beim Auszug aus Aegypten noch Elemente eines Licht- und Feuercultus enthielt, zum nationalen Monotheismus geläutert. Ihr Jehova ſollte, als Schöpfer der Welt, der Gott aller Völker ſein; wirklich aber war er nur ihr Gott, der ſich die Abrahamiden erwählt und mit ihren Stammfürſten einen Bund gemacht hatte, der in die Religion ein Rechtsverhältniß einmiſchte, wie es ſonſt nirgends vorkommt. Jehova gelobte dem ihm treuen Anhänger langes Leben und ſinnliches Wohlergehen und dieſer, wenn er ſich der Treue bewußt war, forderte es — oder wurde im Unglück an der Wahrheit ſeines Glaubens irre. Wir finden daher in keiner Religion ein ſo großes Intereſſe, die Exiſtenz des Einen Gottes auch als des gerechten zu beweiſen, wie in der Jüdiſchen. Die poetiſch-populaire Weiſe, wie dies geſchah, hat von dieſer Seite die Schriften der Israeliten zu einer religiösſittlichen Einwirkung auf das Menſchengeſchlecht erhoben, mit deren Kraft und Umfang ſich nichts vergleichen läßt, was aus dem Ethnicismus hervorgegangen iſt. In Anſehung der Natur iſt es der phyſikoteleologiſche Beweis, der mit unendlicher Pracht und Erhabenheit ausgeſprochen wurde; in Anſehung der Geſchichte iſt es die Erinnerung an das Wunder der Errettung, welches Jehova ſo oft ſeinem Volke erbarmend hat widerfahren laſſen, woraus die Nothwendigkeit des Glaubens an ihn argumentirt wird. Wie ſchwer es war, dieſen Glauben inmitten dualiſtiſcher und polytheiſtiſcher Nationen feſtzuhalten, zeigt die ganze Jüdiſche Geſchichte, in welcher bis zum Babyloniſchen Exil hin der Rückfall vom Theismus in den Paganismus ein conſtantes Element ausmacht, gegen deſſen Verirrungen das höhere Bewußtſein mit einem furchtbaren Grimm reagirte. Die Nothwendigkeit dieſer Reaction erzeugte jene Reihe begeiſterter Seher, die Nebiim oder Rojim, die als theokratiſch-demokratiſche Führer aus göttlich menſchlichem Pathos heraus für die ewige Wahrheit des Monotheismus kämpften.

Die rhythmiſche Form der Hebräiſchen Poeſie.

Poeſie als ſolche um ihrer ſelbſt willen war dem Hebräiſchen Geiſt, wie wir oben geſehen haben, bei dem hohen Ernſt, mit welchem er das Leben nahm, fremd, hierin den alten Parſen und den Aegyptiern vergleichbar, die außer der Hymnik auch keine Dichtung hatten. Die ganze Stimmung war eine zwiſchen verſtändiger Auffaſſung und zwiſchen phantaſtiſcher Anſchauung wechſelnde. Wie der Sabbath die Reihe der Werkeltage mit ſeiner Feier durchbrach, ſo das Wunder den pragmatiſchen Cauſalnexus der bewußten Geſchichte. Dieſe Stimmung reflectirte ſich höchſt merkwürdig in der Form der Hebräiſchen Poeſie, inſofern dieſelbe zu keiner metriſchen Abgeſchloſſenheit fortging, ſich alſo von der Proſa äußerlich nicht mit Selbſtſtändigkeit unterſchied, ſondern nur durch eine rhythmiſche Geſtaltung die gehobenere Empfindung ausdrückte. Die Proſa kann daher ebenſowohl in Poeſie, als die Poeſie in Proſa übergehen. Die hebräiſche Poeſie hat keine Sylbenmeſſung und gliedert die Worte in einer frei ſtrömenden Weiſe nach dem Rhythmus. Ihre Grundform iſt der Parallelismus der Glieder der Rede. Der Gedanke wird ſynonymiſch, oder ſynthetiſch oder antithetiſch oder tautologiſch wiederholt. Die Wortzahl kann hierbei eine gleiche ſein, allein gewöhnlich ordnet ſich die Anzahl der Wörter den größeren rhythmiſchen Verhältniſſen unter. Ein Satz kann auch mehren Sätzen entgegengeſtellt werden, die unter ſich wieder harmoniſch ſind. Ja es können ſich die Glieder eines Parallelismus verdoppeln, wodurch ein außerordentlicher Umfang der rhythmiſchen Perioden möglich wird, der einen ſtrophenartigen Charakter hervorbringt. Der Ton der Hebräiſchen Poeſie wird dadurch im Weſentlichen ein feierlicher. Er kündigt, was er ſagt, ſofort als etwas Wichtiges an, das der Aufmerkſamkeit werth ſei. Die

Himmel ſollen der Rede horchen und die Erde ſoll den Worten lauſchen! (Hierüber noch immer Herders Geiſt der Hebräiſchen Poeſie, 1783, 2 Bde)

Perioden der Hebräiſchen Poeſie.

Die Geſchichte der Hebräiſchen Poeſie hat man erſt ſeit vorigem Jahrhundert unbefangener zu betrachten gelernt. Das Reſultat unſerer Forſchungen iſt jedoch das Bekenntniß, daß ſich die chronologiſchen Beſtimmungen nur mit großer Unſicherheit angeben laſſen. Der Grund dieſer Unſicherheit iſt die Unterbrechung der Geſchichte des Jüdiſchen Volkes durch das Babyloniſche Exil. Man bedenke, wie viel Traditionen zu Grunde gehen, wie viel alterirt werden müſſen, wenn ein ganzes Volk aus ſeiner Heimath fortgeriſſen länger als hundert Jahr in einer völlig andern Umgebung lebt! 606 bis 536 dauerte das Exil, ſo daß Viele, als ſie in das Land ihrer Väter zurückwanderten, ſich bereits in ihren idealiſchen Erwartungen getäuſcht fanden und in die geſegneten Fluren Meſopotamiens zurückkehrten. Das Exil macht daher gewiß einen entſchiedenen Wendepunct des ganzen Jüdiſchen Volkes aus. — Von der Rückkehr nach Kanaan läßt ſich dann eine zweite Periode rechnen bis zur Zerſtörung des zweiten Tempels 70 n. Chr., mit welcher die Zerſtreuung der Juden durch alle Völker hin, über den ganzen Erdkreis, allgemein wurde. — Mit dieſer univerſellen Zerſtreuung begann eine dritte Periode der Jüdiſchen Geſchichte, in welcher die Juden durch die Talmudiſche Geſetzgebung ſich die Erhaltung ihrer Nationalität mitten unter fremden Völkern ermöglichten.

Die eigentliche Poeſie der Hebräer als Paläſtinenſiſche gehört dem erſten dieſer Zeiträume an. Sie erhob ſich unter David und Salomo auf den Gipfel der Kunſtdichtung. Nach dem Verfall des Königthums durch die Entzweiung des Volkes in den Staat Israel und den Staat Juda verfiel auch die Poeſie. Sie wurde zur prophetiſchen Rhetorik, welche den Untergang des Volkes gerade ſo zurückzuhalten verſuchte, wie die alten Barden den der Walliſer. — Der zweite Zeitraum, in welchem die Reflexion überwiegen mußte, verhielt ſich in der Form ſchon reproductiv, war aber in der Lyrik und Gnomik noch fruchtbar. Man hat ihn nach den Soferim, den Häuptern der großen Synagoge, den *ſoferiſchen* genannt. — Der dritte Zeitraum, der ſich bis in unſere Tage erſtreckt, iſt der, in welchem die Juden auch die Poeſie der Völker, unter denen ſie leben, in Hebräiſcher Sprache nachzuahmen und dadurch mit der eigenthümlichen Cultur derſelben ſich auszugleichen begonnen haben. Merkwürdig genug war es Babylon, von wo dieſe letzte Epoche durch den Abſchluß der Babyloniſchen Recenſion des Talmud ihre Haltung empfing, eben jenes Babylon, an deſſen Strom die Juden einſt ſaßen und weinten, wenn ſie an Zion gedachten. Es ſcheint uns daher unbedenklich, dieſe Periode als die *Talmudiſche* zu bezeichnen.

Der theokratiſche Charakter der Hebräiſchen Poeſie.

Der ſpecifiſche Charakter der Hebräiſchen Poeſie iſt der theokratiſche. Der Eine Gott, der Schöpfer Himmels und der Erden, wird als der abſolute Wille gewußt, dem der Menſch gehorchen müſſe. Gott iſt der *Herr*, der Menſch ſein *Knecht*. Die Furcht des Knechtes iſt der Anfang der Weisheit. Aber dies Verhältniß der Abhängigkeit wird gemildert durch die Vorſtellung eines Bundes zwiſchen dem Herrn und dem Knecht. Es tritt mit ihr die weitere Vorſtellung eines Rechts ein, welches der eine gegen den andern geltend machen kann und darf. Hierdurch ſchärft ſich einerſeits der Zorn des Herrn über den ungehorſamen Knecht, anderſeits aber vertieft ſich auch die Gnade gegen den getreuen. Und ebenſo ſteift ſich das Rechtsgefühl des gehorſamen Knechts bis zum trotzigen Pochen auf den Herrn, daß er ihn nicht verlaſſen dürfe, aber es ſteigert ſich auch die Furcht des ungetreuen bis zum Erbeben der ganzen Exiſtenz, bis zum Gefühl des Verſchmachtens in völliger Ohnmacht. Die Hebräiſche Poeſie zeigt uns daher einen wechſelnden Uebergang, nämlich eine *Entäußerung des Herrn an den Knecht* und umgekehrt *des Knechtes an den Herrn*. Aus jener entſpringt der *prophetiſche*, aus dieſer der *hymniſche* Ton. In jenem ſpricht der Herr ſelbſt zu ſeinem Knechte und durch ihn zu ſeinem erwählten Volke, in dieſem ringt ſich der Knecht zum Herrn empor, ihn bittend, ihm dankend, ihn lobpreiſend. Der Affect, der in beiden Verhältniſſen die Seele durchdringt, iſt in dem Hebräiſchen Volke von einer unvergleichlichen Energie, denn der einzelne an ſich ſchwache Menſch ſteht direct dem Einen Gotte gegenüber, der Himmel und Erde gemacht hat, der da war, der da iſt und der da ſein wird. Der Ausdruck, welchen dieſer Affect in der Hebräiſchen Poeſie gefunden hat, iſt Mark und Bein durchdringend und von einer ſo intenſiven Kraft, daß, obgleich viele locale und temporelle Beziehungen darin eingemiſcht ſind, doch alle Völker, zu denen er gelangt, für ähnliche Stimmungen die entſprechendſte Form darin wiedererkennen. Die Majeſtät des Befehls, der Blitz und Donner der Rache, die erquickende Lieblichkeit der Gnade, und das Winſeln der Furcht, das Heulen des Verworfenen, der Aufſchrei des Hülfloſen, das Entzücken des Geretteten, der Jubel des Begnadeten, haben an Innigkeit außerhalb der Hebräiſchen Poeſie nicht ihres Gleichen. Der unendliche Ernſt des theokratiſchen Geiſtes hat daher auch vorzugsweiſe die religiöſe Lyrik gepflegt. Es hat wahrſcheinlich auch Volkslieder noch andern Inhalts gegeben, namentlich erotiſche, allein wir haben von ihnen, eine einzige Probe ausgenommen, nichts mehr übrig. Und ſo auch nicht von den heitern Liedern, die gewiß mit der Feier einiger Feſte verknüpft waren, wie wir aus beſtimmten Andeutungen erſehen.

Die Tehillim.

Von den Liedern religiöſen Inhalts wurde allmählig eine Sammlung veranſtaltet, der des Schiking, des Rigveda, der Zendaveſta, der Hamaſa, der Homeridiſchen und Orphiſchen Hymnen vergleichbar. Dieſe Sammlung, 150 Lieder umfaſſend, iſt in 5 Bücher eingetheilt. Die drei erſten Bücher ſind die älteſten, die beiden letzten die jüngſten. Dieſe enthalten die meiſten liturgiſchen Hymnen. Der Zeitraum, in welchem alle dieſe Geſänge: Tehillim, ψαλμοι, entſtanden, reicht gewiß von 1000 v. Chr. bis zum ſechsten Jahrh. v. Chr.; ihre Sammlung wurde erſt nach dem Exil in die heutige Form gebracht, ja vielleicht erſt in der Makkabäiſchen Periode vollendet. Als Dichter werden David und Schelomo (Salomo), außerdem die Sangmeiſter Aſſaph, Heman und Ethan und die Geſchwiſter Korah genannt. Davids Pſalmen ſind als die normalſten anzuſehen. Er repräſentirt alle Stimmungen des Hebräiſchen Bewußtſeins in der vollkommenſten Weiſe. Sein Leben war ſo voller Widerſprüche, ſo voller Glück und Elend, voll Tugend und Sünde, voll Kaſteiung und Wolluſt, voll Niedrigkeit und Hohheit, daß er in ſeinen Lob-, Lehr-, Fleh-, Buß- und Klagepſalmen ſeine Wonne und ſeinen Schmerz auf das Ergreifendſte austönen mußte. Aſſaph iſt didaktiſcher, die Geſchwiſter Korah ſind ſeelenvoller, brünſtiger, ſchmelzender, myſtiſcher. — Von nicht wenigen Liedern, 34 an der Zahl, iſt der Name des Verfaſſers gar nicht genannt. Das Inſtrument, mit welchem ihr Geſang begleitet wurde, war die Harfe: Chinnor, welche die Israeliten in Aegypten kennen gelernt hatten. (Die Pſalmen, überſetzt und erläutert von Michael Sachs. Berlin 1835. — J. L. Saalſchütz: Geſchichte und Würdigung der Muſik bei den Hebräern. Königsberg 1825.)

Schir haſchirim.

Von der erotiſchen Lyrik der Paläſtinenſiſchen Epoche haben wir nur einen kleinen Cyklus von Liedern erhalten, die unter dem Namen des Liedes der Lieder: ſchir haſchirim, oder des hohen Liedes, ſpäter in den altteſtamentlichen Kanon aufgenommen wurden. Sie enthalten Wechſelgeſänge zwiſchen einer Winzerin, einem Hirten und Salomo, die ebenſo glühend ſind, wie ſonſt der religiöſe Affect. Schelomo will die ſonnegebräunte Schöne in ſein Harem entführen und ſie, unterſtützt von ihren habſüchtigen Brüdern, zu ſeiner Favoritſultanin erkieſen. Er hat die reizende Sulamith im Vorüberfahren bei ihrem Weinberge bemerkt, ſie in ſeinen Wagen genommen und von Engedi nach Jeruſalem gebracht, wo die Frauen ſeines Harems ihre Schönheit bewundern und Schelomo mit dringender Liebeswerbung ſie beſtürmt. Indem ſie verſchämt in dieſer Herrlichkeit des Hoflebens ſich ihm anfänglich anſchmiegt, erwacht ihre Liebe zu ihrem Hirten um ſo ſtärker. Sie fühlt nun erſt, wie innig ihre Treue iſt, erklärt den Haremsfrauen, daß ſie keine Tänzerin ſei, die ihre Reize im Tanze zur Schau ſtelle und verſinkt in träumeriſche Erinnerungen an ihr früheres Liebesglück. Schelomo muß ſie wieder entlaſſen und ſie kehrt nach Engedi zurück, zu jenem blühenden Apfelbaum, unter welchem ſie zuerſt ihren Hirten gefunden, denn die Liebe iſt ſtark wie der Tod und feſt wie der Scheol und alle Waſſer löſchen nicht ihre Flammen.

Dieſer Verlauf hat eine dramatiſche Anlage. Eine fortleitende Erzählung fehlt. Die Sulamith ſelber iſt es, welche in den dithyrambiſchen Ergüſſen einer ekſtatiſchen Erinnerung die Hauptmomente ihrer Liebe erwähnt. Den übrigen Zuſammenhang muß man aus den Wechſelreden errathen, die oft ſehr fragmentariſch ſind. Daher iſt es möglich geweſen, in dem Hirten den König Schelomo ſelber zu ſehen, was aber irrig iſt und zu dem Schluß des Ganzen, zur Verherrlichung der Treue in der Liebe, nicht ſtimmen würde. Auch der Contraſt zwiſchen der unſchuldigen Süßigkeit der ländlichen Liebe und dem raffinirten Prunk des höfiſchen Harems, zwiſchen der Unſchuld der ſchönen Sulamithin und der Koketterie der in den Künſten der Wolluſt erfahrenen Haremsweiber, würde dann ſeine unvergleichliche Wirkung einbüßen. Die Sprache der Liebenden iſt nach ihrer Stellung vortrefflich nuancirt. Sulamith, die Hüterin des Weinbergs, nimmt ihre Bilder vorzugsweiſe vom Garten her, wo die Reben Knospen anſetzen, wo die Roſen duften, die Granaten hervorbrechen; der Hirt von ſeiner Lämmerheerde und den Rehen des Waldes; am Hof aber nehmen die Haremsfrauen vom Libanon, vom Karmel, von den Teichen von Hesbon, von einem elfenbeinern Thurm, von Weinpokalen u. ſ. f. durcheinander die Bilder her, um begreiflich zu machen, daß Sulamith die ſchönſte ſei und daß in den Purpurnetzen ſolcher Locken ſich wohl ein König habe fangen können. Die Färbung des Ausdrucks iſt die friſcheſte Sinnlichkeit und das Ganze von einer frühlingswarmen Ueppigkeit durchſtrömt, die ſich mit tropiſcher Heftigkeit dem Genuß hingibt.

Mit Recht iſt dies Lied der Lieder der Gitagovinda des Jagadeva verglichen worden. Die Analogie iſt zu ſchlagend, um überſehen werden zu können, wobei es ſich jedoch von ſelbſt verſieht, daß der Indiſche Dichter von ſeinem Hebräiſchen, in das Salomoniſche Zeitalter oder bald nachher fallenden Vorgänger keine Ahnung gehabt hat. Eben dieſe Analogie zeigt uns aber auch, daß die dialogiſche Form und ein loſer romanhafter Zuſammenhang noch nicht ausreicht, eine ſolche weſentlich lyriſche Compoſition als ein Drama zu betrachten, zu welchem eine wirkliche Handlung erforderlich wäre. Es müßte der Hirt als Salomo's Nebenbuhler doch auch irgendwie etwas thun, ſeine Geliebte nicht zu verlieren. Ein Dramatiker z. B. hätte nicht unterlaſſen, die Scene auszuführen, in welcher der Liebende an das Fenſter der Geliebten pocht, ſie ihm zwar öffnet, er aber ungeduldig, bevor dies geſchehen, ſchon wieder fortgegangen iſt, ſie nun aufſteht, ihn zu ſuchen, Nachts in den Straßen umirrt und, von den Wächtern gefangen genommen, ſich gegen die Frauen Jeruſalems mit dem Preiſe der Schönheit ihres Geliebten vertheidigt. Sie ſelbſt erzählt dies Begegniß nur als Erinnerung und verhehlt nicht, wie die Wächter ihr Wunden geſchlagen und ihr den Schleier fortgeriſſen hatten. Lyrik wie Epik können das Wechſelgeſpräch aufnehmen, ohne dadurch dramatiſch zu werden. Auch in den Eddenliedern, in den Kämpeviſern, herrſcht ja der Dialog, ohne daß ſie aufhörten, einen epiſchen Charakter zu haben. Die ungemeine deſcriptive Kraft des hohen Liedes, die uns den palmenſchlanken Wuchs, den traubengleichen Buſen und die ſternenklaren Augen der Schönen malt, iſt doch zuletzt wieder in das lyriſche Feuer getaucht, das in jedem Verſe dieſer leidenſchaftlichen Dichtung brennt. Zwiſchen der Gitagovinda und ihr iſt aber vor allen Dingen der Unterſchied, daß Radha von einem Gotte geliebt wird, der nur die Maske eines Hirten vorgenommen hat, Sulamith dagegen einen wirklichen Hirten liebt; daß Govinda ohne Nebenbuhler iſt, während der arme Hirt einen König zum Rivalen hat, der von dem Pomp einer Leibwache umgeben auftritt, in einem gold- und purpurgeſchmückten Wagen einherfährt und der Geliebten Perlen und Ketten zum Schmuck bietet; daß Radha ſchüchtern ſich ſuchen läßt, die Sulamith aber, vom Affect hingeriſſen, ſogar Nachts das Lager verläßt, den Geliebten ihrer Seele zu finden, nach deſſen Kuſſe ſie ſchmachtet. — Daß man das hohe Lied, wie die Gitagovinda, ebenfalls durch eine theologiſche Myſtification aus dem Natürlichen in's Uebernatürliche, aus dem Realismus einer unbefangenen Liebe in den Idealismus einer ſupranaturalen Verhimmelung hat umdeuten wollen, iſt bekannt. Es bedarf aber ſolcher Künſtelei nicht, da ächte Liebe, die ſich in der Feſtigkeit der Treue bewährt, in der That der ſchönſte Supranaturalismus ſelber iſt.

Ruth.

Das hohe Lied wird oft eine Idylle genannt. Indeſſen geht es weit über den gewöhnlichen Begriff einer ſolchen hinaus. Ruth dagegen verdient dieſen Namen vollkommen. Dies Buch, worin die Heirath von Davids Urgroßvater Boas erzählt wird, mag auch im Salomoniſchen Zeitalter verfaßt ſein.

Das Mashal.

Die Lehrtendenz des Hebräiſchen Monotheismus erzeugte eine Menge ſinniger Gnomen, die als Sprichwörter, Räthſel, Apologe, Parabeln ſich ausgeſtalteten und im Volke umliefen. Sie wurden unter dem Collectivnamen Mishle, d. h. Gnomen des Salomo's, des weiſen Königs par excellence, als die Sprichwörter Salomo's und als der Prediger Salomo: Koheleth, geſammelt. Der Koheleth ſchwankt eigentlich aus dem Centralpuncte der Hebräiſchen Weltanſchauung heraus. Er lehrt die Nichtigkeit und Zweckloſigkeit aller Dinge und empfiehlt ſtatt der Sorge und Grübelei die Heiterkeit des unmittelbaren Lebensgenuſſes. Das Mashal: Gnome, erſcheint bei ihm in Epikuräiſcher Verfeinerung.

Hiob.

Es liegt im Weſen des Hebräiſchen Theismus, die Formſchönheit der Bedeutung unterzuordnen. Die Lyrik wird bei ihm immer didaktiſch, die Didaktik lyriſch. Die Gattungen der Poeſie arbeiten ſich deshalb bei ihm nicht zu jener Beſtimmtheit heraus, die wir im Indiſchen und im Griechiſchen getroffen haben. Am reinſten hebt ſich der Hymnus bei ihm hervor. Ein Epos aber und ein Drama konnte er nicht erzeugen. Das epiſche Element ging bei ihm ſtets in die Hiſtorie über, wie das erſte Buch des Pentateuch, das Buch der Richter und die Samueliſche Chronik zeigen, in denen Sagen erzählt werden, die ſehr leicht bei einem andern Volke epiſch ſich hätten ausbilden können, hier aber die dichteriſche Darſtellung im Intereſſe der geſchichtlichen Wahrheit vermeiden. Das dramatiſche Element aber gelangte ebenfalls zu keiner Selbſtſtändigkeit, weil das Grundverhältniß der Theokratie eigentlich dramatiſche Colliſionen unmöglich machte. Die Ironie, mit welcher im Koheleth der Weltlauf genommen wird, hätte ein komiſches Pathos begründen können, bleibt aber in der Reflexion ſtehen und ein Cyklus von lyriſchen Liedern, der gewiſſe Wendepuncte in ſich ſchließt, indem er von der Sehnſucht der Liebenden durch einen Wechſel von Suchen und Finden bis zum Glück bleibender Vereinigung fortgeht, iſt noch kein Drama. Hieran müſſen wir uns erinnern, um das Buch Hiob richtig zu verſtehen, eine der größten, inhaltvollſten und kunſtreichſten Compoſitionen, die wir früherhin den incommenſurabeln Producten zugezählt haben.

Vergegenwärtigen wir uns kurz den Gang des Gedichts. Hiob, ein Mann im Lande Uz, lebte ſchlecht und recht, gottesfürchtig und mied das Böſe. Der Satan aber bat ſich von Jehovah die Erlaubniß aus, ſeine Glaubenstreue zu prüfen. Jehovah ließ zu, daß er ihm ſeine Heerden, Häuſer, Sclaven, Söhne und Töchter raubte. — Doch Hiob beſtand dieſe Probe, obwohl ſein Weib ſelbſt ihn zum Fluch gegen Gott verleiten wollte. — Nun forderte Satan die Erlaubniß, ihn durch den Ausſatz perſönlich quälen zu dürfen. Sieben Tage ertrug er den Schmerz. Da brach er ſein Stillſchweigen und fluchte dem Tage ſeiner Geburt. – Seine Freunde verſammelten ſich um ihn, ihm die Ungerechtigkeit ſeiner Klage zu beweiſen. Eliphas von Theman, Bildad von Suah, Zophar von Naema treten nach einander mit den verſchiedenſten Gründen gegen ſeine Anſicht hervor, daß Gott ihm Unrecht thue. Hiob widerlegt ſie. Eliphas deutet endlich an, daß Hiob doch wohl geheime Sünden begangen haben könne, derenhalber er Strafe verdiene. Dieſen Vorwurf weiſ't

Hiob mit Bitterkeit zurück, und entwirft ſelbſt ein Bild der Größe Jehovah's, das alle Schilderungen ſeiner Freunde von Gottes Weisheit und Macht weit hinter ſich läßt; aber zugleich wiederholt er das Bekenntniß der Unſträflichkeit ſeines Wandels in den ſtärkſten Ausdrücken. Ein jüngerer Freund, der Buſiter Elihu, der bis dahin geſchwiegen hat, ergeht ſich hierauf in allgemeinen Betrachtungen über die Gerechtigkeit Gottes. Gott liebe das Unrecht nicht. Er wolle und er allein könne gerecht ſein. Das Leiden ſei auch als Warnung und Mahnung zu nehmen. Man müſſe es mit Geduld tragen. Es fehle Hiob an Demuth. Das ſei ſeine Sünde. — Hiermit hat ſich die Reflexion nach allen Seiten hin und in allen Wendungen erſchöpft. Gott ſelber erſcheint nun, indem er aus einem Gewitterſturm zu Hiob ſpricht, ein prachtvolles Gemälde der Natur in ihren großartigſten Phänomenen aufrollt und ihn, ſolchen thatſächlichen Beweiſen ſeiner unerforſchlichen Weisheit und unendlichen Allmacht gegenüber, als einen Unwiſſenden und Ohnmächtigen verſtummen läßt. — Er überhäuft nun Hiob wieder mit irdiſchem Glück, tadelt Eliphas, Bildad und Zophar (Elihu bleibt unerwähnt) und gibt dem Hiob merkwürdiger Weiſe Recht, der endlich, im Genuß eines reichlichen Güter- und Kinderſegens, lebensſatt ſtirbt.

Dies Gedicht iſt eine Theodicee. Hiob iſt ſich ſeines Rechts gegen Gott bewußt. Er leidet. Zunächſt unterwirft er ſich mit Reſignation. Als ſein Leiden jedoch, ſeiner Meinung nach, maaßlos wird, zweifelt er an Gottes Gerechtigkeit. Die Gründe ſeiner Freunde für dieſelbe werden von ihm als ſophiſtiſch ſogar mit ſchneidender Ironie zurückgewieſen. Jehovah ſelbſt zwingt ihn, ihn als den Unbegreiflichen anzuerkennen, erkennt aber zugleich die Gerechtigkeit ſeiner Klage an d. h. der Zweifel wird nicht für die Erkenntniß, ſondern nur für den Glauben gelöſt. Man hat den Hiob die Tragödie des Hebräiſchen Geiſtes genannt, inſofern Hiob mit Gott ſelber in Colliſion geräth. Und gewiß iſt die Poeſie der Verzweiflung des Menſchen, ſich ungefragt als daſeiend zu finden und ein dem Bewußtſein ſeiner Würdigkeit widerſprechendes Jammergeſchick zu erdulden, nirgends anders mit ſolcher Offenheit und Stärke ausgeſprochen. Im Ethnicismus vertheilt ſich der Widerſpruch immer an mehre Götter und mildert ſich dadurch. Im Monotheismus concentrirt er ſich auf Einen Gott und gewinnt dadurch einen Grimm, der an Fürchterlichkeit der Empörung alles Aehnliche hinter ſich läßt. Hiob ſchleudert dem Jehovah die ganze Exiſtenz als eine Erbärmlichkeit in's Angeſicht. Er macht ihm die Schöpfung einer Welt, die ſolche Widerſprüche bergen kann, zum Verbrechen. Er beweiſ't ihm, daß er ein Ungerechter, ein Tyrann, ein Verſtandloſer ſei. Die Gemeinplätze, mit denen ſeine Freunde ihn tröſten und belehren wollen, werden nur zur Folie ſeines zermalmenden Zorns. Da ſitzt er, ein Bettler, auf dem Aſchenhaufen, ſeine mit Schwären bedeckte Haut ſchabend, in ſeinem Geiſt vernichtet von der Entzweiung, in welche ihn ſeine Erfahrung mit ſeinem Glauben bringt. An den Ausweg des Atheismus denkt keiner, auch Hiob nicht. Die Exiſtenz Gottes ſteht ihm feſt. Und dieſer Gott würdigt ihn zuletzt auch ſelber der Antwort, die ſich jedoch nicht im Geringſten auf das moraliſche Problem einläßt, ſondern im Grunde mit einem unendlichen Glanze nur den phyſikoteleologiſchen Beweis der Exiſtenz Gottes vorträgt, eine Erhabenheit der Schilderung der Natur, ihrer Gebirge und Wälder, ihrer Ströme und Meere, ihrer lieblichen und furchtbaren Erſcheinungen, ihrer rieſigen und ſchönen Thiere, wie ſie außerdem nicht zum zweitenmal exiſtirt. — Der realiſtiſche Optimismus, der am Schluß den Sieg davon trägt, hebt poetiſch genommen das tragiſche Pathos wieder auf, allein dem theiſtiſchen Standpunct iſt dieſer Ausgang gemäß, denn das Leiden wird von ihm nur als ein pädagogiſches Mittel genommen, mit welchem Gott den Menſchen verſucht, prüft, im Glauben an ſich befeſtigt. Es iſt alſo nur ein Durchgang, die Weisheit Gottes noch deutlicher hervorzuheben. — Der Satan, der mit den Kindern Gottes ſich die Erlaubniß zur Verſuchung Hiobs erbittet, iſt in dem Gedicht für das ganze alte Teſtament ein eben ſolches ἅπαξ λεγομενον, als die Ebenbildlichkeit der erſten Menſchen mit Gott, die auch nirgends ſich fruchtbar erweiſ't. Weil das Geſetz nirgends erwähnt wird, hat man ſogar auf Moſeh als den Verfaſſer Hiobs geſchloſſen. Abgeſehen aber davon, daß eine Rückſicht auf das Geſetz das ganze Gedicht unmöglich gemacht hätte, ſo finden wir daſſelbe ja auch nicht in andern Dichtungen erwähnt und iſt überhaupt die Codification des Geſetzes ſo wie die Promulgation deſſelben zu völlig hierarchiſcher Obſervanz erſt unter dem König Joſiah am Ende des ſiebenten Jahrh v. Chr. erfolgt. (H. Leo: Vorleſungen über die Geſchichte des Jüdiſchen Staats, Berlin 1828, 178 ff.) Die genaue Kenntniß Aegyptens, die ſich in den Thierſchilderungen Hiobs verräth, hatte man ja in Paläſtina zu allen Zeiten, da man mit dieſem Lande in unaufhörlichem theils friedlichem, theils feindlichem Verkehr lebte. Weshalb der Urſprung der Dichtung in Arabien zu ſuchen ſein ſoll, iſt auch nicht erſichtlich, da die Araber damals keine Monotheiſten waren, das im Hiob ventilirte Problem bei ihnen alſo gar nicht erwachſen konnte und in Anſehung der Diction der lyriſche Grundton Hiobs völlig mit dem der Pſalmen übereinſtimmt. Naturpoeſie aber in dem engern Sinne des Worts iſt Hiob auch nicht, da er vielmehr ein Werk der reifſten Kunſtpoeſie genannt werden muß. Er iſt mit der größten Umſicht conſtruirt, ſetzt eine lange, vielſeitige und durchdringende Kenntniß des Weltlaufs voraus, bewegt ſich in einem ſo gebildeten Dialog und iſt in ſolchem Grade mit allen Culturerſcheinungen fertig, daß in den einfachen Zuſtänden, welche die Bedingung der wirklichen Naturpoeſie ausmachen, nicht im Entfernteſten ein ſolcher Skepticismus möglich iſt. Hiob ſteht an ſpeculativem Gehalt und an Kunſt der Steigerung der dialektiſchen Erörterung keinem Platoniſchen Dialage nach. Eben deshalb aber iſt er auch kein Drama. Ein Prolog, ein Dialog und ein Epilog machen noch kein Drama aus. Zum Drama gehört Handlung. Im Hiob haben wir nur eine theoretiſche Discuſſion eines Leidenden vor uns. Der Vergleich mit dem Aeſchyleiſchen Prometheus, der in Anſehung der tragiſchen Colliſion viel Treffendes enthält, paßt hierin nicht, denn wir ſehen den Prometheus an den Felſen ſchmieden, ſehen die Okeaniden und die Io zu ihm kommen, ſehen, wie er den Blitzen des Zeus trotzt, er, der ein Gott iſt, wie er. Dieſer gefeſſelte Prometheus iſt überdem nur das eine Glied einer Trilogie, alſo nur ein Moment einer größeren Handlung. Seine Feſſelung war die Folge einer Schuld, des Feuerraubes. Im Hiob iſt, wie im Hohenliede, eine dramatiſche Anlage, allein kein wirkliches Drama, denn Hiob weiß ſich ohne Schuld und das Theoretiſiren ſeiner Freunde iſt kein Handeln.

Die Viſionen der Nebim.

Die centraliſirende Kraft aller Gefühle und Gedanken im Monotheismus auf den Einen Gott macht ſich auch in allen ſeinen Dichtungen geltend. Alles, was nicht auf ihn ſich bezieht, iſt eigentlich intereſſelos. Selbſt im Hohenliede bricht Sulamith in die Feier der Liebe aus, daß ihre Flammen Flammen Jehovahs ſeien und im Hiob redet der Herr ſelbſt aus dem Donner zu ſeinem Knecht. Dieſe Centraliſation erzeugte ſeit Moſeh beſtändig begeiſterte Gläubige, die ſich als Kritiker der öffentlichen Zuſtände und als Leiter des Volks im Namen des Herrn aufwarfen, der ſie zu ſeinem Dienſt berief. Es waren dies die Propheten und Prophetinnen, welche der Armee, den Beamten des Königs, dem Hof und dem prieſterlichen Stamme der Leviten gegenüber das *allgemeine Volksbewußtſein* vertraten und das Weſen der Theokratie gegen Verbildung von Innen wie gegen Zerſtörung von Außen zu ſchützen ſuchten. Sie ſind inſofern ſtets der Mittelpunct der Selbſtſtändigkeit und Freiheit des Volks geweſen. Man weiß, wie zögernd Samuel ſeinem Verlangen nach einem Monarchen nachgab, weil die unbedingte Einheit der Macht des Einen Gottes, der ſelber ſein Volk leitete, dadurch beeinträchtigt wurde. Nach der Salomoniſchen Herrſchaft zerfiel in der That das Volk in zwei Königreiche, in Israel und Juda. Hiedurch wurde nicht nur die innere Entzweiung größer, ſondern mit dieſer auch die Schwäche nach Außen, bis die Juden den Aſſyriern erlagen und in das Babyloniſche Exil auswandern mußten. Propheten hatte es immer gegeben und David, der mächtige König, mußte ſich ja von Nathan ſeiner Sünde willen, mit Bathſeba die Ehe gebrochen zu haben, ſtrafen laſſen. Als aber die Zerrüttung der Nation hereinbrach, war es natürlich, daß die Propheten ſich mehrten und bis zur Wiederherſtellung des Tempels ihre größte Wirkſamkeit entfalteten. Die *Angſt* um den Untergang ihres Volkes und die *Hoffnung* auf eine glücklichere Zukunft durchdrang ihr Gemüth ſo gewaltig, daß ſie ſich mit directer Anſprache an ihre Nation wendeten, ihr mit der Herbheit der Römiſchen Satire ein Bild ihres Verfalls hinſtellten und ihr mit der Zuverſicht der Waliſchen Barden ein feſtes Vertrauen zur Zukunft einzuflößen ſuchten. Religion und nationale Selbſtſtändigkeit mußten ihnen zuſammenfallen. Die Theokratie durfte und konnte beide Begriffe nicht von einander trennen. Das Buhlen mit den fremden Göttern des Ethnicismus wurde ſtets als Grund des Unglücks, der Glaube an den Einen Gott, der ſein Volk aus Aegyptenland geführt, als Urſache des Glücks hingeſtellt. Die Poeſie der Propheten war alſo eine politiſche, aber zugleich, weil der Staat ein theokratiſcher, eine religiöſe. Reine Poeſie iſt ſie auch nicht, ſondern eher eine poetiſche Beredſamkeit. Es bildete ſich ein gewiſſer Bilderkreis aus, der in ihren Darſtellungen typiſch ward. Die Farben, in denen ſie malten, waren grell, um die Menge zu rühren. Mußten ſie doch auch zu ſymboliſchen Mitteln ihre Zuflucht nehmen, die Aufmerkſamkeit des Volkes zu erregen. Und wie ſonderbar waren dieſe Mittel oft! Der eine Prophet zerbrach einen Hirtenſtab, um auszudrücken, daß Jehovahs Milde aufhören werde; ein anderer hing ſich ein Stierjoch um den Hals, die bevorſtehende Unterjochung des Volks anzuzeigen; ein dritter aß ekelhafte Speiſe vor den Augen des Volkes, ihm anzudeuten, womit es in kommender Noth werde vorlieb nehmen müſſen. In älterer Zeit bedienten ſie ſich auch der Muſik, die deshalb in den Prophetenſchulen gelehrt ward. Das Specifiſche ihrer Poeſie war das Viſionaire, weshalb ſie auch Rojim: Seher, genannt wurden, indem ſie als Organe Gottes durch ihn der Anſchauung der Zukunft nicht nur, ſondern auch der Anſchauung ſeiner Herrlichkeit gewürdigt wurden. Dieſe letztere war eigentlich ein Widerſpruch mit der Bildloſigkeit des Hebräiſchen Monotheismus, allein das Pathos, welches die Propheten von Gott ausſagten, führte ſie unwillkürlich und unvermerkt zu immer ſtärkern Anthropomorphismen. Sie ſchilderten Gott in Menſchengeſtalt, auf einem Stuhl ſitzend, von Feuerflammen, von Cherubim und Seraphim und ſeltſamen Thieren umgeben.

Die theologiſche Betrachtung der Propheten gehört nicht hieher. Es genügt, zu erinnern, daß ſie den Uebergang machen mußten von der Engheit nationaler Iſolirung zu einem weitern Begriff der Geſchichte. Der Gott der Rache, der in den Geſetzen des Pentateuch und in den Wünſchen, mit welchen die Bitten der Pſalmiſten ihn angehen, noch eine ſolche Wolluſt der grauſamſten Vernichtung ſeiner Feinde, einen unerſättlichen Blutdurſt, eine ſchauerliche Erhabenheit des Verfluchens entwickelt, wird bei den Propheten zu einem Gott der Gnade, der gern zur Verſöhnung bereit iſt, der den Meſſias als den Friedefürſten ſenden und der endlich das goldene Zeitalter herbeiführen wird, in welchem, nach den Schrecken des Gerichts, allgemeine Seligkeit herrſchen ſoll. Der hochherzige Jeſaias, der unter Manaſſe auf dem Schaffot ſtarb, hat dieſer liebegetränkten Auffaſſung des Monotheismus ihren claſſiſchen Ausdruck gegeben. Jeremias iſt nicht ſo kühn; er neigt ſich zu ſanfter Klage, zu lindem Troſt. Die Zerſtörung Jeruſalems und des Tempels beſang er in 5 Echa: Klageliedern, die ſich den Todtenklageliedern anreihen, welche in den Büchern Samuels und in der Chronik erwähnt werden. Er ſtarb fern von ſeiner Heimath mit trauernder Seele in Aegypten. Bei Kairo zeigt man noch ſein Grab. Bei Heſekiel und Daniel wurde das ekſtatiſche Moment der Theophanie breiter, aber auch groteſker. Die Dichterkraft der Propheten verſiegte allmälig und ſie ſchrieben auch oft ſtatt des poetiſchen Rhythmus geradezu in Proſa.

Die Tefila und Beraka, das Schir und Maſhal des ſoferiſchen Zeitalters.

Nach dem Exil wurde der unermüdliche Esra der Wiederherſteller des Hieroſolymitaniſchen Cultus. Ein neues Leben, ein durch Leiden gereinigter Glaube, eine einheitlichere Gemeinſchaft entwickelte ſich von dem Wiederaufbau des Tempels aus. Auch die Poeſie begann von Neuem zu blühen und geſtaltete ſich in 4 Formen 1) als Tefila: Gebet; 2) als Beraka: Segenſpruch; 3) als Schir: Lied und 4) als Maſhal: Gnome. Die Tefila wurde die liturgiſche Ergänzung der Tehillim. Der kirchliche Cultus: die Aboda, verflocht ſie für das Bekenntniß des wahren Glaubens in den Ritus als eine ſubjective Aneignung der Thorah:

des Geſetzes. — Die Beraka iſt lyriſcher. Jede iſt ein kleiner Hymnus: die Männer der großen Synagoge gelten für die Verfaſſer der Shemone Eſre: der 18 Eulogien, welche nebſt den Gebeten Jozer, Ahaba, Shema und Geula die bedeutendſten Ueberreſte der Berakaliteratur ſind. — Das Schir oder Mismor war der Text zu Volksmelodien. Es beſtand zum Theil in Strophe, Antiſtrophe und Epode, mit regelmäßigem Strophenbau, gleichzähligen Verſen und faſt metriſchem Ebenmaaß der Zeilenlängen. Solche Lieder wurden bei den Volksfeſten geſungen, z. B. der Freude des Waſſerſchöpfens, bei dem Laubenfeſt, wo täglich nach dem geſetzlichen Frühopfer von einem Prieſter eine goldene Urne mit Waſſer aus dem Brunnen Siloah unter den Trompetenklängen der Leviten durch das Waſſerthor in den Tempel gebracht und auf dem Brandopferaltar ausgegoſſen wurde. Am Abend tanzte man vor den verſammelten Frauen mit brennenden Fackeln unter Abſingung von Liedern in Wechſelchören. Ein anderes Volksfeſt wurde in den Weingärten um Jeruſalem am großen Sühnetag gefeiert. Mädchen in weißen Kleidern zogen in die umliegenden Rebenpflanzungen und ſangen mit den Jünglingen zum Reigentanz Wechſelchorgeſänge (die Bruchſtücke von Liedern beider Feſte ſ. bei Franz Delitzſch: die Geſchichte der jüdiſchen Poeſie vom Abſchluß der heiligen Schriften Alten Bundes bis auf die neueſte Zeit. Leipzig 1836, 194—96.). — Das Mashal iſt eigentlich eine Gleichnißrede, die einen Parallelismus zwiſchen einem Gegenſtande und einem Bilde für denſelben enthält. Es iſt das innerſte Organ der Hebräiſchen Poeſie als einfaches Sprichwort; als Räthſel: Chida; als arithmetiſcher oder geometriſcher Vergleich: Mida; als ernſter, orakelhafter Spruch: Maſcha; als Apolog und Parabel. Die Meſhalim Joſua ben Sira's geben uns eine ausreichende Vorſtellung von ihrer künſtleriſchen Behandlung. Auch das Buch der Weisheit gehört hieher.

Die Hagada der talmudiſchen Periode.

Ueber fünfhundert Jahre dauerte der herrliche Tempelcultus, der alle Stämme des Volks zu einer einzigen großen Gemeinde verſchmolz und den Hebräiſchen Monotheismus in jener großartigen, heiter erhabenen Weiſe darſtellte, die ihn ſeinen Bekennern ſo tief in's Herz geprägt hat. Als der Tempel 70 nach Chr. durch die Römer zum zweiten Mal zerſtört ward, als der Kaiſer Julianus ſpäter umſonſt ihn zum dritten Mal aufzubauen verſuchte, wuchs die Zerſtreung der Juden unter allen Völkern, die ſchon mit dem Exil begonnen hatte. Zur Thorah trat nun der Talmud in der Miſhna des Jehuda und Gemara des Jochanan, die 230 zu Jeruſalem als kanoniſche Interpretation des Geſetzes anerkannt wurden. Später folgte noch eine zweite Ausgabe des Talmud, die Babyloniſche. Wir haben ſchon oben geſagt, daß der Hauptzweck dieſer Interpretation dahin ging, die Juden unter den übrigen Nationen dennoch in ihrer Nationalität zu erhalten. Die Juden, eines der tapferſten und kriegeriſchſten Völker, das noch unter der Führung der Makkabäer die größten Heldenthaten vollbracht hatte, wurden von nun ab das Weltvolk für die Vermittelung des friedlichen Verkehrs der Nationen. Sehr begreiflich war aber ein engeres Zuſammenleben mit andern Völkern, trotz der talmudiſchen Verzäunung, nicht möglich, ohne nicht auch von ihrer Cultur, von ihrer Poeſie und den Formen derſelben in ſich aufzunehmen. Delitzſch a. a. O. S. 17—124 hat die Grundlinien einer Geſchichte der Jüdiſchen Poeſie gezeichnet, wie ſie in Aegypten, in Italien, in Spanien, in den Niederlanden, in Deutſchland und den Slaviſchen Ländern mit einer unendlichen Regſamkeit ſich geſtaltet und in anſchmiegſamer Elaſticität alle Formen, natürlich auch den Reim, ſich angeeignet hat.

Die ſelbſtſtändige Dichtkunſt der Juden ſetzte die Formen der ſoferiſchen Periode fort. Die Proſa wurde als gewöhnliche von dem poetiſchen Styl unterſchieden, der den Namen Halacha: Glanzrede, empfing (über die Ableitung dieſes Ausdrucks ſ. Delitzſch a. a. O. 200.). Hagada aber: Geſagtes, nannte man die in verſchiedenen Formen erſcheinende Auslegung der Schrift, nicht als eine theologiſch gelehrte Exegeſe, ſondern als eine poetiſche, gnomologiſche Hermeneutik, die ſich entweder dem beſtimmten Schriftwort enger anſchloß, oder nur im Geiſt der Schrift dichtete. Schon im Talmud ſind ſolche hagadiſche Dichtungen in großer Anzahl enthalten. Ihre Form iſt proſaiſch, aber in der Weiſe der Halacha. (Eine reiche Auswahl von Legenden, Sagen, Fabeln und Sprüchen der Hagada bei Jolowicz Polyglotte der Orientaliſchen Poeſie 287 — 316.)

Die Neuhebräiſche Spaniſche Dichterſchule.

Eine beſondere Auszeichnung ſcheint die Spaniſche Dichterſchule zu verdienen, die ſich an der Arabiſchen Poeſie groß zog. Es war im zehnten Jahrh., daß der Gaon Iſaak ben Chasdai die Exulanten um ſich verſammelte und den Grund zu einer höhern wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Bildung legte. Die ſchulgerechte Form der Poeſie begründete dann im eilften Jahrh. Iſaak ben Chalfon, neben welchem der große Gaon Samuel ha Levi glänzte, der zu Cordova 1055 ſtarb und deſſen Sohn Joſeph gleichfalls ein vorzüglicher Dichter war. Der hervorragendſte aber unter den älteſten Synagogendichtern Spaniens war Salomo ben Gabirol, geb. 1033 zu Malaga und geſt. 1064 zu Valencia. Er dichtete, dem Arabiſchen folgend, zuerſt in ſtrenger Metrik und führte das Akroſtichon und den Muſivſtyl in die Hebräiſche Poeſie ein. Unter letzterm wird das Einflechten halber oder ganzer Bibelverſe in Proſa wie in Verſen verſtanden. Gabirol war Meiſter im hymniſchen Geſange und ſein Hymnus: Keter Malchut, die Königskrone, iſt das Vorbild vieler ähnlichen Dichtungen geworden. — Abu Harun Moſes ben Esra aus Granada, ein Zeitgenoſſe Gabirols, ahmte Arabiſche und Perſiſche Muſter nach. — Abraham ben Esra, geb. zu Toledo 1095, geſt. 1169, hat wohl ſchon einen Einfluß der Cataloniſchen Lyrik erfahren. — Abel Haſſan Juda ha Levi, geb. 1080 geſt. 1153, war durch die Tiefe ſeines Gefühls, durch die Mannigfaltigkeit ſeiner Form, durch die Unerſchöpflichkeit ſeiner Phantaſie und die Reinheit ſeines Styls unſtreitig der größte Dichter der Spaniſchen Schule und der Neuhebräiſchen Poeſie überhaupt. (Eine vortreffliche Geſchichte der Spaniſchen Schule mit einer höchſt geſchmackvollen Ueberſetzung vorzüglicher Lieder derſelben in's Deutſche hat Michael Sachs in ſeinem Werk: die religiöſe Poeſie der Juden in Spanien. Berlin 1845, gegeben. Man erſieht daraus, daß die meiſten dieſer Dichter, namentlich Halevi, auch in religiös ſpeculativer

Hinſicht ſehr bedeutend waren.) — Aus der erſten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts ragt Juda ben Salomon Alchariſi als einer der gewandteſten Sprachkünſtler hervor, der aber den Muſivſtyl ſchon zur Ungebühr übertrieb. In ſeinem Tachkemoni hielt er eine kritiſche Revue über die ihm voraus gehenden Dichter, der wir viele ſchätzbare Nachrichten über dieſelben verdanken. Er überſetzte 1210 Hariri's Makamen ins Hebräiſche unter dem Titel: Machberot Itiel. Sein Tachkemoni war eine freie Nachahmung Hariri's. Er ließ in 50 Makamen den Erzähler Heman den Esrachiten und den Abenteurer Heber den Keniten in ähnlichen Situationen und mit ähnlichen Witz- und Wortſpielen auftreten, als Hariri ſeinen Hareth ben Hemam und ſeinen Abu Seid von Serug, blieb jedoch im idealen Schwung des Humors hinter ihm zurück. (Proben aus dem Tachkemonei bei Jolowicz a. a. O. 329—37.)

B.

Die Gruppe der Muhammedaniſchen Völker.

Gewöhnlich geht man von der ältern Arabiſchen Poeſie zur jüngern über und thut auch, nach dem ethnographiſchen Princip, ganz Recht daran. Wir haben jedoch ſchon früher bemerkt, daß nach dem Culturprincip die Stiftung des Islam einen andern Zuſammenhang hervorbringt. Die altarabiſche Poeſie iſt ethniſch. Wenn auch in ihr keine beſonders entwickelte Mythologie ſichtbar wird, ſo fehlt es ihr doch nicht an Geiſtern, Zauberern, Fetiſchen. In ethiſcher Hinſicht aber gründete ſie ſich auf der Blutrache. Muhammed erwarb ſich das unſterbliche Verdienſt, die Arabiſchen Stämme, welche durch die ins Unendliche fortwuchernden Kriege, die aus der Pflicht der Blutrache entſprangen, in ſtete Zerſplitterung zerriſſen und aus aufkeimender Bildung immer wieder in die Gefahr der Verrohung zurückgeworfen wurden, auf die Stufe des Monotheismus zu erheben, die ganze Nation dadurch zum erſten Mal zu einer allgemeinen Begeiſterung zu vereinen und ein höheres ſittlich reines Leben in ihr zu befeſtigen, das fortan von der Blutrache abſtrahirte und die Kampfluſt nach Außen wandte. Muhammed war unſtreitig in einem ſelbſtbewußten Zuſammenhang mit dem Hebräiſchen Monotheismus nicht nur, ſondern ſelbſt mit dem Chriſtenthum. Seine eigenen Aeußerungen im Koran über beide beweiſen dies. Doch lag die altteſtamentliche Religion natürlich ihm näher. Zwiſchen der Moſaiſchen Geſtaltung derſelben und zwiſchen Muhammed machen die Propheten das unverkennbare Mittelglied aus, denn ſie mußten über die nationale und locale Beſchränkung des Theismus und über die Aeußerlichkeit des Opfercultus zu abſtracteren Begriffen und zu einer größeren Innerlichkeit der Verſöhnung fortgehen. Muhammed erweiterte den Monotheismus der Tendenz nach zu einer kosmopolitiſchen Religion, die nicht mehr an das Band der Nationalität geknüpft war, vielmehr alle Völker zum Gehorſam gegen ſich aufrief. Im Begriff Jehovahs an ſich lag ſchon dieſe Allgemeinheit. Es hätten ihn auch alle Völker anbeten ſollen und die Propheten malten auch eine Zukunft aus, in welcher dies geſchehen würde. Factiſch aber war die nationale Abſonderung der Hebräer eine Schranke für den Monotheismus geworden, die ſich nach außen nur negativ durch Vertilgung paganiſcher Völker kundgab. Daher kam es, daß die Centraliſation der Iſraeliten und Juden im Tempelcultus das Herz der Nation wurde und daß ſie den Einen allgegenwärtigen Gott doch in dem Allerheiligſten des Hieroſolymitaniſchen Tempels gegenwärtiger glaubten. Ueber alle ſolche Schranken ging Muhammed hinaus. Kein Volk, kein Tempel, keine Leviten fanden bei ihm eine privilegirte Stellung. Es iſt nur Ein Gott und Muhammed iſt ſein Prophet! Wer dies glaubt, ſteht mit jedem andern Gläubigen völlig gleich ohne alle Rückſicht auf Abſtammung. Jeder Ort wird zum Tempel. Eine zwiſchen Gott und den Menſchen vermittelnde Prieſterſchaft exiſtirt nicht. Das Geſetz enthält kein läſtiges Ceremoniel, nur die Umriſſe eines verſtändigen Naturrechts, zur Heiligung der Familie, des Eigenthums, der Arbeit, der Gaſtfreundſchaft, der Wohlthätigkeit und perſönlichen Reinheit. Muhammed iſt als Geſetzgeber ſo bewundernswürdig, wie Moſeh. Die fanatiſche Tapferkeit für den Sieg des Glaubens hat er mit Moſeh gemein. Wenn aber aus dem Hebraismus ein tiefer Drang nach Verſöhnung zwiſchen Gott und dem Menſchen hervorging, wenn die Propheten aus ihm heraus den Monotheismus zu anthropomorphoſiren begannen, ſo ſtellte Muhammed von dieſer Seite ſich ganz auf den Moſaiſchen Standpunct, der den ausſchließlichen Abſolutismus des Einen Gottes in aller Schroffheit zeichnet, ſo daß wir nicht nach der Vernunft ſeines Willens fragen dürfen, ſondern, wie Hiob, uns mit ſtummer Unterwerfung begnügen müſſen. Dieſe alogiſche Seite des Islam iſt es, die ihn, bei großen Vorzügen vor dem Ethnicismus und dem Moſaismus, doch wieder ſo unfähig macht, eine progreſſive Cultur aus ſich zu entwickeln. Er enthält von hier aus eine Gleichgültigkeit gegen den Fortſchritt der Bildung, welche die ihm zugehörigen Nationen nach einer gewiſſen Aufregung durch fremde Cultur immer wieder in Dumpfheit zurückſinken läßt. Insbeſondere läßt ſich nicht überſehen, daß er in ſeine Religion einen wollüſtigen Zug eingemiſcht hat, der ſie gegen die Jüdiſche und noch mehr gegen die chriſtliche herabſetzt. Der Moſaismus hatte auch einen ſinnlichen Realismus als Lohn für den wahren Jehovahbekenner für nothwendig erachtet, allein derſelbe war in die allgemeine Vorſtellung des Wohlſeins überhaupt zuſammengefaßt. Bei Muhammed können wir aber nicht leugnen, daß er den Geſchlechtsgenuß mit den gazellenäugigen Huri's des Paradieſes als eine vorzügliche Beſeligung für den treuen und tapferen Bekenner des Islam hinſtellt. Doch muß man ſich den Islam auch nicht in dem Grade ſtarr denken, als er bei uns in den banalen Schilderungen, die von ihm ſtereotypirt ſind, erſcheint. Schon die Thatſache der unendlich vielen Secten, die es in ihm gibt, ſo wie die Menge der aus ihm hervorgegangenen Dichter ſollte ein ſolches Vorurtheil widerlegen.

Die Form der Muhammedaniſchen Poeſie im Allgemeinen.

Wir haben weiter oben ſchon geſehen, daß der Theismus durch die Natur ſeines Ideals, nämlich der Weisheit, nicht auf die Schönheit als ſolche gerichtet iſt, und daß alle ſeine Poeſie deswegen eine gewiſſe proſaiſche Beimiſchung hat, die in ſeiner Neigung zum Didaktiſchen wurzelt. Wir haben ferner geſehen, daß aus demſelben Grunde die verſchiedenen Gattungen der Poeſie bei ihm nicht zu jener klaren Sonderung gedeihen, die in der Indiſchen und Griechiſchen Poeſie zu ſo großer Vollendung ſich auseinanderlegt. Wir erinnern hier daran, um noch einige allgemeine Bemerkungen anzuſchließen. Die Muhammedaniſche Poeſie nämlich ſcheint auf den erſten Anblick der erſteren Behauptung zu widerſprechen, weil ſie unendlich bilderreich iſt. Allein bei näherer Unterſuchung entdeckt ſich, daß dieſe Bilderfülle auch ſehr viel Mechaniſches an ſich hat. Der Verſtand beherrſcht die

Phantaſie viel mehr, als man zunächſt glaubt, abgeſehen davon, daß eine große Zahl der Bilder völlig typiſch wiederholt und nur in leiſe verſchobenen Combinationen variirt werden. Die Hauptſchönheit beruht nicht auf dem Gebrauch einzelner Bilder, ſondern auf Unterſtützung derſelben durch Bilder verwandter und auch gerade entgegengeſetzter Begriffe, wodurch die einfache Metapher zur ausgebildeten Allegorie erwächſt. So ſoll z. B. nach den Perſiſchen und Arabiſchen Poetiken, deren es ſehr viele gibt, nie von Roſenperlen d. h. Zähnen, und von Schönheit die Rede ſein, ohne daß auch der Nachtigallen, der Rubinen d. h. der Lippen, und der Liebe Erwähnung geſchehe. Werden die Locken dem Schlägel oder den Wolken verglichen, ſo ſtellt das Kinn natürlicher Weiſe den Ball und das Geſicht den Mond vor. Sind die Augen Narciſſen, ſo ſind die Stirnlocken, welche dieſelben beſchatten, Hyacinthen. Oder ſie ſind entgegengeſetzte Begriffe, wie Kaaba und Götzentempel, wie Morgen und Abend. Iſt das Geſicht der Tag, ſo verdeckt ihn die Nacht der Locken. Sind die Wangen die Kaaba, ſo ſind die ſchwarzen Haare finſtre Götzentempel u. ſ. w. Die Verſtändigkeit, die in ſolchen Vergleichungen ſich tummelt, hat ſich auch in Akroſtichen, Anagrammen, alphabetiſchen Versfolgen u. dergl. gefallen, die wir bereits im Untergang der Helleniſchen Dichtkunſt getroffen haben und worin auch die Juden der talmudiſchen, ja ſchon der ſoferiſchen Periode ſich gehen ließen. — Was den zweiten Punct, die Scheidung der Gattungen anbetrifft, ſo unterſcheidet ſich allerdings Epik, Lyrik und Didaktik, jedoch nicht in derjenigen Klarheit, die wir bei den Hellenen bewundern. Das Epos heißt gewöhnlich Nameh: Buch. Die Kaſſide oder das Kaſſidet (Zweckgedicht) iſt eigentlich das größere lyriſche Gedicht, in welchem die zwei erſten Verſe und dann immer die zwei folgenden in demſelben Reim enden. Es iſt hauptſächlich panegyriſch, doch wird ſeine Form auch zu Satiren und Todtenklagen verwendet. Die ſtrophiſche Gliederung, namentlich wie ſie zur Antiphonie und zur Auflöſung derſelben in der Epode wird, iſt ganz zurückgeblieben. Das Ghaſel unterſcheidet ſich von der Kaſſide nicht durch die Reimfolge, ſondern durch den geringen Umfang, indem es aus nicht weniger als 5 und aus nicht mehr als 7 Diſtichen beſtehen ſoll. Das Mesnewi iſt das doppelreimige Gedicht, das bei epiſchen und didaktiſchen Darſtellungen angewendet wird. — Eine Strophe heißt Beit: Zelt, die Hemiſtichien eines Verſes heißen Misra: Flügelthüren, und eine Sammlung lyriſcher Gedichte Divan: Geiſterverſammlung. Ein Divan iſt vollſtändig, wenn er ſo viel Abtheilungen, als das Alphabet Buchſtaben, enthält. — Die innere Unſicherheit der Form und das Vorherrſchen des lehrhaften, pädagogiſchen Tons, iſt vorzüglich die Urſache der oft unerträglichen Breite, welcher ſich die Dichter überlaſſen.

Unterſchied der Arabiſchen und Perſiſchen Poeſie.

Die Muhammedaniſche Poeſie begreift eine große Menge ſehr verſchiedener Völker der tropiſchen und der ſubtropiſchen Zone in ſich. Die tonangebenden derſelben ſind aber die Araber und Perſer. Von den Arabern ging die lyriſche Beſeelung, von den Perſern die epiſche Fülle aus. Im Didaktiſchen, im Witz des Verſtandes, wetteiferten beide mit einander. Gegen Araber und Perſer gehalten haben die Türken nur einen untergeordneten Rang in der Kunſt.

1) Die Araber.

Wir haben die Arabiſche Poeſie als heidniſche bis zu ihrer höchſten Blüthe in den Moallakat kennen gelernt und geſehen, daß Mekka und Okkadh die Orte waren, an welchen ſich die geiſtige Bildung der Araber zu concentriren anfing. Vergegenwärtigen wir uns dies, ſo wird uns das Auftreten eines Genius, wie Muhammed, nicht überraſchend ſein. Muhammed d. h. der Erſehnte, wurde 570 n. Chr. zu Mekka geboren. Als Kaufmann lernte er auf ſeinen Reiſen die ganze Mannigfaltigkeit der religiöſen Anſichten kennen, welche damals in Arabien und Syrien herrſchte. Der Gedanke einer religiöſen Reform ergriff und begeiſterte ihn. Er erhob ſich über den Sabäismus und Magismus der Arabiſchen Stämme, machte ſich mit dem Jüdiſchen

Monotheismus und dem Chriſtlichen Meſſiasglauben vertraut, knüpfte mit Bewußtſein an beide als Vorausſetzungen ſeines Werkes an und trat, zunächſt im Kreiſe ſeiner Familie, als Prophet auf. Wie Moſeh lehrte er die Einheit und Transcendenz Gottes; wie Chriſtus, daß er deſſen Geſandter und zwar der letzte der Propheten, das Siegel derſelben, ſei. Seine Religion wurde ein theiſtiſcher Fatalismus, unbedingte Ergebung: Islâm, in den Willen des Einen Gottes. Gegen alles Heidniſche verhielt er ſich ſchlechthin negativ, aber auch gegen die Jüdiſche Askeſe und gegen die Idee der Chriſtlichen Gottmenſchheit. 611 veröffentlichte er zuerſt ſeine Glaubensanſicht, fand an dem Stamm der Koreiſchiten einen heftigen Widerſtand und ward 622 zur Flucht nach Jaſchreb, ſpäter Medina genannt, gezwungen. Von nun ab trat er als Eroberer auf, der in einer Reihe von glänzenden Siegen ſeine Religion mit dem Schwert ausbreitete, bis er 632 zu Medina ſtarb. In kurzen, energiſchen, von lyriſcher Gluth durchflammten Worten hatte er gelegentlich ſeine Anſichten ausgeſprochen. Er ſelbſt konnte nicht ſchreiben und hatte merkwürdiger Weiſe einen Juden und Chriſten zu Geheimſchreibern, den Rabbi Barada Ebn Rawſal und den Mönch Neſtor. Dieſe gelegentlichen Manifeſtationen würden zum Theil ſchon von ihm ſelber, zum Theil von dem Kalifen Abu Bekr geſammelt, von dem Kalifen vervollſtändigt und zu einem planloſen Ganzen vereinigt, welches man das Buch: al Korân nannte. Der Koran beſteht, wie er vorliegt, aus 114 Suren, d. h. Reihen, deren jede eine beſondere, oft ſehr wunderliche Ueberſchrift hat. Er iſt der Codex der kirchlichen, bürgerlichen und politiſchen Inſtitutionen der Muhammedaner, denen er als von Gott geoffenbart gilt. Er iſt in rhythmiſcher Proſa abgefaßt, die auch in den Reim übergeht und den Parallelismus häufig anwendet. Vom Jüdiſchen Standpunct könnte man ſagen, er ſei im Styl der Halacha geſchrieben. Die letzten funfzig Suren beſonders erheben ſich in der Ausmalung der Schrecken des Weltgerichts und der Freuden des Paradieſes oft zu einem hohen Schwunge. Andere Aeußerungen des Propheten ſind auch in der Sunna: der neben dem Koran hergehenden mündlichen, ſpäter auch aufgezeichneten Ueberlieferung enthalten. (Der Koran, Deutſch von L. Ullmann, Crefeld 1840. — Als das Hauptwerk, welches zuerſt eine richtigere Auffaſſung der Muhammedaniſchen Poeſie in Europa begründete, muß noch immer das von G. Jones genannt werden, welches J. G. Eichhorn in Deutſchland durch einen Wiederabdruck zu Leipzig 1777 einheimiſch machte: Poeseos Asiaticae Commentariorum Libb. VI. Jones war hier, was Lowth für die Hebräiſche Poeſie, dem bei uns Herder mit ſeinem: Geiſt der Hebräiſchen Poeſie folgt, der uns Deutſche Orientaliſch fühlen lehrte. — Für die Perſiſche Poeſie iſt noch immer unübertroffen Joſeph v. Hammer: Geſchichte der ſchönen Redekünſte Perſiens, mit einer Blüthenleſe aus zweihundert perſiſchen Dichtern. Wien 1818. Eine große Anregung gab Göthe nicht nur durch die Dichtungen ſeines Weſtöſtlichen Divans, ſondern auch durch die vortrefflichen Noten und Abhandlungen, mit denen er ſie begleitete, in den S. W Bd. VI, 1827. Die Urtheile, welche Göthe darin über Orientaliſche Dichter ausgeſprochen hat, ſind ſeitdem in den Literaturgeſchichten faſt unverändert wiederholt worden. — Das Verhältniß der Religion des Islam zu dem religiöſen Zuſtand, den ſie unmittelbar vorfand, lernt man durch einen Moslem ſelber, unter Anführung vieler intereſſanten Gedichtſtellen, am beſten kennen aus Abulfath Muhammad Aſch Scharaſtâni's: Religionspartheien und Philoſophenſchulen, zum erſten Male vollſtändig aus dem Arabiſchen überſetzt von Th. Haarbrücker, Th. II, Halle 1851, 337 – 54. — Die Vertheidigung des ſittlichen Charakters des Islam hat am Nachdrücklichſten geführt Fr. Daumer: Mahomed und ſein Werk. Hamburg 1848. – Die dichteriſche Phyſiognomie des Koran hat vortrefflich geſchildert Fortlage: Geſchichte der Poeſie. 166 – 74.)

Der Koran gilt den Muhammedanern auch als höchſtes Muſter des poetiſchen Ausdrucks. Man begreift dies, wenn man erwägt, daß die metaphoriſche Paraphraſe des an ſich einfachen Inhalts von Muhammed in der That mit großer Virtuoſität geübt iſt, jenen pädagogiſchen Effect hervorzubringen, der den Nerv des theiſtiſchen Ideals ausmacht. Der Koran bereicherte aber die Muhammedaniſche Poeſie auch mit Stoffen aus dem alten und neuen Teſtament, die mithin bei den Juden, Chriſten und

Muhammedanern ein merkwürdiges Gemeingut [illegible] und. Erzählungen von Adam, Noah, Abraham, Joſeph, David, Salomo, Maria und Jeſus ſind durch den Koran zerſtreut und die Muhammedaniſchen Dichter haben den Propheten Jeſus vielfach verherrlicht, wobei auch apokryphiſche Sagen verarbeitet ſind.

Kalilah ve Dimnah.

Gleichzeitig mit Muhammed lebten noch viele Dichter, die im Geiſt der ältern Arabiſchen Poeſie fortdichteten und den verſchiedenſten Ständen angehörten: Abbas ben Mirdas von Suleim, Adi ben Jeſid, Amru ben Elehtem, Motemmin ben Nuweira, Malek ben Nuweira, Rebia ben Makrum von Dabba, Schammach, Muhammed ben Beſchir, Orwa ben Udheina u. A. (Proben von ihnen bei Jolowicz a. a. O. 376—88). — Muhammed hatte ſich im Koran gegen die Mährchenerzähler, die Eſſamir, d. h. Führer der Nacht, ſehr entſchieden ausgeſprochen, weil er fürchten mochte, daß durch ſie die Reinheit des Monotheismus leiden könnte. Allein der Araber lauſcht zu gern am Abend den phantaſtiſchen Erzählungen der Eſſamir und ſo drangen allmälig von Perſien aus Indiſche und Perſiſche Geſchichten auch in Arabien ein. Die Fabel hatte ſich jedoch bei den Arabern aus der Metaphorik ihrer Dichterſprache, wie es ſcheint, auch ſelbſtſtändig entwickelt. Wenigſtens können wir uns ſo die 41 Fabeln erklären, die von einem Arabiſchen Dichter Lokman herrühren ſollen, den die Sage zu einem Zeitgenoſſen des Königs David macht, den man aber richtiger wohl für einen Collectivnamen hält. Der Koran ſelber nennt ſchon den weiſen Lokman. Die Fabeln, in der Aeſopiſchen Manier, und mit einzelnen Aeſopiſchen Fabeln übereinſtimmend, ſo daß Freytag ſie nur für eine ſchlechte Bearbeitung der Aeſopiſchen hielt, haben durchaus nicht den großen Werth, den man ihnen im vorigen Jahrh. beilegte (Deutſch zuerſt von Adam Olearius als Anhang zu ſeinem Perſianiſchen Roſengarten; dann 1826 von Schaller). — Daſſelbe Urtheil muß man über die berühmte Fabelſammlung Kalilah ve Dimnah, d. h. der dumme und der argliſtige (Schakal nämlich) ſagen, in welcher die Indiſche Hitopadesha verarbeitet ward. Dieſe war unter Nuſhirvan von dem Arzte Barſuyeh aus Indien nach Perſien gebracht und in's Pehlwi unter dem Namen der Fabeln des Bidpai überſetzt. Aus dem Pehlwi überſetzte ſie Rouzbeh, ein geborner Perſer und Anhänger des Feuerdienſtes, in's Arabiſche, in welches er auch, wie früher erwähnt, das altperſiſche Königsbuch überſetzte. Er trat zum Islam unter dem Namen Abdallah ben Mokaffa über, blieb aber als heterodox verdächtig und reizte durch ſeine Sarkasmen ſelbſt den Kalifen Manſur, der ihm ein Glied nach dem andern abſchneiden und in einen Ofen werfen ließ. Er ſtarb in dieſer entſetzlichen Weiſe zu Basra 762. Den wahren Zweck ſeines Buchs ſetzte er ſelbſt in die unter dem Gewande der Fabeln verborgenen Lehren der Weisheit und Moral. Hatte ſchon die Hitopadesha das epiſche Element gegen das didaktiſche ſehr zurücktreten laſſen und ſich dadurch zum Schulbuch empfohlen, ſo iſt dies in der Arabiſchen Behandlung noch mehr der Fall (Deutſch von Ph. Wolff, 2 Bändchen, Stuttgart 1837.). Wenn man nicht ſelten lieſt, daß zwiſchen dieſen Fabeln und Novellen und der Deutſchen Thierſage eine auffallende Aehnlichkeit beſtehe, ſo iſt das ſchlechterdings irrig. Die beiden Füchſe Kalilah und Dimnah (im Indiſchen Karataka und Damanaka) ſind eine blos mechaniſche Einrahmung; ſie erzählen ſich einander Geſchichten von Thieren und Menſchen und ſtellen ſehr weiſe Betrachtungen dabei an, allein von einer Handlung derſelben oder von einem Zuſammenhang der Thiere untereinander als einem Reiche, wie ſie der Germaniſchen Thierſage zu Grunde liegt, iſt keine Spur. Auch traten dieſe Fabeln in die Abendländiſche Literatur erſt ein, als ſchon unſere Thierſage ſich in Lateiniſcher Form wenigſtens befeſtigt hatte. In's Griechiſche wurden dieſelben von dem Protoveſtiarius des Kaiſers Komnenos I, Simeon Sethos, auf Verlangen des Kaiſers, um 1001 unter dem Titel: *Τα κατα στεφανιτην και ἰχνηλατην* (vom Siegbekränzten und vom Aufſpürer) überſetzt; in's Lateiniſche aus der Hebräiſchen Uebertragung des Rabbi Joel durch einen getauften Juden, Johannes von Capua zwiſchen 1262 — 78 unter dem Titel: Directorium humanae vitae alias parabolae antiquorum sapientum; aus dem Lateiniſchen ließ ſie der Herzog Eberhard I. von Würtemberg, der 1325 ſtarb, in's Deutſche überſetzen und dieſe Ueberſetzung wurde unter dem Titel: das Buch der Weisheit, Ulm 1482 zuerſt gedruckt. (S. die weitläufige Literatur über Lokman und über die Fabeln des Bidpaï, in Gräſſe's Lehrbuch der Literaturgeſchichte des Mittelalters, I, erſte Hälfte, Dresden, 1839, 444—56.)

Die Fabeln des Bidpaï wurden ſpäter noch von Andern und unter verſchiedenen Titeln in's Arabiſche überſetzt, z. B. von Ibnol Hebarijet, der 1115 ſt. und ſein: Buch des Lautſchreienden und Leiſeſprechenden, des Vorſichtigen und Vorhäbigen, des Andächtigen und Anhäbigen, dem Emir Seifedewlet widmete (19 Erzählungen daraus nach Hammers Ueberſetzung in Jolowicz Polyglotte, 392 – 414.).

Siret Antarat Ilbattal: Thaten Antara's, des Kämpfers.

Von dem unter den Preisdichtern der Moallakat ſchon genannten Abſiten Antara und ſeiner Liebe zur ſchönen Abla liefen unter den Arabern viele Sagen und Lieder um, die allmälig zu einer gewiſſen Einheit verbunden wurden. In dem Gedichte ſelbſt werden Asmai ben Kohaib, 739—830, Abu Obeida ben Motani aus Basra, 725—824, und Dſchohaina ben Ghailem aus Jemen als Verfaſſer genannt. Aus dem zwölften Jahrh. aber nennt man auch den Arzt und Dichter Etoul Moyyed Ibn Eſſaigh el Antari von Irak als Autor, d. h., wie in allen ſolchen Fällen, die drei erſtern waren die urſprünglichen Sammler und Ordner der Sagen und Lieder, der letzte aber der ſchließliche Bearbeiter des Ganzen, der ihm die nunmehrige Geſtalt gegeben hat. Ein eigentliches Epos haben die Araber nicht. Sie waren in zu viel Stämme und die Stämme in zu viel Feindſchaften zerſplittert, als daß es dazu hätte kommen können. Auch ſtanden ſich die Helden im Allgemeinen einander zu gleich. Keiner, auch Antara nicht, ragte ſo entſchieden, wie Rama oder Ruſthm oder Achilleus, Odyſſeus, Finghal, Sigurd, Dietrich hervor, daß andere Helden und Ereigniſſe ſich um ihn herum hätten gruppiren können. Die Araber beſitzen daher auch noch ähnliche Heldenbücher, als das von Antara, z. B. von den Helden Al

Dſchulhama und Abu Muhammed al Bathal, die von der Amazone Dulhimmet getödtet wurden. In Antara's Geſchichte iſt kein tragiſcher oder komiſcher Wendepunct, der ihre vielen Ereigniſſe von Innen aus zuſammenhielte, ſondern ſie macht nur den Eindruck eines Aggregates von Kämpfen der verſchiedenen Stämme. Krieg, Gefangenſchaft, Befreiung, Noth und Gefahr, Errettung, Mord, Rache, Frieden folgen ſich in einem unaufhörlichen Wechſel, der zuletzt ermüdend wird. Die eigentlichen Lieder aber, welche der Erzählung eingeflochten ſind, athmen noch ganz die wilde Schönheit der ältern heroiſchen und erotiſchen Lyrik. Die Araber nennen das Heldenbuch Antara's Siret oder Kurſat, mit welchem Namen ſie eine Erzählung bezeichnen, die aus einem geſchichtlichen Grunde hervor in die Sage übergegangen iſt, im Unterſchiede von Tarich, der wahren Geſchichte, und von Hikajeth, der fictiven Geſchichte. Der wirklichen Geſchichte gehört dieſe Dichtung durch die treffliche völlig objective Schilderung der Sitten der Araber an. Daß die Helden viel Wein darin trinken, ſtimmt ganz mit den Liedern der Hamaſa und wird daher auch als ein Beweis des ältern Urſprungs dieſer romantiſchen Lyrik angeſehen (Antar, a bedoueen romance, translated from the Arabic by Terrik Hamilton, 4 Tom. London, 1819. Hamilton hat noch Vieles in den vier ſtarken Bänden fortgelaſſen, woraus man einen Schluß auf die Weitläuftigkeit des Werkes machen kann. Asmai, der es begann, war Theologe und Grammatiker am Hofe Haruns al Raſchid, der auf die Sprache viel Sorgfalt wandte, ſo daß dieſelbe bei den Arabern als claſſiſch gilt.)

Motenebbi's Kaſſiden.

Die Islamitiſche Lyrik hörte nach den erſten Jahrhunderten auf, ihren naiven, naturfriſchen Ton zu behaupten. Zwar wurde noch in den alten Weiſen fortgedichtet, allein mit der Theologie, die ſich an den Koran ſchloß, exegetiſch und mit der Herrſchaft der Kalifen, welche der romantiſchen Willkür der Einzelnen ſcharf entgegentrat, veränderten ſich die Gegenſtände und der Ton der Dichter. Die Gegenſtände wurden die Kalifen ſelber und der

Ton der panegyriſche. Die Kaſſide wurde v[illegible]en Gattungen cultivirt. Die Höfe, die oft vielen Kunſtſinn zeigten, wurden die vornehmſten Dichterherbergen, wo man ſchmeichelnden Verſen oft überſchwänglich Lob und Geſchenke zollte, und die Dichter zogen in dem weiten Arabiſchen Reich als Wanderkünſtler umher. Die Anzahl der Dichter war ſehr groß, wie man ſich aus Hammers Geſchichte der Arabiſchen Dichtkunſt überzeugen kann, aber viele von ihnen können nur auf ein geringes Intereſſe Anſpruch machen, weil ſie oft nur eine Virtuoſität in der geſchickten Wiederholung und Paraphraſe des Vorhandenen zeigten. Manche erhoben ſich zu allgemeinerer Bedeutung, wie Abubekr Muhammed Ibn Doreid, geb. 838 zu Basra, Günſtling des erſten Seldſchuckenfürſten in Perſien, den er beſang, und geſt. zu Bagdad 931. Er machte ſich vorzüglich durch eine Elegie Makſura berühmt, worin er den Wechſel des Glücks und Unglücks im menſchlichen Leben ſchilderte. — Der größte Lyriker des Arabiſchen Islam aber wurde Ahmed ben Huſſein, der den Beinamen Motenebbi, d. h. der Prophetſeinwollende empfing. Er war 915 zu Kufa als der Sohn eines Waſſerträgers geboren. Um das Arabiſche vollkommen zu erlernen, lebte er eine Zeitlang unter den Wüſtearabern. In Haleb und ſpäter in der Wüſte Semewat trat er als Prophet auf und fand auch unter dem Stamm der Beni Kelb viele Anhänger, allein der Emir von Emeſſa als Statthalter der Kalifen von Ichſchidje zerſtreute ſie und nahm ihn ſelbſt gefangen. Er war ſeinem Ende nahe, kam jedoch, da er ſich bußfertig zeigte, wieder los. Er begleitete hierauf den Syriſchen Sultan Seifedewlet auf ſeinen Eroberungszügen nach Kleinaſien gegen den Griechiſchen Feldherrn Phokas und beſang die ſiegreichen Schlachten deſſelben in ſeinen Kaſſiden. Nach drei Jahren ging er zu Kiafur, dem Oberhofmeiſter des minderjährigen Sultans der Dynaſtie Ichſchidje in Aegypten. Hier verweilte er zehn Jahr, worauf er zum Fürſten Adhaddewlet zog, der abwechſelnd in Schiras und Bagdad reſidirte, die ihm ſo wohl gefielen, daß er ſeine Familie von Kufa nach Perſien holen wollte. Auf dieſer Reiſe aber wurde er von räuberiſchen Beduinen angefallen und im Kampf mit ihnen erſchlagen 965. Sein Divan enthält 289 Kaſſiden (Deutſch bearbeitet von J. v.

Hammer: Motenebbi, der größte Arabiſche Dichter: Wien 1823.). Das Urtheil über den äſthetiſchen Werth derſelben iſt unter den Orientaliſten ein verſchiedenes, ja entgegengeſetztes, wie zwiſchen Hammer und Weil. Bei den Arabern ſtehen ſie ſo hoch, daß ſich nach und nach vierzig Commentatoren ihrer Erklärung gewidmet haben. Doch geſtehen auch ſie ein, daß ſeine Metaphern oft geſucht, ſein Tiefſinn gemacht, ſeine Gedanken verworren, ſein Ausdruck verwickelt iſt, wie der Arabiſche Kunſtrichter Tſaâlibi von ihm ſagt, daß er eine Braut ſei von blendender Schöne, jedoch täglich die fallende Sucht bekomme. Das ächt Arabiſche in Motenebbi iſt ſeine Begeiſterung für den Ruhm, die ihn anſtachelte, ſogar als Prophet ſich zu verſuchen. Nachdem ihm dies mißlungen, beſang er die Berühmteſten ſeiner Zeit. Daß er ſich von denſelben auch fürſtlich belohnen ließ, hat für die Sitte des Morgenlandes nichts Auffallendes. Das herbe, maaßloſe Selbſtgefühl Motenebbi's glich ſich mit ſich ſelbſt auch durch Satiren aus. — Nach einer Reihe von Dichtern, wie Rumi, Tantarani, Abulala, Abulkaſem, Zeidun, Babbagha, erſtarb die Arabiſche Kaſſide mit Abu Jsmail Huſſain Thograi, der zu Bagdad lebte und 1121 ſtarb, wo er als Geſandter des Sultans Maſſud an ſeinen Bruder Mahmud getödtet wurde. Er hat einen Divan und eine Elegie: Lamijjat al Adjem hinterlaſſen, in welcher er den Sittenverfall ſeiner Zeit beklagt. Lamijjat heißen bei den Arabern Gedichte, die in allen Reimen auf Lam endigen.

Hariri's Makâmen.

Eine ganz eigenthümliche Dichtart wurde durch Ahmed ben Huſſain Hamadâni, der 1007 zu Herat ſtarb, hervorgerufen, nämlich die Makâme. Makâme bedeutet einen Ort, wo man ſich aufhält und ſich unterhält, dann eine Unterhaltung ſelbſt, einen unterhaltenden Vortrag. Wie ſchon oben erwähnt, lieben die Araber am Spätabend die Unterhaltung: Muſameret. Die Führer der Nacht, die Eſſamir, welche ſie ſich zum Geſchäft machen, wurden unter dem Kalifen Omar unter verſchiedenen Namen: Rouahs, Taſſas, Haſſas, ſolche Erzähler. In den

Makâmen tritt nun an den verſchiedenſten Orten, von denen die einzelnen Dichtungen ihren Titel entnehmen, auf den öffentlichen Märkten, in den Bibliothekſälen, auf den Sammelplätzen der Karavanen, unter den Zelten der Beduinen, ein ſolcher Erzähler auf, der aber noch mehr durch die humoriſtiſche Form ſeiner kunſtvollen, eleganten, ſprachgewandten Darſtellung, als durch den ſonſtigen Inhalt ſeiner Rede feſſelt. Aus Hamadâni's: Makamat Bedi Alzanam, ſind erſt wenige in's Franzöſiſche überſetzt: Séance de pièce d'or; du Soufy; und qui ne porte point son nom. — Hamadâni's Nachfolger war Abu Muhammed Kaſem Hariri, ein berühmter Rhetor aus Basra, geb. 1054 und geſt. 1121. Seine Makamen oder die Verwandlungen des Abu Seid von Serug enthalten 50 Sitzungen. Von Hariri's Lebensumſtänden wiſſen wir wenig, aber der Ruhm ſeiner Sprachvirtuoſität war ſchon unter ſeinen Zeitgenoſſen ſehr groß. Die Sprache wird bei ihm in der Unerſchöpflichkeit des Reims und in der Beweglichkeit des Wortſpiels faſt ſich ſelbſt Zweck. Er legt ſeine Erzählungen einem als Abenteurer von Ort zu Ort umherziehenden Dichter Abu Seid von Serug in den Mund, der ſich überall mit einem Reiſenden Hareth ben Hemam trifft. Dieſer, der, bald von Geſchäften veranlaßt, bald von bloßer Reiſeluſt getrieben, das unermeßliche Muhammedaniſche Reich vom Lotos des Nilſtroms bis zu den Roſenufern des Euphrat durchwandert, erkennt den wunderlichen Seruger anfangs nicht ſogleich in den Vermummungen, in welche ſich derſelbe bald als Derwiſch, bald als Bettler, bald als Kaufmann, bald als Pilger u. ſ. w. verhüllt, bis er zuletzt durch den Zauber ſeiner Rede inne wird, daß er wieder Niemand anders, als den witzigen, gedankenſprudelnden, bildſchöpferiſchen Abud Seid vor ſich habe. Hareth ben Hemam erzählt direct ſeine Reiſen, aber ſeine Geſchichte iſt nur das Mittel, Abu Seid zum Worte kommen zu laſſen, ſo daß, wie ſehr treffend geſagt worden, Hemam ſich oft durch ſeine Zwiſchenreden nur als der anregende Chor verhält, der den Wundern des Sprachhelden mit Ausrufen des Entzückens lauſcht. Die Erzählungen Hemams haben durch ihren Inhalt als ſolchen nur ein geringes Intereſſe und ſind nur loſe mit einander verknüpft. Abu Seids kunſtvolle Reden ſind die Hauptſache.

Er iſt in ſeinen Metamorphoſen das Arabiſche Volk ſelbſt in den charakteriſtiſchen Geſtalten ſeines Lebens und man muß daher an ihn keinen ethiſchen Maaßſtab anlegen wollen. Wenn er ſeinen guten Bekannten heute gaſtlich bewirthet und morgen räuberiſch ausplündert, wenn er ſchließlich mit vielem Humor ſeinen Sohn zum Oberhaupt einer Vagabundengemeinde inſtallirt, dem Volk von Basra ſeine Sünden bekennt und als Imam in ein Kloſter von Serug, ſeiner geliebten Heimath ſich zurückzieht, ſo ſollen hiermit eben nur die verſchiedenſten Seiten des damaligen Arabiſchen Volkslebens vorgeführt werden. Ein ernſterer Zuſammenhang iſt nicht vorhanden. Mit Freimuth, Wahrheit und Weisheit in zierlichſter, humoriſtiſch ſpielender Form zu predigen, iſt ſo ſehr Zweck dieſer Dichtungsart, daß die anekdotiſche Einrahmung ſich demſelben gänzlich unterordnet und die verſchiedenen Metamorphoſen Seids in der That nur Masken ſind, die er lediglich zu dieſem Behuf vornimmt. Der Vortrag beſteht in gereimter Proſa mit eingeflochtenen zahlreichen Gedichten von ein und demſelben Endreim in jeder einzelnen zweizeiligen Strophe. Hariri war grammatiſch und lexikaliſch tief in ſeine Sprache eingedrungen. (Deutſch von Rückert, zuerſt Stuttgart 1827, dritte Aufl. 1844; eine Arbeit, die auch für die Deutſche Sprache Epoche gemacht hat.) Hamadâni nennt er ſelber ſein unerreichbares Vorbild.

Lehrdichtungen.

Es wäre überflüſſig, hier noch einmal zu erörtern, weshalb die gnomiſche Dichtung dem Ideal des Theismus, der Weisheit, vorzüglich entſpricht und wir begnügen uns daher mit einer einfachen Angabe der bedeutendſten gnomologiſchen Sammlungen. Wir haben eine ſolche von dem Grammatiker Abu Obeid Alkaſem, der 839 ſt., unter dem Titel: el emsal es sairet, d. h. die gangbaren Sprichwörter. — Ferner von dem Grammatiker Muhammed al Meidani um 1124. Er hat ſeinen Namen von dem Platze Meidan in Niſapur, wo er geboren war. Seine Sammlung: Medſchmal emſal, enthält 7000 Sprichwörter in alphabetiſcher Folge mit einem hiſtoriſchen und ſprachlichen Commentar. — Ferner Mahmud al Samachſchari, ein großer Grammatiker, der 1143 zu Dſchordſchania ſtarb und mehre umfaſſende Spruchſammlungen veranſtaltete, die aber nicht ſo berühmt geworden ſind, als die nur aus 99 Sprüchen beſtehende: Atwak esſcheb, d. h. die goldenen Halsbänder (Text und Ueberſetzung von Fleiſcher, Leipzig 1835.). — Eine Nachahmung derſelben waren die Atbakos ſeheb, die goldenen Scheiben, von Shakrub al Isfahni.

Weil die Araber mit der Griechiſchen Philoſophie bekannt wurden, ſo entlud ſich die didaktiſche Richtung ihres Geiſtes in das Studium derſelben. Sie wurden fleißige Commentatoren des Ariſtoteles. Eigentliche Lehrgedichte, wie die Griechen und Römer ſie hervorbrachten, in denen ein beſtimmtes Thema folgerecht durchgeführt wäre, blieben ihnen ſo fremd, wie den Juden. Doch ging aus dem Studium der Neuplatoniſchen Philoſophie ein merkwürdiger Anſatz zu einem didaktiſchen Roman hervor. Abu Schafar Ebn Tophail, der 1190 zu Sevilla ſtarb, hinterließ einen Roman: Hai Ebn Yokdhan, in welchem er den für einen offenbarungsgläubigen Theiſten ſehr kühnen Verſuch machte, nicht nur die ganze Civiliſation des Menſchen, ſondern auch die wahre Erkenntniß Gottes auf eine vollkommen natürliche Weiſe abzuleiten. Er fingirte, daß auf einer Inſel im Indiſchen Ocean ein König ſeine Schweſter in einen Thurm geſperrt habe, weil er für ihre unvergleichliche Schönheit keinen entſprechenden Gatten zu finden vermochte. Sie habe aber heimlich einen Jüngling geliebt, mit ihm einen Sohn erzeugt und denſelben in einem Kaſten dem Meere anvertraut. Die gütigen Wellen hätten das Kind an eine unbewohnte Inſel getragen, wo ein Reh den Knaben aufgeſäugt habe. Anfänglich unter und mit den Thieren lebend habe er vom ſiebenten Jahre ab durch Beobachtung der Natur Kleidung, Kochkunſt, Baukunſt und Zähmung der Thiere entdeckt; weiterhin aber auch durch Betrachtung der Organiſation der Pflanzen, Thiere und Geſtirne die Exiſtenz eines höchſten Weſens, in deſſen Anſchauung er mit Neuplatoniſcher Ekſtaſe verſinkt. Dieſer ſpeculative Robinſon hat aber für die Muhammedaniſche Literatur weiter keine Folge gehabt. (Deutſch von J.

G. Eichhorn, Berlin 1782, unter dem Titel: Der Naturmenſch oder Geſchichte des Hai Ebn Yokdhan.).

Die Mährchen El Charaſa oder Elf Leila.

Der Koran ſtellte ſich zwiſchen die urſprüngliche und die ſpätere Poeſie in die Mitte. Er ſchied den Paganismus vom orthodoxen Monotheismus. Er polemiſirte gegen alle Epik, die mit einer Mythologie irgend in Verbindung war. Thierfabeln und vereinzelte, durch kein tieferes Intereſſe zuſammengehaltene Heldengeſchichten geſtattete er. Im Preiſe des Ruhmes der Fürſten ſchwelgend oder in abenteuernder Wanderluſt den Reiz der wechſelnden Geſelligkeit genießend, mußte der Dichter doch immer zum Koran zurückkehren und konnte auch die Gnome nur als einen Beitrag zur Auslegung ſeiner unendlichen Weisheit anſehen. Das kriegeriſche Selbſtgefühl hatte ſich in Motenebbi, die Kunſt der Rede und des Reims in Hariri, die Lebensweisheit in beiden ſowie in den Sentenzen der Gnomik erſchöpft. Nur die Ueberlieferung der Mährchen war in einem ſteten Wachsthum begriffen, ſo lange die Araber ſich erobernd verhielten und noch immer neue Stoffe in ſich aufzunehmen hatten, bis auch hierin ein gewiſſer Stillſtand eintrat und die ganze Fülle der Mährchen in Aegypten zuſammengefaßt wurde. Wir haben nun ſchon mehre ſolcher Schlußdichtungen kennen gelernt, in denen eine ſinkende Literaturepoche mit der Umſicht, welche eine gereifte Erfahrung verleihet, eine Blumenleſe des Intereſſanteſten, was die Unterhaltungspoeſie bietet, veranſtaltet. In China iſt Kinkuhikhuen eine ſolche Novellenſammlung; in Indien Samadeva's Brithatkatha; in Rom Ovids Metamorphoſen; in Wales Galfreds Geſchichte der Britiſchen Könige; im Nordiſchen die Wolſungen- und Wilkinaſage. Und ſo wurden auch die vorzüglichſten Fabeln, Parabeln, Mährchen, Novellen, Reiſeabenteuer, Romane, die allmälig in den Geſichtskreis der Araber eingetreten und von ihnen angeeignet waren, in dem köſtlichen, unſchätzbaren Werk: Tauſend und Eine Nacht (Elf Leila oder El Charaſa) zuſammengefaßt. Die Entſtehung dieſes letzten großen Products der Arabiſchen Poeſie iſt dunkel und bleibt dunkel, wenn man die Vorausſetzung macht, daß ein einziger Autor es urſprünglich verfaßt haben ſoll; ſie iſt dagegen vollkommen verſtändlich, wenn wir von ihr keinen andern Entſtehungsproceß annehmen, als bei ähnlichen Werken. Die einzelnen Erzählungen haben einen ſehr verſchiedenen realen Urſprung, einen Chineſiſchen, Indiſchen, Perſiſchen, Syriſchen, Griechiſchen, Arabiſchen, Aegyptiſchen. Alle Nationen des Orients haben ihren Beitrag geliefert und ſpiegeln ſich mit ihren Sitten in dieſer großen Völkergalerie ab. Durch einen äußerlichen Rahmen, wie im Indiſchen Panchatantram und in Brihat Katha, mit deren Inhalt und Behandlung die Elf Leila am meiſten Analogie haben, ſind dann dieſe vielen Geſchichten, einer Perlenſchnur ähnlich, zuſammengehalten. Ein Perſer Raſti unter dem Gasneviden Mahmud wird als der erſte Bearbeiter, Esraki als ſein Erneuerer genannt. Der Arabiſche Geſchichtſchreiber Meſſudi, der 957 ſtarb, nennt unter mehren aus dem Perſiſchen ins Arabiſche überſetzten berühmten Werken auch die Elf Leila, nennt aber auch neben ihnen noch als ſelbſtſtändige Werke das Buch der Vezire und Sindbads Reiſen, welche wir nunmehr der Sammlung einverleibt finden. (v. Hammer: Wiener Jahrbücher, 1826, XXXIII, 1 ff.)

Nun hat vorzüglich das Buch der Vezire zu vielen Nachforſchungen veranlaßt, weil die in ihm enthaltene Form und theilweiſe der Inhalt ganz mit denen eines Werkes übereinſtimmt, das unter dem Titel Syntipas, ſpäterhin Dolopathos bei den Byzantinern, unter dem des Romans von den ſieben Weiſen (roman des sept sages; Geſchichte der ſieben weiſen Meiſter) bei den Franzoſen und Deutſchen außerordentlich beliebt und der Quell vieler anderweit umhergetragener Erzählungen wurde. Die Einkleidung iſt die nämliche, wie in Tauſend und Einer Nacht, daß nämlich eine ungerechte Hinrichtung durch die Intervention belehrender, zur Beſonnenheit im Handeln mahnender Erzählungen verhindert werden ſoll. Im Buch der Vezire, das in der dermaligen Redaction von Tauſend und Einer Nacht ſelbſt ein Moment bildet, ſind es die Vezire, welche den gegen ſeinen trefflichen Sohn durch die Stiefmutter eingenommenen Fürſten durch Erzählungen von der Hinrichtung deſſelben ſo lange zurückhalten, bis er ſich ſelbſt rechtfertigen kann. Im Griechiſchen und

Lateiniſchen ſind es die ſieben Griechiſchen Weiſen. Im Perſiſchen Epos kommt bei Firduſi eine Geſchichte vor, die das andere Element der Umrahmungsgeſchichte, die unkeuſche Liebe der Stiefmutter, enthält. Es iſt Sudabe, die in Liebe zu Sijawuſch, dem reinen Sohne des Kai Kawus, entbrennt und ihn fälſchlich anklagt, ſo daß er durch eine Feuerprobe ſich reinigen muß. (v. Schack: Heldenſagen des Firduſi, 385—412.). Eine ſolche Einkleidung iſt, wie ſchon geſagt, Indiſch, allein daraus folgt nicht, daß im Indiſchen, ſo reich daſſelbe an Erzählungen iſt, ein gleiches Werk exiſtiren müſſe. (Dies war die Anſicht W. v. Schlegel, Berliner Kalender auf 1829 in der trefflichen Abhandlung: über die Zunahme und den gegenwärtigen Stand unſerer Kenntniſſe von Indien. 71—74. Vergl. A. Kellers Einleitung zu ſeiner Ausgabe: Li romans des sept sages, nach der Pariſer Handſchrift, Tübingen 1836 und A. Loiſeleur **Deslongchamps**: **Essai sur les fables indiennes et sur leur introduction en Europe, suivi du roman des sept sages de Rome en prose**, Paris 1838.) Wir müſſen alſo annehmen, daß die einzelnen Anekdoten, Mährchen u. ſ. w. zu verſchiedenen Zeiten von verſchiedenen Nationen ausgegangen und ſelbſt Arabiſch in verſchiedenem Styl mehre Jahrhunderte durchwandert ſind, bevor ſie die dermalige Geſtalt erlangten, die aller Wahrſcheinlichkeit nach in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrh. zu Kairo erfolgte, als in Aegypten unter der Dynaſtie der Mamluken jener Luxus und jene heitere Geſelligkeit blüheten, die aus Tauſend und Einer Nacht hervorblicken. Es beſtätigt ſich uns hier alſo die im epiſchen Gebiet ſo häufige Erfahrung, daß zwar viele Geſchlechter die Elemente eines ſolchen Werkes durch Tradition erzeugen müſſen, daß aber zuletzt Ein Genius nothwendig iſt, ihm dasjenige Gepräge aufzudrücken, in welchem es für immer überliefert werden ſoll.

Die Elf Leila entſprechen dem Ideal der Weisheit auf bewundernswerthe Weiſe. Im Kleinen verfolgen ſie die bei den Orientalen beliebte Manier, einen praktiſchen Satz durch eine Geſchichte zu beweiſen und verfehlen auch nicht, eine Menge Koranſtellen zur Bewährung einzuflechten. Im Groſſen aber athmen ſie eine ſo vernünftige religiöſe Toleranz, einen ſolchen Haß gegen die Tyrannei des Despotismus, gegen die Beſtechlichkeit der Richter, gegen die Heuchelei der Derwiſche, eine ſolche Achtung vor der Arbeit, eine ſolche Keuſchheit in der Behandlung der Liebe und eine ſo aufrichtige Verehrung der Tugend, daß ſie verdienen, was ſie geworden ſind, ein Weltbuch für Jung und Alt bei allen Ständen und Nationen. Zunächſt pflegt man bei ihnen an die ſinnliche Pracht der Paläſte und Roſengärten, an die Marmorbäder und Springbrunnen, an die verführeriſchen Tänzerinnen und Lautenſchlägerinnen, an die üppige Weichlichkeit der Harems, an die phantaſtiſchen Ungeheuer, an die Rieſen und Zwerge, Geiſter und Dſchinnen zu denken, die in der bunten Scenerie des Geſchichtenlabyrinths hervorſtechen, allein man ſollte darüber nicht jene hohen ethiſchen Grundſätze vergeſſen, welche die wahre Seele der Erzählungen ausmachen. Die kriegeriſche Periode des Islam, die in den Romanzen des Heldenbuchs Antara ihren Ausdruck gefunden hatte, war vorüber und ſtatt der Tapferkeit war es vornämlich die Milde, Gerechtigkeit und Großmuth der Geſinnung, die hier verherrlicht und als deren Ideal Harun al Raſchid und der mythiſche Salomo, der weiſe Geiſterkönig, gefeiert wurden. Das Wunderbare, das vorzüglich aus Indien aufgenommen ward, iſt daher mit Mäßigung ſo temperirt, daß es den ſeeliſchen Gehalt nicht verſchüttet und ihn auch aus den ſeltſamſten Wundern als den Edelſtein hervorblitzen läßt, um den es eigentlich zu thun iſt. Muhammedaniſch im beſten Sinn iſt das Werk durch die Art, wie es das geheime Walten Allahs in den verworren erſcheinenden Schickſalen der Menſchen als ein gerechtes aber auch erbarmenvolles enthüllt, Arabiſch im engern Sinn durch die affirmative Stimmung, mit welcher es das Leben zu erfaſſen und verſtändig zu genießen lehrt. Die Darſtellung iſt durch Klarheit, Präciſion und epiſche Behaglichkeit ausgezeichnet. Kein ſpäteres Werk hat ſich bei den Muhammedanern über dies univerſelle Product erhoben, welches bei ihnen gleichſam den weltlichen Pendanten zum Koran ausmacht.

2) Die Perſer.

Unter den Völkern des Ethnicismus haben wir die Parſen als den Ariſchen Stamm kennen gelernt, der den Dualismus der Weltanſchauung in ſeinem Feuerdienſt, den Kampf des reinen Ormuzddieners gegen alles Unreine, mit höchſter Energie ausbildete, daher weſentlich kriegeriſch und erobernd ſich verhielt und in der Herrſchaft des Schahs ein irdiſches Gleichniß des himmliſchen Sonnenkönigs darſtellte. Wir haben den Mythus, der auf dieſer Grundlage ruhete, in ſeiner Tradition bis dahin verfolgt, wo er aus der Form der Sage endlich zur dichteriſchen Entwicklung gelangen ſollte. Das Perſiſche Reich wurde durch Omar dem Kalifate einverleibt, und der monotheiſtiſche Glaube zur Reichsreligion erhoben. Die alte Religion erhielt ſich aber in den öſtlicheren Provinzen, theils offener, theils verborgener, fort. Viele Anhänger derſelben wanderten nach Indien aus, wo wir ſie noch jetzt auf der nordweſtlichen Küſte treffen. Der Islam nicht ſowohl, als die Arabiſche Poeſie einerſeits und die Indiſche anderſeits, regten nun in den Perſern eine poetiſche Productivität an, die ein halbes Jahrtauſend hindurch eine außerordentliche Fruchtbarkeit entfaltete. Bei den Arabern haben wir eine Reihe verſchiedener Formen unterſchieden: das Volkslied, die Prophetie, die Fabel, die Heldenromanze, die Kaſſide, die Makame, die Gnome und das Mährchen. Bei den Perſern müſſen wir Perioden unterſcheiden. Die erſte derſelben nahm das Arabiſche Element in ſich auf und geſtaltete ſich durch Ritterlichkeit und Liebe epiſch-romantiſch. Die zweite nahm das Indiſche Element in ſich auf und geſtaltete ſich durch pantheiſtiſchen Quietismus lyriſch-myſtiſch. Die dritte brachte nichts Neues mehr hervor, ahmte die großen Muſter der beiden erſten Perioden nach und geſtaltete ſich gelehrt didaktiſch. Firduſi, Rumi und Dſchami ſind die Träger dieſer Perioden.

α) Die epiſchromantiſche Periode.

Nach dem Sturz der Saſſaniden 632 vergingen einige Jahrhunderte in einem Gährungsproceß der alten und der neuen

Bildung, bevor ſich in ruhigeren und geordneteren Zuſtänden die Poeſie am Hofe der Samaniden und Gasneviden hervorthun konnte.

Aus der ältern Zeit nennen die Perſer den ritterlichen Behramgur, der zuerſt in Verſen geſprochen habe. Unter dem Saſſaniden Chosru Nuſchirwan wurde die Hitopadesha, wie ſchon bei der Indiſchen Poeſie erzählt iſt, in's Perſiſche überſetzt. Sein Vezir Biſurdſchimir dichtete ein Epos: Wamik und Asra, d. h. der Glühende und die Blühende, worin noch der Feuerdienſt verherrlicht ward. Die Liebenden, die beide als Prieſter am Altar des heiligen Feuers leben, werden von einander getrennt, er nach dem heißen Süden, ſie nach dem kalten Norden entführt, wo ſie in Sehnſucht nach einander hinſterben. Der Islam ſuchte dies Gedicht als ihm gefährlich zu unterdrücken.

Am Hof Naſſr's des dritten Emirs der Samanidendynaſtie, finden wir dann als berühmten Dichter Abul Haſſan Rudegi um 940, der auf Befehl ſeines Fürſten die Fabeln des Bidpai in Perſiſche Verſe brachte und auch Kaſſiden dichtete.

Ein großer Förderer der Poeſie war Kabus aus der Dilemitendynaſtie, Fürſt von Dſchordſchan, Taberiſtan und Gilan, der 1012 getödtet ward und das Kabusnameh verfaßte, einen Fürſtenſpiegel, der im Orient großes Anſehen genießt. (Buch des Kabus, oder Lehren des Perſiſchen Königs Kjekjawus für ſeinen Sohn Oſſilam Schach; Deutſch von H. S. v. Dietz, Berlin 1811.).

Endlich blühete die Neuperſiſche Poeſie am Hofe der Gasneviden, namentlich unter Mahmud I., empor, der den Dichter Ansſari durch ein eigenes Diplom zum Könige der Dichter ernannte, in welcher Eigenſchaft er alle Werke anderer Dichter durchzuleſen und zu beurtheilen hatte, bevor ſie dem Sultan vorgelegt werden durften. Er beſang Mahmuds Siege in einer langen Kaſſide und erneuete die Sage von Wamik und Asra, indem er ſie aus dem Pehlwi in's Neuperſiſche übertrug. Mahmud ſoll die Chronik des Baſtannameh unter ſieben Dichter vertheilt und ſich durch die Bearbeitung der tragiſchen Geſchichte Sohrubs von Ansſari am meiſten befriedigt gefunden haben. Ansſari war es, der ihm für die Ausführung des Ganzen Firduſi empfahl. Anſari überlebte dieſen und ſt. 1029.

Firduſi's Schahameh.

Abul Kaſem Manſur, zubenannt Firduſi, d. h. der Paradieſiſche, war 940 zu Schadab bei Tus in Choraſan aus einer Dikhanfamilie geboren. Es iſt ſchon oben erzählt worden, wie er früh aus eigenem Antrieb die alte Sage ſeines Volkes dichteriſch zu bearbeiten wünſchte. Nachdem er ſich die Pehlwiſammlung des Daniſchwer endlich verſchafft hatte, begann er in ſeinem ſechsunddreißigſten Jahre das Rieſenwerk und arbeitete daran zu Tus bis zu ſeinem achtundfunfzigſten ruhig fort. Durch die Bearbeitung der Epiſode von Ruſthm und Isfendiar erwarb er Mahmuds Gunſt und Vertrauen, ſiedelte nach Gasnin, der Reſidenz deſſelben, über und bezog eine Wohnung in der Nähe des königlichen Palaſtes, die mit Bildern der Könige und Helden von Iran und Turan, von Roſſen, Elephanten und Tigern geſchmückt war. Mahmud räumte ihm alle Materialien ein und ließ ſich von ihm die einzelnen Geſänge vorleſen. Natürlich erregte ſolche Bevorzugung den Neid der Höflinge, namentlich des Vezir Haſſan Maimendi, der den Dichter oft an dem Nothwendigſten Mangel leiden ließ. Nach zwölf Jahren 1011, im einundſiebenzigſten Lebensjahre, hatte er ſein Epos in 60,000 Doppelverſen vollendet und ſollte 60,000 Goldſtücke dafür empfangen, die er zu einem Canalbau auf ſeinem Grundſtück in Tus verwenden wollte. Mainendi aber ließ ihm nur 60,000 Silbermünzen auszahlen, was ihn ſo empörte, daß er das Geld ſofort dem Boten, ferner einem Badewirth, wo er ſich gerade befand, und einem Schenkwirth für ein Glas Fukaa ſchenkte, das er eben getrunken. Auf den Sultan machte er eine Satire, die wir noch beſitzen, worin ſich das ſtolze Selbſtgefühl des ſeiner Unſterblichkeit gewiſſen Dichters edel und derbe ausſprach. In der Tracht eines Derwiſches floh er nach Bagdad, wo der Kalif Ader Billah ihn freundlich empfing und wo er die Geſchichte von **Juſſuf und Suleicha** in 9000 Beits bearbeitete, auch mehre Kaſſiden dichtete. Von Bagdad mußte er vor Mahmuds

Uebermacht nach Kuhiſtan fliehen, deſſen Statthalter Naſir Lek ihn mit dem Sultan auszuſöhnen ſuchte. Er kehrte nach Tus zurück. Als er hier eines Tags über den Bazar ging, hörte er ein Kind einen Vers aus ſeiner Satire gegen den Schah ſingen, der ihm plötzlich den Urſprung ſeines Unglücks mit ſo erſchütternder Gewalt in die Erinnerung zurückrief, daß er in Ohnmacht ſank. Er ward nach Haus getragen und ſtarb 1020. Man beſtattete ihn in einem Garten. Der oberſte Scheich von Tus verweigerte ihm, weil er die Feueranbeter verherrlicht habe, an ſeinem Grabe die üblichen Gebete zu verrichten, bequemte ſich aber am andern Tag dazu. In dem Augenblick, als der Leichenzug zu dem Thore von Tus ſich herausbewegt hatte, waren Mahmuds Boten mit der dem Dichter geſchuldeten Summe und einem Ehrenkleide angelangt. Die Tochter des Verſtorbenen wies das Geld zurück und ließ dafür den Canalbau ausführen, der ihren Vater ſo ſehr am Herzen gelegen hatte.

Den Inhalt des Schahnameh haben wir früher ſchon angegeben. Das Eigenthümliche deſſelben beſteht darin, daß es vom *Mythus* durch die *Sage* zur *Geſchichte* fortgeht, alſo die drei Formen der Erinnerung vereinigt, die ſonſt als Epochen in beſondern Werken auseinanderliegen. Es iſt daher, als Ganzes betrachtet, kein Epos in dem herkömmlichen Sinn. Man hat aber zu beachten, daß die leitende Idee des Ganzen die des *Fatalismus* iſt, wie er mit dem Theismus des Islam wohl in Einklang gebracht werden konnte. Firduſi will ausdrücklich *belehren*. Er will, daß man aus den Geſchichten, die er aufrollt, Weisheit lerne und beginnt oder unterbricht ſeine Geſänge daher nicht ſelten mit Betrachtungen, welche die Hohheit und den Adel ſeiner Geſinnung bezeugen, doch aber ſubjectiver Art ſind. Bald tönt aus ihnen die ſeelenvollſte Klage über die Vergänglichkeit alles Irdiſchen, bald die Ermahnung zur Tugend und zur Erwerbung unvergänglicher Güter, vor Allem aber iſt es der Gedanke des Fatalismus, der ſich mit eindringlicher Gewalt in ihnen ausſpricht. Wie das Schickſal mit unerbittlicher Strenge ſein Ziel verfolgt, wie es den Einzelnen, der ihm entgegentritt, erbarmungslos zu Boden ſchlägt und von allen eine blinde Unterwerfung unter ſeinen Willen fordert, dieſe düſtere Weltanſchauung iſt vielleicht nie auf gleich ergreifende Weiſe geltend gemacht worden und ſie umhüllt, da ſie ſtets wiederkehrt und immer mit gleich erſchütterndem Pathos vorgetragen wird, das ganze Gedicht mit einem Schleier erhabener Trauer. (Schack a. a. O. 94.).

Firduſi ſtand zu ſeinem Gegenſtande in einem eigenthümlichen Verhältniß. Die Sprache, in welcher er denſelben überliefert empfing, war das Pehlwi. Er mußte ſie in das Deri, das Neuperſiſche umſetzen. Die Form der Ueberlieferung war die proſaiſche. Er mußte ſich ein Metrum erſchaffen, das Merta Karib, Doppelverſe von drei Bacchien, denen ein Jambus folgt. Der Glaube der Helden, die er beſang, durfte nicht mehr der ſeinige ſein. Als die Höflinge ihn bei Mahmud als häretiſch verdächtigt hatten, wollte ihn dieſer von den Füßen ſeiner Elephanten zerſtampfen laſſen und Firduſi mußte ihm ſchwören, kein Karmate zu ſein, vielmehr der Sunna treu anzuhängen. Was ihn unmittelbar zu begeiſtern vermochte, war alſo nur die Liebe zu ſeiner Nation. Aus dieſer heraus vertiefte er ſich jedoch ſo ſehr in den ungeheuren Stoff, daß er eine wahrhaft poetiſche Wiedergeburt der Sage erreichte, in welcher alles Störende und Ueberflüſſige ausgeſchieden und eine ſolche Einheit des Tons erreicht iſt, daß ſein Werk, obwohl ein völliges Product der Kunſtpoeſie, doch noch den eigenthümlichen Hauch naiver Naturkraft athmet. Wir müſſen uns hier freilich auf Orientaliſchen Boden verſetzen, an ſeine Darſtellung nicht die Forderungen epiſcher Lebendigkeit mitzubringen, die wir aus der maleriſchen Individualiſirung des Homeriſchen Epos her gewohnt ſind, denn gegen dieſe gehalten erſcheint auch ein Firduſi trocken und in der Uebertreibung der Schilderung ermüdend. Er erinnert in ſeiner Manier durchaus an das Indiſche Epos und es wäre ja gar nicht unmöglich, daß er daſſelbe gekannt hätte, da er als Dichter, wollte er ſeine Aufgabe löſen, auch Gelehrter ſein mußte und zwiſchen Perſien und Indien ein lebhafter Verkehr ſtattfand. Namentlich hat er, nach unſerer Meinung, die Art, über die wichtigſten Ereigniſſe mit einer gewiſſen Kälte hinwegzugehen und einen angeſchlagenen Ton nicht ausklingen zu laſſen, ganz mit dem Indiſchen Epos gemein.

Es iſt früher auseinandergeſetzt, daß die Architektur des

Schahnameh auf der Idee des Weltreichs beruhet, daß es die Herrlichkeit des Schahs iſt, die aus allem Untergang der einzelnen Geſchlechter immer von Neuem ſich erhebt und daß hierin das ſpecifiſch Perſiſche Moment des Firduſi geſucht werden muß. Nur hierdurch erklärt ſich, weshalb derſelbe auch den Alexander unter dem Namen Iskender oder Skander in gleicher Weiſe als Chosru und Sam zu behandeln vermochte. Alexander ſtürzte die Dynaſtie des Darius, aber von dieſem Augenblick an ergriff ihn ſelbſt die Neigung zum Pomp des Orientaliſchen Kaiſerthums. Er integrirte ſich inſofern der Perſiſchen Anſchauung. Sein Zug nach Indien umgab ihn mit allen Wundern des Oſtens und die Sage brachte ihn mit allen Fabelweſen deſſelben in Berührung. Für den Occident aber wurde er eben hiermit der mythiſche Repräſentant der Idee der Univerſalmonarchie, weil in ſeiner Geſtalt Abendland und Morgenland mit einander verſchmolzen. Griechen, Franzoſen, Deutſche, Spanier haben die Alexandreis in ihr Kunſtepos aufgenommen. Am Ende des vierten Jahrh. n. Chr. wurde die Geſchichte Alexanders zuerſt in ihrer romanhaften Geſtaltung zu Alexandrien verfaßt und dem Schweſterſohn des Ariſtoteles, Kalliſthenes von Olynth, der den König auf ſeinen Aſiatiſchen Feldzügen begleitete und für ſeine Freimüthigkeit getödtet ward, als Urheber untergeſchoben. In vielen Handſchriften verbreitet, mehrfach ins Lateiniſche überſetzt, wurde ſie die Grundlage aller Gedichte über Alexander in der mittelalterlichen Epik. Auch Firduſi iſt ihr gefolgt, wenn auch mit eigenthümlichen Abweichungen, die vielleicht in mündlichen Traditionen ihren Ausgang hatten. Görres hat in ſeinem Heldenbuch von Iran II, 366—97 eine Vergleichung des Ganges bei Kalliſthenes und bei Firduſi angeſtellt.

Obwohl nun aber der Dichter an der Idee des Weltreichs einen Anhalt für die Durcharbeitung ſeines koloſſalen Stoffs beſaß und mit derſelben als innerlich leitenden Faden die Idee des Fatalismus verbinden konnte, ſo iſt es doch ein Irrthum, wenn man ihn deshalb für den größten Epiker hält. Der größte Epiker iſt und bleibt Homer. Bei Firduſi erſcheint ein höchſt kunſtvoll gebildetes Ganze in einer Reihe von Gemälden, die gegen einander ziemlich unabhängig ſind. Die einzelnen Geſänge:

Dank, ſeines Epos ſind für ſich kleine vollendete Ganze, aber der Zuſammenhang aller iſt nur ein chronikartiger. Daß ſein Gedicht doch ein wirklich epiſches genannt werden muß, liegt vorzüglich in Ruſthms Geſchichte. Er iſt der wahre Held, um welchen ſich die ſchönſten Sagen gruppiren. Seine Geburt, ſeine Großthaten, ſeine Liebe, ſein Unglück und ſein tragiſcher Fall ſind das poetiſche Centrum der dritthalbtauſendjährigen Säcularbilder, die unſerm Auge vorüberziehen, aus welchem der Dichter die Wärme ſeiner Darſtellung empfing. Alexanders Geſchichte iſt ſehr geſchickt, allein ohne ſolche Begeiſterung behandelt und konnte eben ſo wohl fehlen. Sollen doch die letzten 4000 Verſe, welche den Einbruch der Araber, die Geſandtſchaft Moghaira's und die Schlacht von Ben Bakaß erzählen, gar nicht von Firduſi, ſondern auf ſeine Bitte von ſeinem alten Lehrer Eſſedi gedichtet ſein.

Wenn wir nun das Schahnameh romantiſch genannt haben, ſo iſt dieſe Bezeichnung nicht für alle Theile deſſelben gleich paſſend. Für die Alexanderſage und ähnliche Partieen im Sinn des Romanhaften, als wahrhaft romantiſch aber für die Geſchichte Ruſthms, denn Ritterlichkeit, Liebe und Abenteuerlichkeit ſind darin vollkommen ſo geſtaltet, wie wir es von dem Romantiſchen fordern. Wenn man geſagt hat, daß das Weib verächtlich darin behandelt werde, ſo iſt das ein Irrthum, den Frauengeſtalten, wie Themineh, Sudabe, Meniſchen, wohl hinreichend widerlegen.

Ohne Uebertreibung kann man behaupten, daß Firduſi ſchon die ganze Perſiſche Poeſie ſei, denn alle Stoffe, alle Formen, alle Gedanken, alle Töne, die ihr weſentliches Eigenthum ausmachen, finden wir bei ihm ſchon vor, wenn auch die ſpätern Dichter in der Breite und im Bilderglanz der Darſtellung, oft nicht zum Vortheil der Sache, viel weiter gingen. Im Schahnameh war es die nationale Herrlichkeit, der er ſich hingegeben, allein man darf nicht vergeſſen, daß er auch den Islam in einem epiſch-romantiſchen Gedicht: Juſſuf und Suleicha, beſang. Er ſtand, wie wir erzählten, am Hofe Mahmuds im Verdacht der Häreſie. Schon ſeine Vaterſtadt Tus galt als freigeiſteriſch. Seine Gegner wußten dem Sultan die Meinung einzuflößen, daß er ein Karmate ſei. Schon wollte Mahmud, der national fühlte, aber orthodox dachte, ihn tödten laſſen, als Firduſi ſich rechtfertigte. Doch mochte er nach ſeiner Flucht für gerathen erachten, ſeine Orthodoxie ausdrücklich zu beweiſen und dichtete in Bagdad jenes Epos. Muhammed ſelber nämlich hatte in der zwölften Sure die Geſchichte Joſephs ſehr ausführlich erzählt. Juſſuf erſcheint nun in der Sage als ein Prophet, der bereits im wahren Glauben lebt. Potiphars Frau, Suleicha, die ihn verführen will, iſt Götzendienerin. Er widerſteht ihren Reizen, ihren Verlockungen. Nach dem Tode ihres Mannes, als Juſſuf Großvezir des Pharao geworden, bekehrt ſie ſich zum wahren Glauben und heirathet Juſſuf, der wunderbarer Weiſe an ihr noch eine reine Jungfrau findet. Um ihr ſeine Liebe recht zu beweiſen, bauet er ihr ein Bethaus zur Verehrung des wahren Gottes. Juſſuf wurde das Muhammedaniſche Ideal der größten Schönheit, Suleicha das der feurigſten Liebe.

Nachdichtungen des Schahnameh.

An das Schahnameh ſchloſſen ſich nun eine Menge von Dichtungen an, die einzelne Seiten deſſelben weiter ausführten und ganz willkürliche Erfindungen durch eine fictive Genealogie mit ihm verknüpften. Das Gerſchaſpnameh erzählt die Thaten Gerſchaſps, eines von Dſchemſchid abſtammenden Ahnherrn der Herrſcher von Sejeſtan, ſeine Kriege gegen Zohak, Turan u. ſ. w. — Das Samnameh beſiegt die Kriege Sams, Ruſthms Großvater. — Das Barſunameh in 60,000 Beits von Atai erzählt die Geſchichte Barſu's, eines Sohnes von Sohrab und Schahrud, in einer unendlichen Reihe von Begebenheiten. — Im Dſchihangirnameh wird Dſchihanghir, ein Sohn Ruſthms, von Afraſiab zum Kampf gegen den Vater aufgeſtachelt, indeſſen von letzterem noch zur rechten Zeit erkannt und zum Uebertritt in die Reihen der Iranier bewogen. — Im Teramursnameh zieht ein Sohn Ruſthms einem Indiſchen Fürſten gegen ſeine Feinde zu Hülfe. — Im Banuguſchaſpnameh wird eine Tochter Ruſthms, eine Amazone, gefeiert, welche es in der Löwenjagd und im Kriege den kühnſten Recken gleichthut, die Freier, die ihr läſtig werden, tödtet, und, als ſie zuletzt nach dem Willen Ruſthbms mit Giw vermählt wird, den Gemahl mit ihrem Gürtel unter dem Stuhl, auf welchem ſie ſitzt, feſtbindet, bis Ruſthm ihr den Uebermuth verweiſ't und den Gefeſſelten erlöſ't. — Das Bahmannameh endlich führt ſeinen Namen von einem Sohn Isfendiars, dreht ſich aber gleichfalls um Ruſthms Familie. (v. Schack a. a. O. 64.).

Niſami's Chamſſe.

Der größte Epiker der Perſer nächſt Firduſi iſt Abu Muhammed ben Juſſuf Scheich Niſameddin, auch Motanaſi genannt. Er ſtarb unter der Regierung Toghruls und wurde 1180 in ſeiner Vaterſtadt Gerdſche begraben. Er hinterließ einen Divan von 20,000 Verſen und fünf größere Gedichte, die nach ſeinem Tode unter dem Titel Chamſſe: der Fünfer, auch Pendſch Kendſch: die fünf Schätze, geſammelt wurden. Es ſind folgende: 1) Machſenol esrar: das Magazin der Geheimniſſe; 2) Chosru und Schirin; 3) Leila und Medſchnun; 4) Heftpeïger: die ſieben Geſtalten der Schönheiten; 5) Iskendernameh.

Das erſte iſt ein moraliſches Lehrgedicht in 20 Hauptſtücken, von den Eigenſchaften des Menſchen überhaupt, von der Beobachtung der Gerechtigkeit, von dem Weltlauf, von der Schonung des Fürſten für ſeine Unterthanen, von dem Glauben an die wirkliche Exiſtenz der Dinge, von der Größe des Menſchen u. ſ. w. Jeder dieſer Abſchnitte enthält eine kleine Parallelgeſchichte.

Chosru und Schirin iſt aus dem Schahnameh entlehnt, die Geſchichte der Liebe Chosru's zur Armeniſchen Fürſtin Schirin. Im Perſiſchen gilt dieſelbe für ein Ideal glücklicher Liebe, indeſſen muß man geſtehen, daß die Romantik darin nicht nur mit vielem höfiſchen Prunk auftritt, ſondern daß die Liebenden auch nicht ſonderlich edel erſcheinen. Chosru rettet auf einer Löwenjagd Schirin das Leben, will aber auch ſogleich ihre letzte Gunſt genießen; als ſie ihm dieſe verſagt, heirathet er eine Griechiſche Prinzeſſin Maria und ſie knüpft mit einem Baumeiſter Ferhad ein Verhältniß an. Dieſen läßt Chosru durch eine Intrigue tödten. Als Maria ſtirbt, ſchickt Schirin ein Condolenzſchreiben.

Es erfolgt eine Einladung, dieſer eine Reihe von Hoffeſten und ſchließlich die Hochzeit.

Die deſcriptive Fülle in Chosru und Schirin iſt blendend, aber viel ſchöner iſt Leila und Medſchnun, d. h. der Raſende, der wohl aus einer Arabiſchen Sage hervorgegangen iſt. Kais, der ſpäter Medſchnun genannt wird, liebt ſchon als Kind, wo er mit ihr die Schule beſucht, Leila und wird ebenſo ſehr von ihr wieder geliebt, allein ihr Vater verheirathet ſie mit einem Andern. Kais wird darüber faſt wahnſinnig und irrt in der Wüſte umher, wo er in ſeinem gränzenloſen Schmerz verwildert. Leila beſucht ihn in der Wüſte. Bald darauf ſtirbt Ibn Selam, ihr Gatte, und ſie eilt nun zum Medſchnun, mit welchem ſie ſich dem ungehemmten Ausbruch leidenſchaftlichſter Liebe überläßt. Doch bald ſtirbt ſie ſelber und Medſchnun unter verzweifelnder Wehklage auf ihrem Grabe. Dies Gedicht iſt ein rührendes Gemälde unglücklicher Liebe und ein durchgängiger Gegenſatz zu Chosru und Schirin.

Heftveïger iſt eine reizende Dichtung, die in ihrer Organiſation ſtark auf Indien hinweiſ't. Sie enthält Behramgurs Geſchichte, der ſich in die Portraits von ſieben Schönheiten verliebt, die eben ſo viel Prinzeſſinnen ſind und die er auch alle zur Ehe erhält. Er bauet jeder einen Palaſt, deren jeder einem Planeten geweiht und mit der demſelben heiligen Farbe geſchmückt iſt. Jede Prinzeſſin beſucht er einen Tag der Woche. Jede entſtammt einer andern Nation und jede unterhält ihn mit einer andern Geſchichte, die Ruſſin mit dem unter dem Namen Turandot bekannt gewordenen Mährchen. Dieſe anziehenden Geſchichten ſind ſeitdem oft wiederholt worden.

In der Behandlung des Iskendernameh hob Niſami vorzüglich die Liebe Alexanders zur Königin Nuſchabe und die Wunder des Weltſpiegels u. ſ. w. hervor. Zuletzt zieht Alexander vergeblich nach Norden, die vom Propheten Chiſer bewachte Quelle des Lebens zu finden. Der weſentliche Gang war Niſami hier ſchon von Firduſi vorgezeichnet.

Die Geſchichte von Juſſuf und Suleicha als das Bild einer heiligen, reinen Liebe, welche die ſinnliche Begier überwindet, wurde von Amik aus Bochara wiedergedichtet, nachdem Firduſi auch hier vorangegangen war.

Die Kaſſide, Myſtik und Satire.

Firduſi und Niſami geben der erſten Periode der Perſiſchen Poeſie ihren Charakter. Zu den übrigen Dichtarten, außer dem Epos, wurde in ihr der Grund gelegt. Die Kaſſide wurde von Ewhadeddin Enweri, der 1152 zu Balk ſtarb, in ähnlicher Weiſe, wie von Motenebbi bei den Arabern, jedoch bei weitem maaßloſer bearbeitet. — Ihm ſchloſſen ſich an Chakani Hakaiki, der 1186 zu Tebris ſtarb, und Sabir Farjabi, der 1201 eben dort ſtarb und an Chakani's Seite begraben ward. Dieſe Dichter waren ſehr gelehrt, weil ſie für das Lob der Sultane und Vezire immer neue Anſpielungen ſuchen mußten, aber ſie waren auch ſehr ſchwülſtig, weil ſie, als Monotheiſten, ſich nur durch die Sternbilder, durch Perſonification von Naturkräften, überhaupt durch Symbolik und Allegorik Mittel zu ihren ausſchweifenden Apotheoſen ſchaffen konnten.

Die Myſtik der Perſiſchen Poeſie läßt ſich ihrem äußern Urſprung nach aus dem Orden der Sofi's ableiten. Dieſer Name kommt von Souf: Wolle her, weil die Anhänger des Ordens wollene Kleider tragen. Sein Stifter war Abu Haſchem aus Kuſa, der 767 ſt. In Perſien vertiefte ſich dieſe Richtung bis zur pantheiſtiſchen Ekſtaſe. Die Heiligkeit: Welajet, iſt nach ihr eine zweifache, eine allgemeine und beſondere. Jene wird auf dem Wege äußerer Religionsübung und Pflichterfüllung, dieſe auf dem der innern Betrachtung und Anſchauung erworben. Die letztere, der eigentliche Myſticismus, iſt die Vernichtung des Dieners in Gott und ſeine Fortdauer mit demſelben. Der Heilige iſt der in Gott ſich vernichtende und dann in ihm fortdauernde Diener. Die Vernichtung: Sena, iſt das Fortſchreiten zu Gott; die Fortdauer: Baka, iſt das Fortſchreiten: Seir, in Gott. Dieſer höhere Grad der Heiligkeit ſetzt ſich immer eine vollkommene Erfüllung des Geſetzes voraus. Die Vorbereitung zur Erkenntniß: Maarifet, iſt die Wiſſenſchaft: Ilm.

Ohne Wiſſenſchaft läßt ſich keine vollkommene Erkenntniß denken, ſo wie hinwiederum alle Wiſſenſchaft ohne Erkenntniß zu nichts führt. Der Heilige, der ſich ſelbſt ſeiner Endlichkeit nach vernichtet hat, lebt fort in der unendlichen Anſchauung Gottes, *der in Allem der Eine iſt*. Das Feſthalten Gottes als Perſon unterſchied den Perſiſchen Pantheismus vom Indiſchen, mit welchem er außerdem die größte Analogie hat. Die erſte poetiſche Geſtaltung der Myſtik gab *Senaii* von Gasna, ein Schüler des großen Scheich Abu Juſſuf von Hamadan, deſſen Kloſter man damals die Kaaba Choraſans nannte. Er ſt. zu Gasna 1180 und ſein Grab iſt noch heute eine Wallfahrtsſtätte. Hatte Enweri die Fürſten, Miniſter und Damen mit ſeiner ſchmeichleriſchen Panegyrik in funkelnden Bildern verherrlicht, ſo widmete Senaji ſich ganz dem Lobe Gottes. Von ſeinen Werken wurde vorzüglich der *Hadika*: der Ziergarten, berühmt, worin er die Einheit Gottes, die Nothwendigkeit der Selbſtverleugnung und den Proceß in der Erkenntniß der ewigen Wahrheit ſchilderte.

Weil aber eine ſolche contemplative Askeſe dem urſprünglichen Geiſt ſowohl des Koran als des Zendaveſta nicht gemäß war, ſo wendete ſich ſogleich die ſatiriſche Polemik eines *Omar Chiam* gegen ſie, der die Myſtiker dadurch verſpottete, daß er ihre metaphoriſchen Ausdrücke von Wein und Liebe wörtlich nahm und einen heitern Lebensgenuß, wie der Salomoniſche Koheleth, empfahl. Aber dieſer Spott war ohnmächtig und die Fluthen der Myſtik ſollten in den folgenden traurigen Jahrhunderten immer höher und höher ſchwellen.

b) Die lyriſch myſtiſche Periode.

Die Einbrüche der Mongolen waren es, welche die Arabiſche Cultur in Perſien auf das Härteſte bedroheten und die Tendenz zur Einkehr in das Innere nährten. Feriddeddin Attar, Dſchelaleddin Rumi, Saadi, Chosru und Hafis folgten einander, der erſtere noch doctrinair, der zweite dithyrambiſch, der dritte aufgeklärt, der vierte grübleriſch, der fünfte ein Enthuſiaſt göttlich heitern Genießens. Frühling, Roſe und Nachtigall, die in der Perſiſchen Anſchauung von einander unzertrennlichen einerſeits; Wein, die Schöne, und Gott anderſeits, das ſind die beibeiden Triaden, die er zu wiederholen nicht müde wird. Die Formen der Perſiſchen Poeſie waren ſchon am Schluß der erſten Periode ſo ſehr befeſtigt, daß Raſchid Watwat aus Balk, der 1182 zu Chowareſm ſtarb, in ſeinen vielgeleſenen Hadai Keſſihr: Zaubergärten, eine Metrik und Poetik vortragen konnte. Die Dichter wurden daher auf dieſer Baſis immer kühner und es iſt faſt unglaublich, bis zu welchen Wagniſſen des Metrums und noch mehr bis zu welchem Spiel des Reims ſie fortgingen. Man reimte am Anfang, in der Mitte und am Ende der Verſe! Aber es iſt auch unſäglich, wie viel Wiederholungen ſich bei ihnen finden und mit welch tautologiſcher Breite ſie einen oft ſehr dürftigen Gedankenkreis in den hergebrachten Bildern mehr zu erneuen ſuchen als wirklich erneuen. Demſelben Subject tauſend Prädicate hinter einander lediglich mit der einfachen Copula des Seins zu ertheilen, iſt dieſen Myſtikern eine Kleinigkeit und ſie werden durch dieſe Manier oft äußerſt geſchmacklos. Wir, die wir auch die Griechiſche Kunſt kennen, vermögen wohl den Tiefſinn und die Phantaſie dieſer Dichter zu ſchätzen, allein wir werden nicht umhin können, den Maſſen aphoriſtiſcher Gedanken, Bilder und kleinen Erzählungen, die ſich bei ihnen vor uns aufthürmen, mehr Organiſation zu wünſchen. Gerade die größere Einfachheit der Form mag es ſein, welche Saadi und Hafis auch bei uns eingebürgert hat, während die übrigen Myſtiker zwar ſehr geprieſen, allein offenbar ſehr wenig geleſen werden, denn ſonſt wär' es unmöglich, daß man von ihnen immer und ewig nur dieſelben Verſe citirt und bewundert fände, nämlich die, welche Hegel einſt gegen Tholuck aus Dſchelaleddin Rumi citirte, gegen Tholuck, der ſich durch ſeine: Blüthenſammlung aus der Morgenländiſchen Myſtik, ſelber ein ſo großes Verdienſt um die nähere Kenntniß derſelben erworben hat.

Muhammed Ferideddin Attar, mit dem Beinamen: die Geißel des beſchaulichen Lebens, wurde im Dorf Kerken bei Niſchapur 1216 geboren und ſtarb zu Schadbah im Anfang des vierzehnten Jahrhunderts, wann, iſt ungewiß, von einem Mongolen zuſammengehauen. Er iſt der Doctrinair der Myſtiker, denn Zeitlebens ſammelte er Alles, was er von myſtiſchen Werken auftreiben konnte und lebte mit den erleuchtetſten Scheichen und frömmſten Männern in Verkehr. Er ſchrieb auch Teskeret ol ewlja: Biographien der Heiligen, und ein asketiſches Proſawerk Achwanesſafa: die Brüder der Luſt. Von ſeinen poetiſchen Werken ſind die berühmteſten Eſſarnameh: das Buch der Geheimniſſe; Ilahinameh: das Buch Gottes; Mashibetnameh: das Buch der Drangſale; Dſchewahireſſat: die Eſſenzen der Subſtanz; Waſſietnameh oder Pendnameh: das Buch des Rathes; Mantikettair: Vögelgeſpräche; Bülbülnameh: das Buch der Nachtigallen; Gul und Hormus; Uſchturnameh: das Buch der Kameele; Mochtarnameh: das auserwählte Buch; und Haidernameh: das Buch Haiders. Von dieſen meiſt ſehr umfangreichen und oft ziemlich planloſen Büchern ſind die Eſſenzen der Subſtanz, das Buch des Rathes und die Vögelgeſpräche am verbreitetſten. Das letzte, worin die auftretenden Vögel ſich ſelbſt zuerſt mit einer vortrefflichen Beſchreibung ihrer Geſtalt und Lebensart einführen, iſt eine Allegorie. Die Vögel kommen zuſammen, um ordentliche Makamaten: Sitzungen, zu halten, in denen ſie über das Gemeinwohl und die tauglichſten Mittel zur Erziehung für daſſelbe berathen. Sie wollen zur Wahl eines Königs ſchreiten, als Hudhud, der von Natur gekrönte Wiedehopf, nicht ſowohl für ſich, ſondern für den in tiefer Zurückgezogenheit auf dem Gebirge Kaf lebenden weiſen Vogel Simurgh als Bewerber um die Königskrone auftritt. Die bedeutendſten Vögel machen gegen dieſe Bewerbung Ausſtellungen, welche Hudhud vollkommen zu widerlegen weiß, ſo daß die Reiſe zum Berge Kaf beſchloſſen und angetreten wird. Während derſelben ſprechen die Vögel von den Schwierigkeiten des Wegs und den Hinderniſſen, die ſich ihrem Vorhaben entgegenſtellen. Unter derartigen Reden und Gegenreden, die mit Erzählungen und Moralſentenzen reichlich ausgeſtattet ſind, verlieren ſie die Zeit und den richtigen Weg, ſo daß ſie die Reſidenz des Simurgh ebenſo wenig erreichen, als menſchliche Pilger auf dem Wege der Vollkommenheit ihr erwünſchtes Ziel. Simurgh, der ſchon im Schahnameh eine große

Rolle ſpielt, der geheime Quell des Lebens, bedeutet natürlich das höchſte Weſen, das alle ſuchen und nicht finden.

Ferideddin Attar hatte noch mit der Bewältigung des Gedankens zu thun, mit der Ausbreitung der myſtiſchen Idee durch die verſchiedenſten Gebiete. Nach ihm konnte die Dichtung den ſchon gewonnenen Stoff bereits frei zum höchſten Selbſtgenuß geſtalten und in den Entzückungen des contemplativen Lebens ſchwelgen. Dieſe Stufe des myſtiſchen Dithyrambus bezeichnet Dſchelaleddin. Mewlana Dſchelaleddin Rumi, geb. 1207 zu Balk, folgte 1233 zu Koniah ſeinem Vater im Lehramt mit ungemeinem Erfolg, ſo daß er an vierhundert Schüler um ſich verſammelte und ſtarb 1273. Sein geliebter Lehrer, den er am Schluß ſeiner Gedichte ſtets mit dankbarer Ehrfurcht feiert, Schemseddin Tebriſi, überlebte ihn. Vater, Sohn und Lehrer wurden in Koniah begraben, wo ihre Grabſtätten noch heute einen der berühmteſten Wallfahrtsorte ausmachen. Dſchelaleddin ſtiftete den Orden der Mewlewi, die in ihrem Kreiſeltanze um den ſtill ſitzenden Scheich unter den Tönen der Trommel und Flöte und unter dem Ausruf Allah hu! die um das höchſte Weſen ſchwingende Bewegung aller Geiſter und Dinge ſymboliſch ausdrücken. Er hat einen Divan lyriſcher Gedichte hinterlaſſen, deren Ghaſelen von der gotttrunkenen, in das All ſich verlierenden Liebesbrunſt überſtrömen und zu dem Schönſten gehören, was die myſtiſche Poeſie hervorgebracht hat. Für den Mewlewiorden dichtete er in 6 Büchern ſein Mesnewi, ein doppelgereimtes allegoriſch-asketiſches Gedicht, worin Betrachtungen mit Koranlegenden wechſeln und aus welchem die Derwiſche als aus ihrem Brevier die Hymnen zu ihrem ekſtatiſchen Cultus dermalen von den Ufern des Ganges bis zu denen des Bosporus zu entnehmen pflegen. — Sein Sohn, der 1335 ſt., ſchrieb ein Seitenſtück dazu, das Mesnewi Welledi. (Vortreffliche Ueberſetzungen aus Dſchelaleddin bei Tholuck in der Blüthenſammlung 53 — 192.)

Ruhiger, einfacher war Moslicheddin Sadi, geb. 1175, geſt. 1263. Er war aus Schiras gebürtig, ſtudirte zu Bagdad am berühmten Collegium Niſamije und folgte dem Scheich Gilani als Jünger, mit dem er auch die erſte Wallfahrt nach

Mekka machte, die er vierzehnmal wiederholte, außerdem noch viele Reiſen, namentlich nach Indien, unternahm. Die letzten dreißig Jahre ſeines Lebens brachte er in heiterer Muße zu und empfing den Beinamen Sadi: der Glückliche. In einer Vorſtadt von Schiras wurde er begraben. Erſt in den letzten zwölf Jahren legte er die Reſultate ſeines bewegten Lebens in ſeinen Dichtungen nieder, die nach ſeinem Tode von Ahmed Raſſik ben Leſun geſammelt wurden. Man muß bei ihm die lyriſchen und die didaktiſchen Dichtungen unterſcheiden, wenn auch nach der Manier der theiſtiſchen Poeſie beide Arten vielfach in einander verlaufen. Im Morgenlande beruht Sadi's Ruhm vorzüglich auf ſeiner Lyrik, zumal er in der Kaſſaid: Elegie, gleich groß in der Arabiſchen wie in der Perſiſchen Sprache war. In Europa, dem er ſchon im ſiebzehnten Jahrh. von Deutſchland aus bekannt wurde, hat er ſich durch ſeine Didaktik, man darf wohl ſagen, eingebürgert. Vor Hafis, der jetzt bei uns zu ſo überſchwänglicher Anerkennung gelangt iſt, war kein Perſiſcher Dichter bei uns populairer, als der kluge und heitere Scheich Sadi. Die Sammlung ſeiner lyriſchen Gedichte enthält 1) Kaſſaid, Elegien; 2) Molemaat, Gedichte, in denen Perſiſche Verſe mit Arabiſchen wechſeln; 3) Terdſchiat, Gedichte mit wiederkehrendem Schlußfall; 4) Ghaſelen in 4 Abtheilungen: a) Taibat: Wohlgerüche; b) Bedaii, ſehr künſtliche; c) Ghaſeliat Kadimi, nach alten Muſtern gedichtete; d) Chavatim: Schlußringſteine; 5) Sahibie, Skolien und Mokataat, Xenien; 6) Rubajat, vierzeilige Strophen, und Mufredot, einzelne Diſtichen; 7) Chabiſſat: die Niedrigen, Gedichte ſatiriſchen und ſelbſt fauniſchen Inhalts; 8) Heſeliat, Poſſen, in drei Abſchnitten, Proſaerzählungen von obſcönem Inhalt. — Von dieſen Werken, unter welchen die Ghaſelen ihm den Beinamen des Salzfaſſes der Dichter erwarben, ſind nun die gnomiſchen Dichtungen: der Boſtan: Fruchtgarten und der Guliſtan: Roſengarten, die er 1258 vollendete, zu unterſcheiden. Der erſtere iſt eine Sammlung von moraliſch-lehrreichen Anekdoten mit Denkſprüchen, in Vers und Proſa, nach einer ungefähren Zuſammengehörigkeit des Inhalts in Hauptſtücke geordnet. Der zweite handelt in 8 Büchern von dem Geiſt und den Sitten der Könige und der Derwiſche, von der Ruhe und dem Glück der Zufriedenheit, vom Nutzen der Verſchwiegenheit, von der Liebe und Jugend, von Schwachheit und Alter, von Erziehung der Kinder und guten Sitten, von der Kunſt, mit Leuten umzugehen. — Sadi verhält ſich zu Dſchelaleddin, wie der gereifte, erfahrene Mann zum ſchwärmeriſchen Jüngling. Der Nimbus des pantheiſtiſchen Rauſches iſt einem empiriſch geſättigten Realismus gewichen. Sadi war principiell auch Myſtiker, allein er iſt unter den Perſiſchen Myſtikern der aufgeklärte, wie wir dies Wort jetzt zu verſtehen pflegen. Seine Moral iſt daher viel praktiſcher und lebensvoller. Es charakteriſirt ihn, daß er, wie er ſelbſt ſehr anmuthig erzählt, in einer Stadt Indiens eine Neigung heuchelte, zum Heidenthum überzutreten, um die Betrügereien der Pfaffen zu entlarven. Ein Götzenbild war in großen Ruf gekommen, weil es Morgens bei Sonnenaufgang einen Arm ſegnend erhob. Die Menge ſtaunte es an. Sadi ſpürte im Tempel Tagelang unter allerlei Vorwänden umher, bis er in einem Verſchlage hinter der Statue den Prieſter entdeckte, der mit einem Strick den Arm bewegte. Er tödtete ſofort den Prieſter, ſtürzte die Leiche in einen Brunnen und floh, weil er überzeugt war, daß der von ihm überraſchte Wunderthäter ihm niemals ſeine Entdeckung vergeben, vielmehr ſeinen Tod herbeiführen würde. (Sadi's Guliſtan von K. H. Graf, Leipzig 1846. Boſtan von O. M. v. Schlechta Weſſhr, Wien 1853.)

Man muß Sadi's Realismus wohl in's Auge faſſen, um den ironiſchen Zug, den wir ſpäter bei Hafis treffen, ſich genetiſch erklären zu können. Zwiſchen Sadi's Heiterkeit und Hafi's ironiſcher Freiheitstrunkenheit liegt jedoch noch ein grübleriſcher Dichter in der Mitte, der Emir Chosru. Er ſtammte aus Turkeſtan, flüchtete zur Zeit Dſchingiskhans nach Indien, ward hier mit der Würde eines Emirs bekleidet, zog ſich gegen Ende ſeines Lebens von Amt und Hof zurück und lebte als ein Schuler des Scheich Niſamolewlja. In dieſer Periode tilgte er mehre Kaſſiden aus ſeinem Divan, die nur Fürſtenlob enthielten, ein ſehr denkwürdiges Zeichen der Zeit und der großen Veränderung, die ſeit einem Enweri eingetreten war. Er ſtarb 1315 zu Delhi. Sadi und Niſami waren ſeine Vorbilder. Seine lyriſchen Gedichte theilte er nach der Folge der Altersſtufen in vier Theile. In ſeinem Chamſſe finden wir 1) Mat aliolenvar, den Aufgang der Lichter; 2) Chosru und Schirin; 3) Leila und Medſchnun; 4) den Spiegel Alexanders und 5) die acht Paradieſe.

Muhammed Schemseddin, d. i. Sonne des Glaubens, mit dem Beinamen: Hafis, d. h. der Bewahrer, nämlich des Koran, den er ganz auswendig wußte, war in Schiras geboren, gehörte ebenfalls dem Sſofismus an und war ein ſo außerordentlicher Lehrer, daß er den Beinamen des Liſſanol ghaib: der myſtiſchen Zunge bekam. Er durchlebte die ganze Regierung Mosaffers als Lobredner derſelben, ſtand bei Hof in großer Gunſt und ſt. 1389 in Moſella, der Vorſtadt von Schiras, die an den lachenden Ufern des von ihm vielbeſungenen Roknabad liegt. Die Geiſtlichkeit wollte ihm anfänglich das kirchliche Begräbniß verweigern, jetzt aber iſt ſein Grab noch immer ein heiliger Wallfahrtsort. Hafis hat einen Divan geſchrieben, der die ſchönſten, die menſchlichſten lyriſchen Gedichte der Perſiſchen Poeſie enthält, die ſich vortheilhaft vorzüglich durch ein wahrhaft Helleniſches Geſtaltungsvermögen der Phantaſie auszeichnen. Hafis iſt ſchwer zu faſſen. Er iſt ſo bilderreich, wie Attar, ſo innig, wie Dſchelaleddin, ſo anmuthig, wie Sadi, ſo grübleriſch wie Chosru, aber auch ſo ſatiriſch wie Omar Chiam. Enthuſiaſt für die Schönheit der Natur, ein begeiſterter Liebender, ein aufrichtiger Bewunderer des großen Allah, ſcheint er auch wieder in den Genuß des Weins und der Sinnesfreuden der Wolluſt ganz aufzugehen, ſo daß ſeine Verehrer dieſe Elemente ſeiner Dichtung nur dadurch retten zu können geglaubt haben, daß ſie Alles, was er vom Wein und vom Kuſſe ſingt, allegoriſch vom Verhältniß des Menſchen zu Gott auslegten, wie wir daſſelbe Phänomen bei der Gitagovinda und bei dem Schir haſchirim gefunden haben. Und gewiß iſt einem ſo tief gebildeten, edlen Gemüthe, wie Hafis, nichts ferner geweſen, als ein gemeiner Senſualismus, allein noch ferner eine Transcendenz und Geſchmackloſigkeit, welche die Schilderung ſinnlichen Behagens nur als Symbol eines myſtiſchen Proceſſes hätte nehmen wollen. Hafis war in der That ein Gläubiger, der in der ſelbſtbewußten Einheit mit Gott ſich von allen endlichen Beſchränkungen frei fühlte. Sein energiſcher Geiſt reagirte innerhalb des Sſofismus gegen die poſitiven Grenzen der kirchlichen Orthodoxie. Die Polemik gegen alle Buchſtäbelei, Werkheiligkeit, Pfafferei, Tyrannei, iſt von ihm mit einer ſolchen Schärfe ausgeſprochen, daß er nach dieſer negativen Seite hin oft frivol erſcheint. Im Indiſchen Bartriharis haben wir ſchon dieſelben Gedanken und Wendungen geſehen, aber bei Hafis erſcheinen ſie in ſein Herzblut getaucht und haben bei aller Bitterkeit doch zugleich, weil er ein ſo großer Dichter war, eine unendliche Liebenswürdigkeit. Bei dem entſchiedenſten Ernſt ſeiner Polemik iſt nicht der geringſte egoiſtiſche Haß darin, was ſie natürlich nur um ſo vernichtender wirken läßt. Hafis iſt nun anderſeits auch in der That ein beredter Anwalt der Liebe und des Weines, gegen deſſen Leidenſchaft und kraftvolles Genießen ein Anakreon matt erſcheint, weil er zu maaßvoll iſt. Hafis geſteht ein, daß der Wein und der Kuß auch göttlich ſind. Dies iſt bei ihm nicht blos ein ausſchmückendes Beiwort, ſondern er meint es wirklich ſo. Wie in der alten Perſiſchen Dichtung Wamik und Askra dieſe, als ſie zum Norden kommt, die ganze Natur verwandelt, wie das Eis zu ſchmelzen, das Gras zu ſprießen, die Bäume zu knoſpen, die Blumen zu blühen anfangen, ſo wehet uns aus Hafis ein ſeliger Frühlingsodem an, der die Kruſte der Philiſterei und des Vorurtheils von unſerm Herzen ſchmilzt. Nicht frivole Myſtik, ſondern myſtiſche Frivolität iſt das Weſen ſeiner leichten, lieblichen, tiefempfundenen Verſe. Frivolität in dem Sinn, daß er ſich von allem Poſitiven losgeriſſen hat, aber myſtiſche, weil er nur in der abſoluten Einigung mit Gott, in der Vernichtung alles gemeinen Egoismus, den Genuß der wahrhaften Wirklichkeit und Freiheit anerkennt. Da von allen geoffenbarten Religionen der Islam die Natur am meiſten gewähren läßt, ſo war er in dem affirmativen Hervorheben ihres Genuſſes gar nicht mit ihr in Widerſpruch, ſondern führte nur jetzt und hier aus, was Muhammed in die Freuden des Paradieſes aufgenommen hatte. Hafis für einen Apologeten des puren Materialismus zu nehmen oder ihn, weil er auf die Werkheiligkeit und die Pfaffen losgeſchlagen, für einen religiöſen Reformator zu halten, iſt ein Verkennen ſeiner Größe, die in dem entzückten Selbſtgefühl göttlich menſchlicher Freiheit beſteht, die ſich ſelbſt genug iſt. (Haſis Divan von J. v. Hammer, Stuttgart 1812. Von Daumer, Hamburg 1846.)

Neben der Lyrik dieſer Periode lief auch die Unterhaltungsliteratur weiter fort, die noch einmal die Fabeln des Bidpai unter dem gezierten Titel der Anwari ſoheili: der kanopiſchen Lichter erneuete und Mährchen im Indiſchen Geſchmack erzählte, wie im Nagariſtan: Bilderſaal von Dſchuwaini um 1360; im Baktijarnameh; im Tutinameh: Papagaienbuch, worin ein Papagai die Stelle der Sheherſade einnimmt u. ſ. w. (Tutinameh, deutſch von Iken und Koſegarten, Stuttg. 1822.)

e) Die gelehrt-didaktiſche Periode.

In Haſi's Gedichten hatte die Perſiſche Poeſie nicht allein ihre Möglichkeit erſchöpft, ſondern der Muhammedanismus überhaupt ſeine Grenze erreicht, die er nur entweder durchbrechen konnte, um noch weiter zu ſchreiten, oder von wo er in ſich zurückgehen mußte. Es geſchah das letztere. Dichter traten zwar noch unzählige auf, Verſe, und auch ganz correcte, wurden noch zu tauſenden, und werden noch jetzt gemacht, allein der productive Schwung iſt erloſchen und Alles wird Nachahmung, Wiederholung, Paraphraſe des Frühern. Anſtrengungen der Fürſten, durch glänzende Belohnungen Talente aufzumuntern, wie namentlich von den Timuriden geſchah, hatten keinen bleibenden Erfolg. Die Gelehrſamkeit als ein Mittel, ſich Stoff zu ſchaffen, und die Belehrung, weil ſie mehr den Verſtand beſchäftigte, traten immer ſtärker hervor. Die myſtiſche Gluth gebehrdete ſich oft mit abgeſchmackter Ueberſpanntheit, wie bei einem Urfi.

Der bedeutendſte Dichter dieſer letzten, gleichſam Alexandriniſchen Periode der Perſiſchen Poeſie war Abdhurraman ben Achmed aus Dſcham, gewöhnlich Mewlana Dſchami genannt. Er war 1414 geboren und folgte in ſeiner Jugend dem Scheich Kaſchgari. Die Sultane Abu Said und Huſſain überhäuften ihn mit Ehren und Geſchenken. Er ſtarb hochberühmt 1492 und ſtellt einen Inbegriff aller Richtungen der Perſiſchen Poeſie dar. Seine lyriſchen Gedichte enthalten 4 Divane. — Sein Chamſſe enthält: 1) Tofetolebrar: das Geſchenk des Gerechten, worin er von der Erſchaffung der Welt als dem Spiegel der Vollkommenheit des Schöpfers und vom Menſchen als ſeinem Ebenbilde handelt. 2) Subhetolebrar: der Roſenkranz der Gerechtigkeit, der in 40 Knoten getheilt iſt, von welchen wiederum jeder aus drei Abſchnitten beſteht, aus einer Erklärung, einer Geſchichte zur Anwendung derſelben und einer Anrufung, die gewöhnlich zum folgenden Knoten überleitet. 3) Juſſuf und Suleicha. 4) Leila und Medſchnun (Deutſch von Hartmann, Leipzig 1807, 2 Bde.) 5) Iskendernameh. Da Firduſi und Niſami die epiſche Seite ſchon weggenommen hatten, ſo warf ſich Dſchami ins Moraliſche; z. B. beim Regierungsantritt Alexanders überreicht jeder der berühmteſten Philoſophen ein Buch der Weisheit, was der junge Regent ſo wohl benutzt, daß er zuletzt ſelbſt eins verfertigt! Dieſe Bücher folgen nun ihrem Hauptinhalt nach. Auch ſeine Mutter ſchreibt ihm einen moraliſchen Brief, den er noch kurz vor ſeinem Tode beantwortet. Nach Alexanders Hinſcheiden folgen die Todesklagen von neun Philoſophen und ihre Troſtgründe, das Condolenzſchreiben des Ariſtoteles an die Mutter Alexanders und ihre Antwort darauf, endlich allgemeine Betrachtungen über die Vergänglichkeit menſchlicher Dinge. — Sadi's Didaktik ahmte er nach in ſeinem Behariſtan: Frühlingsgarten, der nach den 8 Paradieſen in folgende 8 Gärten getheilt iſt: 1) Wohlriechende Kräuter aus dem Leben des Scheich Dſchoneid und andere Anekdoten von frommen Scheichen; 2) philoſophiſche Anemonen, d. h. Anekdoten von Philoſophen; 3) der Flor der Reiche durch Weisheit und Gerechtigkeit; 4) Fruchttragende Baumſchule der Großmuth und Freigebigkeit; 5) von den Nachtigallen des Gartens der Liebe; 6) ſanfte Winde von Scherzen und luſtigen Einfällen; 7) von den Singvögeln der Rede und den Paragaien der Dichtkunſt, d. h. kurze Notizen von den vorzüglichſten Perſiſchen Dichtern; 8) natürliche Sprüche ſprachloſer Weſen, d. h. Fabeln und Apologen. (Perſiſch und Deutſch von O. M. v. Schlechta Wſſehr, Wien 1846.) — Das Syſtem des Sſofismus und Biographien ſeiner vornehmſten Heiligen gab er in ſeinem Nefhatolni: Hauch der Menſchheit. — Ein Schweſterſohn von ihm, Hatifi, machte ſich durch einen Chamſſe berühmt, worin er 1) ein moraliſch myſtiſches Mesnewi; 2) Chosru und Schirin; 3) Heft manſar, eine nicht gerade glückliche Nachahmung von Niſami's Heftpeïger; 4) Leila und Medſchnun; 5) ſtatt des Iskendernameh ein Timurnameh ſchrieb, da die Alexanderſage in der That ſchon zu abgenutzt war.

Die Gelehrſamkeit, die auch Reiſebeſchreibungen hervorbrachte, und die Cultur des Styls, die auch, wie einſt bei den Griechen, eine künſtliche Epiſtolographik erzeugte, gewannen immer mehr die Oberhand. Aber wie bei den Indern, als ſie ſchon ihrem Verfall entgegengingen, noch ein Somadeva, bei den Griechen noch ein Nonnos und Heliodoros, bei den Römern noch ein Claudianus hervortrat, ſo bei den Perſern ein Dichter, der ſich merkwürdiger Weiſe bis zur Reproduction des alten Ariſchen Feuerdienſtes zurückwagte. Dies war Feiſi, der in Indien geboren war und auch daſelbſt ſtarb. Er lebte unter der Regierung des Schah Akbar (1556 bis 1605). Akbar ſoll den Brämismus anfänglich haben vertilgen wollen und Feiſi deshalb als Scheinbekehrten unter die Brahmanen geſandt haben, ihre Myſterien zu erforſchen. Feiſi ſoll nun aber ſo ſehr von dem Geiſt der Vedanta — der Sage nach auch von den Reizen der Tochter eines Brahmanen – ergriffen worden ſein, daß er ſeinen Bruder, den Vezir Faſl, und Akbar ſelber zur Toleranz gegen den Brämismus zu ſtimmen wußte. Akbar ſoll ſogar eine Verſchmelzung des Bramismus mit dem Islam angeſtrebt und die Formel entworfen haben: Es iſt nur Ein Gott und Akbar ſein erſter Prieſter. Es hatte ſchon vor ihm aus dem Volke heraus durch Nanak Guru ein ähnlicher Verſuch ſtattgefunden, aus welchem allmälig die heutigen Seikhs hervorgegangen ſind (vergl. Roſenkranz: über die eigenthümliche Weltſtellung des Islam, in den Studien, II. Leipzig 1844, 111.). Doch hatte die Reform Akbars, wie alle ähnlichen, keinen Beſtand. Feiſi's Poeſie aber kann man als eine wahrhaft myſtiſche betrachten, die aus der Indiſchen Weltanſchauung reiche Nahrung zog. Sein Divan beſteht aus Kaſſiden, die größtentheils Lobgedichte auf Akbar, einige auch Elegien auf den Tod von Eltern und Freunden ſind, und aus Ghaſelen, in denen er einer ſchönen Heiterkeit huldigt. Seine Myſtik entwickelte er in den Serre: Sonnenſtäubchen, einem Gedicht von 1001 Beits, deren Inhalt keinen Zweifel darüber läßt, daß er auch die alte magiſche Religion der Perſer ſehr gut kannte. (Ausführliche Ueberſetzungen aus Feiſi von Hammer in den ſchönen Redekünſten Perſiens a. a. O.)

So geiſtvoll und man darf wohl ſagen auch gemüthreich Feiſi ſein pantheiſtiſches Syſtem vortrug, ſo hatte doch der Feuerathem der Hafisſchen Lyrik ſchon Höheres gegeben, als er bieten konnte: ja, ſtreng genommen, war der reine Islam ſchon an ſich eine höhere Geſtalt, als ſeine eklektiſche Religion. Die Schößlinge friſcher Dichtung, die noch zuweilen aus dem Perſiſchen Leben hervorblühen, wie in unſern Tagen die des Mirza Schaffy, gehören daher auch der Hafiſiſchen Richtung an.

Ein wirkliches Drama, von welchem die Reiſebeſchreiber zuweilen ſprechen, haben die Perſer nicht. Sie können es nicht haben, weil der Islam wirklich tragiſche oder komiſche Situationen nicht zuläßt, ohne welche ſich kein Drama entwickeln kann. Ruſthms Geſchichte, die ſolche Momente in ſich begreift, wurzelt wieder der Religion nach im Ethnicismus und eignet ſich deshalb nicht zum Drama. Die Perſer haben daher, wie alle muhammedaniſchen Völker, nur Poſſenreißer und das Chineſiſche Schattenſpiel, in welchem der Karageuz mit ſeinen obscönen Witzen die Hauptfigur ausmacht (ſ. über den letztern Roſenkranz: Aeſthetik des Häßlichen, Königsberg 1853, 374 und 460.). Die Art, wie ſie, nach Chodzo in der Pariſer Revue indépendante von 1844, Scenen aus der Familiengeſchichte des Propheten darſtellen ſollen, hat ungeachtet ihres Geſangelementes mehr von der Pantomime, als vom Drama an ſich. Dieſe Legenden heißen Klaggeſänge, Teazie. Der Petſchel Pehlewan, ein Perſiſcher Tartüffe der Poſſe, iſt gewiß aus dem Geiſt der Aufklärung hervorgegangen, der von Sadi und Hafis ihrer Nation eingeimpft ward

---

3) Die Türken.

Die Türken hatten zuerſt den Griechiſchen Kaiſern gegen die Perſer Hülfe geleiſtet. Sie ſind ein Tatariſcher Stamm, der ſich bei dem Vordringen der Araber zum Islam bekehrte. Er riß eine Provinz Kleinaſiens nach der andern an ſich, bis er 1453 durch die Eroberung Konſtantinopels ſich zum Herrn auch des Griechiſchen Kaiſerthums machte und ſein Sultan der Padiſchah aller Gläubigen, der Inhaber der grünen Fahne des Propheten ward, den alle Sunniten als ihr Oberhaupt verehren. Die Perſer ſind Schiiten. Die Türken ſind, nachdem der Taumel der Arabiſchen Eroberungszüge erloſchen war, die militäriſche Kraft und der äußere Halt des Islam geworden. Das kriegeriſche Handeln iſt ihre Sache, aber der Held beſingt bei ihnen nicht, wie bei den Arabern, ſeine Thaten; die Muſen ſind bei den kräftigen und praktiſchen Osmanen ausgeblieben.

Die Anzahl der Türkiſchen Dichter iſt ſehr groß. J. v. Hammer in ſeiner Geſchichte der Osmaniſchen Dichtkunſt (Peſth 1836, 4 Bde.) zählt 2200 auf, geſteht aber bei aller Vorliebe für ſie ein, daß ſie nur knechtiſche Nachahmer der Perſiſchen und Arabiſchen ohne allen eigenthümlichen Charakter ſeien. Nur die Kaſſide als Panegyrik des Padiſchah haben ſie mit beſonderem Nachdruck cultivirt. Das religiöſe Intereſſe führte Aaſchik, geſt. 1332, zur Uebertragung der Myſtik Dſchelaleddin Rumi's in's Türkiſche. Achmed Daſi, der 1412 ſt., gab ein myſtiſch gewendetes Iskendernameh. Nedſchati, geſt. 1508, Sati, geſt. 1546, Baki, geſt. 1600 (ſein Divan, Deutſch von J. v. Hammer, Wien 1825) und Wehbi, der 1636 ſt., glänzten als Lyriker. Ali Waſi, der 1543 ſt., übertrug die unvermeidlichen Fabeln Bidpai's unter dem Titel: Humajunnameh, in Proſa, die als claſſiſch bei den Türken gilt. In der Satire that ſich vorzüglich Nefii, geſt. 1635, in der Lehrdichtung Nabi, geſt. 1712, in der Allegorie Ghalib, geſt. 1795, hervor. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß man auch die bekannten, von den Perſern ſo oft wiederholten Liebesgeſchichten im Türkiſchen wiederholt, worin Lamii, geſt. 1531, am Glücklichſten war.

Die Abhängigkeit der Türken von der Perſiſchen Literatur kommt ſelbſt in ihrem Chineſiſchen Puppenſpiel zur Erſcheinung, wo um den witzboldigen Karageuz (in Nordafrika Garguſſe) Tudu, eine loſe Dirne, Karadſchüdſche, ein bucklicher Hanswurſt, Hopa, ein ſtutzerhafter Beamter, und Hadſchi Aiwat, ein Ueberſtudirter, ſich verſammeln, der immer mit Perſiſchen Verſen um ſich wirft. Es gilt alſo auch dem Volksbewußtſein das Perſiſche als die gebildetere Literatur.

Wir haben geſagt, daß die dem Theismus zugehörigen Völker denen des Ethnicismus als Parallele gegenüberſtehen, während ſie zugleich in religiöſer Beziehung nicht minder, als in ethiſcher, durch den Glauben an die Einheit und Perſönlichkeit Gottes einen Fortſchritt darſtellen. Aeſthetiſch aber ſtehen die theiſtiſchen Völker niedriger, weil das Ideal der Weisheit ſich das der Schönheit unterordnet. Die Hebräiſche Poeſie iſt es, die ſchon alle weſentlichen Momente in ſich reproducirt, welche dem geiſtigen Gehalt nach bei den ethniſchen Völkern vorkommen und das Ideal der Weisheit nicht nur in dem weiſen Könige Salomo und der räthſelkundigen, weiſen Königin von Saba, die ihm huldigte, perſonificirte, ſondern die auch in dem, wenn auch apokryphiſchen gnomiſchen Werk: die Weisheit Salomo's, das Bewußtſein über den pädagogiſchen Charakter dieſes Ideals ausſprach. Man könnte denken, daß die Muhammedaner durch die Aufnahme der Griechiſchen Philoſophie weiter gegangen wären, als die Juden. Allein bei näherem Betracht zeigt ſich dies irrig. Die Juden hatten durch *Philo* und durch die *Kabbalah* längſt vor dem Islam das Streben nach *myſtiſcher Einheit* des Menſchen mit Gott ſich angeeignet und gaben ſpäterhin ſowohl in Syrien als in Aegypten und Spanien den Arabern in der Philoſophie ſo wenig nach, daß ſie im Gegentheil oft die Vermittler wurden, welche den Arabern die Schätze der Griechiſchen Philoſophie erſt aufſchloſſen. Man muß nicht vergeſſen, daß die Muhammedaner, abgeſehen von den Naturwiſſenſchaften, ſich von der Griechiſchen Philoſophie nichts weiter, als die Neuplatoniſche und theilweiſe die Stoiſche zu aſſimiliren vermochten. Der Sſofismus iſt weſentlich doch nur ein praktiſcher Quietismus, wenn er auch die Erkenntniß Gottes als ein Ziel ſeiner Bildung nicht ausſchließt. Es iſt, wie wir bei den Perſiſchen Dichtern überall leſen, der *Dogmatismus der theoſophiſchen Askeſe*, der den Hauptinhalt ihrer Lyrik und Didaktik ausmacht.

Von dem Skepticismus der Griechen, von der unbefangenen Freiheit ihrer Forſchung, hat der Theismus nichts in ſich aufnehmen können, obwohl die Juden auch hierin, nach unſerer Meinung, durch den kritiſchen Geiſt eines ſo genialen Denkers, wie **Moſeh der Maimonide**, die Araber übertrafen. Oft hat es geheißen, wir kennten nur die Schriften der Muhammedaniſchen Philoſophen noch nicht hinlänglich; aber Alles, was davon bekannt geworden und was doch einen Rückſchluß auf das weniger Bekannte zuläßt, iſt nur eine Nachbildung Griechiſcher oder Jüdiſcher Speculation, vornämlich Ariſtoteliſcher und Philoniſcher. Auf die Poeſie des Theismus hat aber die Bekanntſchaft mit der Griechiſchen und Römiſchen gar nicht eingewirkt; ſie blieb ihr eine fremde, verſchloſſene Welt. Wenn die Perſiſche Dichtkunſt in glänzenden Arabesken den Indiſchen Pantheismus reproducirte, ſo war ſie darin, wie Feiſi, auf dem Wege, häretiſch zu werden, im Princip aber auch hier erſt durch die Vermittelung des Neuplatonismus einer ſolchen Richtung zugewendet. Und wenn wir einen Ferideddin Attar, einen Dſchelaleddin Rumi bewundern, ſo dürfen wir einen **Gabirol** und **Hallevi** nicht geringer anſchlagen. In der Gnomik aber hat die Jüdiſche Poeſie von den Mishle Salomo's an bis zu denen des Talmud hin ein unendliches Voraus vor der Muhammedaniſchen und wenn dieſe in Hariri's Makamen zu einer wunderbaren Virtuoſität der Sprache, des Witzes und des Reims fortging, ſo zeigte **Alchariſi's** Nachahmung, wie ſehr die Hebräiſche Sprache und Phantaſie auch hier des Wettkampfes fähig ſei. Das epiſche Element endlich, welches der Hebräiſchen Poeſie faſt gänzlich fehlt, iſt in der Muhammedaniſchen nicht ein Product des Islam, ſondern des Altarabiſchen, Altperſiſchen und Indiſchen Lebens, das er nur verarbeitete.

Dritter Kreis.

Die chriſtlichen Völker und das Ideal der Freiheit.

Ethnicismus und Theismus haben ihre Wahrheit im Chriſtenthum. Der Ethnicismus findet in ihm den Anthropomorphismus, den er ſich von ſeinen Göttern nur vorgeſtellt hatte, als den ſelbſt Menſchgewordnen Gott, der die ganze Wirklichkeit des menſchlichen Daſeins in ſich aufnimmt; der Theismus findet in ihm die Transcendenz des Einen Gottes, deſſen Erhabenheit über alle Erſcheinung des Endlichen hinaus in ewiger Reine exiſtirt. Aber der Ethnicismus hebt ſeinen Polytheismus auf in dem Einen Gottesſohn, und der Theismus hebt ſeine Fremdheit Gottes gegen die Welt auf in dem lebendigen Menſchen, der ſich mit ihm Eines weiß, ſo daß, was Gott an ſich iſt, in ihm zur Erſcheinung gelangt. Der Logos der Paganiſchen Philoſophen und die Chochma der Jüdiſchen Weiſen, der leidende Gott der Paganiſchen Mythen und der Nagid der Hebräiſchen Propheten, das Ideal des Stoiſchen Weiſen und der Meſſias als der Friedefürſt und Erlöſer des gedrückten Volks Gottes, vereinten ſich in dem Menſchen, der das Bewußſein ſeiner weſentlichen Einheit mit Gott zur Religion der Menſchheit erhob. Das Chriſtenthum geht von der Anſchauung der Menſchwerdung Gottes aus, ſich durch ihre Vermittelung zum Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes zu erheben. Es iſt relativ zwar eine der vielen Religionen, aber an und für ſich iſt es die Religion ſchlechthin, die Weltreligion. Daraus folgt, daß auch die aus ihm ſich entwickelnde Cultur weſentlich Weltcultur, die aus ihm entſpringende Poeſie alſo Weltpoeſie werden muß. Die alten Völker producirten weſentlich innerhalb ihrer nationalen Weltanſchauung, die chriſtlichen müſſen die Particularität ihrer nationalen Beſonderung in die Univerſalität des göttlichen Geiſtes verklären.

Das äſthetiſche Ideal des Ethnicismus haben wir das naive genannt, weil es von der Natur ausgeht. Dies ſchloß nicht aus, daß die Entwicklung deſſelben nicht auch in's Sentimentale, wie bei den Chineſen und Indern, oder in's Didaktiſche, wie bei den Römern überging. Jeder Standpunct ſtrebt ſelbſt wieder zur Totalität. Das äſthetiſche Ideal des Theismus haben wir das didaktiſche genannt, weil es vom Gedanken Gottes ausgeht, und weil es in allen ſeinen Wendungen nichts Anderes, als die Vergegenwärtigung der abſoluten Wahrheit bezweckt, daß nur Ein Gott und daß dieſer Gott allein die Macht und Weisheit ſchlechthin iſt. Dies ſchloß auch bei ihm nicht aus, daß die Entwicklung deſſelben nicht auch in's Naive, wie bei den Hebräern und Arabern, oder in's Sentimentale, wie bei den Perſern, überging. Das äſthetiſche Ideal des Chriſtenthums haben wir das ſentimentale genannt, nicht in dem Sinn ſchlechter Empfindſamkeit, ſondern in dem der Innerlichkeit des Gefühls, das von der Anſchauung des Gottmenſchen erfüllt iſt, wie er für die Befreiung des Menſchengeſchlechts lebt und liebt, leidet und ſtirbt. Der Widerſpruch der Empfindungen, welche ſich in der Geſchichte Chriſti zuſammendrängen, wie Sünde und Gnade, Tod und Leben, Unglück und Seligkeit, Verweſung und Wiedergeburt, ſich vereinen, ſoll von uns damit ausgedrückt werden.

Dieſe Begriffe haben wir nun auch noch mit andern Worten bezeichnet. Das Ideal des Ethnicismus haben wir für die Poeſie als die Schönheit, für den Theismus als die Weisheit, für das Chriſtenthum als die Freiheit beſtimmt und bemerklich gemacht, daß in beiden letztern die Schönheit der Form ſich der Wichtigkeit und Tiefe des Inhalts unterordnet. Es erklärte ſich uns hieraus auch die Einzigkeit, in welcher die Griechiſche Kunſt daſteht. Die Freiheit als die Wahrheit ſowohl der Schönheit wie der Weisheit, iſt als der höhere Standpunct die reale Möglichkeit, die Cultur und die Kunſt ſowohl des Ethnicismus, als des Theismus in ſich aufzunehmen, aber nicht nur die Möglichkeit, ſondern ſie muß auch, um ſich durch die That als den höheren Standpunct zu bewähren, die ihr vorausgeſetzten Bedingungen actu aufheben und folglich innerhalb ihres Princips das naive und didaktiſche Ideal in ſich wieder hervorbringen. Dies geſchieht nun doppelt. Einmal durch hiſtoriſche Wiedervergegenwärtigung und ſodann durch Nachahmung derſelben. Die erſtere iſt die Bedingung der zweiten. Aus dieſer Nothwendigkeit ergibt ſich die unendliche Weitſchichtigkeit der Chriſtlichen Cultur, die z. B. ſogleich in ihren kanoniſchen Religionsbüchern Hebräiſche, Chaldäiſche, Aramäiſche, Helleniſtiſche Schriften darbietet, deren Verſtändniß nur durch eine ſehr gelehrte Forſchung möglich iſt, die aber in ihrem Gehalt dennoch ſo viel allgemein Menſchliches beſitzen, daß ſie von allen Völkern aſſimilirt werden können. Sie enthalten eben alle Stufen der religiöſen Phänomenologie des Geiſtes in einem ſo prägnanten Ausdruck, daß der menſchliche Geiſt, der doch in jedem einzelnen Menſchen, wenn auch in verwiſchten Zügen, immer wieder die Geſchichte der Menſchheit durchleben muß, ſich an ihnen für alle ethiſchen und religiöſen Situationen orientiren kann. Die Bibel iſt das Weltbuch ſchlechthin.

Das Chriſtenthum iſt nun zwar die abſolute Religion, aber, wie es nach rückwärts hin als ein Reſultat der Geſchichte erſcheint, ſo iſt es nach vorwärts hin ſelber geſchichtbildend. Es iſt perfectibel. Es entwickelt ſich in ſich aus ſeinem Begriff heraus zu immer höherer Realität der Exiſtenz deſſelben. In dieſer Entwicklung reproducirt es die ihm vorausgeſetzten Standpuncte in umgekehrter Folge, um zu ſeinem eigenen Begriff gelangen zu können, nämlich zunächſt den theiſtiſchen, dann den ethniſchen. Den theiſtiſchen zuerſt, weil es außerhalb der kleinen Jüdiſchen Nation auf lauter ethniſche Völker ſtieß, denen gegenüber die Einheit Gottes beſonders betont werden mußte. Dann erſt konnte es ſich der anthropomorphiſchen Seite hingeben und einen chriſtlichen Polytheismus erzeugen. Als dieſer gegen das Weſen des Chriſtenthums ſich negativ zu verhalten anfing, reagirte daſſelbe gegen ſolche Verirrung, kritiſirte die ganze Vergangenheit der Kirche und erhob ſich zum Bewußtſein des Geiſtes, der als der göttliche ſich im menſchlichen erzeugt. (Die Begründung dieſer

Unterſchiede ſ. in Roſenkranz: Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften, 2te Aufl. Halle 1845, in dem daſelbſt gegebenen Abriß der kirchengeſchichtlichen Theologie, wo jene Differenzen in der Verfaſſungsgeſchichte der Kirche, in der Cultusgeſchichte oder der kirchlichen Archäologie und in der Dogmengeſchichte ſpeciell durchgeführt ſind. S. 185 bis 330.)

Dieſe Unterſchiede ſind die der Griechiſch-Orientaliſchen, der Lateiniſch-Romaniſchen und der Germaniſch-Proteſtantiſchen Kirche. Aus jeder derſelben hat ſich eine eigenthümliche Auffaſſnng des Chriſtenthums gebildet, die man in Rückſicht auf das Chriſtliche Trinitätsdogma auch ſo ausſprechen kann, daß die erſte Kirche den Uebergang vom Vater zum Sohn, die zweite vom Sohn zum Geiſt, die dritte des Geiſtes ſelbſt zu ſeiner theoretiſchen und praktiſchen Verwirklichung enthält. Schelling in ſeiner letzten Conſtruction des Chriſtenthums, in welcher er die Römiſche Kirche die Petriniſche, die Proteſtantiſche die Pauliniſche nannte, und eine dritte, die Johanneiſche in Ausſicht ſtellte, hat die Griechiſche Kirche, wie ſo Viele mit ihm, vergeſſen (Roſenkranz: Ueber Schelling und Hegel, ein Sendſchreiben an Pierre Leroux Königsberg 1843, 84—92.). In der erſten iſt, wie bei den Juden, der liturgiſche Tempeldienſt; in der zweiten, wie bei den ethniſchen Völkern, der Opfer- und Heiligendienſt; in der dritten die Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit das charakteriſtiſche Element. Die erſtere lebt, wie das Judenthum, in der Furcht des Herrn, als dem Anfang der Weisheit, vornämlich im geſungenen Worte; die zweite hat, wie der Ethnicismus der Inder, Aegyptier, Hellenen und Römer, eine reiche Plaſtik hervorgebracht; die dritte hat ihre künſtleriſche Größe vornämlich in der Poeſie und Muſik.

Verſucht man es, die Ideale der Poeſie in dieſen drei Kreiſen mit Einem Wort anzudeuten, ſo kann man ſagen, daß das des Griechiſch-Orientaliſchen Kreiſes die Reſignation ſei; das des Lateiniſch-Romaniſchen die Ritterlichkeit; das des Germaniſch-Proteſtantiſchen die Selbſtgewißheit. Die Reſignation iſt die noch negative Faſſung der Freiheit als Gehorſam gegen das Dogma. Die Ritterlichkeit iſt, im Gegenſatz zu ihr, die poſitive Geſtaltung der Freiheit als Kampf für das Dogma. Die Selbſtgewißheit iſt die abſolute Manifeſtation der Freiheit als Kritik des Dogma's und als Vorbehalt der Kritik für alle ſeine praktiſchen Conſequenzen. Parallelen ſind mißlich, weil ſie einſeitig und halbwahr ſind, ſonſt könnte man die Griechiſche Kirche im ethniſchen Kreiſe den paſſiven Völkern Oſtaſiens, im theiſtiſchen den Juden; die Römiſche Kirche im ethniſchen Kreiſe den activen Völkern Weſtaſiens, im theiſtiſchen den Arabern; die Proteſtantiſche Kirche im ethniſchen Kreiſe den Völkern der Individualität, im theiſtiſchen den Perſern vergleichen. An treffenden Aehnlichkeiten fehlt es nicht.

Indem wir nun die Gliederung der Geſchichte nach dieſen Principien darlegen, müſſen wir das ethnographiſche Element, das ſchon im Muhammedanismus ſo ſehr zurücktritt, gänzlich unterordnen, können aber nicht umhin, zu bemerken, daß natürlich für jedes Princip auch einzelne Völker als beſonders congruente Träger deſſelben erſcheinen: für das Griechiſche die Byzantiner und Ruſſen; für das Römiſche die Italiener, Spanier und Franzoſen; für das Proteſtantiſche die Deutſchen, Engländer und Scandinavier. Nach beſtimmten Jahreszahlen läßt ſich eine Eintheilung der Geſchichte der chriſtlichen Poeſie nicht feſtſtellen, weil die Gruppe der zu ihr gehörigen Völker zu groß iſt und daher ein Ereigniß, das bei dem einen Volk eine entſcheidende Bedeutung hat, nicht auf gleiche Weiſe auch bei den übrigen Völkern Epoche macht. Daher iſt auch die Abmarkung eines ſogenannten Mittelalters unzureichend. Noch weniger aber läßt ſich nach bloßen Jahrhunderten verfahren, als ob die geſchichtliche Geſtaltung die Gefälligkeit haben müßte, ſich nach dem Decimalſyſtem zu richten. Wir haben uns freilich gewöhnt, von der Literatur des achtzehnten Jahrhunderts u. ſ. w. zu reden, allein Jedermann wird zugeben, daß dies eine höchſt vage Beſtimmung iſt und daß nur die nähere Beziehung auf eine einzelne Nation oder auf einen beſondern Zweig der Literatur ihr einen Sinn gibt.

Die Schwierigkeiten einer chronologiſch befriedigenden, auch die hervortretenden Erſcheinungen pragmatiſch erklärenden Darſtellung ſind daher bei der chriſtlichen Literatur noch größer, als bei der ethniſchen und theiſtiſchen. Eine ganz beſondere Schwierigkeit ſcheint noch in der ungeheuren Anzahl der Gedichte zu liegen, die ſich uns hier darbieten. Allein hier dürfen wir nicht vergeſſen, daß zwei Drittel derſelben nichts als Wiederholungen und Nachahmungen von Werken der beiden ſchon behandelten Kreiſe ſind, bei denen es alſo mit ihrer einfachen Erwähnung ſein Bewenden haben kann, denn wenn auch, wie vorhin gezeigt worden, ſolche Reproductionen aus dem univerſellen Geiſt des Chriſtenthums heraus nothwendig waren, ſo gehören ſie doch nur dem Proceß der Bildung an, während unſer Augenmerk darauf gerichtet ſein muß, den Fortſchritt zu erkennen, der ſich aus dem neuen Princip ergibt.

I.

Das Byzantiniſche Ideal der Reſignation.

Die Stellung von Byzanz war eine außerordentlich ſchwierige. Von außenher allenthalben durch barbariſche Wandervölker, durch Perſer und Araber, durch Romanen und Deutſche, durch Genueſer und Venetianer bedrängt, kämpfte es Jahrhunderte hindurch mit bewundernswürdiger Tapferkeit, bis es denſelben Türken 1453 erlag, die es ſelbſt zuerſt in ſeine Dienſte gegen die Perſer genommen hatte. Wie den alten Griechen, den heidniſchen, ſo waren auch den neuen Griechen, den chriſtlichen, die Perſer der vornehmſte Gegner und ein Julian, der die Tempel der alten Götter wieder zu beleben verſuchte, fiel im Kriege gegen die Perſer, in ſeinen letzten Stunden, wie Sokrates, über die Unſterblichkeit der Seele philoſophirend. Im Innern aber vollzog Byzanz die Umwandlung, ſich zu chriſtianiſiren. In ſeinem Reich entwickelten ſich alle jene dogmatiſchen Probleme über die Naturen in Chriſtus, über das Verhältniß des Sohnes zum Vater, über Maria als Gottesgebärerin, über die vormenſchliche Exiſtenz des Logos u. ſ. w. Das geiſtreiche Weſen des Hellenen verleugnete ſich hier nicht und warf ſich mit Leidenſchaft auf ein ihm neues Intereſſe. Das Chriſtenthum wurde Staatskirche und alle inneren Kämpfe nahmen eine dogmatiſche Färbung an. Alles, was in der chriſtlichen Dogmatik noch heut zu Tage von ſpeculativem Gehalt befindlich iſt, müſſen wir doch als ein Product der Griechiſchen Denker anerkennen, vergeſſen dies aber nur zu oft über den Lateinern, die aus ihnen geſchöpft haben.

Eben in Folge ſeiner Chriſtianiſirung mußte nun der Griechiſche Geiſt ſeine Individualität, die aeſthetiſche, eine Zeit lang verkümmern. Den Sinn für die Kunſt verliert er nicht. Viele Gedichte der Byzantiniſchen Periode ſind Beſchreibungen von Kunſtwerken, die noch die Liebe zur Plaſtik bezeugen. Wohin die Griechen auswärts kommen, bringen ſie feinere geſellige Bildung. zierlichen Schmuck, Baukunſt und Gießkunſt mit ſich z. B. als der Sachſenkaiſer Otto die Griechiſche Theophania heirathete. Byzanz wurde ein Mittelpunct der bildenden, muſikaliſchen und poetiſchen Kunſt und in ihm die Sophienkirche mit ihren Kuppeln und ihren muſiviſchen Werken ein architektoniſches Wunder, das für die Byzantiner die nämliche Bedeutung erhielt, wie der Salomoniſche Tempel für die Juden. Daß die Kirche der heiligen Sophia, die mit dem Logos identificirt wurde, gewidmet war, iſt bezeichnend für den Orientaliſchen Charakter der Sinnesweiſe, die ſich entwickelte und welche wir die Reſignation genannt haben, um die negative Form auszudrücken, in welcher ſich die chriſtliche Freiheit hier zunächſt geſtaltete. Die Askeſe, zu welcher der Griechiſche Geiſt im Neupythagoräismus und Neuplatonismus ſchon aus ſich ſelber gekommen war, richtete ihre Polemik auch gegen die ſinnliche Fülle der Plaſtik und Malerei. Die ikonoklaſtiſchen Zwiſte und Kriege waren die Folge, eine der merkwürdigſten Thatſachen, wenn man erwägt, daß daſſelbe Volk, welches die claſſiſche Sculptur erſchaffen hatte, ſich in ſolchem Grade gegen ſeinen eigenen Genius wenden konnte. Die Byzantiner haben in allen Kunſtzweigen die chriſtlichen Ideen zuerſt in beſtimmte Formen geprägt, aber der aeſthetiſchen Vollendung derſelben durften ſie ſich nicht hingeben. Sie war den Neurömern, den Italienern, vorbehalten.

Die große Bedeutung der Byzantiner anzuerkennen, muß man ſich nicht durch die entſetzlichen Greuel in der Verwaltung und in den kaiſerlichen Familien hindern laſſen. Das Vergiften, Erdolchen, Einkerkern, Blenden, war hier Jahrhunderte lang an der Tagesordnung. Leider ſah es in der übrigen Welt nicht viel beſſer aus. An Bildung aber waren die Byzantiner derſelben noch immer überlegen, wie man dies ſogleich ſieht, als ſie, beim herannahenden Sturz Konſtantinopels und nach demſelben, ſich nach

Italien und Deutſchland verbreiteten. Wie hätten ſie denn nun hier als ſo ausgezeichnete Meiſter wirken können, wenn ſie nicht wirklich relativ hoch geſtanden hätten? Als Griechen hatten ſie ja in der antiken Kunſt und Dichtung das Höchſte hervorgebracht. Naturgemäß konnten ſie in der gleichen Weiſe nicht zum zweitenmal culminiren. Es iſt aber zu bewundern, was ſie noch hervorbrachten. Was nun die Poeſie anbetrifft, ſo iſt verhältnißmäßig wenig von dem noch Vorhandenen gedruckt. Das Intereſſanteſte davon, mit Ausſchluß der geiſtlichen Dichtung, hat Elliſſen in ſeine Polyglotte Bd. I. mit Deutſcher Ueberſetzung aufgenommen und uns damit zugänglicher gemacht.

Perioden der Byzantiniſchen Poeſie.

Den Anfang zur dichteriſchen Geſtaltung des neuen durch die chriſtliche Religion gegebenen Elementes machte die Lyrik im Hymnus, der die ekſtatiſche Weihe der Neuplatoniſchen Speculation mit der Hingebung der theokratiſchen Begeiſterung der Pſalme vereinte. Neben ihm dauerte das Epigramm, das Lehrgedicht, der Apolog, das hiſtoriſche Epos, der Roman, ja das Drama, in der von den Alexandrinern hervorgebrachten Weiſe fort. Durch Anſammlung des Stoffs der kirchlichen Epik bildete ſich aber, anhebend mit den Apokryphen des neuen Teſtaments, die Legende aus und ſchloß ſich durch Metaphraſtes im zehnten Jahrh. ab. In dieſen Perioden liegt die eigentlich Byzantiniſche Dichtung, denn nun folgte eine zweite Periode, in welcher dieſelbe die romantiſche Epik des Abendlandes ſich aneignete. Die Kreuzzüge, namentlich die innige Verbindung mit Genua und Venedig, das Lateiniſche Kaiſerthum in Byzanz ſelber, wirkten darauf hin. Nach dem Sturze Konſtantinopels traten die Griechen in eine Phaſe, welche mit der der Juden nach Jeruſalems Zerſtörung viel Aehnlichkeit hatte. Die Klage über den Fall der herrlichen Byzanz, die Sehnſucht nach Freiheit, die Hoffnung auf Erlöſung vom Joche der Türken, durchdrangen die Nation auf veredelnde Weiſe. Die Klephten waren Räuber, allein gegen ihre Feinde. Sie erzeugten eine herrliche Lyrik, die bald elegiſch und idylliſch, bald ſatyriſch und prophetiſch ſich vernehmen ließ, bis ſie zum Schlachtruf wurde, den Rhigas und Korais ertönen ließen. Dies iſt die Neugriechiſche Volkspoeſie, die nun ſeit einem Menſchenalter auch ſchon zur Kunſtpoeſie ſich umgeſetzt hat.

a) Die chriſtlich-Byzantiniſche Periode.

Hymnik.

Die Hebräiſchen Pſalmen waren, der Entſtehung des Chriſtenthums zufolge, das natürliche Vorbild des chriſtlichen Hymnus, der aber mit der Griechiſchen Sprache nicht umhin konnte, auch die pantheiſtiſch myſtiſche Erhabenheit der Neuplatoniſchen, pſeudoorphiſchen Hymnik in ſich aufzunehmen. Er blieb daher nicht blos bei dem pathologiſch heftigen Ausdruck des religiöſen Affects ſtehen, ſondern bildete ihm auch einen Gedankengehalt ein, der in der Gewißheit der Verſöhnung durch Chriſtus ſeinen Schwerpunct fand und die Leidenſchaftlichkeit des zu Gott aufſtürmenden Gemüthes temperirte. Als der älteſte Name muß hier nächſt Klemens von Alexandrien um 200, der ſich durch einen Hymnus auf den Soter Chriſtus auch als Dichter berühmt machte, Gregorios, Biſchof von Nazianz, genannt werden, der 391 ſt. Er hinterließ 254 Epigramme, die in der Anthologie des Kephalas ſtehen, 170 geiſtliche Gedichte und eine Tragödie in Euripideiſirenden Verſen: *χριστος πασχων*. Dies Drama iſt inſofern ſehr merkwürdig, als die Kirche ſich ſehr entſchieden gegen das Theater erklärte und der Zeitgenoſſe des Gregorios, Chryſoſtomos, zu Byzanz ſehr nachdrücklich gegen den Theaterbeſuch predigte. Auch die Geſetzgebung beſchäftigte ſich damit und verbot die Theateraufführungen an dem Sonntag, ſo daß ſie nur an weltlichen Feſttagen, meiſt zur Verherrlichung der Fürſten, erlaubt waren. Mitunter forderte man das Unmögliche. So war unter Konſtantin von Syrien, von Antiochien aus, ein Drama: Majuma, d. h. im Syriſchen: das Waſſer, in Umlauf gekommen, in welchem die Hauptſcene nackte Mädchen waren, die in einem Teich badeten. Dies Stück hatte man bald verboten, bald wieder erlaubt. Arcadius erlaubte es auch, jedoch unter der Bedingung, daß jene wollüſtigen Momente keuſch und ſchamhaft dargeſtellt würden! (Die Worte der Urkunde bei Alt: Theater und Kirche, Berlin 1846, 316.). Theodoſios, der ſelbſt eine Schauſpielerin geheirathet hatte, nahm 537 die Schauſpielerinnen durch ein Edict in Schutz, zumal im ſechſten Jahrh., wo das Chriſtenthum längſt als Staatsreligion befeſtigt war, nicht mehr zu beſorgen ſtand, daß man, wie früher geſchehen war, chriſtliche Gebräuche z. B. die Taufe, auf dem Theater lächerlich machen würde. Aus jenen Geſetzen ſehen wir, daß man nicht blos an Wettrennen und Kampfſpielen, ſondern auch, aus Kunſtintereſſe, wie man gegen den eifernden Klerus ſich vertheidigte, dramatiſche Darſtellungen liebte. Sollte doch aus der kirchlichen Feier des Opfertodes Chriſti ſelbſt zunächſt ein ſymboliſches, ſpäter, in den Myſterien, ein wirkliches Drama hervorgehen. Daß Gregorius den leidenden Chriſtus nicht verfaßt haben ſoll, iſt gewiß nicht zu beweiſen, wenn auch geiſtliche Prüderie dies öfter gemeint hat. — Gleichzeitig mit ihm lebte Apollinaris von Laodikeia, der die Pſalme paraphraſirte. — Syneſios aus Kyrene, Biſchof von Ptolemais, der 431 ſt., hinterließ zehn trochäiſch rhythmiſche Hymnen, in denen die gnoſtiſche Gluth eines contemplativen Gemüthes lodert (6 derſelben im Original mit Deutſcher Ueberſetzung, in Th. Rixners Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, I, Sulzbach, 1822, Anhang 92—111.). Es iſt kein Wunder, wenn Anquetil du Perron in ihnen die größte Aehnlichkeit mit Indiſchen Anſichten fand. Noch mehr können wir bei ihnen an die Myſtik der Perſiſchen Sſofi's denken, vor denen jedoch Syneſios jedenfalls das Maaßvolle voraus hat.

Chriſtodoros aus Koptos um 500 beſchrieb die Kunſtwerke, welche Septimius Severus im Zeuxipposgymnaſium zu Byzanz aufgeſtellt hatte, in 416 Hexametern. — Pelagios Patricius verband auf ſonderbare Weiſe im fünften Jahrh. den heidniſchen Homer mit dem Leben Chriſti, indem er daſſelbe in lauter Hexametern beſchrieb, die mit einigen Veränderungen aus dem Homer entnommen waren. Dies iſt das Homerokentron in 2343 Hexametern, welches die Gemahlin des Kaiſers Theodoſios II., eine geborene Athenerin, im Kloſter zu Jeruſalem fortſetzte. — In der erſten Hälfte des ſechſten Jahrh. beſchrieb Paulos Silentiarios in einer *ἡμιαμβα διμετρα* die Pythiſchen Bäder und in einer *ἐκφρασις της μεγαλης ἐκκλησιας ἡ του ναου της Ἁγ᾽ Σοφιας* die Sophienkirche. — Gleichzeitig gab Joannes von Gaza in 731 Hexametern eine *ἐκφρασις του κοσμου πινακος*, eine anſprechende Beſchreibung des Univerſums. — Georgios Piſſides, der um 640 Diakonus und Chartophylax der Kirche zu Byzanz war, bedichtete in einem Hexaëmeron die 6 Schöpfungstage, ſchrieb hiſtoriſche und religiöſe Jamben, beſonders aber in Trimetern drei Bücher von dem Kriege des Kaiſers Heraklios gegen die Perſer, in welchem dieſelben 627 in der Schlacht bei Zab beſiegt und ihre Hauptſtadt Darartaſis erobert wurde: *εἰς την κατα περσων ἐκστρατειαν Ἡρακλειου ἀκροασεις τρεις*. Der Kaiſer wird darin als *δεσποτης* ganz in dem Ton verherrlicht, in welchem die Muhammedaniſchen Dichter in ihren Kaſſiden die Kalifen beſingen. — Ein nicht weiter bekannter Chriſtophoros um 650 richtete 122 Jamben gegen die Reliquienkrämerei in einer Epiſtel an den Mönch Andreas. Er wirft ihm vor, daß er bereits 10 Hände des Märtyrers Prokopios, 15 Kinnbacken des Theodoros, 8 Füße Neſtors, 4 Köpfe des heiligen Georg und 5 Brüſte der heiligen Barbara, die er demnach zur Hündin mache, geſammelt habe, und daß es leicht ſei, ihm ein mit Safran gefärbtes und gehörig durchräuchertes Schaafsbein für 16 Goldgulden als einen Knochen des heiligen Probos aufzuſchwatzen, wogegen er ſelbſt, der Dichter, ihm noch weit werthvollere Reliquien, den Daumen des dreimal ſeligen Henoch und das Gefäß Elias des Thisbiten oder was ſonſt ſein Herz begehre, umſonſt zu liefern bereit ſei.

Andreas von Damaskos, Diakonus zu Byzanz, von 635—88 Biſchof von Kreta, befeſtigte die kirchliche Hymnik durch einen Kanon von 250 Troparien für den liturgiſchen Geſang. — Hymnen auf die Jahresfeſte und eine *ἐκφρασις* der Pſalmen dichtete Kosmas um 730, ein geborner Italiener, der als Biſchof von Majuma in Syrien ſtarb. Er war der

Lehrer des großen Joannes von Damaskos, eines Mannes, der alle Richtungen der wiſſenſchaftlichen Dogmatik für die Griechiſche Kirche in ſeiner ἐκδοσις ἀκριβης της ὀρθοδοξου πιστεως zuſammenfaßte. Als kirchlicher Lyriker war er unerſchöpflich. Er ſchrieb Jamben εἰς την θεογονιαν, εἰς τα θεοφανια, εἰς την πεντηκοστην, Oden εἰς την κυριακην του πασχα, εἰς την ἀναληψιν καὶ μεταμορφοσιν του κυριου Ιησου χριστου, εἰς τον εὐαγγελισμον της ὑπεραγιας θεογεννητου und εὐχη ἐν στιγμοις Ανακρεοντικοις. Vor Allem aber iſt er in der Geſchichte der Poeſie wichtig durch ſeinen Legendenroman von

Barlaam und Joſaphat,

den er ſelbſt eine ἱστορια ψυχωφελης nannte. Der Inhalt deſſelben iſt an ſich ſehr einfach. Ein Indiſcher König, Avenier, läßt ſeinen Sohn Joſaphat, der ihm nach langer kinderloſer Ehe geboren wird, ſo erziehen, daß ihm eine Bekanntſchaft mit dem Chriſtenthum unmöglich wird. Aber Joſaphat iſt zu demſelben gleichſam prädeſtinirt und widerſteht auch den ſinnlichen Reizen, mit welchen der Vater ihn an ein weltliches Leben feſſeln möchte. Ein heiliger Mann, Barlaam, weiß unter der Maske eines Juweliers ſich Eingang in den Palaſt des Prinzen zu ſchaffen und ihn durch ſinnreiche Räthſel, Apologe und Parabeln von der Wahrheit des Chriſtenthums zu überzeugen. Der Prinz bekehrt nun erſt die Räthe ſeines Vaters, dann dieſen ſelbſt, legt nach dem Tode deſſelben die Regierung nieder und lebt bis an ſeinen Tod ein einſames, beſchauliches Leben. Die Geſchichte Joſaphats, die geſchickt, aber einfach erzählt iſt, macht im Grunde nur den Rahmen für die allegoriſchen Erzählungen aus, welche den Gedanken enthalten, daß das Leben nur eine Vorbereitung auf den Tod ſein dürfe, der uns aus Allem als das unvermeidliche Ende entgegentrete. Dieſe Erzählungen ſind vortrefflich vorgetragen, ſind aber auch in ihrer Tendenz das Maximum der Reſignation, zu welchem die chriſtliche Askeſe gelangte, denn es iſt der mönchiſch Buddhiſtiſche Zug, den wir hier treffen, die abſolute Entweltlichung durch eine contemplative, nur mit dem Gedanken an die Vergänglichkeit alles Daſeins, an die Verächtlichkeit alles Irdiſchen erfüllte eremitiſche Lebensart. So weit daher in der chriſtlichen Welt das Mönchthum ſich ausbreitete, wurde auch die Dichtung von Barlaam und Joſaphat als die Apotheoſe deſſelben umgetragen und in alle Sprachen überſetzt. Zuletzt machte Lope de Vega noch ein Drama daraus. Einzelne der ſchönen Parabeln gingen aber auch in andere Dichtungen über oder wurden ſogar iſolirt, wie denn Joannes ſelber viele von ihnen durch Tradition überkommen und deshalb auf einen Aethiopiſchen Chriſten als Verfaſſer hingedeutet haben mag. (Das Griechiſche Original iſt von Boiſſonade, Anekdota IV, 1—365 herausgegeben. Vier Parabeln aus Handſchriften der Wiener Bibliothek mit Deutſcher Ueberſetzung in den Wiener Jahrbüchern der Literatur, 1824, XXVI, 30 — 44 von Val. Schmidt.) Joannes ſtarb 790.

Theodoſios, ein Diakonus zu Byzanz, dichtete in enkomiaſtiſchem Ton und in Trimeteen eine *Ἁλωσις της Κρητας* in fünf *ἀκροασεις*. Nikephoros Phokas, der ſpäter ſelber Kaiſer wurde, eroberte Kreta von den Arabern zurück, die ſich dort lange feſtgeſetzt hatten.

Der politiſche Vers.

Es muß auffallen, daß die Epiker ihre hiſtoriſchen Gedichte im jambiſchen Metrum darſtellen und wir müſſen darin ein Bedürfniß der Zeit annehmen. Aus einem ſolchen heraus bildete ſich nun auch der politiſche Vers, der ſeinen Namen von *πολις* hat, mit welchem Namen man Byzanz ſchlechthin bezeichnete. Mit der Politik hat er nichts zu thun. Das Wichtigſte bei ihm beſteht darin, daß er das antike Geſetz der Quantität aufgibt, daß er die Proſodik vom Accent abhängig macht und nach der bloßen Zahl der Sylben mißt, eine offenbare Annäherung an die Eigenthümlichkeit der modernen Sprachen. Er beſteht aus einem jambiſchen, katalektiſchen Tetrameter mit nothwendiger Cäſur nach der zweiten Dipodie, läßt keine andern Füße zu, als einen Choriamben in der erſten und dritten Dipodie und hat daher immer 15 Sylben, die aber keine Quantität ihrer

Vocale und Conſonanten beſitzen. Er iſt an 100 Variationen fähig. Als ſein eigentlicher Einführer gilt **Michael Pſellos**, geb. 1020, geſt. nach 1105, der eine *συνοψις νομων*, eine *ἀναγωγη εἰς Ταvταλον* und Jamben *εἰς ἀρετας και κακιας* ſchrieb.

Simeon Sethos am Ende des eilften Jahrh. wurde ſchon bei den Arabern als Ueberſetzer von Kalilah ve Dimnah erwähnt: *τα κατα στρεφανιτην και ἰχνηλατην*. Ebenfalls auf den Wunſch des Kaiſers überſetzte er eine **Alexandreis** aus dem Perſiſchen, vielleicht nach Niſami's Jskendernameh.

Syntipas.

Hier muß auch noch einmal an jenen Cyklus von Erzählungen erinnert werden, die wir ſchon bei der Geſchichte von Tauſend und Einer Nacht als das Buch der Vezire trafen, welches erſt für ſich allein beſtand und jenem Mährchenpanorama erſt in ſpätern Handſchriften einverleibt ward. In das Griechiſche wurde es als eine *διηγησις ἐμφιλοσοφος* durch **Michael Andreopulos** in der Art übertragen, daß der König als der Perſerkönig Kyros, der treffliche Lehrer ſeines Sohnes Syntipas, der Perſiſche Autor ſelbſt Muſos genannt wurde. Die Hemmung der Hinrichtung ward durch die Erzählungen der ſieben Weiſen Griechenlands bewirkt. Die fingirte Stummheit des Sohnes iſt dieſelbe Liſt in der Griechiſchen und Perſiſch-Arabiſchen Redaction, aber die Griechiſche iſt einfacher und dem Perſiſchen Original, welches der Araber Meſſudi noch kannte, gewiß näher ſtehend. Der ſo viel beſprochene Name Syntipas iſt unſtreitig aus dem Indiſchen Sindbad oder Sendebar entſtanden. Ueber das Perſiſche Werk ſo wie über das Verhältniß deſſelben zu einem gleichen Indiſchen haben wir nur Vermuthungen. (Das Griechiſche Original iſt erſt 1828 zu Paris von **Boiſſonade** herausgegeben: De Syntipa et Cyri filio Andreopuli narratio, und damit unzweifelhaft dargethan, daß daſſelbe mit dem Lateiniſchen Werke des Mönchs Dam Jehan dem Inhalt nach übereinſtimmt. Der Rabbi **Joel**, der Kalilah ve Dimnah in's Hebräiſche überſetzte, hat auch den Syntipas in's Hebräiſche überſetzt. Die Handſchrift befindet ſich im Britiſchen Muſeum. Wie ſich der Griechiſche und Lateiniſche Bearbeiter zu ihr verhalten, iſt noch unentſchieden. Vergl. Struve: über die Romanen- und Novellen-Literatur der Mittelgriechen, in den Abhandlungen der Deutſchen Geſellſchaft zu Königsberg, Königsberg 1834, III, 94—110.)

Leben der Heiligen.

Aus der Geſchichte der Kirche ſelber hatte ſich allmälig eine eigenthümliche Epik erzeugt, als deren älteſte Baſis wir die kanoniſchen Evangelien, nächſtdem die apokryphiſchen Evangelien und die Apoſtelgeſchichte des Abdias anſehen können. (In's Deutſche überſetzt mit Einleitungen und Anmerkungen von K. F. Borberg, Stuttgart 1841.). Obwohl die Kirche dieſelben nicht anerkannte, ſo hörten ſie deshalb doch nicht auf, einen großen Einfluß zu üben, weil ſie durch das viel ſtärkere Hervortreten des thaumatiſchen Elementes die Phantaſie viel mehr beſchäftigten, als dies durch die kanoniſchen Evangelien geſchah. An dieſen Kreis ſchloſſen ſich nach und nach die Lebensbeſchreibungen der Märtyrer und Heiligen an, die, neben geſchichtlicher Wahrheit, auch eine Menge von Wunderſagen enthielten. Den Typus dieſer legendariſchen Epik erſchuf ebenfalls die Griechiſche Kirche. Die erſte umfaſſende Sammlung Griechiſcher Legenden (*βιος των άγιων*) legte Moſchos an. Viele Biographien der Heiligen entſtanden natürlich auch auf dem Boden der Lateiniſchen Kirche, wanderten nach Byzanz und kehrten oft merkwürdiger Weiſe durch Ueberſetzungen aus dem Griechiſchen wieder nach dem Abendlande zurück. Der vornehmſte Sammler und Berarbeiter ſolcher Biographien überhaupt war Simeon, mit dem Beinamen Metaphraſtes, der 910 Geheimſecretair und Kanzler am Hof zu Konſtantinopel war. Auf Befehl des Kaiſers Konſtantins Porphyrogeneta verfaßte er Lebensbeſchreibungen der Heiligen, von denen 122 ächt ſind, über 500 aber ihm untergeſchoben wurden. Sie waren das Vorbild für die Legenda aurea des Genueſiſchen Dominicaners Jacobus de Voragine im dreizehnten Jahrh., welche wiederum die Grundlage ſo vieler verſifizirter Heiligenlegenden in den Romaniſchen Sprachen und durch dieſe in der Deutſchen wurde. (Th. Gräſſe: J. a Voragine legenda aurea, vulgo historia lombardica dicta. Dresdae 1846.)

Die poetiſche Geſchichtſchreibung und der Roman.

Barlaam und Joſaphat, Syntipas und die Legenden, gehören zu den Producten, die wir ſpäter in allen Literaturen wiederfinden, die poetiſche Geſchichtſchreibung dagegen, die bei aller panegyriſchen Enkomiaſtik nicht ohne ein ſchönes patriotiſches Gefühl war, und der Roman, der ſeit dem zwölften Jahrh. wieder auftauchte, bleiben mit Ausnahme des Apollonius von Tyrus innerhalb der Grenzen der Byzantiniſchen Cultur. Konſtantin Manaſſes im zwölften Jahrh. ſchrieb einen Roman Ariſtandros und Kallithea und in 6679 politiſchen Verſen eine Weltchronik, die vom Anfang der Geſchichte bis auf Alexios Komnenos 1081 reicht. Sehr charakteriſtiſch iſt bei ihr, daß ſie die republicaniſche Periode der Griechiſchen und Römiſchen Geſchichte überſpringt. — Joannes Tzetzes verfaßte in der nämlichen Zeit ſeine bekannten hiſtoriſchen Chiliaden in 12759 politiſchen Verſen, ein muſiviſches Durcheinander von Mythen, von Naturgeſchichte und von Erzählungen der heiligen und profanen Geſchichte. — Kyros Theodoros Prodromos aus Konſtantinopel, der 1143 ſtarb, ſchrieb Jamben; eine Art Drama: die verbannte Freundſchaft; βιος, eine Allegorie; einen Roman in fünffüßigen Jamben: Rhodante und Doſikles in 9 Büchern, und eine Nachahmung der Batrachomyomachie, den Wieſelmäuſekrieg: Galeomyomachie. Sein Roman iſt durchaus, wie auch die andern jetzt entſtehenden, Nachahmung des Heliodor und des Tatios. So auch Droſillos und Chariklea in 9 Büchern von dem gleichzeitigen Niketas Eugenianos, ebenfalls in Jamben; oder von Euſthatios (Eumathios) im vierzehnten Jahrh. Jsmenias und Jsmene in 11 Büchern. Weichlichkeit, Wolluſt, Ziererei eines verfehlten Atticismus, charakteriſiren letztern als eine rechte Treibhauspflanze der künſtelnden Kunſtpoeſie. — Manuel Phile richtete an den Kaiſer Andronikos II. Paläologos (1282—1323) eine Chorographie und beſchrieb in 64 Trimetern das gottergebene Leben und Sterben eines ausſätzigen Mönchs an der Quelle Panagia zu Konſtantinopel. — Das Lateiniſche Kaiſerthum gab einem anonymen Dichter Stoff zu einer künſtleriſch zwar niedrigſtehenden aber ſehr merkwürdigen Chronik *χρωνικα τωμ ἐν Ρωμανια και μαλιστα των ἐν Μωρεα πολεμων των φραγκων* (Auszug bei Elliſſen a. a. O. 252—89.) — Joannes Galenos, *ὑπατος των φιλοσοφων*, hinterließ eine Invective gegen die Weiber, und Plochiros Michael ein artiges Dramation von der Tyche (ganz im Original und in Deutſcher Ueberſetzung bei Elliſſen a. a. O. 230—37); beide um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts. — Daß die Erzählung, die unter dem Namen Apollonius von Tyrus in alle Europäiſche Sprachen überging, ſchon im eilften Jahrh. in Griechiſcher Proſa exiſtirt habe, hat weder nach dem Inhalt, noch nach dem Local und den Sitten etwas gegen ſich. Shakeſpeare, der ſie auch dramatiſch behandelte, änderte den Namen Apollonius in Perikles um.

b) Die Reproduction der Romaniſchen Romantik.

Zwiſchen der Auflöſung des Byzantiniſchen Reichs und ſeinem endlichen Sturz durch die Osmanen fällt noch die Bekanntſchaft der Griechen mit der Abendländiſchen Romantik, von welcher wir uns jedoch ſo gut wie gar kein näheres Bild machen können, da uns, außer Fragmenten, hier faſt nur Namen gegeben ſind, wie die Liebesgeſchichte des Ritters Lybiſtros und der Armeniſchen Prinzeſſin Rhodamne; die Abenteuer des Rhomäeos Belthandros und der ſchönen Chryſantza von Antiochien; die Geſchichte von Flos und Blancflos; von Emperios und Margarone d. h. von Peter und der Magelone u. ſ. w. Von einer Nachbildung der Geſchichte des Giron le courtois in politiſchen Verſen hat Elliſſen das Original mit Deutſcher Ueberſetzung herausgegeben: *ὁ πρεσβυς ἱπποτης*, ein Griechiſches Gedicht aus dem Sagenkreiſe der Tafelrunde. Leipzig 1846. — Die Verbindung Venedigs mit Kreta 1211 bis 1669 mochte viel dazu beitragen, Abendländiſche Stoffe und Formen auf dieſer Inſel geläufig zu machen und ihre Griechiſche Bearbeitung in Venedig zum Druck zu befördern. Die Griechen nahmen nun auch den Reim an. Das Reimen hieß *ρημαριζειν*, Reimgedichte hießen *ρημαδα*. Die oft als Volksbuch gedruckte Eſelbeichte, d. h. die Geſchichte vom Eſel, den der Fuchs und der Wolf, die ihre Sünden beichten und den Eſel, der ihnen ebenfalls beichtet, freſſen wollen, aber humoriſtiſcher Weiſe an ihm einen unerwarteten Widerſtand finden, iſt wohl das älteſte Denkmal des Reims in politiſchen Verſen. Von dem bekannten Lateiniſchen Asinarius weicht die Griechiſche Bearbeitung durch die Modification ab, daß der Eſel ketzeriſcher Weiſe ein Lattichblatt gefreſſen zu haben einſteht. Zur Strafe wird er dorten wirklich gefreſſen, während er im Griechiſchen den Wolf mit ſeinen Hufen vor den Kopf ſchlägt. — Ganz im Geſchmack der Franzöſiſch-Italieniſchen Rittergedichte iſt Rhotókritos von dem Kreter Vizenzos Kornaros zu Anfang des ſechszehnten Jahrh., worin die Liebe des edlen Athenienſiſchen Jünglings Rhotokritos zu Arethuſa, der ſchönen Tochter des Atheniſchen Königs Iraklis, auf recht lebendige Weiſe erzählt wird. (Eine Epiſode daraus: Charidimos, im Original und in Deutſcher Ueberſetzung bei Elliſſen a. a. O. 282—91.)

c) Die Neugriechiſche Poeſie.

Der Fall Konſtantinopels rief den Wehgeſang hervor, der Jahrhunderte hindurch als Volkslied geſungen wurde (im Original und Ueberſetzung in J. M. Firmenich *Τραγουδια Ρωμαικα*, Berlin 1840, 24.). — Ein anderer Threnos auf die *ἅλωσις* Konſtantinopels, ebenfalls in politiſchen, aber noch ungereimten Verſen, bei Elliſſen a. a. O. 262—67.

Seit dieſer Zeit begann ſich die Neugriechiſche Sprache und das Neugriechiſche Volkslied zu bilden. Die Sprache verlor den Dativ, nahm eine Menge Fremdwörter in ſich auf und machte in der Ausſprache den Itacismus zur herrſchenden Regel. Die

Poeſie wurde Volkslied, das von namenloſen Dichtern ausging, ſich aber oft Jahrhunderte lang erhielt und durch die ganze Nation verbreitete. War die Reſignation der Byzantiner eine theokratiſch-religiöſe geweſen, ſo wurde ſie nun zur religiös-politiſchen. Zur religiös-politiſchen, denn die Sehnſucht nach Unabhängigkeit von den Türken, die jetzt ihre ganze Seele durchdrang, war allerdings politiſch, aber zugleich war ſie weſentlich religiös, weil die Griechen in den Türken auch die Feinde ihres Glaubens erblickten. Folglich erhielt ſich der Charakter der Griechiſch-chriſtlichen Poeſie, den wir als ihren fundamentalen beſchrieben haben. Allerdings ahmten einzelne Dichter noch immer auch Abendländiſche Formen in ganz fictiven Compoſitionen nach, wie George Chortatzes zu Anfang des 17ten Jahrh. in ſeinem fünfactigen mit Chören ausgeſtatteten Trauerſpiel Erophile, oder der Kreter Nikolaus Drymitikos von Apokorona um 1620 in ſeinen Buskopulen, welche die Italieniſche Paſtorale nachbildeten. Allein die eigentliche Productivität fiel in den Volksgeſang. In den Gebirgen von Agrapha, in Theſſalien und Böotien, ſo wie in Maina und in Sſuli, hatten ſich viele Griechen unabhängig erhalten, die von ihrem Räuberleben den Namen Klephten, von ihrer perſönlichen Bravour den Namen Pallikaren erhielten. In ihnen glühete die Begeiſterung für Griechenlands Befreiung fort, wie ſie Leon Allatios 1638 in ſeinem Threnos: Hellas, den er an den Cardinal Richelieu richtete, zuerſt tief ergreifend ausſprach (bei Elliſſen a. a. O. 304—23). Der Name Hellas taucht hier zuerſt wieder auf, denn die Byzantiner hatten ſich Rhomäer genannt. Das Volkslied bekam merkwürdiger Weiſe den Namen Tragödie und ſchlug einen Ton an, der ſich trotz aller Barbarismen dem der antiken Griechiſchen Poeſie wieder näherte. Das Lied der Liebe: *τραγουδι ἐρωτικον*; das hiſtoriſche Lied: *τραγουδι κλεφτον*; das mythiſche, balladenartige Lied: *τραγουδι πλαστον*; das Kriegslied: *ἆσμα πολεμιστηριον*; die Schlachthymne: *Θουριος*, wurden von ächt poetiſchem Feuer durchflammt. Außerdem blühete das Volkslied in allen Vorkommniſſen des gewöhnlichen Lebens als Trinklied (*τραγουδι βακχικον*), Matroſenlied, Schnitterlied, Wiegenlied, Hochzeitlied, Todtenklage u. ſ. w., wie wir es früher bei den alten Hellenen gefunden haben. (Firmenich a. a. O. hat eine Anzahl der Lieder mit Ueberſetzung zuſammengeſtellt und bei einigen die antiken Reſte ähnlicher Lieder hinzugefügt, z. B. 64 bei einem Frühlingslied das alte Chelidonisma aus dem Athenäos, VIII, 15, 360.). Das Metrum dieſer Lieder iſt offenbar der funfzehnſylbige politiſche Vers oder der Anakreontiſche trochäiſche Tetrameter. Zuweilen treten auch freiere Rhythmen ein.

Die Hellenen wurden von den Ruſſen, Briten und Franzoſen in ihren Freiheitserwartungen oft bitter getäuſcht, doch blieb ihr Vertrauen zu den letztern mit Recht größer. Konſtantin Rhigas, 1753 in Theſſalien geboren, dichtete nach der Franzöſiſchen Marſeillaiſe die Griechiſche: *Δευτε, παιδες των Ελληνων*! Die Oeſtreicher verhafteten den flüchtigen Dichter zu Trieſt und lieferten ihn den Türken aus, die ihn 1798 zu Belgrad enthaupteten. Adamantios Korais, 1748—1833, dichtete den nicht weniger berühmten Geſang: *Ὡς ποτε, παλληκαρια*! (bei Elliſſen 346—50.). 1821 brach endlich der große Griechiſche Freiheitskrieg aus, in welchem die bewundernswürdigſten Thaten des Heldenmuthes und der Vaterlandsliebe glänzen, die auch von der Dichtung verherrlicht wurden. Als Hellas aus ihm als conſtitutionelles Königreich hervorging, erhob ſich die Poeſie raſch zur gleichen Höhe mit der übrigen Europäiſchen Kunſtpoeſie. Der Geſang der Klephten verſtummte allmälig. Statt ſeiner wilden, Racheſchnaubenden Begeiſterung erfreuete man ſich an den *Λογιοι*, wie man die zierlich geſelligen Dichtungen eines Chriſtopulos nannte, deſſen Erotika und Bakchika ihm den Namen eines Neugriechiſchen Anakreon mit Recht erworben haben. Das Drama wurde als Tragödie und als Komödie und der Roman als ſocialer mit außerordentlicher formaler Virtuoſität angebauet. Trikupis, die Brüder Alexander und Panaigiotis Sutſos, Rhangavis und andere Dichter, die zum Theil in Paris und München gebildet waren, zeichneten ſich darin aus. Doch ſind die Tragödien, wie Timoleon von Sabelios, wie der Tod des Demoſthenes von Pakkolos, wie Aspaſia und Polyxena von Nerulos, nicht ſo charakteriſtiſch für die gegenwärtige Situation der Griechen, als der Roman, der uns in A. Sutſos *Ἐξοριστος* die Leiden des Exils, oder als die Komödie, die uns in Rhangavis' Hochzeit des Kutrulis (Deutſch von Sanders, 2. Aufl. Berl. 1851) einen Schneider vorführt, der ſich zum Miniſter emporſchwindelt. Rhiſos Rhangavis hat auch die Geſchichte des Mönchs Stephanos, der unter Katharina II. ſich für ihren ermordeten Gemahl Peter III. ausgab, zum Gegenſtand eines Epos: ὁ λαοπλανος gemacht, welches die verderblichen, volksbetrügenden Intriguen der damaligen Ruſſiſchen Politik darlegt. Die Satire hat vorzüglich den Ton der Berangerſchen Lyrik ſich angeeignet. A. Sutſos ſammelte ſeine gegen die Verwaltung Kapodiſtrias gerichteten Satiren 1833 unter dem Titel: Panorama von Hellas.

So ſehr nun dieſe Kunſtpoeſie die allgemeine Bildſamkeit der Hellenen darthut, ſo bleibt doch der Kern der jetzigen Epoche noch immer das Volkslied. Wenn in der ſpecifiſch-Byzantiniſchen Periode die religiöſe und politiſche Reſignation in den Hymnen der Kirche und in den Panegyriken der höfiſchen Dichter ſich ausſprach; wenn in dem Verfall des Reichs der verkümmerte und verarmte Geiſt die phantaſtiſchen Abenteuer Fränkiſchen Ritterthums in künſtlichen Reproductionen nachträumte, ſo kehrte der Helleniſche Genius mit der Sehnſucht nach Freiheit wieder in ſein eigenſtes Weſen zurück. Seit dem Fall Konſtantinopels hat ihn dieſe Sehnſucht veredelt. Die Griechiſchen Seeräuber in den Felſenbuchten ihres Inſelmeers, die Sulioten in ihren Felſenburgen, die Mainoten am ſchilfigen Ufer des Eurotas, die Epirotiſchen und Theſſaliſchen Klephten in ihren Bergen, haben die Freiheit der Individualität, wenn auch zunächſt in der rohen Form trotziger Unabhängigkeit, zu bewahren gewußt. Was ſie alle vereint, iſt der Glaube an Gott, an die *Παναγια*: die Allheilige, nämlich Mutter Gottes, und an das Vaterland. Die theokratiſche Kaiſerherrſchaft aber, deren despotiſche Härte ſie inmitten allwärts drängender Feinde bis zum heldenmüthigen Untergang des letzten edlen Paläologen im Sturm der Türken auf Byzanz zuſammenhielt, iſt an den Autokraten des Ruſſiſchen Volks übergegangen, das Glauben, Cultus und Cultur zuerſt von den Byzantinern empfing.

II.

Das Romaniſche Ideal der Ritterlichkeit.

Wir haben das Ideal der Byzantiner das der Reſignation genannt, weil ſie die Freiheit erſt als Gehorſam gegen den Glauben und gegen den Kaiſer, den Regulator und Vertheidiger der orthodoxen Kirche, durchleben mußten. Das Ideal der Romanen haben wir das der Ritterlichkeit genannt, weil ſie die Freiheit als *freien Kampf* für den Glauben, für die Ehre und für die Liebe zum Inhalt ihrer Poeſie machten. Die Byzantiner kämpften auch und zwar bewundernswürdig gegen eine Welt von Feinden — aber nur aus Nothwehr, der Selbſterhaltung halber. Die Romanen hingegen kämpften, weil der Kampf als ſolcher ihnen Freude machte. *Die freie Opferung des Lebens für einen idealen Zweck* iſt die eigentliche Idee der Ritterlichkeit. Nun wäre es durchaus ungeſchichtlich, zu leugnen, daß ſchon in der ethniſchen und theiſtiſchen Welt ritterliche Geſinnungen, ritterliche Geſtalten vorkämen. Das Indiſche Epos in ſeinen Ktſchattriyas, das Perſiſche in ſeinen Pehlwanen, das Arabiſche in ſeinen Wüſtenhelden, das Griechiſche in ſeinen Heroen, das Deutſche in ſeinen Recken, enthält unſtreitig ſchon vollkommen ritterliche Elemente, allein als ausſchließliches Princip eines ganzen großen Kreiſes dichteriſcher Production finden wir das Ritterthum erſt in dem *katholiſchen* Ideal der *Römiſchen* Kirche. Dieſe nahm die Reſultate der Byzantiniſchen Gnoſis in ſich auf, wandte ſich aber von dem theoretiſchen Proceß zum praktiſchen, von der Reſignation zum Angriff, von der Sehnſucht zum Gefühl des Triumphes und durchdrang die Nationen, welche ſie ſich unterwarf, mit ihrem affirmativen Muthe. Der unendlichen Regſamkeit und Vielgeſtaltigkeit der Romaniſchen Völker gegenüber, die ſich aus einem Zuſtande der Halbbarbarei erſt gemach zu einem ideelleren Culturleben erhoben, erſcheint die Byzantiniſche Welt einem mit Selbſtbewußtſein ſterbenden und ſich einſargenden Menſchen ähnlich. In der Griechiſchen Kirche wurde der Uebergang gemacht vom Vater zum Sohn. Die den Sohn gebärende Mutter wurde deshalb für den Cultus wichtiger als der Sohn. Gott und die Panagia, alſo das göttliche Weſen in der übermenſchlichen Erhabenheit der Perſon des Vaters einerſeits und das menſchliche Weib als das Gefäß der Gnade, die Jungfrau als Θεοτοχος anderſeits, das waren die Pole der Anbetung. Der Sohn und der Geiſt fehlten nicht, waren aber nicht in das unmittelbare Leben ſo aufgenommen, wie die Abendländiſche Kirche ſich mit ihrer Vorſtellung durchdrang. Der Eine Gott — das war das Gefühl des Gehorſams gegen den Herrn, wie die Pſalmen es ausſprechen, — die menſchliche Mutter des Soter — das war das Gefühl der Gnade, des Erbarmens, der Liebe. Die Hyiotheſie incarnirte ſich noch nicht in den theokratiſch geſtimmten Seelen, die ſich ja aus dem Polytheismus und Pantheismus erſt herauszuarbeiten hatten. In der Römiſchen Kirche wurde der Uebergang gemacht zum Geiſt. Ueber das Dogma vom Ausgang des Geiſtes entzweieten ſich bekanntlich die Griechiſche und Römiſche Kirche und jene wurde ſeitdem ſtabil und unproductiv. Die Römiſche Kirche ſteht höher als die Griechiſche. Sie hat, wenn wir uns ſo ausdrücken dürfen, das abſolute Ritterthum der göttlichen Liebe, die zur Erlöſung der Welt freiwillig in den Tod geht, tief erkannt und innigſt empfunden. Ihr Mangel iſt, die Verſöhnung der Gemeinde im Geiſte und durch den in alle Wahrheit leitenden Geiſt noch nicht recht verſtanden zu haben, wovon die Folge eine Iſolirung des Sohnes werden mußte, an deſſen Stelle endlich ſogar der menſchliche Papſt als abſoluter Vertreter ſich eindrängte. Daher liegt in der Römiſchen Kirche eine unendliche Spannkraft, denn ſie hat eine dualiſtiſche Weltanſchauung, wie die alten Parſen. Dieſſeits und Jenſeits, Ketzer und Rechtgläubiger, Verworfener und Seliger, Sünde und Gnade, Strafe und Abla

Weltliches und Kirchliches, Profanes und Heiliges, ſtehen ſich in ihr ſcharf entgegen und haben die Gemüther auf das Tiefſte bewegt. Zugleich liegt aber in der Schärfe des Gegenſatzes das Bedürfniß der Aufhebung deſſelben. Streng genommen, kann er nicht aufgehoben werden. Extra ecclesiam nulla salus, iſt die wahrhafte Conſequenz. Es bleibt nichts übrig, als aus dem Profanen in das Heilige, aus dem Weltlichen in das Kirchliche, aus der Sünde in die Gnade, aus der Qual der Verdammniß in die Seligkeit der Erlöſten, aus dem Dieſſeits in das Jenſeits überzutreten. Die Kirche, ihre Prieſter, ihre Sacramente, ihre mütterliche Belehrung, bewirken dies Wunder, denn ein Wunder iſt eine ſolche Verwandlung. Wer nun aber von der Kirche begnadet iſt, lebt in einer andern, in einer harmoniſchen Welt, und aus dem Gefühl derſelben entſteht nicht blos eine ethiſche, ſondern auch eine äſthetiſche Umbildung alles Daſeins. Die Kunſt erzeugt ſich aus der ſchmerzlichen Wonne, durch die Nacht des Opfertodes Chriſti hindurch zur Glorie des Lichts gedrungen zu ſein. Die Römiſche Kirche geſtaltete daher die Idee des Opfertodes zu einem magiſchen Cultus, den ſie zu einem liturgiſchen Drama ausarbeitete. Die Schönheit wurde ihr weſentlicher als die Wahrheit. Sie reproducirte das Indiſche und Griechiſche Moment der plaſtiſchen Veranſchaulichung des Göttlichen. Die Byzantiniſche Kirche hatte dieſen Proceß eingeleitet, ſich jedoch, eingedenk des Polytheismus, gegen ihn geſträubt und in der Malerei z. B. ihre ſtarren Typen den Italienern überliefert, um von den Malerſchulen derſelben, von Giotto, Orcagna, Cimabue u. ſ. w., zu individueller Lebendigkeit wiedergeboren zu werden. Die Byzantiniſche Kirche mußte, als die erſte, das monotheiſtiſche Moment der Trinität urgiren; die Römiſche ließ die Individualität innerhalb ihres allgemeinen Glaubens frei und erſt, als ſie eine neue Kirche aus ſich herausgeboren hatte, wurde ſie illiberal. Alle Entwicklungen in ihr, welche das aus ihr mit Nothwendigkeit ſich erzeugende Reſultat andeuteten, verfolgte ſie daher. Sie konnte die Individualität als kritiſche, als frei auch über den Inhalt des Glaubens urtheilende, nicht ertragen, aber als äſthetiſche, welche den Ideen des Glaubens ſinnfällige Anſchaulichkeit verlieh, war ſie ihr willkommen. Die Verirrung der Kirche nahm endlich die an ſich nur ſymboliſch ſein ſollende ſinnliche Vergegenſtändlichung des Göttlichen als die reale Gegenwart deſſelben und wurde damit abergläubiſch und geiſtlos, was ſie anfangs durchaus nicht war.

Bildungsproceß des Romaniſchen Ideals.

Zu den Romaniſchen Völkern gehören die Italiener, die Spanier und die Franzoſen. Die Italiener haben durch Gothen und Lombarden eine Germaniſche Beimiſchung empfangen, ſind aber die unmittelbaren Träger des antiken Elementes. Die Spanier ſind auch nicht ein urthümliches Volk, ſondern eine Miſchung der Weſtgothen mit Romaniſirten Kelten, mit Römern und Arabern. Sie ſind die unmittelbaren Träger des Orientaliſchen Elements. Die Franzoſen ſind eine Miſchung der Franken und Burgunder mit Romaniſirten Kelten und Normannen. Durch die Einwanderung Bretoniſcher Kelten in Armorica verſtärkte ſich bei ihnen das Keltiſche Element von Neuem und ſie können als die unmittelbaren Träger deſſelben angeſehen werden. In der chaotiſchen Völkermiſchung Englands ſiegte das Germaniſche Element. In Deutſchland war eine ſolche Miſchung verſchiedener Stämme nicht vorhanden, obwohl ſeine Städte durch Römiſche Legionen begründet waren. Es nahm aber merkwürdiger Weiſe das Romaniſche Element mit ſolcher Selbſtvergeſſenheit und Nichtachtung ſeiner volksthümlichen Kraft, Sitte und Ueberlieferung in ſich auf, daß es endlich ſeine Sprache gefährdete und ſein nationales Recht dem Römiſchen größtentheils opferte. Die Romaniſchen Völker im engern Sinn, die Italiener, Spanier und Franzoſen, haben die Römiſche Sprache zu eigenthümlichen Idiomen umgebildet. Das Mittelglied zwiſchen dem Altrömiſchen und dieſen individuellen Ausgeſtaltungen deſſelben war die lingua rustica, das Latein, wie die Bauern es ſprachen. England iſt entſchieden germaniſch geworden, indem es das Römiſche und Keltiſche Element überwunden hat. Deutſchland hat nach langem Ringen ſich auch wieder in ſich zurückgenommen, aber es hat unaufhörlich den Hang zur Nachbildung des Romaniſchen Ideals, gegen deſſen phantaſtiſchen Glanz es ſeine eigene Sitte, Sprache und Kunſt ſtets herabzuſetzen geneigt iſt. Hierin liegt der Grund, weshalb wir es, obwohl es weder der Abſtammung noch der Sprache nach direct dem Romaniſchen Kreiſe zugehört, doch ſeiner Tendenz nach, demſelben bis dahin einreihen müſſen, wo es durch die Reformation ſich an das Selbſtbewußtſein ſeiner Eigenthümlichkeit wieder erinnert. Um ſeine Entfremdung an das Romaniſche erklärlicher zu finden, müſſen wir allerdings nicht überſehen, daß in dieſem durch die Gothen, Lombarden, Burgunder, Franken und Angeln überall auch ein Germaniſches Moment mitgeſetzt war.

Der Proceß, welchen das Romaniſche Ideal der Ritterlichkeit durchlief, iſt in ſeinem univerſellen Inhalt durch die Grundanſchauung der Römiſchen Kirche vom Opfertode Chriſti, in ſeiner Form durch die ſubjective Unendlichkeit bedingt, welche wir als das Weſen des Gemüthsideales der barbariſchen Uebergangsvölker der Kelten, Slaven und Germanen kennen gelernt haben. Durch dieſen Factor ging das Romaniſche ins Romantiſche über. Es unterſchied ſich:

1) die Poeſie der Römiſchen Kirche, die überall, wo ſie erobernd vordrang, die Lateiniſche Sprache zu ihrem Organ machte.

2) Die ritterliche Romantik der Franzöſiſchen Poeſie. Sie war eine ſehr conſequente Entwicklung, was ſich darin kund gibt, daß ſie die verſchiedenen Gattungen der Poeſie mit Klarheit und Vollſtändigkeit in einer Weiſe durchbildete, wie wir ſeit den Indern und Hellenen kein ähnliches Beiſpiel haben. Lyrik, Epik und Dramatik folgten ſich einander und mit der letztern centraliſirte ſich die Kunſtpoeſie in Paris, wie einſt die Helleniſche in Athen. Die Franzöſiſche Nation hat alle Stoffe, alle Richtungen, alle Formen, die wir chriſtlich-romantiſch nennen, zuerſt in einer modernen Sprache hervorgebracht und mit dieſer rieſenhaften Thätigkeit ſich jenen Primat erſchaffen, den ſie noch bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts in Anſpruch nehmen durfte.

Deutſchland hat mit Begierde alles Franzöſiſche in ſich aufgenommen. Ueberall ſtoßen wir in der Poeſie ſeines chriſtlichen Mittelalters auf Wälſche Quellen. Das Ueberſetzen Franzöſiſcher Vorbilder war bis auf Volksbücher hinunter an der Tagesordnung. Zuweilen war die unmittelbare Quelle eine Niederländiſche, Vlämiſche, aber dann hatte dieſe wieder das Wälſche Original hinter ſich. Deutſchland entbehrte jedoch, obwohl es oder vielmehr weil es einen Kaiſer hatte, der Centraliſirung und ſo konnte ſich doch neben der ariſtokratiſchen Verausländerung ein ächt Deutſcher Kern mit der Fähigkeit der Reaction erhalten.

Spanien hingegen begründete ſeine Romantik in ganz eigenthümlicher Energie, weil es den Kampf mit den Sarazenen und alle Wunder des Morgenlandes nicht erſt in weiter Ferne zu ſuchen hatte, vielmehr die Reinheit des chriſtlichen Glaubens und des Germaniſchen Blutes gegen die unmittelbare Gegenwart der Araber ſchützen mußte. Es hat daher von der Franzöſiſchen Epik gar nichts in ſich aufgenommen, von der Provençaliſchen Lyrik aber nur die höfiſche Feinheit als Vorſchule zur Aneignung der Italieniſchen Kunſtpoeſie. Auch ſein Drama hat es ſelbſtſtändig erzeugt. Die Ritterlichkeit, die bei ihm unaufhörlich reelle Opfer heiſchte, konnte ſich nicht in einen ſolchen Luxus rein phantaſtiſcher Empfindungen und Vorſtellungen verlieren, als die Träumerei Franzöſiſcher und Deutſcher Dichter. Der Campeador Cid iſt eine markige Heldengeſtalt, die im Strahl der geſchichtlichen Sonne nicht, wie die Ritter der Tafelrunde und des Grals, ſich in Nebel auflöſt. Von Artus wiſſen die Spaniſchen Romanzen ſo wenig, als vom Gral, obwohl die Burg des letztern, Montſalvatſch, von der Sage ſogar nach Spanien verlegt wird.

3) Die *nationale Individualiſirung* der ritterlichen Romantik bei den Italienern im Ideal der *Liebe*, bei den Spaniern im Ideal des *Glaubens*, bei den Franzoſen im Ideal der *Ehre*, das ſich aber ganz nach Außen wendet und die Form der *novantiken Schönheit* annimmt. Ehre erkannte auch das Italieniſche und Spaniſche Ritterideal als oberſte formale Regel an, bei dem Franzöſiſchen verſchmolz ſie aber ganz mit dem *guten Ton*, mit dem *weltmänniſchen Anſtand*, mit den *adligen Manieren*, die jedoch merkwürdig genug jetzt die Helden der Griechen und Römer zu ihren Muſterbildern machten. Dieſe Individualiſirung unterſcheidet ſich von dem allgemeinen Gährungsproceß der ritterlichen Romantik, an welchem die Ita-

liener ſich wenig betheiligt hatten. Sie waren damals weſentlich Republicaner. Erſt als die Republiken zu Grunde gingen, als ſich kleine Höfe bildeten, nahmen die Italiener auch das Ritterthum als eine ſociale Form in ſich auf. Der Schwerpunct der Ritterlichkeit hatte bei Italien theils im Papſtthum gelegen, theils in der antik gedachten Aufopferung für das ſtädtiſche Gemeinweſen. Es erhob durch ſeine antike Bildung das romantiſche Ideal zur Vollendung der Formſchönheit. Die Folge hievon war, daß ſowohl die Spanier als die Franzoſen die Formen der Italieniſchen Kunſtpoeſie nachahmten und daß dieſe Nachahmung bei den Franzoſen die Nachahmung der antiken Poeſie ſelber vermittelte. Aus derſelben ging dann jene Theorie der claſſiſchen Dichtung hervor, welche nicht nur die Franzöſiſche Kunſt, ſondern durch dieſe wiederum die ganze Europäiſche faſt anderthalb Jahrhunderte beherrſchte.

A.

Die kirchliche Hymnik, Epik und Satire.

Die Römiſche Kirche arbeitete ſich unter den politiſch-verworrenen Verhältniſſen des Abendlandes mit heroiſchem Muth, mit kluger Umſicht und ſiegreicher Beharrlichkeit empor, zu einer noch umfaſſendern und intenſivern Weltherrſchaft aufſtrebend, als das alte Rom. Anfänglich war ſie in geiſtiger Bildung von der Byzantiniſchen Kirche abhängig, aber ein Arnobius, Lactantius, Tertullianus, Auguſtinus, Hieronymus machten ſie auch in dieſer Beziehung ſelbſtſtändig. Der Gang ihrer Entwicklung ſpiegelte ſich in der Lateiniſchen Poeſie, in deren Verſen ſie ihre Bangen im Kampf und den Triumph ihres Sieges ausdrückte.

Hilarius, um 350 Biſchof von Poitiers, hatte als Verbannter durch ſeinen Aufenthalt im Orient die dortige Hymnik kennen gelernt, führte von dort zuerſt die große Doxologie ein und dichtete Hymnen in vierzeiligen und achtſylbigen Verſen, welche die Grundlage der Römiſchen Hymnik wurden. Ambroſius, Biſchof von Mailand, ſchloß ſich ihm an. Er war 340 geboren, Sohn eines Römiſchen Statthalters in Trier, und verwaltete vor ſeinem Bisthum die Provinz Ligurien. In der großen Bedrängniß, worin er mit ſeiner Gemeinde gerieth, führte er den Gemeindegeſang ein, verwendete dazu Pſalmen, Nachbildungen Byzantiniſcher Hymnen und eigene Gedichte, wie das: Te Deum laudamus und das: Veni redemtor gentium. Er ſtarb 397. Daß die Lateiniſche Hymnik von der Griechiſchen zunächſt Vieles aufnahm, iſt durch die Nachweiſungen zweifellos, welche Mone zu ſeinen: Lateiniſchen Hymnen des Mittelalters gegeben hat, deren erſter Band, Stuttgart 1853, Hymnen an Gott und die Engel enthält. — Aurelius **Prudentius** Clemens aus Spanien, früher Advocat und Staatsmann, geſt. 405, dichtete Hymnen, die ſich vorzüglich durch Innigkeit auszeichnen, wie das ſchöne Lied: Jam moesta quiesce querela. — **Paulinus** von Perigueux beſchrieb in Hexametern in 6 Büchern das Leben des heiligen **Martinus**. — Pontius Meropius **Paulinus**, Biſchof von Nola, geſt. 431, hinterließ 34 Gedichte in der Manier des Auſonius, deſſen Schüler er war. — Claudius **Mamertus** in Vienna um 443 verfaßte einen Hymnus vom Leiden Chriſti und ein Gedicht: contra varios errores. — Cölius **Sedulius**, vielleicht ein Irländer, im fünften Jahrh. ſtellte ſich in ſeinen Hymnen, in ſeinem Exhortatorium und in ſeinem Carmen paschale, durch Innigkeit der Empfindung und Schönheit der Diction dem Prudentius an die Seite. — **Prosper** von Aquitanien, geſt. 455, hinterließ ein dogmatiſches Gedicht von der Gnade. — Ob von dem geiſtreichen, elegiſchen Commonitorium ad paganos in zwei Büchern, das der Sprache und dem Gedankenkreiſe nach in dieſe Zeit fällt, **Orientius**, Biſchof von Auſch, der Verfaſſer ſei, iſt zweifelhaft. — Ganz vortrefflich ſind 24 Gedichte des Galliers C. Sollius **Sidonius Apollinaris** geb. 428, geſt. 488.

Eine eigenthümliche Erſcheinnung ſind die fünf Bücher:

De consolatione philosophiae

von A. M. Torquatus Severinus **Boethius**. Er war eine Zeit hindurch Miniſter Theodorichs des Großen und einer der trefflichſten, rechtſchaffenſten Männer. Theodorich wurde gegen ihn im Alter mißtrauiſch und ließ ihn nach langer Gefangenſchaft 524 oder 526 hinrichten. Boethius hatte in Athen unter Proklos Philoſophie ſtudirt. Im Kerker ſchrieb er jene 5 Bücher vom philoſophiſchen Troſt. Verſe in allen möglichen Metren und Proſa wechſeln darin mit einander ab. Die Verſa athmen den Geiſt Horaziſcher Humanität; die Proſa erinnert im Inhalt an das Encheiridion des Stoikers Epiktetos. Die darin niedergelegten Betrachtungen über das menſchliche Leben, die mit der Schwermuth kämpfende, zur Hoffnung ſich aufringende Geſinnung, die Popularität der Phantaſie und die Wärme des Colorits haben in Vereinigung mit einem correcten Ausdruck dieſe philoſophiſchen Troſtgründe zu einer Brücke von der abwelkenden antiken Welt zur aufblühenden chriſtlichen gemacht. Sie wurden in alle Europäiſchen Sprachen überſetzt, in's Angelſächſiſche von König Aelfred, in's Engliſche von Chaucer und ſpäter von Ridpath, in's Althochdeutſche zu Anfang des eilften Jahrh. nebſt einer Erläuterung (herausgeg. von Graff, Berlin 1837), in's Franzöſiſche von Jean de Meun, in's Italieniſche von B. Varchi, in's Spaniſche von Ant. de Ginebreda, in's Holländiſche von einem Ungenannten, in's Deutſche von Freytag (Riga 1794) und von Roſenroth. Thomas von Aquino ſchrieb einen eigenen Commentar darüber. Genug, ſie ſind auch eines jener Weltbücher, die eine beſtimmte Situation des Gemüthes für immer ausgedrückt haben und deshalb von den ſpätern Geſchlechtern immer von Neuem geleſen werden. Die dialogiſche Form — Boethius unterhält ſich in den Proſaabſchnitten mit der Philoſophie — ſagte dem Mittelalter beſonders zu.

M. Felix Ennodius aus Arles, geb. 473, geſt. 521, war in ſeinen Hymnen und Epigrammen dunkel und übertrieben, A. E. Avitus, als Biſchof von Vienna 525 geſt. ſchwülſtig in ſeinen didaktiſchen Gedichten; Dracontius von Toledo im ſechsten Jahrh. in ſeinem Hexaëmeron trübe, das daher von Eugenius, Biſchof von Toledo, geſt. 657, umgearbeitet wurde. Glücklicher war der Mailänder Arator, geſt. 556, mit ſeiner hexametriſchen Umſchreibung der Geſchichte und der Briefe der Apoſtel. — Der Afrikaner Fl. Cresconius Corippus um 570 ſchrieb einen Panegyrikus auf den Kaiſer Juſtin II. und ein hiſtoriſches Epos vom Kriege, den 550 Patricius gegen die Mauren in Africa führte: Johannidos seu de bellis Lybicis Libb. VII. — Die Hymnen, Elegien und Gelegenheitsgedichte des fruchtbaren Italieners Venantius Fortunatus, der um 600 ſtarb, verſtoßen oft nicht nur gegen den guten Geſchmack, ſondern auch gegen Grammatik und Proſodie.

Da die Hymnik mit dem Kirchenjahr und den Tagzeiten, mit dem Cultus und der kirchlichen Muſik eng verbunden war, ſo machten die Reformen, denen der Papſt Gregor I. oder der Große, geb. 540, geſt. 604, den kirchlichen Chorgeſang, die Lateiniſche Sprache als officielles Organ des Cultus und die Abendmahlsliturgie durch ſeinen Meßkanon unterwarf, auch für die Hymnenpoeſie Epoche. Gregor hatte den Griechiſchen Kirchengeſang genauer kennen gelernt, als der Papſt Pelagius ihn 579 nach Konſtantinopel ſandte, vom Kaiſer Beiſtand gegen die Longobarden zu erbitten. Einige Hymnen verbreiteten ſich nicht nur durch die ganze Lateiniſche Kirche, ſondern gingen auch ſpäter mittelſt Ueberſetzung in die Deutſche Kirche über; nach einem Griechiſchen Abendhymnus von einem Ungenannten im achten Jahrh. das Lied: o lux beata trinitas; aus derſelben Zeit von einem Ungenannten der Oſterhymnus: Vita sanctorum; aus derſelben Zeit von einem Ungenannten das berühmte Abendlied: Christe, qui lux es et dies; ebenſo das: Veni creator spiritus; von Robert, dem Könige von Frankreich, um 1000 der beliebte Pfingſtgeſang: Veni sancte spiritus Et emitte caelitus; von einem Ungenannten aus dem eilften Jahrh. die Pfingſtantiphonie: Veni sancte spiritus, Reple etc.; von Bernhard von Clairvaux ſt. 1153, das: Jesu dulcis memoria; von dem Italieniſchen Minoritenmönch Thomas von Celano um 1250 das ſchauerliche: Dies irae, dies illa; von einem Ungenannten aus dem vierzehnten Jahrh. das Himmelfahrtslied: coelos ascendit hodie, und ebenſo: Spiritus sancti gratia. (Bunſen, Verſuch eines allgemeinen evangeliſchen Geſangbuchs, Hamburg 1833, 848). Andere vortreffliche Hymnen, wie die des Thomas von Aquino auf das Myſterium des Frohnleichnamfeſtes, wie das Stabat mater des Mönchs Jacoponus, wie das des Cardinals P. Damiani (geſt. 1072) nach dem Vorbild der Johanneiſchen Apokalypſe über die Freuden des Paradieſes u. a. blieben ihrer Natur nach innerhalb der Lateiniſchen Kirche. — Deutſche Ueberſetzungen der ſchönſten Hymnen haben Silbert in ſeinem: Dom heiliger Sänger, und Fortlage in einer Auswahl der vorzüglichſten Hymnen gegeben. Der letztere hat auch in ſeinen Vorleſungen über die Geſchichte der Poeſie, 1839, 151—161 eine unübertreffliche Charakteriſtik der chriſtlichen Lyrik gegeben und dabei bemerklich gemacht, wie die nachdenkliche Sinnigkeit des Platonismus, der heftige Affect der Pſalmen und die Transcendenz der Apokalyptiſchen Viſionen mit ihren überirdiſchen Schrecken und Entzückungen ſich darin vereinen. Fortlage erkennt aber an, daß die Hymnik der Griechiſchen Kirche zuerſt Platoniſche Ekſtaſe, Pindariſchen Schwung, Hebräiſchen Klag- und Jubelton, Chriſtliche Apokalypſe eigenthümlich gemiſcht habe. Den Charakter der entzückten Freude über die Verſöhnung der Welt findet er am reinſten in dem Hymnus ausgedrückt, mit welchem Methodius, Biſchof von Patara, ſein: Gaſtmahl der zehn Jungfrauen beſchließt. Damiani's Hymne auf die Freuden des Paradieſes führt uns in das neue Jeruſalem als eine Stadt aus Edelſteinen, deren Straßen mit reinem Golde belegt ſind. Umher grünen die Wieſen und Bäche Honigs fließen dahin. Ein purpurner Roſenflor erzeugt ewigen Frühling, Lilien ſchimmern, es glüht der Safran, es ſchwitzt die Balſamſtaude, der Liquor der Arome duftet und in grünen Wäldern hängen nie welkende Früchte. Es iſt dabei ein ſteter Tag, denn das Lamm iſt dieſer Stadt nie untergehendes Licht. Auch die Heiligen ſtrahlen ſelbſt jeder gleich der Sonne, ſie ſchauen die gegenwärtige Wahrheit und erfreuen ſich ihrer Willensreinheit, denn der Untergang iſt untergegangen und die Verderbniß iſt verdorben; der Unſterblichkeit Jugendſtärke hat des Todes Recht verſchlungen. Sie ſehen tief unter ihren Füßen die Maſchine des Weltalls ſich bewegen, die Sonne, den Mond und die kugelförmigen Planeten.

Die Alliteration und der Reim der Volksdichtung konnte nicht umhin, die Lateiniſche Poeſie der Kirche zu afficiren. Es entſtand hieraus insbeſondere der Leoniniſche Vers, zuerſt vereinzelt im 9. Jahrh., ſehr häufig ſeit dem zwölften Jahrh. Er beſtand in Hexametern und Pentametern, die in der Mitte und am Ende gereimt waren, wodurch das elegiſche Diſtichon alſo in vier Abſchnitte zerlegt wurde. Der Name ſoll nach Einigen von Papſt Leo IV., richtiger aber wohl von dem Pariſer Canonicus Leonius, der 1187 ſt., abgeleitet werden, ſofern dieſer ihm die Vollendung gab. Die Dichter, die wir zunächſt zu nennen haben, ſind keine beſondern Künſtler geweſen, allein ſie ſind doch für ihre Zeit nicht unwichtig, theils wegen der Gegenſtände, welche ſie darſtellten, theils wegen der Form, die ſie durch Erneuung wenigſtens erhielten. Karl der Große zog den Theodulphus aus Italien an den Fränkiſchen Hof und machte ihn zum Biſchof von Orleans, wo er 821 ſt. Er hinterließ 6 Bücher Hymnen und Epigramme. — Ermoldus Nigellus, Abt zu Aniane, beſchrieb in trockenen Diſtichen um 834 das Leben Ludwigs des Frommen in 4 Büchern. — Der nicht weiter bekannte Paderborner Mönch Poeta Saxo ſchrieb gegen Ende des neunten Jahrh. 5 Bücher Annalen von den Thaten Karls des Großen, Excerpte aus den Annalen und der Biographie Eginhards, Buch 1—4 im heroiſchen, Buch 5 im legiſchen Metrum.

Hroswitha.

Als eine in dieſer Zeit ganz iſolirt daſtehende Erſcheinung muß Hroswitha, d. h. auf plattdeutſch: Weißroſe, genannt werden. Sie hieß eigentlich Helene von Roſſow, ſtammte aus einer vornehmen Sächſiſchen Familie und war unter einer Aebtiſſin gleiches Namens Nonne im Braunſchweigiſchen Kloſter Gandersheim um 984, eine Schülerin der Richardis und Gerberga daſelbſt, Enkelinnen des Kaiſers Otto I. An die Gerberga richtete ſie einen Panegyrikus von den Thaten Otto's I. und beſchrieb auch die Stiftungsgeſchichte ihres Kloſters. Aber ihren literariſchen Ruf verdankte ſie dem Gedanken, zur Erbauung der Nonnen Dramen in der Manier des Terenz zu ſchreiben, um ihnen die Lectüre des wirklichen Terenz, den man der Anmuth der Rede halber nur zu häufig leſe, überflüſſig zu machen. In dieſer Erklärung liegt wohl ſchon, daß ihre Dramen nur Leſedramen ſein ſollten, denn wenn auch am Hof des Frankenkönigs Chilperich die Facteurs oder Fatiſten Gedichte, die ſie Faits nannten, mit Pantomimen und Chorgeſängen vortrugen; wenn auch Karl der Große in ſeinen Capitularien V, c. 388 bei Prügelſtrafe oder Verbannung verbot, daß Schauſpieler in prieſterlichen oder klöſterlichen Gewändern erſchienen (Gräſſe, Mittelalter I, 1, 370); ſo war doch an eine eigentlich theatraliſche Aufführung noch nicht zu denken. Aber der Verſuch Hroswithas iſt ſchon deshalb ſo wichtig, weil er ſo lange der einzige blieb und weil er den Spätern den Terenz vor dem Plautus empfahl. Aus dieſem Grunde mag es erlaubt ſein, zur nähern Charakteriſtik ihres Verfahrens den Inhalt ihrer ſechs Komödien anzugeben. 1) Gallicanus in 2 Acten enthält die Bekehrung des Feldherrn Gallicanus und ſeinen Märtyrertod unter Julianus Apoſtata. 2) Dulcitius in 1 Act enthält das Märtyrerthum der heiligen Agape, Chionia und Irene. Der Statthalter Dulcitius kommt, von Liebe entflammt, Nachts zu ihnen. Allein ſowie er eintritt, verliert er den Verſtand und umarmt und küßt ſtatt der Jungfrauen Töpfe und Pfannen, ſo daß er im Geſicht ganz ſchwarz wird. Ergrimmt darüber gibt er ſeinem Unterbefehlshaber Siſinnius Vollmacht, die Jungfrauen zu entehren und zu beſtrafen. Aber auch dieſer ſieht ſich vielfach getäuſcht und gebietet endlich, die erſten beiden zu verbrennen und die letzte zu erſtechen. 3) Callimachus in 1 Act. Callimachus liebt die Druſiana. Aus Gram und Abſcheu vor einer unzüchtigen Liebe ſtirbt ſie, aber ſelbſt nach ihrem Tode verehrt er ſie mehr als billig. Zur Strafe dafür tödtet ihn der Biß einer giftigen Schlange. Allein auf das Gebet des Apoſtels Johannes wird er ſowohl als die Druſiana vom Tode wiedererweckt, worauf beide bekehrt fortan ein heiliges Leben führen. 4) Abraham, in 1 Act, ſtellt die Bekehrung der Nichte des Einſiedlers Abraham von Chidane dar. Dieſe Maria hatte ſchon zwanzig Jahr als fromme Einſiedlerin gelebt, ward dann von einem verkleideten Mönch verführt, kehrte in die Welt zurück und führte mit andern Buhldirnen ein laſterhaftes Leben, bis Abraham in Geſtalt eines Wollüſtlings ſie beſucht und wieder bekehrt. 5) Paphnutius in 1 Act läßt den Einſiedler Paphnutius unter der Maſke eines Lüſtlings die Buhldirne Thais aufſuchen und bringt es bald dahin, daß ſie ſich fünf Jahr lang in eine Zelle einſchließt, ihre Sünden durch Faſten und Beten zu büßen. Am funfzehnten Tag nach ihrer völligen Verſöhnung mit Gott entſchläft ſie ſelig in Chriſto. 6) Fides, Spes und Charitas in 1 Act. Dieſe Jungfrauen werden von ihrer Mutter Sapientia ermahnt, in der Chriſtenverfolgung unter Hadrian lieber Alles, ſelbſt den Tod, zu dulden, als Chriſto untreu zu werden. Sie thun dies auch. Ihre Mutter ſammelt ihre Gebeine, beſtattet ſie zur Erde und ſtirbt auf dem Grabe der frommen Töchter. — Dieſe Dramen, die zwar Komödien betitelt ſind, aber nichts weniger als Luſtſpiele enthalten, ſind in Proſa verfaßt. Ob die Bekehrungs- und Verführungsſcenen in denſelben nicht gefährlicher für die Phantaſie der Kloſterſchweſtern waren, als die Dramen des Terenz, iſt ſehr die Frage, zumal die Böſewichter gerade mit kräftigen Farben gemalt ſind. Immerhin ſetzt es eine hohe Bildung der Nonnen voraus, daß man für nöthig fand, ihnen einen chriſtlichen Terenz zu geben und daß Gerberga und der Kaiſer Otto II. die Hroswitha ſelber zu ihren Compoſitionen aufforderten. Uebrigens wurde die Andria des Terenz im eilften Jahrh. von Notker überſetzt, hat ſich aber nicht erhalten. (Die Werke der Hroswitha wurden von Celtes 1501, von Schurzfleiſch 1707 herausgegeben. Merkwürdig kann für uns Deutſche die Begeiſterung ſein, mit welcher ein Franzoſe ſie neuerdings edirt und überſetzt hat: Charles Magnin, Theâtre de Hroswitha, religieuse Allemande du X siècle, traduit en français avec le texte revu sur le manuscrit de Munich. Paris 1845. Hierauf folgte eine Deutſche Ueberſetzung von Bendixen, Altona 1850 — 53.)

Walafried Strabus oder Strabo aus Schwaben, geb. 807, geſt. 849, der zu Fulda, St. Gallen und zuletzt als Abt in Reichenau lebte, dichtete Hymnen und eine artige Beſchreibung ſeines Gartens, der darin von ihm gepflanzten Kräuter und ihrer Anwendung in Krankheiten: hortulus. Wandelbart, ein Mönch zu Prünn um 850, Rhabanus Maurus, geb. 776, geſt. 856, Erzbiſchof zu Mainz. Florus aus Lyon, geſt. 860, Milo, ein Benedictiner zu St. Amand, geſt. 872, Waldramm, Biſchof von Straßburg, geſt. 906, Radbod, Biſchof von Utrecht, geſt. 917, Gerbert aus der Auvergne, als Pabſt Sylveſter II, geſt. 1003, Abbo von Fleury, ein Benedictiner, Ascelinus Adalbero, 1030 als Biſchof von Laon geſt. und A. dichteten Hymnen, Elegien, Legenden, Gelegenheitsverſe, oft in's Spieleriſche verfallend, wie Hucbaldus, ein 932 zu St. Amand geſt. Benedictiner, der eine Ecloga in laudem calvorum ſchrieb, worin jedes Wort mit einem C. anfing. Von den urſprünglichen 300 Verſen ſind jedoch nur noch 151 übrig. Etwas tändelnd, aber im Allgemeinen zart und anmuthig ſind die Hymnen der Aebtiſſin Herrad von Landsperg zu St. Odilien im Elſaß aus dem zwölften Jahrh., einer höchſt gebildeten Dame, die für ihre Nonnen eine Art Encyklopädie: Hortulus deliciarum verfaßte. (Herausgeg. von C. M. Engelhardt, Stuttgart 1818; vorzüglich intereſſant durch die mitgegebenen Zeichnungen.) — Guilielmus Apulus ſchrieb in Hexametern 5 Bücher de rebus gestis Normannorum in Sicilia, Apulia et Calabria, die bis zum Tod Roberts Guiscard 1085 reichen; der Biſchof Rupert von Bamberg ein Gedicht de bello ab Henrico IV imperatore contra Saxones suscepto. — Marbodus, geb. 1055, als Biſchof von Rennes 1123 geſt. verfaßte ein Lehrgedicht über die Edelſteine und deren geheime Kräfte: liber de gemmis (de lapidibus pretiosis.), das ſchon durch ſeinen für das Mittelalter ſo intereſſanten Stoff, außerdem aber durch Sachkenntniß und gute Darſtellung ſich empfahl. — Laurentius von Verona um 1115 ſchrieb im heroiſchen Metrum ein hiſtoriſches Gedicht: rerum in Majorica Pisanorum Libb. VIII. — Die Richtung, welche Priscianus ſchon im ſechsten Jahrh. als Grammatiker dem Lehrgedicht gegeben hatte, dauerte in Verſen über die Orthographie und dergl. noch immer fort; als Schulbücher wurden aber beſonders die Gedichte des ausgezeichneten Biſchofs von Tours, Hildebert, der 1132—36 ſt., gebraucht: de urbis Romae ruina, mathematicus, physiologus (von der Natur und dem Charakter der merkwürdigſten Thiere), de suo exilio, de excidio Trojae, de creatione mundi, am meiſten aber ſeine Fabeln. Die Fabeln des Phädrus waren von einem nicht weiter bekannten Romulus in Proſa, 80 an der Zahl, nacherzählt und in dieſer Geſtalt hauptſächlich benutzt. Wie ſich die Rhythmi fabularum des St. Galler Abtes Baldo aus dem achten Jahrh. und 95 Fabeln eines Cyrillus, den die Slaviſchen Literatoren als den bekannten Begründer des Chriſtenthums bei den Slaven in Anſpruch nehmen, dazu verhalten, bedarf noch näherer Unterſuchung. Die erſtern ſind ungedruckt, die zweiten gedruckt (Cyrilli apolog. moral. ed per B. Corderium, Viennae, 1630.) Hildebert brachte 60 Fabeln des Romulus in Diſtichen. Er iſt der ſogenannte Anonymus Neveleti, der zuerſt 1610 gedruckt ward.

Abeillard, der romantiſche Scholaſtiker.

Abälard, eigentlich Abeillard, geb. 1079, geſt. 1142, iſt eben ſo bekannt, als ſeine ſchöne und geiſtreiche, gelehrte und edle Geliebte, Heloiſe, da ſich uns noch die Briefe der Liebenden erhalten haben. Ebenſo bekannt iſt das Unglück des Philoſophen, daß der Canonicus Fulbert, der Oheim Heloiſens, ihn wegen ſeines Umgangs mit ſeiner Nichte meuchleriſch überfallen und caſtriren ließ. Die Würdigung der philoſophiſchen Größe Abälards gehört nicht hieher, wohl aber die Erinnerung daran, daß er, ein Nordfranzoſe, Liebeslieder dichtete und in Muſik ſetzte, die zu den ſchönſten ihrer Zeit gerechnet und als Volkslieder geſungen wurden, weshalb man annehmen muß, daß ſie in Romaniſcher Sprache verfaßt waren. Leider hat ſich von ihnen nichts erhalten. Lateiniſche Klagelieder, die unter den ſymboliſchen Perſonen Abrahams und Hagars, Jakobs und ſeiner Söhne, der Jungfrauen Iſraels über die Tochter Jephta's (Heloiſen's), Iſraels über Simſon, Davids über Abner und über Saul und Jonathan, Abälards unglückliche Liebe in trochäiſchen Tetrametern feiern, haben ſich im Vatican gefunden (C. Greith: Spicilegium Vaticanum, Frauenfeld 1838, wo 123—131 dieſe 6 Planctus abgedruckt ſind, anfangend mit der Klage der Tochter Jakobs, Dinah.). Der ſchöne Wechſelgeſang Heloiſens und ihrer Kloſterſchweſtern am Grabe Abälards zu Paraklet: Requiescat a labore Doloroso et amore etc. hat ſich auch erhalten. (Im Original und in Deutſcher Ueberſetzung in M. Carriere Abälard und Heloiſe.

Ihre Briefe und Leidensgeſchichte, überſetzt und eingeleitet. Gießen 1844, XCVI, sqq.)

Wir ſind immer der annaliſtiſchen Chronologie gefolgt, ohne auf den Unterſchied der Nationen zu achten, da die Kirche über ſie alle hingriff und ihre Sprache, die Lateiniſche, eine ideell in ſich abgeſchloſſene Welt möglich machte. Die Geiſtlichen bewegten ſich daher auch in ihrem Leben durch alle Nationen. Wenn wir aber bisher Hymnen, Legenden, Bibelparaphraſen, Lehrgedichte und hiſtoriſche Gedichte als die vorzüglich behandelten Gattungen trafen, ſo ſehen wir vom zwölften Jahrh. an auch die Satire häufig auftreten. Bernhard aus Morlas, ein Benedictiner, zu Clugny, ſchrieb eine geiſtreiche Satire: de contemtu mundi. Nigellus Wireker, ein Mönch zu Canterbury, der nach 1200 ſt., dichtete die treffliche Satire: Brunellus seu Speculum stultorum (Narrenſpiegel). Brunellus iſt der Name, den er dem Eſel gibt. Henricus aus Settinello um 1192 verfaßte ein ausgezeichnetes elegiſches Gedicht: de diversitate fortunae et philosophiae consolatione, eine würdige Fortſetzung der Richtung des Boëthius. Die heitern Lieder des Oxforder Archidiakonus Gualterus Mapes ſpotteten derb und geiſtvoll über die Verderbtheit des Klerus. Den Balladenton traf er ſehr glücklich und ſein launiges Trinklied: Mihi est propositum, in taberna mori, hat ſich bis heute lebendig erhalten. Bernhardus Geyſtenſis ſchilderte in einem metriſchen Dialog: Palponiſta, die Verderbtheit des Hoflebens, das Unglück der Fürſten und der Hofleute. Der als Philoſoph vornämlich berühmte Alanus ab Inſulis (Ryſſel), geb. 1114, geſt. 1203, entwarf in ſeinem: Anticlaudianus in 9 Büchern, das Bild eines vollkommenen Mannes nicht ohne Glück. In ſeinem aus Vers und Proſa gemiſchten Werk: Planctus naturae, eiferte er nachdrücklich gegen die Verderbtheit der Menſchen, namentlich gegen die Sodomiterei. Balthaſar Coſta, als Pabſt Johann XXII. (1316 — 34), verfaßte ein ſchönes Gedicht: de varietate fortunae.

Die hiſtoriſche Epik hatte allerdings keinen ſonderlichen Kunſtwerth, ſondern mehr eine nur materielle Bedeutung, war aber der wunderſüchtigen Legende gegenüber ſehr wichtig. Zu den Arbeiten des Nigellus, Poeta Saxo, Guilielmus Apulus, Rupert und Laurentius geſellten ſich im zwölften Jahrh. die beiden Epen des Deutſchen Mönchs Günther, der in ſeinem Solymarius den Kreuzzug Kaiſer Konrads I, und in ſeinem Ligurinus in 10 Büchern die Geſchichte Friedrichs I. mit Benutzung der hiſtoriſchen Schriften Radevichs und Otto's von Freyſingen behandelte. Das letztere Gedicht wurde ſeines guten lateiniſchen Ausdrucks halber im ſechszehnten Jahrh. oft zum Schulgebrauch verwendet. – Guilielmus Brito aus der Bretagne, geſt. 1223, beſchrieb nach Rigord die Geſchichte des Königs Philipp Auguſt in 12 Büchern. — Albertus Muſſatus, 1261 – 1330, der große Geſchichtſchreiber Padua's, dichtete auch ein Epos in 3 Büchern von der Belagerung Padua's durch den Can grande. Er iſt außerdem für uns dadurch merkwürdig, daß er zwei Trauerſpiele mit Chören: Eccerinis und Achilleis verfaßte. In dem erſtern behandelte er die Geſchichte Ezzelin's. — Philipp Gualter aus Lille, Dompropſt zu Doornik mit dem Beinamen Caſtilionäus, geſt. 1201, bearbeitete die Geſchichte Alexanders des Großen nach dem Curtius in 10 Büchern mit ſo gewandter Sprache, daß man ſein Epos ſeit dem des 13. Jahrh. oft der Virgilianiſchen Aeneis zum Schulgebrauch vorzog. — Die Geſchichte des Trojaniſchen Krieges fehlte natürlich nicht in dieſen Verſificationen. Wir haben ſchon Hildeberts Gedicht de excidio Trojae genannt. Am Ende des zwölften Jahrh. verfertigte Pindarus Thebanus, wahrſcheinlich ein Engländer, einen Auszug aus der Ilias in Hexametern: Epitome Iliados Homericae oder auch: de bello Trojano ſchlechtweg. Joſephus Iscanus aus Devon, geſt. n. 1210, beſchrieb den Trojaniſchen Krieg in 6 Büchern nach dem apokryphiſchen Werke des ſogenannten Dares Phrygius. Im Homer ſelber wird ein Phrygiſcher Prieſter Dares erwähnt. Ihm wurde eine Geſchichte der Zerſtörung Troja's zur Zeit Konſtantins untergeſchoben, indem man den bekannten Cornelius Nepos als den Ueberſetzer derſelben in's Lateiniſche fingirte. Dieſe Schrift: de excidio Trojae, hatte noch eine andere länger und beſſer geſchriebene neben ſich, welche man dem Dictys Cretenſis beilegte, der den König Idomeneus von Kreta nach Troja begleitet haben und deſſen Grab unter der Regierung des Nero durch ein Erdbeben geöffnet ſein ſollte. Hier ſei ein Käſtchen zum Vorſchein gekommen, welches eine mit Puniſchen Buchſtaben Griechiſch geſchriebene Geſchichte des Trojaniſchen Kriegs enthalten habe. Dieſe ſei von einem gewiſſen Eupraxis dem Kaiſer Nero übergeben und von Septimius unter Konſtantin in's Lateiniſche übertragen: Libri VI de bello Trojano. Nach dem Dares und Dictys ſchrieb dann Guido von Colonna zu Meſſina 1287 in Proſa ein vielbenutztes romanhaft gehaltenes Werk de bello Trojano. Er hielt beide für glaubwürdiger, als Homer und Virgil. (A. Dederich: Daretis Phrygii de excidio Trojae historia recens. Bonnae 1835. Idem: Dictys Cretensis sive Lucii Septimii ephemeridos belli Trojani Libri III, recens. ibidem 1833.)

Lateiniſche Vermittelung dichteriſcher Stoffe.

Hier iſt wohl der rechte Ort, um die wichtige Function deutlich zu machen, welche die Lateiniſche, größtentheils von Geiſtlichen gepflegte Poeſie im Mittelalter zu übernehmen hatte, denn nur durch Beachtung dieſer Grundlage kann man dahin gelangen, das Maaß poetiſcher Productivität in vielen Werken der Nationalſprachen wahrhaft abzuſchätzen. Die Geſchichte der Sprache hat an denſelben oft ein viel größeres Intereſſe, als die Geſchichte der Kunſt. Es iſt aber erklärlich, daß gerade aus den Anfängen eines Bildungsproceſſes auf die Monumente, die er zurückgelaſſen hat, ein vorzüglicher Werth gelegt wird, weil gewöhnlich, der Natur der Sache nach, aus ſolchen Perioden nur wenige Reſte übrig ſind. Nun mußte aber im Abendlande ein ſehr bedeutender Theil der Literatur ſich lediglich als Ueberſetzung aus einer Sprache in die andere verhalten. Es kam hierbei zunächſt auf die Aneignung des Stoffs an. Da eine öffentliche Kritik durch den Druck nicht exiſtirte, ſo wurden die Ueberſetzungen oft zu freien Bearbeitungen und der noch unreife Zuſtand der literariſchen Entwicklung nöthigte oft zu Umſchreibungen, weil der correlate Ausdruck, den eine Sprache für ein Wort einer andern geben ſollte, entweder noch nicht gefunden, oder in ihr gar nicht vorhanden war. Der Gang des Aſſimilationsproceſſes war nun gewöhnlich der, daß ein Griechiſches Original in's Lateiniſche, die Lateiniſche Ueberſetzung in's Romaniſche, das Romaniſche in's Deutſche, Niederländiſche u. ſ. w. übertragen ward. In einigen Fällen machte das Arabiſche oder Perſiſche den Anfang durch Ueberſetzung in's Griechiſche. Die Juden wurden für dieſen Fall meiſtens die Zwiſchenüberſetzer. Sie wurden es aber auch für die Ueberſetzung aus dem Arabiſchen oder Hebräiſchen direct in's Lateiniſche. Die Geſchichte einer ſolchen Wanderung eines Stoffs durch verſchiedene Sprachen führt in literarhiſtoriſcher Beziehung eine unendliche Weitläufigkeit mit ſich, zumal die Völker und in den Völkern die verſchiedenen Epochen die Namen und die Formen der Sitten bei allen Erzählungen zu verändern pflegen, die nicht durch ihre weltgeſchichtliche Auctorität den Namen und die Sitte ausſchließend wichtig machen. Alle moraliſchen Erzählungen und ein Theil der Legenden gehören hieher. Wir haben aber auch geſehen, daß lateiniſche Proſawerke der Geſchichte in Lateiniſche Verſe gebracht wurden. Ebenſo wurden ſie in Romaniſche Verſe gebracht und man kann manche Kreiſe der Dichtung faſt bis auf die Jahreszahl hin verfolgen, von wo ab ſie ſich erſt eröffneten. Das Werk Galfreds, des Monumetenſers, haben wir ſchon als ein ſolches kennen gelernt. Vor ihm, bis zur Mitte des zwölften Jahrh., iſt von Romaniſchen Gedichten, welche die Artusſage zum Inhalt hätten, keine Spur. Wie ſich Galfred zur Artusſage, ſo verhält ſich der Pſeudoturpin zur Karlsſage, der Pſeudokalliſthenes zur Alexanderſage, der Pſeudodictys und Pſeudodares zur Trojaniſchen Sage. Wenn man nun in allen ſolchen Fällen bis auf das Lateiniſche Grundwerk zurückgeht, ſo erkennt man, daß die Thätigkeit der Ueberſetzer durchſchnittlich nur eine formale geweſen iſt, die wohl ſtyliſtiſch, überhaupt ſprachlich, eine Bedeutung anſprechen darf, allein nicht als eine beſondere poetiſche Productivität gelten kann. Man vergleiche z. B. Firduſi, Niſami, den Deutſchen Pfaffen Lamprecht, den Spanier Lorenzo Segura u A., ſo ſieht man, wie in der Alexanderſage Kalliſthenes und ſeine Lateiniſchen Bearbeitungen in den Res gestae Alexandri von Julius Valerius und in dem Buch de proeliis mit dichteriſcher

Diction aufgeſchmückt werden, eigentliche Erfindung jedoch nicht vorhanden iſt. Laſſen ſich die Paraphraſten einmal gehen, ſo iſt es oft nicht zum Vortheil der Dichtung, weil ſie dann gewöhnlich das Wunderbare durch überflüſſige oder gar widerſinnige Nebenumſtände maaßlos übertreiben. Das Voraus der Deutſchen Bearbeitung Lamprechts beſteht vor Allem in der Enthaltſamkeit von Zuthaten. (Alexander, Gedicht vom Pfaffen Lamprecht. Urtext und Ueberſetzung nebſt der vollſtändigen Ueberſetzung des Pſeudokalliſthenes und umfaſſenden Auszügen aus den Lateiniſchen, Franzöſiſchen, Engliſchen, Perſiſchen und Türkiſchen Alexanderliedern von H. Weismann. Frankf. a. Main. 2 Bde. 1850.)

Die Analogie des Kampfes der Griechen gegen die Troer, Alexanders gegen die Perſer, mit den Kreuzzügen als einem Kampf des Occidents gegen den Orient, feſſelte die Aufmerkſamkeit wohl gerade auf dieſe Sagen. Für das ethiſche Moment der Odyſſee hatte man weniger Sinn. Das Moment des Wunderbaren einer Reiſe, welche die fernſten Theile der Welt berührt, war in den Zug Alexanders zu den Grenzen der Erde, in ſeine Erforſchung des Meeresgrundes, auf den er ſich in einer Taucherglocke hinabgelaſſen, in ſeine Beſchauung des Weltſpiegels u. ſ. w. aufgenommen und phantaſtiſch überboten. Die kirchliche Legende nahm dieſe Wunderreiſe in einer ähnlichen Form in ſich auf, wie ſie in den Indiſchen Reiſen Sindbads enthalten ſind. Es waren dies die Reiſen des heiligen Brandanus, welche eine mönchiſche Zuſtutzung der antiken Fabelweſen der Greiſe, des Phönix u. ſ. w. genannt werden können und von den Irländiſchen Kloſterſchulen ausgingen (Greith: Spicilegium Vaticanum, 145 ff. Jubinal: la legende latine de S. Brandaines, Paris 1836. Keller, Altfranzöſiſche Sagen, Tübingen 1840, II, 1—57. Genthe: Deutſche Dichtungen des Mittelalters, Eisleben 1841, I, 337—50.) Im Deutſchen wurden die Reiſewunder auch mit einer fictiven Geſchichte eines Herzogs Ernſt von Baiern in Verbindung gebracht, die zuerſt Lateiniſch vorhanden war, dann in mittelhochdeutſchen Reimen bearbeitet und endlich als Volksbuch in Proſa aufgelöſt wurde. Der fabelhafte Inhalt iſt ganz derſelbe, wie bei Alexander und bei Sindbad. — Die Legende wurde auf Grund der Griechiſchen Sammlungen des Moschos, des Simeon Metaphraſtes u. A. in der Lateiniſchen Kirche durch die Legenda Lombardica, durch die Legenda aurea des Jakob von Voragine, durch den thesaurus animae u. ſ. w. centraliſirt. Sie trat für die Kirche an die Stelle einer Mythologie und ſchloß auch, wie ſchon bei den Byzantinern bemerkt worden, die apokryphiſchen Evangelien und Apoſtelgeſchichten in ſich ein. Die Dichter ſetzten die Proſa theils in Lateiniſche, theils in Romaniſche und Deutſche Verſe um. Einzelne Legenden gewannen vor andern ein beſonderes Intereſſe. Die Legende z. B. vom heiligen Georg, die von Kappadocien ausging, mußte dem ritterlichen Sinn vorzüglich zuſagen, da ein Drachenkampf und die Befreiung einer Schönen ſie nicht blos zu einer Reproduction der antiken Perſeusſage machte, ſondern ihr auch mit der Sigurdſage Aehnlichkeit verlieh. Die Martern, welche der tapfere Georg ſeines Glaubens halber zu erdulden hatte, waren der ſpecifiſch chriſtliche Theil der Sage. Die Legende vom heiligen Sylveſter, vom heiligen Joſaphat und Barlaam u. ſ. w. mußten vor Allem dem ſcholaſtiſchen Intereſſe entſprechen, weil ſie die Apologie des chriſtlichen Glaubens gegen andere religiöſe Ueberzeugungen enthielten. Die Verherrlichung des Römiſchen Papſtthums in manchen Legenden war wiederum im Intereſſe des Lateiniſchen Klerus. Die Legende von Gregor auf dem Steine enthielt zwar auch eine Apotheoſe des Papſtes und ſeiner unbedingten Macht der Sündenvergebung, allein ſie wurde nicht in die gleichſam kanoniſchen Legendenſammlungen aufgenommen (Greith a. a. O. 159), vielleicht, weil ſie einen doppelten Inceſt des Bruders mit der Schweſter und des Sohnes mit der Mutter erzählt. Will man eine chriſtliche Oedipodie darin erblicken, welche die freiwillige wie die unfreiwillige Schuld durch aufrichtige Buße als ſchlechthin überwindlich darſtellt, ſo muß man geſtehen, daß in ihr viel mehr Poeſie herrſcht, als in der Legende vom heiligen Julian, worin die Seite der Oedipusſage reproducirt iſt, welche den Elternmord in ſich begreift. Dieſer Julian ermordet, weil er unüberlegt ſeine Gattin des Ehebruchs ſchuldig wähnt, beide Eltern in ſeinem Ehebette! Noch andere Legenden ſuchten vom Jenſeits eine genauere Vorſtellung zu geben. Schon im zehnten Buch des

Platoniſchen Staates wird von einem Kappadocier, Namens Er, erzählt, der aus dem Tode wieder erwacht ſei und eine Schilderung der Unterwelt gegeben habe. Daſſelbe wurde von einem Iriſchen Ritter Tundalus erzählt, der in einer Viſion, während er todt zu ſein ſchien, Hölle, Purgatorium und Paradies geſchaut hatte, und, zum Leben zurückgekehrt, die Reiſen ſeiner Seele im Jenſeits, nicht ohne beſtimmte Anſpielungen auf Iriſche Zuſtände und Perſonen, berichtete. (Eine ſehr vollſtändige Ueberſicht der kirchlichen Deutſchen Poeſie durch alle Stufen und Richtungen hin ſ. in K. Goedeke, Deutſche Dichtung im Mittelalter, 1—264. Was aber die Umbildung antiker Stoffe in chriſtliche und der chriſtlichen in Deutſche betrifft, ſo hat dieſe Unterſuchung weitläufig geführt C. L. Cholevius: Geſchichte der Deutſchen Poeſie nach ihren antiken Elementen, Leipzig 1854, I, 59—195.)

Die poetiſche Phänomenologie mancher legendariſchen Traditionen zieht ſich durch viele Jahrhunderte hin, indem auch das proteſtantiſche Ideal ſie noch nach denjenigen Seiten verarbeitete, welche das katholiſche von ſich hatte ausſchließen müſſen. Es gehört hieher vorzüglich die Geſchichte des Theophilus, die abermals in ihrer primitiven Begründung Griechiſch iſt. Dieſer Theophilus ſoll im neunten Jahrh. zu Adama in Cilicien gelebt haben. Dnrch den Tod ſeines Herrn, des Biſchofs von Adana, verlor er ſeine Stelle, gerieth in Noth, verſchrieb durch einen Jüdiſchen Unterhändler dem Teufel ſeine Seele mit ſeinem Blute, wenn er ihm bei dem neuen Biſchof zu ſeiner alten Stelle wieder verhelfen wolle, empfand aber bald Reue, klagte der heiligen Jungfrau ſeine Schuld und bewog ſie, dem Teufel ſeine Verſchreibung wieder abzunehmen. Theophilns bekannte ſeine Sünde vor der verſammelten Gemeinde und wies den Vertrag vor. Drei Tage darauf ſtarb er eines ſeligen Todes. Sein Diener und Freund Eutychianus ſchrieb 835 dieſe Begebenheit auf: *μετανοια και ἀνακλησις προς τον κυριον γενομενη ὑπο τινος οἰκονομου ὀνοματι Θεοφιλου.* Paulus Diakonus überſetzte ſie in's Lateiniſche; Metaphraſtes nahm ſie in ſeine Legendenſammlung auf; Hroswitha und Hildebert von Mans brachten ſie in lateiniſche Verſe. Nun trat an die Stelle eines Geiſtlichen in den Bearbeitungen ein Ritter, wie das Lateiniſche

Gedicht in 330 Hexametern: Militarius beweiſ't (Mone: Anzeiger für Kunde des Deutſchen Mittelalters, 1834, 266 ff.) Gauthier de Coinsi, der als Prior von Vic sur Aisne 1236 ſt., übertrug die Legende in franzöſiſche Reime. Der Trouvère Rutebeuf dramatiſirte ein Mirakel daraus (Monmerque et Michel: Theâtre français au moyen age, Paris 1839, 139—56. mit einer Ueberſetzung ins heutige Franzöſiſch.). In allen dieſen Metamorphoſen war die Verherrlichung der Wundermacht der heiligen Jungfrau die Spitze, auch noch in einer plattdeutſchen Wiedererzählung (Bruns: Romantiſche Gedichte, Berlin 1798, 296—330.). Von Magie war noch nichts in die Sage eingedrungen, denn der Zauberer der katholiſchen Kirche war der Italieniſche Virgil, der als einer der heidniſchen Propheten auf Chriſtus galt und der, ſeiner eigenen Weiſſage nach, wiederaufgelebt war und in der Römiſch Neapolitaniſchen Volksſage zu einem Mittelpunct vieler ſeltſamen Zauberwerke ward. Der älteſte Anlaß dazu mag vielleicht darin liegen, daß Virgil in ſeiner achten Ekloge die Pharmakeutria Theokrits nachbildete. Der Theſſaliſche Zaubergeſang ſoll darin die Wünſche der Liebe verwirklichen. Der weitere Grund liegt natürlich in dem hohen Anſehen, das Virgil ſchon unter den Römern, dann unter den Romanen genoß, ſo wie darin, daß man die ſogenannten sortes Virgilianae zu Orakeln benutzte, als die Bibel zu dieſem Zweck verboten war. Der Proteſtantismus verknüpfte nun mit dem Gottesverleugner, der ſich durch einen Vertrag mit dem Teufel verbündet, die Magie. Der Geiſtliche war zum Ritter, der Ritter zum Zauberer geworden. Fauſt nahm die Stelle des Theophilus ein. Das proteſtantiſche Ideal der Selbſtgewißheit erwuchs dann aus dem Dr. Fauſt allmälig bis zur Titaniſchen Skepſis des Götheſchen Philoſophen.

Die kirchliche Legende enthält nun zwar eine unbeſchreibliche Mannigfaltigkeit von Charakteren, Begebenheiten und Situationen, allein die ſinnliche Seite des Lebens nicht nur, auch die Sünde ſelber, war doch darin immer nur negativ genommen. Der Kampf mit der Luſt, die Ueberwindung der ſündlichen Verſuchung, das Leiden des Tugendhaften durch die verderbte Welt, endlich die Glorie des Märtyrerthums, war immer ihr Hauptelement. Die

Auffaſſung des Weltlaufes ſelber, die Schilderung des Reizes der Sinnlichkeit, der Macht der Verführung, der Schlauheit des Böſen, der Liſt der Leidenſchaft, aber auch die Beſchreibung männlicher Tapferkeit, weiblicher Standhaftigkeit, edler Treue, zarter Freundſchaft, berechtigter und glücklicher Klugheit, wunderbarer Glücksfälle, wurde daher der Gegenſtand eines andern Kreiſes von Erzählungen, die ſich nicht ſcharf gegen die Legende abſchloſſen, vielmehr öfter mit ihr zuſammentrafen, im Allgemeinen aber als pikante Anekdote und Novelle erſchienen, wie wir ſie in China, Indien, Arabien und Perſien ſchon hinreichend kennen gelernt haben. Hier war der Grundſtock orientaliſch, die Vermittelung lateiniſch. Die älteſte der hiehergehörigen Sammlungen iſt die disciplina clericalis von einem Juden Moſes aus Huesca in Spanien im zwölften Jahrh. Er wurde Chriſt und bekam von ſeinem Taufzeugen, dem Könige von Aragon, deſſen Arzt er war, 1106, den Namen Petrus Alphonſus. Er ſelbſt ſagt ausdrücklich, daß er ſeinen Stoff aus Arabiſchen Quellen genommen habe. Die Form der Einkleidung iſt die, daß ein Vater ſeinem herangewachſenen Sohn, den er in die Welt und Freiheit entlaſſen will, noch einmal gute Lehren, Mahnungen, Lebensregeln, Rathſchläge ertheilt und dieſelben mit Geſchichten belegt. Auf die künſtleriſche Geſtaltung der Schrift hat dies ganz keinen Einfluß gehabt. Ihre 39 Abſchnitte werfen die verſchiedenſten Materien planlos durcheinander. (Petri Alfonsi Disciplina clericalis zum erſten Mal herausgegeben mit Einleit. u. Erläuter. von F. W. V. Schmidt, Berlin 1827.). Die disciplina clericalis wurde von einem Unbekannten im dreizehnten Jahrh. in Franzöſiſchen Reimen unter dem Titel: Castoiement du père au fils nachgebildet. (Herausgeg. von Barbazan, Paris 1760.) Robert v. Blois ſchrieb in demſelben Jahrh. eine Nachahmung für die Frauen: Chastiment des Dames als Theil eines größern Moralgedichtes: Beaudous. — Den Rath eines Königs an einen Ritter kleidete ein Mönch von Tegernſee, Froumund, im eilften Jahrh. viel geiſtreicher in einem epiſchen Gedichte ein, welches er in Leoniniſchen Verſen ſchrieb, wovon ſich aber nur Bruchſtücke erhalten haben, denen die Herausgeber J. Grimm und Schmeller (Lateiniſche Gedichte des X.

und XI. Jahrh. Göttingen 1838, 127 ff.) den Namen: Graf Ruodlieb gaben. Ruodlieb, der vor der Uebermacht ſeiner Feinde zu einem fremden Könige geflüchtet war, wird von der daheim gelaſſenen Mutter zurückgerufen. Beim Abſchied gibt er ihm 12 Lehren: 1) man ſoll keinem Rothen trauen; 2) nie einen wenn auch ſchmutzigen Weg verlaſſen, um dafür über das Saatfeld zu reiten; 3) bei keinem Gaſtfreund übernachten, der alt iſt und ein junges Weib hat, hingegen da einkehren, wo der Mann jung, die Frau alt iſt; 4) dem Nachbar, der zum Eggen ſeines Ackers eine trächtige Stute leihen will, ſie nicht gewähren; 5) Verwandte nicht zu oft durch Beſuche beläſtigen; 6) eine Magd, wie ſchön ſie ſei, nicht allzu vertraut werden laſſen; 7) bei der Wahl einer ebenbürtigen Frau ſich von der Mutter nicht einreden, auch die gewählte Genoſſin ſodann nicht Alles wiſſen laſſen; 8) jede Rache über Nacht verſchieben; 9) ſich mit dem Herrn oder Meiſter nie in Streit oder Widerſpruch einlaſſen; 10) keiner Kirche, wie eilig auch die Reiſe ſei, vorbeireiten, ohne ſich ihrem Heiligen zu empfehlen; 11) nicht widerſtreben, wenn man um Chriſti willen gebeten wird, die Faſten zu brechen; 12) an Saatfeldern, die neben der Heerſtraße liegen, keine Gräben ziehen. Dieſe Einkleidung war offenbar darauf berechnet, in der weitern Geſchichte den Helden derſelben 12 Abenteuer erleben zu laſſen, von denen jedes eine dieſer trefflichen Lehren exemplificirte. Dies war alſo kein blos äußerlicher Zuſammenhalt, ſondern eine aus der Geſchichte des Grafen ſich entwickelnde Anordnung, die eine viel größere Kunſt erforderte, als wir in ähnlichen Erzählungen von Tauſend und Einer Nacht ſehen. Iſt das Latein auch barbariſch, iſt der Ausdruck auch oft leer und breit oder mühſam, ſo müſſen wir doch bedauern, daß uns von den Ausführungen dieſes dem Inhalt nach Deutſchen Gedichtes, das auch in die Geſchichte unſerer heimiſchen Heldenſage eingreift, ſo wenig übrig geblieben iſt. Wenn man gefragt hat, wie denn wohl ſo manche jener Lehren zu einer heroiſchen Tendenz paſſen möchten, ſo muß man bedenken, daß das Gedicht ſeiner Anlage nach auch komiſche Auflöſungen nicht ausſchloß. (Eine Deutſche Bearbeitung hat verſucht Simrock in ſeinem Amelungenlied, III, Stuttgart. 1849.) — Eine zweite dieſer Sammlungen iſt die mehrerwähnte

Geſchichte der ſieben weiſen Meiſter. Von Kalilah ve Dimnah unmittelbar hatte, wie bereits früher erzählt worden, ein Jude Johann von Capua eine Lateiniſche Ueberſetzung unter dem Titel: Directorium humanae vitae, alias parabolae antiquorum sapientum, gegeben. Den Syntipas des Andreopulos arbeitete im Anfang des dreizehnten Jahrh. ein Griechiſcher Geiſtlicher Moïſes unter dem Namen Dolopathos um. Nach ihr fertigte der Mönch Johannes de Alta Silva (Haute Selve im Bisthum Nancy) eine Lateiniſche Ueberſetzung und gab ihr den Titel: Historia septem sapientum Romae. Der Name des Königs und ſeines Sohnes, ſo wie der der Philoſophen, wechſelte in allen dieſen Bearbeitungen. Pontianus, Octavianus, Diocletianus, Eraſtus u. ſ. w. gehen durcheinander. Der Trouvère Herbert, der nach Johannes Ueberſetzung 1260 eine Franzöſiſche Bearbeitung in Verſen machte, nannte den König Dolopathos von Sicilien und ſeinen Sohn Lucinien. (Die mehrfach angeführte, ebenfalls nach Johann gemachte ſehr treue Ueberſetzung in altfranzöſiſchen Verſen, die Keller Tübingen 1836 herausgegeben hat, iſt eine andere.) — Die dritte hiehergehörige Sammlung iſt die der

Gesta Romanorum sc. Imperatorum.

Sie wird gewöhnlich einem Prior im Kloſter St. Eloi bei Paris, Petrus Berchorius aus Poitou, in der erſten Hälfte des vierzehnten Jahrh. zugeſchrieben, zeigt aber in der Engliſchen und Deutſchen Redaction ſtarke Abweichungen. Dies iſt ganz natürlich bei einem Werke, das nicht den geringſten künſtleriſchen Werth beſitzt, ſondern lediglich ein Aggregat von vielen Capiteln iſt, in denen ohne allen Plan Geſchichten erzählt werden, deren jeder ſchließlich eine Moralisatio angehängt iſt, die in ſpätern Redactionen und Ausgaben auch oft ins Myſtiſche gewendet wurde. Die Geſchichten ſind überall hergenommen. Einen Theil hat die Sammlung geliefert, welche Valerius Maximus um 30 n. Chr. unter dem Titel: dicta et facta memorabilia aus den damals beliebteſten Anekdoten veranſtaltete; einen andern ſehr bedeutenden Theil die disciplina clericalis; einen dritten die septem sapientes; einen vierten Parabeln aus Barlaam und Joſaphat; einen fünften die Lombardiſche Legende; einen ſechſten das speculum historiale des Vincentius Bellovacensis u. ſ. w. Der Vortrag iſt nach den verſchiedenen Quellen ſehr ungleich und oftmals im höchſten Grade flüchtig. (Analyſe des Inhalts in J. Dunlops Geſchichte der Proſadichtungen, Deutſch von Liebrecht, 1851, 198 ff.) Daß dieſe Compilation den Namen der Gesta Romanorum erhalten hat, iſt inſofern ganz zufällig, als von einer Geſchichte der Römer oder der Römiſchen Kaiſer darin gar nicht die Rede iſt, inſofern jedoch bezeichnend, als die darin erzählten Geſchichten ſich um Themata drehen, die in der Sittenverderbniß des Römiſchen Kaiſerreichs grell hervortraten, ſophiſtiſche Rechtsauslegung, Advocatenliſt, Ehebruch, Geſetzumgehung, Trugkunſt, ſein Unrecht zu verbergen oder zu beſchönigen u. ſ. w. (Gervinus, Geſchichte der poetiſchen Nationalliteratur der Deutſchen, II, zweite Ausg. Leipzig 1842, 167.). Den Beichtvätern, den Predigern, den Moraliſten, den Weltmenſchen, die Unterhaltung ſuchten, den Epikern und Dramatikern, die eine reiche Auswahl des Stoffs wünſchten, war eine ſolche Sammlung unendlich willkommen. Sie repräſentirt materiell daſſelbe Moment für die Romaniſche Welt, was die Elf Leila für die Muhamedaniſche, iſt aber durch ihre Erfolge vorübergehend noch wichtiger geweſen, weil faſt kein Stoff in der Unterhaltungsliteratur der modernen Europäer exiſtirt, der nicht von ihr ausgeſtreuet wäre, da ſie ſowohl aus der antiken als aus der Orientaliſchen und chriſtlichen Welt die vorzüglichſten Elemente in ihren epiſch-gnomiſchen Makrokosmus aufgenommen hatte. (Daher ſehr oft gedruckt, zuletzt 1842 von Keller mit einer trefflichen Ueberſicht aller Ausgaben, Ueberſetzungen, Abweichungen herausgegeben. Th. Gräſſe: Das älteſte Mährchen- und Legendenbuch des chriſtlichen Mittelalters oder die gesta Romanorum, II, Dresden u. Leipzig, 2. A. 1847.)

Salomon und Morolf.

Ebenfalls auf einer Lateiniſchen Grundlage beruhet ein ſehr wunderliches Product dieſer Zeit, das aber vielleicht urſprünglich

Hebräiſch war. Die Anführung der Verſe am Ende des dreißigſten Capitels von den Sprichwörtern Salomo's reicht zu dieſer Vermuthung noch nicht aus, wenn gleich der königliche Weiſe ſich dort ſehr cyniſch ausdrückt. Wohl aber wäre es denkbar, daß eine Talmudiſche Baſis exiſtirte. Es ſind zwei Markolfe oder Morolfe zu unterſcheiden. Der eine iſt eine Geſchichte von Morolf, einem Bruder Salome's, der Gemahlin Salomo's. Dieſe wird zweimal von andern Fürſten entführt und beide Male durch Morolf dem Salomo zurückgebracht. Hier erſcheint Morolf tapfer und liſtig, aber höfiſch. — Der andere Morolf iſt ein häßlicher, verſchlagener, dreihäåriger Bauer, der mit ſeinem Weibe vor Salomo erſcheint und ſich mit ihm in Wechſelreden einläßt, in welchen er die prätentiöſe Weisheit des großen Königs durch tölpiſche, unfläthige, öfters witzige Scherze parodirt. Salomo, zu dem einſt die Königin von Saba bewundernd wallfahrtete, aus ſeinem Munde Weisheit zu vernehmen, Salomo, den die Sage zum Geiſterfürſten erhob, Salomo, der Meiſter des Hebräiſchen Maſhal, zieht hier gegen die zutäppiſchen Redensarten des groben Morolf den Kürzern. Von Poeſie iſt in dieſen rohen Witzen, die zum Theil in Zoten ausarten, keine Spur, allein die Tendenz dieſer gnomiſchen Satire auf die gnomiſche Weisheit iſt ſehr merkwürdig, weil ſie thatſächlich beweiſt, wie die Freiheit ſich über das Ideal der Weisheit bis zur Verſpottung derſelben erhebt. Dieſe Tendenz zeigte einen zwar ungeſchlachten, allein kecken Humor, welcher dieſe Geſpräche ſehr beliebt machte, ſo daß ſie oft und in vielerlei Formen wiederholt wurden. Das Lateiniſche Proſabuch führte urſprünglich den Titel: Dialogus seu collationes inter Salomonem et Marcolphum. Die Italiener verwandelten Salomo in den Lombardenkönig Alboin und nannten Morolf Bertoldo, von welchem ſie dann bis zum Cacaſenno herunter eine ganze Sippe ähnlicher Witzbolde ausheckten.

Die Thierſage als Ironie des Pfaffenthums.

Wenn in Salomo und Morolf der geſunde, hausbacken praktiſche Verſtand die ſubtil gebildete Weisheit parodirt, ſo erzeugte ſich aus dem Germaniſchen Stammgeiſt eine ironiſche Darſtellung des Mönchslebens, die allmälig, in immer wachſender Erweiterung, aus dem kirchlichen Kreiſe auch in den politiſchen übertrat und zu einer univerſellen Satire auf die Zuſtände des Romaniſch-Germaniſchen Mittelalters überhaupt ward. Es iſt dies die Sage von Wolf und Fuchs. Gewiß hatten die Germanen vom Wolf und Fuchs, aber auch vom Haſen und Hirſch, vom Luchs und Dachs, von der Katze und dem Bären, vom Hahn und der Henne, vom Sperling und der Taube u. ſ. w. ſeit Altersher, wie alle Jagd- und Thierliebenden Völker, allerlei Geſchichten, die man durchaus nicht Fabeln nennen kann, weil ſie gar nicht den Zweck der Belehrung hatten, die aber auch nicht als ein Epos im Sinn des Heldengedichts zu gelten vermögen. Bei den Finnen, Letten und Slaven finden wir einzelne ſolcher Sagen ebenſo wie bei den Deutſchen im achten, neunten und zehnten Jahrh. Dieſe letztern ſind uns hier und dort lateiniſch aufbehalten, z. B. die Sage vom Löwen, vom Hirſchgehirn und vom Fuchſe. In ſolchen Geſchichten wurde irgend ein charakteriſtiſcher Zug der Individualität des Thieres hervorgehoben, am Wolf die gierige Gefräßigkeit, am Fuchs die Liſtigkeit, am Bären die Leidenſchaft für den Honig, am Eſel die gutmüthige Paſſivität u. ſ. w. Da man noch durch kein übergroßes Städteleben dem Umgang mit den Thieren entfremdet war, ſo behielt die Schilderung der Thiere ſelbſt da noch eine große Naturtreue, wo man ſie durch die Phantaſie in Lagen verſetzte, die ihnen ihrem natürlichen Weſen nach ganz fremd waren. Alle ſolche Geſchichten wurden, wie noch heut zu Tage die Jägeranekdoten, in mannigfacher Wandelung vorgetragen, blieben jedoch vereinzelt, wenn ſie ſich auch zuweilen aneinanderreiheten. Da das Thier nicht wirklich handeln kann, ſo iſt es unmöglich, daß es Träger einer zuſammenhängenden Geſchichte werden könne, wenn ihm nicht ein menſchlicher Stoff untergeſchoben wird. Dies geſchah nun durch die Fiction, den Wolf ſich als Mönch vorzuſtellen und ihm den Fuchs als Laien gegenüberzuſetzen, der die nur äußerlich verſteckte Begierde des fleiſchlüſternen Wolfs überall in Verſuchung zu führen und ihn ſchadenfroh zu überliſten weiß. Doch nicht den Wolf allein, auch den Bären, den

Bock, den Haſen, den Dachs, ja den Löwen ſelber verſteht er durch Aufreizung der ihnen eigenthümlichen Begierden nach ſeinen Abſichten zu lenken, obwohl er ſelber auch oftmals übel mit ſeinen kecken Lügen und ſeinen Sophismen fährt. Der König erſcheint in den ältern Gedichten nur als krank, ſpäter auch als verarmt und der Fuchs als Arzt und Helfer. Daß nun der Wolf von der Sage zum Mönch gemacht wird, iſt in dem ironiſchen Sinn geſchehen, daß er, ſeinem Gelübde nach, enthaltſam ſein ſollte, allein, von der Heftigkeit ſeiner ununterjochten Natur fortgeriſſen, immer gegen ſeine Pflicht handelt und, um den Widerſpruch zu verbergen, heuchelt. Ohne eine ſpecielle Satire zu ſein, wurde doch in allen dieſen Sagen die ſatiriſche Behandlung der klöſterlichen Askeſe der Mittelpunct, an welchem ſich dieſelben zur innern Einheit mit einander verbanden. Der Urſprung dieſes Centrums war daher zwar nicht antikirchlich, noch weniger antichriſtlich, aber er war antimonaſtiſch. Die poetiſche Vollendung dieſer Thierſage fällt conſequent mit dem niederdeutſchen Reineke de Voß erſt in die Zeit, in welcher das proteſtantiſche Ideal ſich mit der Polemik gegen das Mönchs- und Papſtthum hervorarbeitete, und der Verbreitungsbezirk der Sage iſt Nordfrankreich, die Niederlande, Elſaß, das nördliche Deutſchland, England und Scandinavien geblieben. Südfrankreich, Italien und Spanien haben ſie ſich nicht angeeignet und nur nach Byzanz, deſſen Kunſt dem Ideal der Reſignation angehörte, drang, wie wir ſahen, die Eſelbeichte.

Wir haben nun ſchon hinlänglich erfahren, welche Breite die Fabel in der literariſchen Geſchichte der Poeſie einnimmt; die, bis zu welcher die Geſchichte der Wolfs- und Fuchsſage angeſchwollen iſt, reicht in's Unüberſehbare. Wir würden ſie deshalb am liebſten ganz übergehen, da wir hier keine Literaturgeſchichte ſchreiben, ſondern die literariſche Seite der Geſchichte der Poeſie nur ſo weit hereinziehen, als wir dem Deutſchen Leſer dadurch bei wichtigern Puncten einen Nachweis zu geben wünſchen, der ihm theils den objectiven Charakter unſerer Gründe verbürgt, theils ihm die Möglichkeit eigenen Weiterforſchens gewährt. Die Wichtigkeit der Thierſage möge uns geſtatten, auf das Kürzeſte die Puncte zu berühren, auf die es hauptſächlich ankommt.

Der eine dieſer Puncte iſt negativ, daß nämlich dieſe Thierſage nicht ethniſchen und nicht theiſtiſchen Urſprungs iſt. Aus dem ethniſchen Kreiſe hat man Panchatantra herangezogen. Allein in demſelben iſt gar keine Analogie mit unſerer Thierſage. Nicht nur, daß in ihm die Thiere ihre Individualität faſt ganz einbüßen, ſo wird auch, nach Indiſcher Art, durch jeden Abſchnitt ein moraliſcher Satz der Klugheitslehre durchgeführt, der zu ſeiner Unterſtützung in die Hauptgeſchichte, die ihn beweiſen ſoll, noch wieder eine Anzahl kleinerer einflicht. Die früher angegebenen fünf Hauptabſchnitte ſind: 1) Mitra bhéda: Bruch der Freundſchaft; 2) Mitra prapti: Schließung der Freundſchaft; 3) Kakoloukika: verhehlte Feindſchaft: 4) Labdha pranasana: Verluſt der Freundſchaft; 5) Apakaritcha Karitwa: leichtſinnige Aufführung. Schon dieſe einfache Ueberſicht des Inhalts reicht hin, den Unterſchied von unſerer Thierſage feſtzuſtellen. Das erſte Buch bringt zwar zwei Füchſe auf die Scene, allein in ganz andern Verhältniſſen. Der König Löwe Pingalaka hat einen Vertrauten, den Stier Sandjivaka. Zwei Hofleute des Königs, die Schakale Karataka und Damanaka, lügen dem Könige ein, daß der Stier gegen ihn eine Verſchwörung angeſtellt habe. Zugleich aber flüſtern ſie dem Stier zu, daß der König nach ſeinem Leben trachte, worauf der Stier ſich wirklich in eine Verſchwörung einläßt. Der Löwe tödtet ſchließlich den Stier und erkennt zu ſpät, daß Verleumdung ihm einen treuen Freund geraubt. — Es folgt die Hitopadesha. Sie iſt ein freier Auszug aus dem Panchatantram, in vier Abſchnitten: 1) Mitra labha: Freunderwerbung; 2) Soubrid bédha: Bruch der Freundſchaft; 3) Vigraha: Krieg; 4) Sandhi: Friede. — Es folgt das Perſiſch-Arabiſche Buch von Kalilah ve Dimnah, das abermals eine freie Bearbeitung der Hitopadeſha iſt. — Bei den Griechen finden wir die Thiere häufig in der Komödie auftreten. In der Aeſopiſchen Fabel wird die Individualität der Thiere viel ſchärfer gezeichnet, als im Indiſchen. Es kommen in ihr einzelne Geſchichten vom Wolf, vom Fuchs, vom Löwen und Eſel vor, am wichtigſten iſt aber, daß bei Aeſop der Fuchs, um ſich am Wolf zu rächen, dem kranken Löwen empfiehlt, ſich in eine warme Wolfshaut einzuſchlagen, denn dieſen Gedanken hat die Romaniſch-Germaniſche Sage aufgenommen. Sonſt aber fehlt eine Einheit der Thierfabeln gänzlich. — Aus dem theiſtiſchen Kreiſe haben uns die Lokmaniſchen Fabeln der Araber auf die Aeſopiſchen zurückgewieſen. Außerdem trafen wir nur die Aneignung der Indiſchen. Eine Sammlung von über hundert Fabeln, welche im dreizehnten Jahrh. der Rabbi Berachja Hanakdan in gereimter Proſa veranſtaltete, führt zwar den Titel: Misle Schualim, Erzählungen von Füchſen, hat aber mit der Deutſchen Sage gar nichts zu ſchaffen (Parabolae vulpium Rabbi Berachiae Nikdani translatae ex lingua Hebraica in linguam latinam op. Haenel, Pragae, 1601.). In dem Mantiketeir des Perſers Ferideddin Attar werden die Vögel geſchildert und zu einer gewiſſen Einheit zuſammengefaßt, die aber, als eine theoſophiſche Berathung und Wanderung derſelben, nicht das Geringſte mit unſerer Sage gemein hat.

Dieſe iſt in ihrer Urgeſtalt in Lateiniſchen Gedichten vorhanden, die alſo ſchon mit ihrer Sprache auf den mönchiſchen Urſprung hinweiſen, dem natürlich eine nationale Tradition zu Grunde liegen konnte, da die Geiſtlichen doch aus dem Volke hervor gingen und Ekkehard I. von St. Gallen, Froumund von Tegernſee, wie ſich uns zeigte, auch Deutſche Sagen lateiniſch dichteten. In dem Volke liefen eine Menge einzelner Thierſagen um (verzeichnet bei Gräſſe, Mittelalter II. 1, 367, 2, 980), aus welchen die Geiſtlichen, wie Cyrillus in ſeinen Fabeln, Einzelnes aufnahmen. Das älteſte Gedicht iſt nun die: Ecbasis cujusdam captivi per tropologiam, in 1229 Hexametern. (J. Grimm: Latein. Gedichte des X. u. XI. Jahrh. 243—330.). Ein Mönch Malchus zu Toul in Lothringen, der gern dem Kloſter entronnen wäre, gilt als Verfaſſer, am Anfang des zehnten Jahrh. Als im Frühlinge 812 alle Hirten des Wasgaues ihre Heerden fröhlich auf die Weide trieben, blieb ein noch ſaugendes Kalb angebunden im Stalle zurück, riß ſich aber los, gerieth in einen dichten Wald und begegnete einem geiſtliche Lieder ſingenden Wolf, der, von Faſtenſpeiſe ausgedörrt, ſich ſeiner als eines willkommenen Leckerbiſſens bemächtigt und es in ſeine Höhle ſchleppt. Das Kalb erinnert ihn aber, daß der Kaiſer Heinrich Landfrieden geboten habe und erhält bis zum nächſten Tag Aufſchub ſeines

Todes. Igel und Fiſchotter ſind ſeine Dienſtmannen. Der Igel iſt ſein Küchenmeiſter, Kämmerer und Caplan zugleich. Inzwiſchen iſt das Kalb vermißt und durch einen Spürhund ſeine Fährte gefunden. Die Hirten und Heerden, den brüllenden Stier an der Spitze, eilen zu ſeiner Befreiung herbei. Der Wolf rüſtet ſich zur Vertheidigung. Seine Dienſtmannen verſichern ihn ihrer Treue, wünſchen aber den Grund ſeiner Feindſchaft mit dem Fuchs zu erfahren. Nun erzählt er ihnen die Geſchichte vom kranken Löwen und ſeiner Heilung, in der Hauptſache wie bei Aeſop, aber mit vielen Anſpielungen auf die damalige Zeitgeſchichte, mit einer weitläufigen Ausmalung des Hofhaltes, wobei außer den heimiſchen Thieren auch der Leopard, der Parder, das Kameel und das Einhorn vorkommen. Der Parder muß dem Könige Pſalmen ſingen, das Einhorn beten. Sehr lieblich werden die Vögel, der Pſittich (Papagei), die Nachtigall, die Amſel und der Schwan eingeflochten, die über Bourdeaux herbeikommen, dem kranken Könige ihre Theilnahme zu bezeigen und zum Preiſe des Oſterfeſtes Lieder zu ſingen. Der Löwe adoptirt den Parder zu ſeinem Nachfolger und verleihet mit ihm durch eine Urkunde dem Fuchs eine Waldhöhle auf eines hohen Berges Gipfel. Die Wölfe nahmen ſie aber den Füchſen wegen der Schindung des Großvaters des erzählenden Wolfs wieder ab und dies iſt nun die Höhle, in welcher er ſich mit dem Igel, der Otter und dem Kalbe befindet. Der Fuchs hat ſich unter den Belagerern mit ſeiner Urkunde eingefunden, die er vorweiſet. Igel und Otter ermahnen den Wolf zur Nachgiebigkeit, ziehen ſich aber, als er unerſchüttert bleibt, zurück. Durch Schmeichelreden lockt der Fuchs den Wolf (ähnlich wie bei Aeſop den Raben mit dem Käſe) aus der Burg hervor, indem er ſeine Herkunft, Tapferkeit und Schönheit preiſt und den Wolf bittet, ſeine edle Geſtalt zu zeigen. Nun wird das Kalb durch einen Knecht befreiet, der Wolf vom Stier niedergeſtoßen und die Burg vom Fuchs wieder in Beſitz genommen.

In dieſem Gedicht, das nicht ſowohl den Harzgeruch des Waldes, als den Weihrauchduft des Kloſters athmet, iſt dem Keim nach Alles vorhanden, was die Thierſage dieſes Kreiſes von den Orientaliſchen und antiken Fabeln unterſcheidet. Die Krankheit des Königs und ſeine Heilung durch den Fuchs, der dem Wolf das Fell abziehen läßt, iſt Griechiſch, aber die Auffaſſung des Wolfs als eines Scheinheiligen und des Fuchſes als eines ſchlauen Hofmannes, der ſich auf Koſten Anderer reelle Vortheile zu erliſten weiß, die Schilderung der Erbfeindſchaft zwiſchen beiden und die Vermiſchung des kirchlichen Cultus mit dem Vaſallendienſt iſt chriſtlich-Germaniſch. In dem Luparius (de lupo, pastore et monacho) tritt dieſer große Zuſammenhang wieder zurück, im Iſengrimmus aber wieder hervor. Dies iſt ein Lateiniſches Gedicht in 688 Hexametern und Pentametern, worin die Krankheit des Löwen ähnlich, jedoch ohne Einmiſchung der vielen kirchlichen Elemente, die in der Ekbaſis vorkommen, ſondern mehr nur in der Form eines Feudalherrnthums vorgetragen wird. Wenn in der Ekbaſis der Wolf ſeinen Dienſtmannen die Geſchichte vom Urſprung der Feindſchaft zwiſchen Wolf und Fuchs erzählt, ſo erzählt hier der Fuchs zur Ergötzung des geheilten Königs die Geſchichte von der Betfahrt der Gemſe Bertiliana, welche ſie mit Renard, dem Eſel, dem Hahn und der Gans einſt anſtellte und bei welcher Iſengrimm durch Renard's Liſt eingeſchüchtert wurde. (J. Grimm: Reinhard Fuchs, Berlin 1834, 1 – 24.) Der Verfaſſer mag im Anfang des zwölften Jahrh. in Südflandern gelebt haben. Der neue Gedanke, der hier zuerſt auftritt, iſt die Pilgerfahrt des Fuchſes.

Nun folgte von einem Nordflandriſchen Geiſtlichen Rivardus um 1150 die ausführliche Bearbeitung der Thierſage in dem Reinardus Vulpes, in 4 Büchern, die alle weſentlichen Elemente in ſich faßt, welche in den ſpätern Behandlungen durch die Ausführung nur modificirt worden ſind. Wäre dies Gedicht auch ſchon ins Deutſche überſetzt, was unſeres Wiſſens noch nicht geſchehen iſt, obwohl wir Deutſche das Ueberſetzungseifrigſte Volk ſind und etwas einmal Ueberſetztes hinterher in's Unendliche zu wiederholen nicht müde werden, ſo würde das Urtheil hierüber klarer und beſtimmter ſein. Das Gedicht enthält 6596 Verſe in Diſtichen und übertrifft in freier, gewandter Beherrſchung der Lateiniſchen Sprache die beſten Werke des zwölften Jahrh., in welchem die Lateiniſche Kunſtpoeſie auf einer hohen Stufe ſtand.

Mönchiſch iſt der ganze Zuſchnitt. Ueber den Verfall der Geiſtlichkeit wird ein bitterer Spott ausgegoſſen. Weder angeſehene Biſchöfe, noch der h. Bernhard, noch der Papſt ſelber, werden verſchont, allein der Verfaſſer war ſeiner Geſinnung nach ein wahrer Chriſt, der auch fromme Geiſtliche ausdrücklich ehrt. Seine heftigſten Stachelreden hat er der Sau Salaura in den Mund gelegt. Mone, der das Gedicht zu Stuttgart 1832 zuerſt herausgab, hat den einzelnen Abtheilungen folgende Namen gegeben: I. Haß und Rachſucht. 1) Reinards Gefahr und Rettung. Er hat Iſengrimms Frau und Kinder beſchimpft, begegnet demſelben und rettet ſein Leben nur, indem er dem Wolf ein fettes Schwein verſchafft, das dieſer ganz allein aufzehrt. 2) Iſengrimms Fiſchfang, wobei ihm die Bäurin Aldrade den Schwanz abhackt. 3) Iſengrimm als Feldmeſſer, wobei die Widder ihn jämmerlich zerſtoßen. II. Der Hoftag. Die Geſchichte vom kranken Könige ganz wie im ältern Gedicht. III. Frühere Thaten. 1) Iſengrimms Wallfahrt; die Geſchichte Bertilianens, wie im ältern Gedicht. 2) Reinards Adelsprobe und Geſchichte vom Hahn Sprotinus, den er berückt. 3) Iſengrimms Mönchthum. 4) Reinhards Zwiſchenſpiel (Schändung der Wölfin in einer engen Schlucht des Wolfsbaues). 5) Iſengrimms Weihe, indem die Mönche des Kloſters Blandinum ihn zerbläuen und ihm ſpöttiſch mit ihren Schlägen die Weihe ertheilen. Fliehend erblickt er ſeine Frau in der unſeligſten Situation und ſchwört dem Fuchs unverſöhnliche Rache. Dieſe drei letzten vom Bär Bruno gedichteten Abenteuer werden bei Hof vom Eber vorgeleſen. 6) Corvigars Siegel. Das Pferd, Corvigar, ſchlägt dem Wolf ſeinen Eiſenſchuh in's Geſicht. IV. Iſengrimms Noth. 1) Joſephs Rachenſprung. Der Widder Joſeph zerſtößt ihm den offen gehaltenen Rachen, in den er ihm hineinzuſpringen eingewilligt. 2) Iſengrimms Theilung. Die alte Fabel von der Jagd mit dem Löwen. 3) Iſengrimms Schwur. Der Wolf ſoll ſchwören, daß er von dem Sohne des Eſels Balduin, Karkophas, die Haut des Vaters zu fordern habe. Karkophas und der Fuchs führen ihn zu einer Falle als dem angeblichen Heiligthume, den Schwur zu leiſten. Das Eiſen erfaßt ſeine aufgelegte Pfote und er muß ſie ſich abbeißen, um zu entkommen. 4) Das wilde Heer. Iſengrimm trifft im Hain auf die alte Sau Salaura, welche die Heerde herbeiruft, die ihn zerfleiſcht. Unter Verwünſchungen ſtirbt er. 5) Die Klage. Heuchleriſch klagen nun Salaura und Reinardus über den böſen Lauf der Welt und ſcheinbar nimmt der letztere den Papſt gegen die Angriffe der erſtern in Schutz.

Ganz in dem gegen das Pfaffenthum empörten Geiſte dieſes Thierepos iſt ein Gedicht in 388 Verſen im elegiſchen Metrum gehalten, das unter dem Namen Poenitentiarius, Asinarius, Brunellus ſehr oft ſeit der Reformation gedruckt worden iſt und dem dreizehnten Jahrh. angehört. Es iſt die ſchon erwähnte Eſelbeichte, die auch in's Griechiſche überging, wo aber der Ausgang ein anderer iſt, indem der Eſel zuletzt die Rolle des Corvigar gegen den Wolf ſpielt (bei J. Grimm a. a. O. 397 ff. Beſonders von F. Kritz Erfurt 1850. Deutſch von K. Simrock: Altdeutſches Leſebuch, Stuttgart 1854, 147 ff.).

Aus dieſen Lateiniſchen Grundlagen gingen nun Franzöſiſche Bearbeitungen hervor, die einzelne Epiſoden (branches) zum Inhalt nahmen, wie von Pierre de St. Cloot, der 1208 als ſechszigjähriger Greis wegen Ketzerei zu Paris verbrannt ward, Robert de Leſon aus der Gegend von Bayeux u. a. — Le couronnement du renard, in 3398 Verſen, wahrſcheinlich von Marie de France, da es dem Grafen Wilhelm von Flandern gewidmet iſt, der 1251 in einem Turniere blieb und welchem ſie auch andere Gedichte gewidmet hat. — Renart le nouvel von Jaquemars Gielée aus Lille am Ende des dreizehnten Jahrh. — Renart le contrefait, 1320 – 50 von einem Ungenannten. — Renart le bestourné, nur 152 gereimte Verſe von Rutebeuf. (Méon: le Roman du Renart. 4 Volls. Paris 1826. Verſchiedene Branchen, ſodann das couronnement und der nouveau Renart ſind mit 41,748 Verſen darin enthalten. Der Renart contrefait fehlt noch. Auszug aus Méon bei Grimm a. a. O. CXXI—CXXXVI.)

Aus dem Franzöſiſchen ging nun eine mittelhochdeutſche Bearbeitung im zwölften Jahrh. angeblich von Heinrich dem Glicheſäre (Gleiſner), vermuthlich einem Elſaſſiſchen Dichter, hervor (Reinhart Fuchs von J. Grimm. Berlin 1834.).

Ebenfalls aus dem Franzöſiſchen entſprang eine Niederländiſche Bearbeitung von **Wilhelm de Matoc**, d. h. der Aermliche. Er kam aber in ſeinem Reinaert nur bis Vers 3394, von wo ab ihn **Willem von Uttenhove**, ein Prieſter zu Aerdenborg, mit 4432 Verſen fortſetzte, die aber matt und voller gezierter Gelehrſamkeit ſind (Matocs Antheil abgedruckt bei J. Grimm a. a. O. 115 – 267.).

Zuletzt folgte die Niederſächſiſche dem Heinrich von **Alkmar** und dem Mecklenburger Rath **Baumann** zugeſchriebene Bearbeitung: Reineke de Vos, Lübek 1498, welche die poetiſche Vollendung dieſer Thierſage iſt und auch die natürliche Charakteriſtik der Thiere mit ihren Handlungen erſt in völlige Uebereinſtimmung ſetzt. Die Hauptveränderung, welche in den Franzöſiſchen Behandlungen gemacht wurde und welche die Niederländer und die Deutſchen beibehielten, war, daß der König dem Fuchs zuletzt ſein volles Vertrauen ſchenkt. In der mittelhochdeutſchen Bearbeitung muß er daſſelbe freilich mit ſeinem Tode büßen, indem er an dem Trank, den ihm der Fuchs gebraut, ſterben muß. Reinhart rettet ſich durch die Flucht. Den Zweikampf des Fuchſes mit dem Wolf erzählt die Saſſiſche Bearbeitung ganz übereinſtimmend mit der Blämiſchen. Der Wolf wurde nicht mehr getödtet, nur beſiegt.

Bei den Nachforſchungen über dieſe Thierſage hat man ein zu großes Gewicht auf die Namen gelegt, aus ihnen heraus den Antheil der einen oder der andern Nation zu erweiſen. Die Namen wechſeln. Sie gehen herüber und hinüber. Der Fuchs hat im Franzöſiſchen den Namen renart vom Deutſchen reginhart, Rathgeber, behalten; der Eſel den Namen baudouin vom Deutſchen Baldewin u. ſ. w. Dafür aber ſind wieder Franzöſiſche Namen in's Deutſche gekommen, wie Schanteklär: chant clair, für den Hahnen u. dergl. Die Nordfranzoſen ſind ja eben zum großen Theil Franken, alſo Deutſche. Da ſowohl das Mittelhochdeutſche Gedicht als das Niederländiſche Gedicht ſich ausdrücklich auf Franzöſiſche Quellen berufen, ſo kann man nicht ein Deutſches, nur ein Lateiniſches, als das Prius derſelben behaupten. Durch H. Schopperus kehrte dann das Niederdeutſche wieder in's Lateiniſche zurück.

Das reformatoriſche Element, welches immer in dieſer Thierſage gelegen hatte, war in der Niederdeutſchen Behandlung zum Princip des ſelbſtbewußten Proteſtantismus ähnlich fortgeſchritten, als wir die Sage des Theophilus in der Umwandlung zur Fauſtſage auch der Selbſtgewißheit des Proteſtantismus ſich integriren ſahen. (Ueber die allgemeine Bedeutung des Reineke de Vos Roſenkranz: Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter 1830, 594—611.)

B.

Die höfiſche Romantik.

Wir haben einen langen und beſchwerlichen Weg durch die Lateiniſche Poeſie zurücklegen müſſen, der aber nothwendig war, das rechte Verhältniß der Productivität zu erkennen, welches zwiſchen ihr und zwiſchen den nächſten Erſcheinungen des romantiſchen Ideals obwaltet. Wie bei den Perſern die Scheiche der theologiſch-asketiſchen Schulen, bei den Byzantinern die Diakonen und Biſchöfe der Kirche, ſo waren auch bei den Romanen die Geiſtlichen die Hüter und Leiter der Poeſie geweſen. Der nächſte Fortſchritt, den dieſelbe machte, war die Entwicklung des romantiſchen Liebesideals. Auch dies ging inſofern von der Kirche aus, als ſie den Cultus der Jungfrau Maria bis zur abſoluten Apotheoſe derſelben ausbildete und mit ihm der Verehrung des Weibes eine höhere Weihe verlieh. Eine anderweite Anregung gab die Berührung mit den Arabern, das Uebrige aber that die Liebe ſelber, die ja ſchon im Griechiſchen Roman, in der Römiſchen Elegie und in dem Epos der barbariſchen Uebergangsvölker jene rückſichtsloſe Vertiefung in die Unendlichkeit der ſubjectiven Empfindung angeſtrebt hatte, welche ein Hauptmoment der Romantik ausmacht. Die Ausarbeitung des Liebesideals konnte aber nicht mehr dem geiſtlichen Stande zufallen. Sie mußte das Product der weltlichen Ariſtokratie werden. Der Ritter war es, der ſich der Unbedingtheit ſeiner erotiſchen

Gefühle und Vorſtellungen überlaſſen konnte. Die Verfeinerung derſelben wurde jedoch erſt durch die höfiſche Geſelligkeit erzeugt, die ſich der Volksſitte und der nationalen Poeſie relativ entfremdete und ſich eine ganz phantaſtiſche Welt erſchuf, in deren Sentimentalität, Abenteuerlichkeit und Wunderſamkeit ſie wie in einem wachen Traum ſchwelgte.

Drei Völker treten in dieſem Proceß auf, die Franzoſen, die Deutſchen und die Spanier. Die Franzoſen ſind die eigentlichen Träger dieſer Romantik. Die Deutſchen ſind ſchon damals ihre eifrigen Nachahmer. Sie laſſen die Schätze ihrer heimiſchen Heldenſage fallen, um alle Wälſchen Vorbilder bei ſich einzuführen und das eigenthümlich Deutſche bleibt zuletzt faſt nur der bittere Tadel ſolcher Verausländerung. Die Spanier ſind ſelbſtſtändiger und nehmen hauptſächlich nur die Formen der Provençaliſchen Lyrik auf. Der Gang der Entwicklung iſt aber bei allen dreien ſich darin analog, daß die Auflöſung der phantaſtiſchen Idealität ſich vorzüglich durch das Drama bewirkt, weil es zur Beobachtung und Geſtaltung der Wirklichkeit zwingt.

a) Die Franzöſiſche Poeſie.

Die Franzöſiſche Poeſie iſt in dieſer Epoche eine doppelte, eine ſüdliche und eine nördliche. Beide entwickeln ſich neben einander. Die ſüdliche geht der Zeit nach der nördlichen voran und überträgt ihr auch zum Theil ihre Form. Aber durch die Centraliſation des Franzöſiſchen Staates in Paris ſiegt doch das Nordfranzöſiſche über das Südfranzöſiſche und das Theater fixirt ſich in Paris, von ihm aus auf das übrige Frankreich, ſpäterhin auf ganz Europa, eine unberechenbare Wirkung zu üben, die ſowohl die Geſtaltung der Sprache als der Sitte in ſich begreift. Im Süden hatte die Lyrik, im Norden die Epik das Uebergewicht; in Paris glichen beide Elemente ſich aus. Im Süden, in Aquitanien (Occitanien), herrſchte das weichere Idiom der langue d'oc; im Norden das härtere der langue d'oui. Die Loire kann als die Grenze beider Sprachgebiete angeſehen werden.

α) Die Provençaliſche Lyrik.

Das ſüdliche Gallien hieß ſchon bei den Römern vorzugsweiſe die Provinz und dieſer Name iſt ihm als Provence bis jetzt geblieben Durch Griechiſche Koloniſation nach Maſſilien (Marſeille) an den Rhonemündungen beſaß es von früh ab eine feinere Bildung. Eine Zeitlang ſchloß es ſich durch Boſo 879 zum Arelatenſiſchen Königreiche ab, das 943 wieder zur Grafſchaft herabſank, bis es 1092 zwiſchen den Grafen von Toulouſe und Barcelona getheilt ward. In dieſem Lande bildete ſich vom Ende des eilften bis zum Ende des dreizehnten Jahrh. eine höfiſche Kunſtpoeſie aus, die auch nach Catalonien, nach der Lombardei und nach Sicilien übergriff. Die Höfe, namentlich der von Toulouſe, wurden der Sammelplatz der Dichter, welche ihre Kunſt ſelbſt art de trobar d. i. trouver, Kunſt zu finden, nannten und daher ihrerſeits troubadours, trovatores genannt wurden. So hießen alle, die ſich mit der Kunſtpoeſie beſchäftigten. Der Stand war gleichgültig. Aimeric von Peguilhen z. B., einer der glücklichſten Dichter in den beiden erſten Dritteln des dreizehnten Jahrh., der in den angeſehenſten und glänzendſten Verbindungen lebte, war der Sohn eines Tuchmachers. Es war auch gleichgültig, ob der Troubadour zu eigner Luſt oder um Lohn dichtete. Von den Troubadours waren daher die Jongleurs nicht ſcharf unterſchieden. So hießen von jocus: Spiel, joculatores, auch ministrales, ministelli, scurrae, diejenigen, welche aus der Poeſie und Muſik ein Gewerbe machten und auch durch Tanz und Pantomime unterhielten. Es iſt dies die überall ſich erzeugende mimiſche Vorſtufe des Drama's. Muſik war dem Troubadour ſo nothwendig, als dem Jongleur. Konnte er nicht ſelbſt ſpielen, ſo mußte er einen dienenden Jongleur mit ſich führen. ähnlich wie in Wales die Barden ſich von den Harfnern konnten begleiten laſſen. Die Ehrengeſchenke für die Sänger beſtanden in Kleidern, in Goldketten, in aufgeſchirrten Pferden, aber auch in Geld.

Formen und Gattungen der Provençaliſchen Lyrik.

Die Provençaliſche Lyrik zeigt ſogleich ihre ſubjective Entſchiedenheit durch die *ſtrophiſche Gliederung*, welche ſie in großer Fülle und Schönheit entwickelte und welche bei ihr, wie bei den Aeoliern und Doriern, bei den Arabern und Scandinaviern, weſentlich mit der Muſik verknüpft war. Dies Moment darf man bei ihrer Beurtheilung nicht vergeſſen. Wenn wir jetzt Hunderte von Liedern vor uns haben und ſie ſtumm leſen, ja auch laut recitiren, ſo dünkt uns doch bald eine große *Monotonie* der Gedanken und Wendungen da zu ſein. Die Lectüre ermüdet uns. Allein wir vergeſſen die Muſik. Durch ſie kam noch eine Friſche und Individualiſirung in den Vortrag, welche die ſtereotypen Ausdrücke neu erſcheinen ließ. Der Vers hieß mot: Wort (Vers hieß eine Canzonenform). Das Wort wurde nach dem Accent, nicht nach der Quantität gemeſſen. Mehre Verſe bilden eine cobla: Verknüpfung, d. i. Strophe. Mehre Strophen machen ein trobar oder obra oder chan oder sonet, d. h. Lied aus. Alle Lieder haben den Reim und die Strophen gewöhnlich den refrim: Widerhall, Refrain.

Der Gattung nach unterſcheiden ſich drei Hauptrichtungen, die ſich aus dem Weſen dieſer ritterlichen Lyrik ergeben, die Canzonen Cansós oder chansós, die Sirventès und die Tenzonen. Der Dichter ſang die Liebe zu ſeiner Schönen und zu Gott; er ſang das Lob des Edlen, dem er ſich anſchloß; er ſang die grübleriſche Betrachtung, in welche ihn irgend ein Thema, vorzüglich das der Liebe, verſtrickte.

1) Cansós. Der Sänger mußte ſich eine Dame wählen, die ihm die würdigſte zu ſein ſchien und die er in ſeinen Gedichten als die Exiſtenz des *Schönheitsideals* feierte. Dies Verhältniß war ſelbſt ein ideales, denn es war nicht um eine ernſte Bewerbung zu thun. Es war daher gleichgültig, ob die Dame vermählt war oder nicht. Gewöhnlich wählte der Dichter eine Tochter oder Verwandte ſeines Gönners, wohl gar deſſen Gattin. Der Abſtand des Ranges ward hierbei nicht beachtet. Welchem Stande der Dichter auch angehören mochte, ſo war er, der ihren Ruhm verkündete, ihr ſchon als ſolcher werth. Es

ſtörte nicht, wenn der Dichter neben ſeiner idealen Liebe ſeine Sinnlichkeit in andern geheim gehaltenen Verhältniſſen befriedigte, allein auch die ideale Liebſchaft ſchlug oft, wie die Geſchichte der Troubadours zeigt, in den ſinnlichſten Realismus um und verletzte auch die Heiligkeit der Ehe. Es entwickelte ſich in dieſer höfiſchen Lyrik neben wahrhaft ſchöner Erotik auch eine unſittliche Sentimentalität des phyſiſchen und moraliſchen Ehebruchs, die ſich von da ab der ganzen Europäiſchen Poeſie mehr oder weniger als ein krankhaftes Spiel mit widerſpruchvollen Empfindungen tief eingeimpft hat und ganz vorzüglich für romantiſch gilt. Die Vergötterung der Angebeteten ging geradezu nicht nur ins Grenzenloſe, Alberne, Verrückte, ſondern auch in's Irreligiöſe. Eine Nacht der Geliebten im Schooß zu ruhen, ward höher als das Paradies geachtet. Nach der Gunſt der Geliebten zu ſtreben, galt für nothwendiger, als ſich um des Himmels Gnade zu bemühen u. ſ. w. Und ſolche Phraſen wurden conventionell. Das religiöſe Lied wurde daher auch von den Troubadours wenig angebaut, denn die Kirche konnte es nicht brauchen und die Geſellſchaft wollte es nicht hören. Erſt im Alter pflegten ſich die Dichter mit ihm zu beſchäftigen. Das erotiſche Lied hatte noch mancherlei Arten. Der **descort** z. B., im Gegenſatz zu **accort**, iſt das Lied des Zwieſpalts, wo durch den Inhalt wie durch die Form, in welcher die Strophen weder in Versart noch Verszahl übereinſtimmten, unerwiderte Liebe ſich ihren angemeſſenen Ausdruck gab. **Balada**, **dansa** waren leichtfertige, flüchtige, zur Tanzbegleitung beſtimmte Lieder, bei denen mehr auf die Melodie als den Inhalt geſehen wurde. **Pastorella**, **pastoreta** waren Dialoge mit Graſerinnen, Schäferinnen. War die Schöne eine Kuhhirtin, ſo hieß das Lied **vaqueyra**. Wie die antiken Bukolika ging es oft ins Schlüpfrige über. Beſonders üppig aber waren die Tag- und Abendlieder, die **albas** und **serenas**. Die erſtern empfangen einen beſondern Inhalt durch den Wächter, den die Liebenden ausſtellen, ſie beim erwachenden Morgenlicht, der Alba, (**Aube du jour**) zu warnen, um nicht vom Ehemanne oder Mitbewerber im Bett überraſcht zu werden. **Planh**: das Klagelied, ſei es über den Tod einer Freundin, ſei es bei einer politiſchen

Veranlaſſung, iſt durch ſeinen Schwung in der Regel eines der beſten Lieder.

2) **Sirventès.** Dieſer Name, auch sirventesc, sirventesca, iſt von servire abgeleitet und bezeichnet ein Gedicht, das im Dienſt eines Herrn von ſeinem Hofdichter verfaßt iſt und den Dichter durch freimüthige Kritik des öffentlichen Handels, durch Angriff des Schlechten und Vertheidigung des Rechten, zu einem bedeutenden Rang in der Geſellſchaft erhob. Im Ton bitter, oft ſchneidend, zur Einmiſchung von Perſönlichkeiten geneigt, ſelbſt in der äſthetiſchen Kritik, ſogar im Loblied, legt es Zeugniß von dem großen Verſtande und nicht ſelten auch von der Kühnheit der Dichter ab. Das Sirventès war politiſch im Lob und Tadel der Fürſten, in Kampfſchilderungen und in der Aufforderung zum Kampf, zu Kreuzzügen (prezicansa: Predigt). Es war moraliſch, wenn es die Gebrechen der Zeit überhaupt oder einzelner Stände tadelte und weder die Geiſtlichkeit noch den Papſt mit ſeinem Ghibelliniſchen Grimm verſchonte. Es war perſönlich, wenn es die eigenen Angelegenheiten des Dichters, die auch politiſche ſein konnten, betraf. Zuweilen ging es von dieſer Seite auch als eine Miſchgattung in die Canzone über, wenn der Dichter ſeine Liebeshändel einflocht.

3) **Tenzone**, von tensós, Streit. Sie war ein Wettgeſang über irgend einen beliebigen Gegenſtand, eine Dialektik des Witzes, und hieß auch contenciós, oder jocs partits d. h. jeu parti, weil die Streitenden ſich in die Fragen theilten, daher auch partimens oder partia: Theilung. Bezog ſie ſich auf Liebe, ſo hieß ſie auch jocs d'amor oder jocs enamoratz: Liebesſpiel. Stritten mehr als zwei Perſonen, ſo hieß ſie torneiamens: Turnier. Die Dichtenden griffen jeder den Satz des Gegners an; hatten ſie reihum ſich ihre Strophen vier bis achtmal mitgetheilt, ſo ſchloß man die Verhandlung und fügte das Gedicht zuſammen. Es war der ſcholaſtiſche Geiſt des Zeitalters, der in dieſem Spiel des Verſtandes ſich genug that. Aus ihm gingen die Liebeshöfe hervor, die mit den poetiſchen Geſellſchaften in Amiens, Arras und Valenciennes, den ſogenannten puys, nicht zu verwechſeln ſind. Der berühmteſte cour d'amour war in Toulouſe. (Fr. Diez: Die Poeſie der Troubadours. Zwickau

1826. Für die Kenntniß der Provençaliſchen Sprache iſt ebenfalls ein ausgezeichnetes Werk Deutſchen Fleißes zu nennen: Ed. Mätzner: Altfranzöſiſche Lieder, berichtigt und erläutert mit Bezugnahme auf die Provençaliſche, Altitalieniſche und Mittelhochdeutſche Liederdichtung. Nebſt einem Altfranzöſiſchen Gloſſar. Berlin 1853.)

Epik und Didaktik der Provençalen.

Die Epik der Provençalen war unbedeutend. Ihr eigenthümlichſtes Product war die liebliche Erzählung von der ſchönen Maguelone durch Bernard von Trevienz am Ende des 12ten Jahrh. Die Verſification einiger Legenden nach Lateiniſchen Grundlagen, Nacherzählungen Nordfranzöſiſcher Sagen, eine Beſchreibung der feudalen Kämpfe zwiſchen Girart von Rouſſillon und Karl Martell, ein Proſaroman Philomena zur Verherrlichung der Abtei la Grasse, und ähnliche Werke verdienen neben der Urſprünglichkeit, dem Glanz und Umfang der Lyrik keine Berückſichtigung. In didaktiſcher Beziehung dagegen ſind die Gedichte der Waldenſer oder Albigenſer ſehr merkwürdig, die aus dem Anfang des zwölften Jahrh. ſtammen und den einfachen, ächt evangeliſchen, antipapiſtiſchen Geiſt athmen, der auch in den Liedern der Troubadours ſo oft den prophetiſchen Strafton erklingen läßt. Sie ſind in Alexandrinerartigen Verſen mit langer Reimfolge gedichtet und bei Raynouard: Choix de poèsies originales des Troubadours, Paris 1816, I, abgedruckt. Sie führen verſchiedene Titel: la nobla leyczon, unſtreitig das wichtigſte Gedicht, gewiſſermaaßen das Glaubensbekenntniß der Waldenſer; la barca, lo novel sermon, lo novel confort, lo payre eternal u. ſ. w. Jahrhunderte lang hat die Römiſche Kirche dieſe Tendenzen mit blutiger Grauſamkeit verfolgt. Sie waren eine Miturſache, daß die Provençaliſche Poeſie und Sprache der Nordfranzöſiſchen unterlag. Sehr merkwürdig iſt auch eine noch rohe, ſonſt in derſelben Form gehaltene, in einem Fragment noch vorhandene Behandlung des Lebens des Boethius zu einem erbaulichen Zweck. — Die Troubadours ſtimmten zuweilen auch den Ton trockner Sittenprediger an, wie

Arnaut von Marveuil, Bertram Carbonel von Marſeille, Guiraut del Olivier von Artos und A.; Guiraut von Cabreira und Guiraut von Calanſon verfertigten eigene Gedichte zum Unterricht für Spielleute. Als die Lyrik ſank, wurden auch weitläufige Gedichte gemacht, die eine Art Encyklopädie alles Wiſſenswürdigen enthielten, wie Matfre Ermengau 1258 unter dem wunderlichen Titel: das Brevier der Liebe; und Peire von Corbian unter dem Titel: der Schatz, veranſtalteten.

Perioden der Provençalpoeſie.

Eine erſte Periode kann man von 1090—1140 rechnen. Ihr Charakter war ein bewußtes Streben aus dem Einfachen zum Künſtlichen, ihr perſönlicher Träger Guillem IX, Graf von Poitiers, der 1087 bis 1127 regierte. — Eine zweite Periode, die Blüthe der Kunſtpoeſie, reicht bis zur Mitte des dreizehnten Jahrh. Nach Innen zu wird ſie durch die Begeiſterung des Inhalts und die Vollendung der Form, nach Außen durch die ehrenvolle und glückliche Lage der Dichter bezeichnet. Hierher gehören Bernard von Ventadour, der Sohn eines Bäckers, den ſein Herr Ebles II. von Ventadour, ſelbſt in der Kunſt unterrichtete. Als er ſich in deſſen Gattin Agnes verliebte, ward er verwieſen und ſt. 1195 in einem Limoſiniſchen Kloſter. Marcabrun aus Gascogne, ein Günſtling Alphons VIII. von Caſtilien, geſt. um 1180, merkwürdig wegen ſeiner ſatiriſchen Behandlung der Liebe; Jaufre Rudel, Prinz von Blaya, der ſich im ächten Rittergeſchmack in die Gräfin Meliſende von Tripolis verliebte, ohne ſie geſehen zu haben; als er krank wurde, kam ſie zu ihm, er ſtarb in ihren Armen und ſie ging hierauf in ein Kloſter; Guillaume de Cabestaing hielt es mit der Gemahlin ſeines Gönners Raimund von Caſtil-Rouſſillon, ward von dieſem ertappt und getödtet; er riß ihm das Herz aus, ließ es braten, ſetzte es ſeiner untreuen Frau Margarethe vor, die es auch verzehrte, worauf er ihr die Wahrheit ſagte und ſie eines freiwilligen Hungertodes ſtarb; Guiraut von Borneil zwiſchen 1175 und 1220, der den ſpätern Troubadours als Muſter des Geſanges galt; Peire Vidal aus Toulouſe, ein Kürſchnersſohn, der viele Reiſen machte, den ausſchweifendſten Abenteuerlichkeiten ſich hingab, aber doch neben ſeiner Erotik ſich auch als ſcharfen Beobachter der Welthändel zeigte; Arnaut Daniel aus Perigord bis um 1200, der ſich beſtrebte, der ſchweren Kunſtmanier, worin Marcabrun, der Graf d'Orange, Peire d'Auvergne u. A. glänzten, durch räthſelhafte Ausdrücke, neugebildete Wörter, ſeltſame Wortſpiele, verwickelte Conſtructionen und ſchwere Reime die größte Ausdehnung zu geben; Bertrand von Born, Vicomte von Perigord, nach einem bewegten, ſtets in die Engliſchen Unruhen verflochtenen Leben um 1230 als Ciſterzienſer geſtorben, der Sänger der ritterlichen Artigkeit und höhern Geſelligkeit, aber auch des Kampfs und der Zerſtörung, die er mit leidenſchaftlichem Entzücken beſingt, an den Frevelmuth Arabiſcher Recken erinnernd; Folquet aus Genua, Kaufmann, dann Hofdichter beim Vicomte von Marſeille, deſſen Gattin er liebte, ſeit 1187 bei der Gräfin Eudoxia von Montpellier, 1195 Ciſterzienſer, 1205—31 als Biſchof von Marſeille der heftigſte Gegner der Albigenſer; Pons von Capdeuil; Rambaut von Vaqueiras, 1207 auf einem Kreuzzug durch die Bulgaren gefallen; der Mönch von Montaudon, aus einer adligen Familie der Auvergne, um 1200 als Prior von Villefranche geſt., ein kecker, cyniſcher Satiriker; Gaucelm Faidit, in vielerlei Liebeshändel verſtrickt, nahm eine öffentliche Dirne zur Frau; Blacas; Aimeric von Pequilhen u. A. — Die dritte Periode neigte ſich zum Elegiſchen und Belehrenden. Im Formellen änderte ſich wenig, im Inhalt herrſchte der Ernſt vor. Der ideale Enthuſiasmus verſchwand und Verarmung, welche der Verſchwendung der Freigebigkeit folgte, verkümmerte die Hofpoeſie. Zwar wurden Dichter und Sänger noch immer beherbergt, allein im Ganzen waren dies die gemeinſten ihrer Klaſſe, die ſich mißbrauchen ließen und wenig koſteten; es waren die zahlloſen Verderber der Kunſt, deren man endlich müde ward und ſie verbannte. Das Sirventes, von einem Peire Cardinal, bis 1230, von Guillem Figueiras, bis 1250, zeichnete ſich noch am meiſten aus. Guirant Riquier, aus dem Spaniſchen Hauſe Lara, 1250—94, ſtrebte eine nene Epoche durch Gelehrſamkeit zu begründen, dichtete Schäferlieder, Sirventes, Lehrgedichte u. ſ. w., vermochte aber den Verfall der Kunſt nicht aufzuhalten. (Fr. Diez: Leben und Werke der Troubadours, Zwickau 1829. — E. Brinkmeier: Die Provençaliſchen Troubadours. Halle 1844. — Fauriel: histoire de la poësie provençale. Paris 1840. III.)

β) Die Nordfranzöſiſche Epik.

Die Nordfranzöſiſche Epik in der Sprache des Nordfranzöſiſchen Romanzo ſeit der Mitte des zwölften Jahrh. war vorzüglich ein Werk der Geiſtlichkeit. Ein Germaniſch-volksthümliches Epos fehlte. Aus dem Keltiſchen Sagenſtock in der Bretagne und aus der legendariſchen Ueberlieferung der Kirche wurde allmählig ein Epos gemacht, das von vorn herein einen künſtlichen Charakter trug. Die Clercs als die gelehrten Verarbeiter Keltiſcher Mabinogion, Fränkiſcher Kunden und kirchlicher Legenden ſtanden den Jongleurs als den wandernden Volksdichtern gegenüber und beſchuldigten dieſe, in deren Munde die Stoffe beweglich blieben, oft der Verderbniß der Sage. Die Dichter hießen Trouvères, die Jongleurs, ſofern ſie verſificirte Erzählungen vortrugen, im Allgemeinen Méneſtriers d. h. Ministri, Ministeriales. Die Jongleurs unterhielten, wie in der Provençe, das Publicum auch durch Poſſenreißerei, durch Taſchenſpielerei, durch Vorzeigen abgerichteter Thiere u. dergl. Trugen ſie kleinere Erzählungen vor, ſo hießen ſie Lechnor's, wenn ſie Lai's abſangen. Lai war der altbretoniſche Ausdruck für balladenartige Sagen, die in eigenthümlicher Melodie geſungen wurden. Der Name kommt vom Kymriſchen Llais: Stimme, Geſang, Lied her. (F. Wolf: über die Lais, Sequenzen und Leiche. Heidelberg 1841.) Recitirten die Meneſtriers aus Proſa und Geſang gemiſchte Erzählungen: contes, dits, ſo hießen ſie Conteours oder Diseurs; ſprachen ſie Fabliaux, ſo hießen ſie Fableours; trugen ſie größere Ritterromane, chansons de geste, vor, ſo hießen ſie Gesteours. Sie begleiteten ihren Geſang mit der Harfe und hießen deßhalb auch Harpeours, oder mit dem Tambourin: tabor, das von den Arabern eingewandert war, und hießen dann Tabeours. Nach ihren pantomimiſchen, ins Theatraliſche übergehenden Darſtellungen nannte man ſie **Mimes** oder **Histrions**. Natürlich beſtand der epiſche Geſang nur in einem ſehr einfachen Rhythmus. Die Versart der kleineren Erzählungen und der Bretoniſchen Sagen war der vierfüßige Schlagreim. Die andern beiden Hauptformen waren der Alexandriner, der ſeinen Namen von der Alexandreis Alexanders von Bernay erhalten haben ſoll und im Grunde unſer Nibelungenvers war, und der fünffüßige jambiſche Vers. Eine nach Belieben kleinere oder größere Folge ſolcher Verſe von 10 bis zu 80 mit demſelben Reim bildete ſtrophenartige Abſchnitte die zuweilen noch durch einen dreifüßigen Abfall mit weiblicher Endung ohne Reimverbindung geſchloſſen ward.

Für den Verbreitungsbezirk der Dichter muß man das Verhältniß beachten, welches durch die Kelten einerſeits, durch die Normannen andrerſeits zwiſchen Frankreich und England beſtand. Die Dichter lebten ſowohl hier als dort, ähnlich wie die Provençalen auch in Catalonien und Italien lebten, oder wie die Scholaſtiker damals nicht weniger ein Wanderleben führten Die älteſten Dichtungen im Nordfranzöſiſchen Romanzo waren verſifizirte Reproductionen kirchlicher Stoffe aus der Lateiniſchen Sprache, die nicht ſowohl einen Kunſtwerth, als nur das materielle Verdienſt der Einbürgerung ſolcher Stoffe und der Cultur der Sprache hatten. Die Reiſen des heiligen Brandanus; Barlaam und Joſaphat und die Legende von den ſchlafenden Brüdern oder den ſieben Märtyrern von Epheſus, von Chardry; das Leben der Maria, Chriſti und Prophezeiungen des Antichriſts von Beranger; Legenden, wie die Geſchichte vom Kreuze Chriſti; dogmatiſche Handbücher, wie das Manuel Guillaume's de Wadington u. a. gehören hieher. Bei dem Uebergewicht, welches die Geiſtlichkeit als die wiſſenſchaftlich gebildete Ariſtokratie hatte, wurden auch urſprünglich nationale Elemente in eine legendariſche Richtung umgewendet, wie die Normanniſchen Geſchichten vom König Wilhelm, von Robert le diable und von ſeinem Sohn Richard ſans peur. Der Herzog Robert, ſchon vor der Geburt verflucht, unter Sturm und Gewitter geboren, bauet ſich im dunkeln Walde ein Haus, wo er alle erdenkbaren Gewaltthaten verübt, zuletzt aber vor ſich ſelber erſchrickt und durch eine wunderbare Buße, in welcher er ſich den äußerſten [illegible]üthigungen unterwirft, mit dem Himmel verſöhnt wird. Se[illegible]ohn Richard Ohnefurcht ſieht bei Nacht ſo gut als am Tage, reitet Nachts umher, neckt die Geiſter, wird von ihnen geneckt und beſteht gegen ſie, wie durch ihre Hülfe, die ſeltſamſten Abenteuer. Beide Sagen wurden Volksbücher, die ſich noch erhalten haben (Robert der Teufel. Altengliſche Sagen von Thoms. I. Deutſch von Spazier, Braunſchweig 1830.).

Ebenfalls nur als ein Werk der gelehrten Bildung ſind die Aſſimilationen antiker Stroffe und Griechiſcher Romane anzuſehen. Der Trouvère Benoit de St. More in der Touraine um 1160 ſchrieb nach einer Lateiniſchen Ueberſetzung des Dares Phrygius die Histoire de la guerre de Troye. — Die Alexandreis wurde im ritterlichen Geſchmack um 1184 von Alexander de Bernay, mit dem Zunamen von Paris, und von Lambert li Cort behandelt. — Ovids Metamorphoſen überſetzte Philipp von Vitry. — Daß der Griechiſche Roman bekannt war und nachgeahmt wurde, iſt zweifellos. Ayme de Varennes, der Verfaſſer des Romans Florimond, um 1188, ſoll ſogar ein geborener Grieche geweſen ſein. Aber auch Atys und Profilias von Alexander von Bernay, Cleomadis von Adenez le Roi, Cliget von Chreſtien de Troyes u. a. beweiſen dies. Die Legende ſelbſt vermittelte Griechiſche Elemente. Die Trennung der Liebenden, die Gefahren, denen ſie ausgeſetzt werden, die Kenotaphien, die Wunderbauten, die Zaubereien, die Erkennungsſcenen u. ſ. w., die wir im Griechiſchen Roman kennen gelernt haben, ſtimmten vortrefflich zur Phantaſtik der Bretoniſchen Lais. Auch der vielbeſprochene Roman: Parténopex de Blois, kann eine Griechiſche Abkunft nicht verleugnen, abgeſehen davon, daß der eigentliche Inhalt die Geſchichte von Amor und Pſyche iſt. Die Romantik mußte jedoch das Verhältniß der Perſonen umkehren. Der Liebende iſt hier der Sterbliche, das übermächtige Weſen, das er liebt, die Fee Melianor (Crapelet: Partenopeus de Blois, Paris 1834, 2 Vol.).

So wenig als in dieſen Dichtungen ein wahrhafter Fortſchritt der Kunſt ſichtbar iſt, ebenſo wenig kann man dies von den zahlloſen kleinen Erzählungen: den novas, contes, fables, fabliaux, dits, ſagen, die von den Miniſtrels und Comtaires in ganz Frankreich umhergetragen wurden. Dem Inhalt nach ſind es jene anekdotiſchen Geſchichten, die uns nun ſchon ſo oft, auch in Lateiniſcher Form, begegnet ſind, eingetaucht in die Färbung der Gegenwart. Von novelliſtiſcher Kürze dehnten ſie ſich auch bis zu kleinen Romanen aus, wie die anmuthige Geſchichte von Aucaſſin und Nicolette, die in ihrer ſchmerzdurchdrungenen Heiterkeit noch ihre Wiege, die Provençe, abſpiegelt. Die Jongleurs benutzten dieſe Contes, ſie zu einer chronique scandaleuse zu machen. Auf ihrem Wanderleben, bei ihrem Aufenthalt in Schlöſſern, Klöſtern, Stadtherbergen, hatten ſie eine reiche Gelegenheit zur Beobachtung des Weltlaufs. Die verbotene, namentlich die ehebrecheriſche Liebe verliebter Ritter und die Uebertretung des Cölibates durch wollüſtige Mönche, wurden die beliebteſten Themata ihrer Darſtellungen. Die Leichtigkeit der bequemen, ſcheinbar nachläſſigen, pikanten, von höflicher Bosheit gewürzten Sprache, worin dieſelben ſich kleiden mußten, wurde beſonders von Jean de Boves, von Gauvain und von Rutebeuf ausgebildet und hat der Franzöſiſchen Literatur ſich tief eingeprägt. Marie de France, die zu Anfang des dreizehnten Jahrh. vorzüglich in England lebte, hat nicht ſowohl Contes, ſondern Lais aus ihrer Heimath, der Niederbretagne, gedichtet und erwarb damit einen hohen Ruhm: Lai de Gugener, d'Equitan, du Fresne, de Bisclaveret, de Lanval, des deux Amans, d'Yvenec, de Laustic, de Milan, de Chaitivel, de Chèvre-Feuille, d'Eliduc, de Graalant, de l'Espine. Ihre 103 Fabeln, zu denen ſie, nach ihrer eigenen Angabe, die Motive aus ältern Volksliedern nahm, die jedoch auf die Lateiniſchen Fabeldichter zurückweiſen, vereinigte ſie zu einem Ganzen unter dem Titel: le Dit d'Ysopet. (Roquefort: poesies de Marie de France. Paris 1820.) — Die Contes verzweigten ſich zwar auch mit Legenden, bargen aber durchſchnittlich gegen die Geiſtlichkeit Spott und Ironie. Ja auch ohne Polemik gegen dieſelbe behandelten ſie kirchliche Vorſtellungen oft komiſch, wie im Vaterunſer eines Wucherers, in der Geſchichte vom Bauern, der auf dem Wege Rechtens in's Paradies gelangte, in der Schilderung der himmliſchen Seligkeit als eines Balles, den Chriſtus und die Apoſtel, Heilige und Engel im Himmel feiern u. ſ. w. — Die Geiſtlichen verfaßten daher Contes dèvots, als ein Gegengewicht gegen die weltlichen Erzählungen. Die Mönche Hugo Farſi, Guibert von Nogent, Herman, Catimpré u. A. hatten das Leben der Väter, Einſiedler und Nonnen Lateiniſch geſchrieben. Nach ſolchen Quellen bearbeitete Gautier de Coinſi, der als Prior zu St. Médard in Soiſſons 1236 ſt., ſeine Contes dévots, die vornehmlich die Wunderkraft der Jungfrau Maria verherrlichten. Dieſe Polemik gegen die ſündhafte Weltlichkeit wurde aber oft ſelber frivol, denn Maria, wenn man nur in ihrem Cultus ſich exact erweiſ't, wird zur Beſchützerin der laſterhafteſten Perſonen, ſteht einer Aebtiſſin, die ſich hatte ſchwängern laſſen, als Hebamme bei, verſieht für eine liederliche Nonne zehn Jahr das Amt im Kloſter, während ſich dieſelbe draußen in aller Sinnlichkeit tummelt u. ſ. w. Der männliche Held dieſer Mirakel iſt gewöhnlich der Teufel, der aber natürlich der Maria immer unterliegt.

Dieſe Unterhaltungsliteratur war alſo, bei aller Breite, welche ſie einnahm, auch noch keine neue Stufe der Poeſie. Eine ſolche wurde erſt durch die Entwicklung folgender vier Elemente gegeben: 1) des Kampfs des Vaſallen mit ſeinem Lehnsherrn; 2) des Kampfs des chriſtlichen Ritters gegen die Sarazenen; 3) des Kampfs des Arturiſchen Tafelrunders für eine Dame; 4) des Kampfs des Templeiſen für den myſtiſchen Gral. Die beiden erſten Elemente laſſen ſich auch als das Fränkiſch-Kärlingiſche, die beiden andern als die Bretoniſch-häretiſchen bezeichnen. Iſt auch ſelbſt von dieſen Dichtungen der Kunſtwerth noch nicht hoch anzuſchlagen, haben ſie ihre Bedeutung vorzüglich in der ſprachlichen Seite und in der Vorbereitung, welche ſie als Stoff für eine ſpätere Poeſie anlegten, ſo entfalteten ſie doch die weſentlichſten Momente der Ritterlichkeit: Lehenstreue, Gläubigkeit, Courtoiſie und Prieſterlichkeit. Der Prieſter iſt auch ein Kämpfer, der geiſtliche Ritter aber iſt ein prieſterlicher Ritter.

αα) Das Fränkiſch-Kärlingiſche Epos.

Die Franken gaben durch das Germaniſche Lehensweſen das eine, die Züge Karls des Großen gegen die Heiden das andere Element einer Menge von Sagen, die jedoch nicht zu einer poetiſch klaren und ſchönen Geſtaltung ſich durcharbeiteten. Das Epos bedarf allerdings vieljähriger Tradition, um ſich zu läutern, allein es bedarf auch eines Genius, der ſeinen Gährungsproceß endlich durch wahrhafte Kunſt abſchließt. Sonſt bleibt es trübe, verworren und bröckelt auseinander. Der Gährungsproceß der Fränkiſch-Kärlingiſchen Sage hatte zwei Elemente in ſich, die keinesweges ausſchloſſen, zu einer höhern Einheit verbunden zu werden, allein es kam nicht dazu. Das eine, das Vaſallenthum, blieb in einer zwar titanenartigen, aber auch ſehr rohen Form, und das andere, der Kreuzzug gegen die Ungläubigen, wurde in einer hyperphantaſtiſchen Weiſe durch abgeſchmackte Wunder und Geſchichtswidrigkeiten ungenießbar gemacht. Das erſte Element hat ſich am Reinſten in der Geſchichte des Herzogs Haimon und ſeiner vier Söhne Ritſart, Adelart, Writſard und Reinhold, oder, wie ſie im Franzöſiſchen heiſſen, Richard, Alard, Guiscard und Rinald (Regnault), zuſammengefaßt. Wenigſtens iſt dieſe Sage als Volksbuch im Franzöſiſchen, Niederländiſchen und Deutſchen das bleibende Denkmal des Vaſallenkampfes geworden. Die Tiefe ſeiner Zerrüttung iſt eigentlich in einem Gedicht: Chanſon de Loherain, das zwiſchen dem zehnten und zwölften Jahrh. abgefaßt wurde und zum Theil-wirkliche Thatſachen verarbeitete, noch anſchaulicher und weitgreifender dargeſtellt (P. Paris: li romans de Garin le Loherain. Paris 1833 – 46, III Vol.) Die poetiſche Einheit der Sage von den Haimonskindern liegt in Reinhold, allein, wie wir ſchon ſagten, eine zu große Rohheit hat den Adel des Heldengemüthes niedergehalten. Es hätte ein Epos werden können, wie die Geſchichte des Perſiſchen Ruſthm. Blutrache, Loyalität, Pietät ſind die Mächte, welche dieſe wilden, kühnen Menſchen in Bewegung ſetzen. Die Sentimentalität der romantiſchen Liebe iſt noch fern von ihnen. Die Sarazenen ſind noch nicht ſowohl Glaubensfeinde, als Feinde überhaupt. Als die Brüder exilirt werden, fliehen ſie zu dem Sarazenenkönige Saforet und dienen ihm mehre Jahre ohne den geringſten Seruvel. Karl iſt noch König, der Erſte unter ſeinen zwölf Pairs. Er muß ſich dieſen ſehr fügen, läßt überhaupt viel geſchehen, was nicht ſein ſollte, bis dann einmal ſein Zorn blitzartig hervorbricht und gnadelos auf ſeinen Gegner niederfällt, ſo daß er dann ebenſo roh erſcheint, als der alte Aimon de Dordogne. Die Sage hat inſtinctiv der brutalen phyſiſchen Kraft ein Gegengewicht in dem **Malegis** oder Maugis (d. i. Magus) von Aigremont, Sohn des Herzogs Beuves (Buovo) gegeben, der ſeinem Vetter Reinhold durch Gelehrſamkeit, Liſt, Zauberei in ſeinen Verwicklungen auf heitere und edle Art hülfreich iſt. Das Lebensweſen iſt die Seele der Colliſionen. Z. B. Karl bezwingt Haimon. Der Herzog muß ihm ſchwören, ihm ſeine Söhne auszuliefern, falls er ihrer mächtig würde. Als dieſe nun, die Mutter Aye zu ſehen, zum Beſuch kommen, bekämpft er ſie. Reinhold aber rettet ſie nicht nur, ſondern nimmt ſeinen Vater gefangen und ſchickt denſelben, auf einen Eſel gebunden, durch einen Treiberjungen an Karl. Der tragiſchen Entwicklung, welche die Sage hätte nehmen ſollen, iſt die Spitze dadurch abgebrochen, daß ſie ſich zuletzt ins Legendenhafte wendet. Reinhold wurde zu einem Heiligen gemacht und ertränkte das edle Roß Bayard, das ſo oft ihn und die Brüder getragen, in den Fluthen des Rheins. Das Gedicht: les quatre fils Aimon (Regnault de Montalban), wurde zuerſt von **Hüon de Villeneuve** am Anfang des dreizehnten Jahrh. verfaßt. Die vierte Branche des Gedichts von den Lothringern: Garin de Monglaive mit ſeinen vier Söhnen Girard, Regnier, Milon und Amand, war eine Nachahmung. — Auf ähnlichen Verhältniſſen beruhend waren die Gedichte von **Maugis d'Aigremont**, von **Doolin de Mayence**, von **Gerard d'Euphrate**, von **Ogier le Danois**, von ſeinem Sohn **Meurvin** u. ſ. f. Ogier machte den Uebergang in den Bretoniſchen Kreis. Seine Geliebte, die Fee **Morgane**, war Arturs Schweſter. Sie entführte ihn nach dem Wunderreich Avallon, welches kein anderes, als die herrliche Apfelinſel Avallenau des Barden Talieſin iſt. Er wird aber von dort, der Chriſtenheit in ihrer größen Noth einſt zu helfen, wiederkehren (La chevalerie Ogier de Danemarche par Raimbert de Paris. Poëme du XII siècle. Paris 1839, 2 Vol.)

Wenn Karl in dieſen Sagen noch als der Germaniſche Lehensfürſt mit den trotzigen, zur Empörung geneigten Vaſallen ſich herumzuſchlagen hat, ſo iſt er nach einer andern Seite hin zum Vorbild aller Kreuzritter verkirchlicht worden. Er iſt nicht nur König, er iſt Römiſcher Kaiſer, Kaiſer der Chriſtenheit. Er iſt nicht nur von den Pairs umgeben, ſondern Engel bewachen ihn. Gott ſelber ſendet ihm ſein Schwert und begnadet ihn mit Traumgeſichten. Damit er die Heiden vertilgen könne, läßt er die Sonne ſelber für ihn ſtill ſtehen. Wie aber auf jener Seite der eigentlich active Held Reinhold iſt, ſo auf dieſer Roland, der Freund Oliviers, die zuſammen ein ſchönes Bild ritterlicher Waffengenoſſenſchaft darſtellen. Durch den Verrath des Mainzers Ganelo kommt der herrliche Roland im Thal von Ronçeval um. Von dieſer Geſchichte wurden unſtreitig früh ſchon Lieder umgetragen, denn 1066 ſang man vor der Schlacht von Haſtings das Rolandslied, das Taillefer gedichtet hatte. Dies haben wir nicht mehr, aber ein anderes von Turold, dem auch ein epiſches Gedicht über Roland zugeſchrieben wird. (F. Michel: la chanson de Roland ou de Roncevaux du XII siècle. Paris 1837. Hierin iſt auch ein Lateiniſches Gedicht im elegiſchen Metrum abgedruckt: de traditione Guenonis sive bellum de Runcevalle.). Aus Volksliedern und Volksſagen ſchrieb der Pſeudoturpin, vielleicht ein Mönch zu St. Denys bei Paris, ſein bekanntes Buch: Turpini de vita Caroli Magni et Rolandi historia, in welchem Karl ganz mit der kirchlichen Glorie überſtrahlt wurde. Dieſe Tendenz ließ Karl in einem Gedicht ſogar eine Wallfahrt nach Konſtantinopel und Jeruſalem machen, eine Fiction, die in dem Roman Galien le restauré bis ins Lächerliche hin übertrieben ward. Das intereſſanteſte Epos, das außer der Rolandsſage auf dem Boden der Sarazenenkämpfe entſtand, war unſtreitig das von Fierabras, jenem furchtbaren Rieſen, der ſich zuletzt doch zum Chriſtenthum bekannte, eine Sage, die Calderon noch für ſeine Brücke von Mantible und Fortiguerra für ſein Epos Ricciardetto benutzt hat (in einer Provençaliſchen Bearbeitung herausgeg. von

J. Bekker, Berlin 1829.) Ueber dem Blick nach Spanien hin iſt jedoch nicht zu vergeſſen, daß Karl auch als der Sachſenbekehrer gefeiert ward. Jean Bodel von Arras, ein trefflicher Dichter, der ſo unglücklich war, durch die ſchreckliche Krankheit des Ausſatzes von aller Geſellſchaft ausgeſchloſſen zu werden, verfaßte in etwa 6000 Alexandrinern la chanson des Saxons oder de Guiteclin de Saissogne nach ältern Liedern der Trouvères, wie er ſelber ſagt. Guiteclin iſt Witukind (wituchind, woodchild, Waldſohn, d. h. der Verwieſene. Fr. Michel: la chanson des Saxons. Paris 1839. 2 Vol.)

Alle Epik treibt aus der Genealogie der Helden heraus noch eine Menge Schößlinge, die nicht mehr tief im Urleben der Sage wurzeln, aber oft durch eigenthümliche Züge erfreuen. An die Karolingiſche Sage haben ſich viele kleinere und größere Gedichte locker angeknüpft, die vorzüglich das leidende, aber im ſtillen Dulden des Leids ſittlich große Weib zum Gegenſtande haben. Schon Aya in den Haimonskindern iſt ein ſolches Weib, das z. B. mit Fauſtſchlägen vom grimmen Gemahl mißhandelt wird, aus Furcht vor ihm heimlich mit ihren vier Söhnen niederkommt und erſt, als er ſich über ſeine Kinderloſigkeit beklagt, ſie ihm zögernd vorführt. Solch ein Weib war auch Pipin's Bertha mit dem großen Fuß, Karls Mutter, eine von den Jongleurs volksmäßig umgetragene Geſchichte, die Adenez le Roi, Minſtrel Heinrichs III. von Flandern und Brabant, in der Mitte des dreizehnten Jahrh. dichtete. (P. Paris: li romans de Bertha aus grans piés. Paris 1832.) Auch Girardin d'Amiens dichtete in Alexandrinern eine histoire de Pepin et de Berthe sa femme. Hieher gehören auch Charlemagne, fils de Berthe; Valentin et Orson; Griselde; la Manekine von Philipp von Rheims, die Geſchichte der geduldigen Helene von Konſtantinopel. (Roman de la Manekine par Philippe, trouvère du 13 siècle, publ. par F. Michel, Paris 1840.); Octaviane u. ſ. w. — Genealogiſch verknüpfte man auch die liebliche Kindergeſchichte Flos und Blancflos mit dem Stammbaum Karls des Großen, obwohl die Sage von dieſen etwas altklugen, aber anmuthig rührenden Kindern ſonſt nicht das Geringſte mit der Fränkiſchen Geſchichte zu thun hat.

Der Deutſche Bearbeiter, Konrad Flecke, verſichert ſelbſt, aus dem Franzöſiſchen des Ruprecht von Orbent (Orleans?) ſeinen Stoff entnommen zu haben, allein ein Gedicht davon haben wir im Franzöſiſchen nicht mehr, nur einige Liederfragmente. (Leroux de Lincy: Recueil de chants historiques français. Paris 1841, 136 ff.) — Auch die Freundſchaftsſage von Miles und Amys, die ſchon ſeit dem achten Jahrh. Lateiniſch überdichtet war, ferner Lother und Maller u. a. zog man heran. — Insbeſondere aber bildete man den legendariſchen Zug der Karlsſage weiter aus. Hier iſt vor Allem zu nennen der Verſuch, Gottfried von Bouillon genealogiſch an Karl anzunähern: Guillaume d'Orange au court nez von Guillaume de Bapaume in zehnſylbigen Verſen aus dem 12. Jahrh., woran ſich der Sache nach anſchließt der Chevalier au Cygne von Jehan Renault, fortgeſetzt von Gandor von Douay, eine Schilderung der Eroberung Jeruſalems durch Gottfried von Bouillon. (Das erſte noch immer ſtrahlende Licht in die Auffaſſung des vielverzweigten Fränkiſchen Sagenkreiſes brachte Uhland durch ſeine claſſiſche Abhandlung über das altfranzöſiſche Epos in der Zeitſchrift: Die Muſen von Neumann, Berlin 1812, III. 59 ff.)

ββ) Das Bretoniſch-häretiſche Epos.

Daß unter den Bretoniſchen Stämmen, auch im Galliſchen Armorika, eine Sage von Artus exiſtirte, haben wir früher ſchon erfahren. Aus der urſprünglich nationalen Form wurde ſie in Lateiniſche Proſa durch den Biſchof Monmouth umgeſetzt und aus dieſer durch den Geiſtlichen Wace in die Nordfranzöſiſche Poeſie eingeführt. Wace, auf der Inſel Jerſey geboren, zu Caen gebildet, ſtarb 1184 in England. Er überſetzte 1055 Monmouths mythiſche Geſchichte der Britiſchen Könige in ſeinem Brut d'Angleterre in 18000 achtſylbigen Verſen und ſchrieb dazu eine Fortſetzung in der Geſchichte der Normänniſchen Fürſten bis 1106 unter dem Titel: le Roman de Rou (Rollo) et des ducs de Normandie. (Le roman de Brut par Wace, publié par Le Roux de Lincy, II. Rouen, 1838. — Le roman de Rou et des ducs de Normandie par Wace, publié par

F. Plagnet, II, Rouen 1827. Deutſch von Fr. Gaudy: Der Roman von Rollo und den Herzogen der Normandie. Glogau 1835.)

Auf dieſer Baſis entwickelte ſich nun jene phantaſtiſche Welt eines abenteuerlichen Ritterthums, welche wir ſchon früher bei dem Waliſiſchen Bardenorden charakteriſirt haben. Artus ſitzt zu Kaerleon am Usk in Wales mit ſeiner ſchönen Gemahlin Ghwenhwywar (Ginover, Genievra) und verſammelt an ſeiner runden Tafel die Blüthe der irrenden Ritterſchaft, die hier die feinſte Courtoiſie und Galanterie ausbildet. Die Structur der Gedichte, welche die Begebniſſe dieſer Ritter ſchildern, iſt ſehr einförmig. Eine bedrängte Dame flehet Artus um Hülfe und einer ſeiner Ritter zieht ſofort zu ihrem Schirm aus, wobei er ſich mit Rieſen, Zauberern, andern Rittern herumſchlägt, verfängliche Situationen mit ſchönen Jungfrauen und Feen erlebt, und ſchließlich zu Artus zurückkehrt. Der Schauplatz der ſeltſamſten Abenteuer iſt der Wald Brezillan in der Bretagne (broch-allean, d. h. Wald der Einſamkeit). Die Anlage der Gedichte iſt meiſtens biographiſch; die Geographie derſelben eine völlig fictive; die Einmiſchung rein allegoriſcher Perſonen und Oerter, die ſchon im Namen ihre völlig ſubjective Abkunft verrathen, ſehr häufig. Wahrhaft menſchliche, vernünftige, oder auch nur verſtändige Motive ſind von dieſem Ritterthum möglichſt ausgeſchloſſen. Artus ſteht nicht, wie Karl, den Rittern als Lehnsherr oder als Kaiſer gegenüber. Er iſt ein abſtractes Ideal vollendet höfiſchen Benehmens und völlig thatlos, wenn gleich von ſeiner Ueberwindung des Römiſchen Königs Lucius zuweilen geſprochen wird. Das Freiheitsideal geſtaltet ſich hier zur Etiquette einer conventionellen Sitte, welche den Eigenſinn des Willens, die Idioſynkraſie des Gemüthes, in einer völligen Losgeriſſenheit von der Natur genießt. Die Weite des Abſtandes vom Natürlichen, vom allgemein Menſchlichen, gibt hier den Maaßſtab für die Vortrefflichkeit. Weil die Freiheit des Ritters nur in einer ſelbſtgeſchaffenen Welt leben möchte, ſo ſtellt ſich auch die Gefahr ein, in das Unſittliche zu fallen, denn das Unſittliche verhält ſich zum Geſetz der Sitte negativ. Und ſo ſehen wir denn die Unſitte alle Scham unterwühlen. Der Ehebruch wird gleichſam zum conventionellen Myſterium. Was die Provençaliſche Lyrik aus dem Leben der Sänger heraus als Leidenſchaft unter ſtrenger Verſchwiegenheit äußerte, das wurde hier in epiſcher Breite und Offenheit widrig ausgemalt. Lancelot lebt mit der Königin ſelber im Ehebruch. Mordred, Artus Neffe, verſucht den Ehebruch mit der Königin. Triſtan lebt mit Iſold, der Gattin des Königs Marke von Cornwallis, in ſtetem Ehebruch und ſpottet durch Liſt ſogar über ein Gottesgericht, welches die Treue der Königin prüfen ſoll. Man kann ſich nichts vorſtellen, was dem Geiſt des Indiſchen, Griechiſchen und Deutſchen Epos entgegengeſetzter wäre, als dieſe frivole Behandlung der Ehe. Allerdings ſollen die Ehre, die Zucht, die Scham, die Tapferkeit, die Artigkeit, die Treue herrſchen. Tapfer ſind auch die Ritter und höflich ſind ſie auch. Aber ſelbſt wenn ſie als Muſter aufgeſtellt werden, fällt ihr Betragen mindeſtens in das Wunderliche und der Seneſchall des Königs, Herr Keu (Kay), der das Amt hat, alle ritterlichen Tugenden aufrecht zu halten und den Anſtand zu überwachen, erſcheint daher in der Regel als komiſche Figur, die ſich in ihrem Walten lächerlich macht und der Genialität der zügelloſen Leidenſchaft gegenüber mit Ironie als ein gutmüthiger Pedant behandelt wird. Erec verliegt ſich bei ſeiner Enite, d. h. verweichlicht ſich in einem ſchlaffen Liebesleben, ſo daß ſie ihn ſelber tadelt. Da ermannt er ſich, macht ſich auf, beſteht Kampf auf Kampf, führt aber Eniten überall mit herum, weil er in ſeiner ritterlichen Gereiztheit ihr mit ſeiner Tapferkeit eigentlich nur ein Schauſpiel geben will, bis ihre Treue ihn endlich auch zur Liebe zu ihr zurückführt. Iwain reißt ſich von ſeiner geliebten Laudine los, ein Abenteuer in einem verzauberten Walde bei einem verzauberten Brunnen zu beſtehen, von welchem ein Ritter Qualogreant an Artus Tafel erzählt hat. Er verſpricht ſeiner Geliebten, binnen Jahresfriſt zurück zu ſein. Weil er aber länger bleibt, verliert er ihre Liebe, wird darüber ſofort wahnſinnig, irrt in einem Walde umher, kommt endlich wieder zu ſich und wird durch die von ihm gerettete Kammerfrau Lunete mit ſeiner Laudine wieder verſöhnt. Triſtan iſt eigentlich einer Sage entſprungen, welche mit der Arturiſchen urſprünglich in gar keinem Zuſammenhang ſtand. Sie iſt Iriſch Bretoniſcher Abkunft und in jeder Beziehung das Höchſte, was die üppige Sentimentalität und formale Courtoiſie dieſer phantaſtiſchen Epik leiſten konnte, denn Triſtan iſt in Geſtalt, Betragen, Bildung, Tapferkeit ebenſo der vollkommenſte Ritter, als Iſold durch Schönheit, Anmuth und Klugheit die vollkommenſte Frau. Obwohl die Entſtehung der Liebe zwiſchen beiden auf ganz natürliche, pſychologiſch richtige Weiſe begründet wird, ſo hat die Sage doch dieſe Natur noch wieder künſtlich durch einen Zaubertrank aufgehoben, der ſie unauflöslich miteinander verketten ſoll. Die Treue Brangane's, des Kammermädchens, welches die Schuld des Minnetrankes trägt, büßt dafür dadurch, daß ſie ſich dem Gemahl Iſolds, dem König Marke, in der Brautnacht unterſchiebt. Durch zahlloſe Liſten wird Marke fortwährend von den Liebenden getäuſcht. Alle Liebe aber hält Triſtan nicht zurück, ſich mit einer andern, der weißhändigen Iſold zu vermählen, was jedoch die erſte, die blonde Iſold wiederum nicht abhält, zu ihm zu kommen, als er auf den Tod verwundet liegt. Er iſt verwundet, indem er ſeinem Schwager Kaëdin zur Vollführung eines Ehebruchs beiſtand. Und an dieſer Wunde ſtirbt er auch. Wenn auch in ſpätern Ueberdichtungen manche chriſtliche und kirchliche Elemente in dieſe Geſchichten hineingetragen wurden, ſo blieben dieſelben ihnen doch principiell fern; z. B. wenn Genievra nach Artus Tode in ein Kloſter geht, ihre Sünden zu büßen, oder Lancelot ein Einſiedler wird, ſo iſt dies nach dem ſonſtigen Geiſt ihrer Geſchichte ein müßiger Zuſatz.

In der Arturiſchen Tafelrunde wurde das Ideal des weltlichen Ritterthums ausgebildet. Es war aber wohl ſehr natürlich, daß die Poeſie auch das des geiſtlichen Ritterthums darzuſtellen verſuchte, nachdem die Tempelherrn daſſelbe in der Wirklichkeit ſeit 1108 mit ſo glänzendem Erfolge realiſirt hatten. Dieſer Gedanke liegt der Gralſage zu Grunde. Die Elemente, in welche er ſich hüllte, waren ſehr trübe und ſeltſame Traditionen. Das eine derſelben war die Sage von dem Gefäß, in welches Joſeph von Arimathia das Blut Chriſti am Kreuz aufgefangen haben ſollte und dies Gefäß, ein rieſiger Edelſtein, ſollte wiederum von Chriſtus bei ſeinem letzten Abendmahl als Schüſſel gebraucht ſein. Daß Joſeph von Arimathia nach England gekommen und dort einen alten Druidenſitz auf der Inſel Avallon in ein Kloſter verwandelt haben ſoll, iſt früher erzählt und dabei erwähnt, daß der Druidencultus ſowohl durch ſeine Mythen von der Göttin Ceridwen als durch ſeinen Gebrauch der Glasſteine ebenfalls eine Beiſteuer zur Entſtehung der Gralſage gegeben haben könne. Ein Tropfen aus dem Keſſel der Ceridwen verlieh, wie wir ſahen, einen höhern Geiſt. Ein drittes Element war das auch ſchon erzählte Mabinogi von Peredur, das an den Bretagniſchen Balladen von dem Helden Morvan lez-Breiz, geſt. 818, auch noch eine Analogie hat. (Villemarqué, Barzaz-Breiz a. a. O. I, 127, 4 édit.) Es iſt der Gedanke eines edeln Jünglings, der, von ſeiner Mutter in Einſamkeit erzogen, weltunbekannt bleibt, bis die zufällige Begegnung mit einem Ritter, den er erſt für einen Engel hält, ihn in die Welt und in den Kampf hinauslockt. Dieſer Gedanke iſt mit der geheimnißvollen Frage Peredurs und dieſe mit dem Gral verknüpft, den man ſtatt des blutigen Hauptes einſchob. Aus Morvan und Peredur wurde Parcival. Per heißt Waliſiſch die Schüſſel und Perdur der Schüſſelſucher. Nun haben wir dieſe Richtung der Bretoniſchen Sage häretiſch genannt. Der Gral iſt allerdings eine chriſtliche Reliquie. Er wird von Hütern verehrt, die Chriſten ſind und ſich Templeiſen, templois (templiers), nennen. Aber er iſt eine Reliquie eigenthümlicher Art. Mag das Wort Gral nun mit regalis oder mit gralaz im Provençaliſchen Becher oder Schüſſel) zuſammenhängen, ſo können uns ſolche Etymologien weiter keinen Aufſchluß über die wunderbare Function des Grals geben, nach welcher er nämlich ſeine Verehrer ernährte und kleidete, ſie durch ſein Anſchauen am Leben erhielt und durch leuchtende Inſchriften, die auf ſeinem Grunde erſchienen, den Seinigen Befehle gab, ähnlich wie der Jüdiſche Hoheprieſter auf ſeinem Bruſtſchilde aus den Buchſtaben deſſelben göttliche Verkündigungen las. Er war alſo ganz ſouverain. Von einer Unterordnung der Templeiſen, die ſelber Prieſter waren, unter den Klerus oder unter den Papſt iſt nirgends eine Spur. Der Gral verlieh jedoch nicht nur irdiſches Wohlſein, ſondern ſicherte auch die zukünftige Seligkeit. Seine Verehrer waren alſo in dieſer Beziehung völlig unabhängig von der Kirche. Der Gral recrutirte ſich durch ſeine Orakel. Obwohl er ebenſo ſehr Männer als Frauen in ſeinen Dienſt berief, ſo durften doch die Seinigen, mit Ausnahme des oberſten Hüters, des Königs im Gral, nicht heirathen. Der Gral verkündete die Namen der Perſonen, die er ſich zu ſeinem Dienſt erwählt hatte. Der Dienſt ſelber beſtand in einem Cultus ſehr einfacher Art, wenn auch nicht ohne prachtvolle Decoration. Allein von der Darbringung des Meßopfers, dieſem Centrum der Römiſchen Kirche, iſt ebenfalls keine Spur. Selbſt am Charfreitag ſchwebt eine weiße Taube vom Himmel nur dazu herab, eine Oblate in das Gefäß zu legen, welche die Wunderkräfte der Ernährung und Erhaltung beſitzt. Die männlichen Templeiſen müſſen den Wald durchſtreifen, der um die Burg Montſalvatſch herumliegt, Unberufene abzuhalten, oder ſie müſſen die Miſſionen ausführen, welche ihnen der Gral aufträgt. Im Allgemeinen iſt dies Alles ziemlich geiſtlos. Manche Andeutungen ſcheinen aber auch auf eine häretiſche Doctrin vom Urſprunge des Böſen zu führen, die einen gnoſtiſchen Charakter verräth, z. B. die Geſchichte Lucifers, aus deſſen Krone der Erzengel Michael im Kampf mit ihm den Stein herausgeſchlagen haben ſoll, aus welchem wunderbarer Weiſe die Schüſſel verfertigt wurde, die dem Erlöſer zu ſeinem letzten Mahle diente, ſo daß alſo der Gral auch *die vorweltliche Geneſis des Böſen*, das aber von der Liebe des menſchgewordenen Gottes überwunden iſt, repräſentirt. Nun war der Gedanke, einen prieſterlich ritterlichen Charakter aus dem naiven Naturmenſchen Parcival zu ſchaffen und ihm den Ritter Gawain als einen Virtuoſen in der chevalereſken Lebenskunſt gegenüberzuſtellen, in der That ebenſo poetiſch, als den Gral mit der Tafelrunde zu contraſtiren. Allein auch hier dürfen wir nicht vergeſſen, daß Parcival zum Königthum im Gral ohne alle kirchliche Vermittelung gelangt. Er hat, bei ſeiner erſten Anweſenheit auf Montſalvatſch, nach der Bedeutung der Wunder zu fragen verſäumt, die ſeinem Auge vorüberzogen, in der That recht unbegreiflich, um nicht zu ſagen, ſtumpfſinnig. Hinterher irrt er dann vier Jahr umher, auf gut Glück, ſeinem Pferde den Weg überlaſſend, den es ihn führen will, *weil er an Gottes Vorſehung zweifelt*. Als er endlich durch Trevrizents Belehrung bekehrt wird, ſucht er den Gral, thut aber eigentlich nichts wahrhaft Gutes, Schönes oder Großes, ſolches Glück zu verdienen, das ihm dann plötzlich zu Theil wird und ſeine Geſchichte vollends zu einem geiſtigen Stillſtande bringt. Daher kommt es, daß die weltliche Seite, die in Gawains Abenteuern im Castel marveil culminirt, eigentlich viel menſchlicher und lebendiger iſt, als die geiſtliche, die von dem Fetiſchismus der unperſönlichen Reliquie bedrückt wird. Das prieſterliche Ritterthum hätte im Kampf ſich die Märtyrerkrone verdienen müſſen, allein die verworrene Myſtik der Sage hat es nicht zu dieſer Conſequenz des Urgedankens kommen laſſen. Die Compoſition iſt nun ein recht weitſchichtiges Durcheinander der ſeltſamſten Dinge und Begebenheiten geworden, worin die Phantaſie ſtets neuen Stoff zur Verwunderung findet.

Es muß nun bemerkt werden, daß wir lange Zeit hindurch alle dieſe Romane, mit Inbegriff auch derer des Karolingiſchen Epos, nur in ihrer Proſaform kannten, in welcher ſie große Popularität erwarben. Mit vielen mag es aber auch der Fall ſein, daß ſie ſogleich in Proſa geſchrieben wurden, z. B. mit dem Roman von Merlin und ſeiner Liebe zur ſchönen und jungen Viviane, die er ſelbſt in der Magie unterrichtete und die ihn endlich, ihn nie zu verlieren, im Walde von Broceliande bei Quintin in der Niederbretagne durch unauflöslichen Zauber in eine Höhle verſchloß. Von manchen wiſſen wir, daß ſie in Versform exiſtiren, aber ſie ſind noch ungedruckt und dies iſt leider auch noch mit dem Roman von Perceval und dem Gral der Fall, von welchem wohl Bruchſtücke bekannt geworden ſind, das Original aber noch immer auf der Pariſer Bibliothek ruhet und, trotz aller Streitigkeiten über den Franzoſen Chreſtien de Troyes und Wolfram von Eſchenbach, noch nicht einmal ſo weit gründlich geleſen iſt, daß mit Entſchiedenheit Wolframs Verhältniß zu ihm hätte angegeben werden können. Nicht mit Unrecht könnte man ſagen, daß dieſe phantaſtiſche Epik auch eine ganz phantaſtiſche Literatur hervorgerufen hat. (Eine ſehr vollſtändige Literatur nebſt Proben findet man in J. L. Ideler: Geſchichte der altfranzöſiſchen Nationalliteratur von den erſten Anfängen bis auf Franz I. Berlin 1842. Eine Ueberſicht der Literatur der verſchiedenen Sagenkreiſe bis in die kleinſten Verzweigungen und Erwähnungen hin gibt Gräſſe in ſeinem Buch: Die großen Sagenkreiſe des Mittelalters. Dresden und Leipzig 1842. Das Hauptwerk der Franzoſen über die Nordfranzöſiſche Epik iſt noch immer: Roquefort: de l'état de la poésie française dans les XII et XIII siècles. Paris 1821, und trotz mancher Irrthümer, De la Rue: essais historiques sur les bardes, les jongleurs et les trouvères. Caen 1834. 3 Vol.)

Im Grunde genommen iſt es Ein Dichter, der vorzüglich dieſe ritterliche Epik nach allen Richtungen hin geſtaltet hat, nämlich Chreſtien de Troyes, von deſſen Leben wir trotz ſeiner Berühmtheit weiter nichts wiſſen, als daß er in der Mitte des zwölften Jahrh. lebte. Er dichtete in der langue d'oil und in kurzen, jambiſchen, vierfüßigen Verſen. Er war auch lyriſcher Dichter, wie noch erhaltene Lieder bezeugen und nicht ohne Bekanntſchaft mit den Claſſikern, wie aus ſeiner Nachbildung der Remedia amoris und der Ars amandi Ovids erhellt. Er behandelte die Geſchichte Iwains, des Ritters mit dem Löwen (Ch. Gueſt: the mabinogion, I, 134—214.); die Geſchichte von Erec und Enite; die Geſchichte Lancelots unter dem Titel: le chevalier de la charette. (Herausgegeben von Tarbé, Rheims 1849.) Dieſen Roman hatte zuerſt Gautier Map unter dem Titel: Lancelot de Lac, Franzöſiſch verſifizirt; Chreſtien vollendete ſein Gedicht nicht; nach ſeinem Tode ſetzte es Geoffroi de Ligny fort. Die Triſtanſage war zuerſt theils in Proſa, theils in Verſen von Luces von Gaſt bei Salisbury bearbeitet. Chreſtien behandelte ſie ganz in Verſen: del roi Marc et d'Ysalt la blonde. In den Contes de Cliget dichtete er eine ſeltſame Geſchichte von Cliget, einem fabelhaften Sohn Alexanders des Großen, der nach England kommt. Li contes del roi Guillaume d'Engleterre enthalten die ſchon oben einmal erwähnte legendenhafte Geſchichte des Königs Wilhelm. Li contes del Graal ſollen zuerſt auch von jenen Luces de Gaſt franzöſiſch bearbeitet ſein. Ihm folgte Chreſtien, der ſein Gedicht nicht vollendete, was von Denet und Maneſſier geſchah und dieſen wieder die einander verwandten Robert und Hélis de Borron. (Le Roman du St. Graal, publié par F. Michel, Bordeaux 1841, enthält nur die Geſchichte der Jungfrau Maria und Chriſti und bricht mit Vers 4018 ab. Der Proſaroman Sangreal, der die Geſchichte der Tafelrunde mit der des Grals eng verflicht, wurde Paris 1516 zuerſt von Gallyot du Pré in zwei Foliobänden herausgegeben. L. Holland: Chreſtien von Troies. Eine liter. Unterſuchung. Tübingen 1854.)

Daß der Luxus der Phantaſie in einem ſo weichen, nachgiebigen Stoffe, als die Tafelrunde Arturs und die Maſſenie des Grals darboten, mit immer neuen Erfindungen und Ausſchmückungen thätig war, bis zuletzt die abgeſchmackteſten und ungenießbarſten Producte herauskamen, verſteht ſich von ſelbſt. Man ahmte die Nachahmungen nach. So Meliadus von Leonnoys durch Ruſticien de Piſe; ſo Yſaie le Triſte, ein Sohn Triſtans; ſo Cleriadus; Giglan u. a. Die kleinern Erzählungen von Giron le Courtois, vom Chevalièr à l'epée, vom mule sans frein u. ſ. w. ſtanden poetiſch noch höher, als die endlos weitläufigen, geiſtloſen Geſchichten von Feen, Zweikämpfen und Wunderſchlöſſern. Ein großartig angelegter Roman Perceforeſt oder les anciennes croniques d'Angleterre, der auch von Gallyot du Pré Paris 1528 in 3 Foliobänden herausgegeben und gewiß von dem unbekannten Verfaſſer gleich in Proſa geſchrieben wurde, ſollte den Sieg der Cultur über die natürliche Wildheit des Menſchen und den Sieg des wahren Glaubens über das Heidenthum ſchildern. Aber dieſer ſchöne Gedanke iſt in einem unerquicklichen Gemiſch von wirklicher und fictiver Geſchichte und in einem Wuſt von allegoriſchen Erfindungen erſtickt. (Auszug daraus bei Dunlop a. a. O. 97 — 103.)

γ) Die Franzöſiſch-nationale Poeſie.

Die Poeſie der Troubadours und die der Trouvères war in der That ein Gegenſatz. Jene war lyriſch, dieſe epiſch; jene war von dem Römiſchen, dieſe von dem Keltiſchen Elemente durchdrungen; jene wurde durch den Einfluß der Spaniſchen Araber und der Italiener, dieſe durch den der Normannen und der Anglobriten mitbeſtimmt; jene war auf den geſellig heitern Genuß der

Gegenwart, dieſe auf die ernſtere Erinnerung der Vergangenheit gerichtet; jene wurde von Rittern und talentvollen Bürgerſöhnen, dieſe von Geiſtlichen gepflegt: jene wurde in dem volltönigen, ſanften Idiom der Langue d'oc, dieſe in dem herbern und ſchärfern Idiom der Langue d'oil vorgetragen; jene entwickelte eine Unendlichkeit ſtrophiſcher Melodien, dieſe bewegte ſich einförmig in den langen Tiraden der chansons de geste oder in den kurzen vierfüßigen Reimverſen der contes, in denen man nur unbeſtimmte Ruhepuncte eintreten ließ. Aber ſo entſchieden im Allgemeinen der Gegenſatz war, ſo entſchieden war auch die Wechſelwirkung ſeiner Glieder, da das Ideal der Ritterlichkeit für beide daſſelbe war. Die Troubadours ſpielen in ihren Liedern auf alle epiſchen Stoffe der Trouvères an, ja ſie haben ſich Nordfranzöſiſche Epen angeeignet und ſelber in den novellenartigen Erzählungen den Anfang der poetiſchen Geſtaltung gemacht. Die Trouvères haben umgekehrt von ihnen die lyriſchen Formen ihrer chansons badines, d. h. ihrer erotiſchen Lieder, ihrer Sirventes, ihrer Paſtourellen entlehnt. Nur die Tenzone blieb den Provençalen eigenthümlich. Sie hing zu ſehr mit ihrer Geſelligkeit zuſammen. Man erwäge, daß das Verzeichniß der Troubadours 360 Namen zählt und vergleiche damit die wenigen Dichternamen der Nordfranzoſen, Huon de Villeneuve, Adenez le Roi, Luces de Gaſt, Chreſtien de Troyes und einige andere.

Der Gegenſatz der ſüdlichen und nördlichen Poeſie löſte ſich dadurch auf, daß die Franzöſiſche Nation das ariſtokratiſche Element der großen Adelsgeſchlechter und das demokratiſche der ſtädtiſchen Communen der abſoluten Monarchie unterwarf und den Sitz derſelben in *Paris* fixirte. Die Albigenſerkriege ließen im Süden die heitere Lyrik, das gai saber, verſtummen. Sie waren Kreuzzüge nicht gegen Heiden, nicht gegen theiſtiſche Sarazenen, ſondern gegen chriſtliche Häretiker, gegen Franzoſen. Der Norden Frankreichs blieb von ſolchen furchtbaren Kämpfen frei. Er entwickelte vielmehr durch den Zuſammenhang mit England ein neues Element, *das Selbſtgefühl der Franzöſiſchen Nation gegenüber der Engliſchen*. Im zwölften und dreizehnten Jahrh. war die epiſche Dichtung beider Nationen ebenſowohl als ihre Philoſophie dieſelbe geweſen. Aber ſeit dem vierzehnten Jahrh. bildete ſich der nationale Unterſchied der Franzoſen von den Engländern hervor, die ihrerſeits aus Normannen, Dänen, Sachſen, Römern und Briten auch erſt zu Engländern wurden. Dieſe große Veränderung war mit einer neuen Geſtaltung der Poeſie verknüpft, welche immer mehr in Paris, dieſer ungeheuren Werkſtätte der modernen Europäiſchen Cultur, ihren Boden fand. Paris war ſchon einige Jahrhunderte der Mittelpunct der ſcholaſtiſchen Wiſſenſchaft geweſen. Aus allen Ländern Europa's waren die Schüler dorthin zuſammengeſtrömt und hatten der Univerſität ein kosmopolitiſches Gepräge gegeben. Die Studirenden theilten ſich in vier Nationen. Die beſſere Polizei, die in Paris ſich früh entwickelte, die größere Leichtigkeit der Exiſtenz, die bunte Mannigfaltigkeit der Lebensarten, die reizende Lage, die lieblichen Umgegenden, die Reſidenz der Könige, der Glanz der Feſte, machten Paris zum Centralorgan der intellectuellen Arbeit und der politiſchen ſocialen Revolutionen Frankreichs, ja Europa's Einzige, wunderbare Stadt! Wie finſter auch oft der kirchliche und politiſche Fanatismus in deinen Mauern gewüthet, wie edles Blut oft dein Straßenpflaſter geröthet hat, immer biſt du wieder hervorgegangen zu neuer Anmuth, zu unwiderſtehlichem Reize! Die tiefſte ſittliche Corruption haſt du immer wieder durch unabläſſige Verarbeitung zu überwinden und das Laſter ſelber durch formale Humanität zu veredeln gewußt. Mitten in der Bigotterie, mitten im Despotismus, mitten in der Frivolität haſt du doch eine Achtung vor allem Großen und Schönen, ein Herz für die Freiheit, eine Liebe zur Kunſt und Wiſſenſchaft in deinem Innerſten dir zu erhalten verſtanden, die dich immer wieder liebenswürdig erſcheinen läßt. Für die Kunſt wurde insbeſondere das Franzöſiſche Theater faſt allein von Paris ausgebildet. Es wurde die nationalſte Form der Franzöſiſchen Poeſie.

Die Hauptpuncte, die in der Weitergeſtaltung der Franzöſiſchen Poeſie hervortreten, ſind 1) daß neben der höfiſchen Lyrik auch eine volksmäßige entſtand; 2) daß die Phantaſtik der Ritterwelt ſich in Allegorien auflöſte; 3) daß das Drama aus ſeiner kirchlichen Vorbildung ſich zur äſthetiſchen Selbſtſtändigkeit emancipirte.

aa) Die höfiſche und die volksmäßige Lyrik.

Es iſt ſchon geſagt worden, daß die Franzöſiſche Lyrik weſentlich, auch in Nordfrankreich, die Formen der Provençaliſchen behielt Durch Thibaut, Graf von Champagne, König von Navarra, 1201 bis 1253, ward die elegante, weniger gefühlswarme, als witzig ſpielende Manier begründet, in welcher ſich die höfiſche Lyrik der Franzoſen im Grunde genommen bis zur Revolution von 1789 hin ziemlich einförmig bewegte, eine Einheit der Manier, die nur in der Anwendung auf andere Perſonen und Gegenſtände ihre Oberfläche änderte. Die Zahl der Dichter, die hier zu nennen wären, iſt ſehr groß. Pierre Mauclerc, Herzog von Bretagne; Quenes de Bethune; Karl von Anjou; Vidame de Chartres; der Châtelain de Coucy; Jacques de Chiſon; Gaces Brulez; Hugues de Berſy; Thierri de Soiſſons; Guillebert de Berneville; Dans Helynand, der Hofdichter Philipps Auguſt u. a. gehören hieher. (P. Paris: le Romancero français, Paris 1833.) Eine beſondere Auszeichnung verdient Jean Froiſſart, 1337 zu Valenciennes geb., 1401 zu Lille als Domherr geſtorben. Er brachte, um ſeine bekannten Memoiren ſchreiben zu können, einen großen Theil ſeines Lebens auf Reiſen zu und dichtete naive Lais, Virelais, Rondeaux und Paſtorellen. Einen Theil ſeiner Gedichte verſchmolz er zu einer Art Roman: Meliador oder der Sonnenritter. Noch höher, als der behagliche Froiſſart, ſteht Karl, Herzog von Orleans 1391 – 1466. Er wurde in der Schlacht bei Azincourt 1415 von den Engländern gefangen und erſt 1440 wieder frei gelaſſen. Er dichtete viele zarte, ſchwermüthige Lieder. Mit ihm rivaliſirten ſeine Freunde Johann von Bourbon, Philipp von Burgund, Johann von Lothringen, René von Anjou u. a. Alain Chartier 1386 – 1458, Secretair Karls VI. und des VII., François Corbeuil, André de Vigne, Martiel d'Auvergne, Guillaume Coquillart, Martin Franc, Jean Regnier, Guillaume Crétin, Michel d'Amboiſe u. a. waren für die Ausbildung der Sprache nicht unwichtig. Auch zwei Dichterinnen, Chriſtine de Piſan und Clotilde de Vallon-Chalys, ſpäter Frau von Surville, 1405 – 95, thaten ſich hervor. (Gedichte der letzteren Deutſch von F. von Gaudy, Berlin 1837.)

In der Auffaſſung der Liebe von den höfiſchen Dichtern nicht verſchieden, auch im Ton ihnen verwandt, öfters auch die beſſern Lieder derſelben ſich aneignend, entwickelte ſich eine volksmäßige Lyrik in chansons, in orgies, in lais, virelais, quodlibets, coq à l'âne, in bacchanales und in den vaux-de-vire. Als älteſten Volksliederdichter der Nordfranzoſen muß man Abälard betrachten, deſſen oben ſchon erwähnt iſt. Der Name vaux-de-vire, der dem Worte Vaudeville den Urſprung gegeben, ſtammt von einer Mühle in dem romantiſchen Thale am Ufer der Vire in der Normandie, die einem Walkmüller Olivier Baſſelin gehörte und noch heutigen Tags ſeinen Namen führt. Dieſer Müller, der wahrſcheinlich 1418 von den Engländern bei der Einnahme von Vire getödtet wurde, dichtete eine Menge Lieder, die allgemein geſungen wurden und ſich lange erhielten. (Dubois: Vaux de Vire d'Olivier Basselin, poète normand, Caen 1821.).

ββ) Die Allegorik.

Die Allegorik, die ſchon in den Bretoniſchen Epen ſtark wucherte, die auch die ganze höfiſche Lyrik mit oft ſehr froſtigen Pointen durchzog, löſte die phantaſtiſchen Nebel der abſtracten Ritterlichkeit in proſaiſche Formen auf, welche die Kunſt der Beſchreibung und der Scharfſinn des ordnenden Verſtandes vergeblich mit höherer Lebendigkeit zu beſeelen ſtrebte. Erſt auf dem Theater gelangten ſie zum Schein der Wirklichkeit. Die Verſtändigkeit, welche dem Franzöſiſchen Geiſte tief eingeprägt iſt, und ſich auch in der logiſchen Gebundenheit ſeiner Sprache abſpiegelt, hatte in ſeiner Poeſie beſtändig eine ſtarke didaktiſche Neigung unterhalten, die in vielen kleinern und größern Gedichten, in Sprichwörtern, in ſatiriſchen Gemälden ſich hervorthat. Ein Unbekannter ſammelte den Kern der Franzöſiſchen Sprichwörter in einer geiſtvollen Satire auf die Sitten und die vorragendſten Perſonen des dreizehnten Jahrh. unter dem Titel: Bible Guiot de Provins. Ein ähnliches Werk, nur zahmer gehalten, war die Bible au Seigneur Berze. Sehr willkommen war dieſer Richtung die Thierſage. Wie ſehr die Geiſtlichkeit die Satire des Renard empfand, beweiſt die Verbrennung Cloots, des Dichters der erſten Branche, als Ketzer. Doch wurde der Renard nicht nur weiter ausgedichtet, ſondern auch nachgeahmt. Dies geſchah von François de Rues in ſeinem Roman de Fauvel (Mauleſel) 1310, zu welchem Chaillon de Peſtin noch einen zweiten Theil 1314 hinzufügte. Dieſes Gedicht läßt den Helden mit allen Ständen und mit allen Laſtern ſich berühren. Die Laſter treten als ſechs Damen auf: flatterie, avarice, vilenie, variété, envie und lachété. Fauvel wird nach und nach zu den höchſten Ehrenſtellen gehoben. Er iſt eine Art Macaire Er wird von Andern ebenſo betrogen und ausgebeutet, als er ſie betrügt und ausbeutet. Er heirathet die unächte Tochter der Dame Fortuna, Fräulein Vaine gloire. In der Brautnacht wird er jedoch durch ein hölliſches Charivari der ſogenannte Mesnie Hellequin an der Vollziehung der Ehe gehindert. Dieſer Roman enthält ſehr viel Lais, Balladen, Rondeaux, Chanſons, Refrains, Motetten und andere Volkslieder, die eingelegt ſind. — Guillaume de Guilleville, geb. zu Paris 1295, Mönch zu Chaalis bei Senlis, verfaßte eine große Trilogie von der Pilgerſchaft des menſchlichen Lebens: le pélérinage de la vie humaine, nämlich: 1) des Lebens hienieden; 2) der abgeſchiedenen Seele; 3) Chriſti; in der Anlage nicht ohne Größe, in der Ausführung matt und trocken. — Ein vorzüglicher Gegenſtand der Reflexion wurde natürlich die Liebe. Zuweilen wurde ſie ſchlüpfrig und cyniſch behandelt, wie von Guiart in ſeinem Art de l'aimer; von Richard de Furnival in ſeinem Bestiaire d'amour. Aber ſie wurde auch ſatiriſch dargeſtellt. Dies geſchah vor Allem in dem berühmten Roman de la Rose (oft, zuletzt herausgegeben von Méon, Paris, 1813, 4 Vol.). Er wurde von Guillaume de Lorris in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrh. in 22,638 ſehr fließenden achtſylbigen gereimten Verſen verfaßt und von Jean de Meung, le Clopinel, in den letzten Abſchnitten nur abgeſchloſſen. Der Dichter ſieht ſich in einem Traum in die Nähe des Gartens der Liebe verſetzt. Dame Oiſeuſe öffnet ihm die Thür. Amor erblickt ihn und verwundet ihn mit einem Pfeil. Sofort fühlt er das Verlangen, die ſchöne Roſe im Garten zu pflücken. Allein nirgends erſcheint ihm der Gegenſtand ſeiner Sehnſucht, bis Bel-accueil ihm endlich zum Anblick der Roſe verhilft. Doch der Verräther Danger legt ihm immer neue Hinderniſſe in den Weg, bis die Raiſon ihm den Wink gibt, ſich mit Bel-accueil zu verſtändigen. Nachdem er nun Gräben überſprungen, Schlöſſer geſprengt hat, nachdem alle Laſter von allen Tugenden überwunden ſind, wird das Caſtell, welches die Roſe umgibt, mit Sturm genommen und ſie ſelber gepflückt. Dies iſt der kurze Umriß eines Gedichts, das auf ſein Zeitalter eine ganz unglaubliche Wirkung hervorbrachte. Allgemein geleſen, von den Advocaten beſtritten, von den Prieſtern verdammt, von den Frauen gefürchtet, weil es ſie alle für leichtfertig erklärte, von den Männern bewundert, befriedigte es die wollüſtige Phantaſie durch ſymboliſche Zweideutigkeiten, die in der ganzen Anlage ſeiner Allegorie gegeben waren, das Rechtsgefühl durch ſeine Satiren, den Verſtand durch ſeine Grübelei. Daß man ſich das Recht zum Genuß der Schlüpfrigkeiten auch hier durch theologiſche Deutung zu erhalten wußte, brauchen wir, nach ſo viel ähnlichen Erfahrungen, noch kaum zu ſagen. Ebenſo wenig, daß das Gedicht viel Nachahmungen fand. — Dieſe nämliche verſtändige Reflexion, gemiſcht mit den ausſchweifendſten Phantaſtereien, brachte die Amadisromane hervor. So wenig der Roman von der Roſe einen neuen Gedanken enthielt, ſondern nur die Ovidiſche Kunſt zu lieben in eine neue Form umſetzte, ebenſo wenig enthielten die Amadisromane einen wirklich neuen Inhalt, ſondern reproducirten lediglich in potenzirter Weiſe das Ideal der Arturiſchen Tafelrunde, jedoch mit durchaus tugendhafter Tendenz. Wenn dies aber noch an einen mythiſchen Hintergrund anknüpfte, wenn es in Zeiten entſtand, die in der Wirklichkeit das Ritterthum noch entwickelten und denen mithin der poetiſche Reflex derſelben noch ſelber ein Bildungsmittel war, ſo ſchwebten die Amadisromane ganz in der Luſt und wurden die Unterhaltung einer Zeit, welche durch Polizei, Heereseinrichtung, Schießgewehr, Schiffahrt und bürgerliche Sitte aus der Unbeſtimmtheit und Willkür der ritterlichen Thaten ſchon heraus war, allein dem ſinkenden Ritterthum noch einen künſtlichen Glanz zu verleihen ſtrebte. Sie ſind der Nachtraum der Bretoniſchen und Fränkiſchen Ritterwelt. Im Innern ſind ſie gerade ebenſo organiſirt. Es iſt von uns beobachtet worden, daß der Griechiſche Roman eigentlich ſchon den Typus aller der Schickſalsromantik und ſelbſtgefälligen Sentimentalität enthält, welche wir in allen dieſen Romanen antreffen. Bei Hug- und Wolfdietrich mußten wir ebenſo urtheilen und es iſt merkwürdig, wie die Romane ſelbſt in ihren Namen ſogar immerfort an Griechenland erinnern. Amadis iſt ein Kind der Liebe, ein Sohn des Königs Perion von Gallien und der Prinzeſſin Eliſena von Britannien. Seine Mutter ſetzt ihn natürlich in einer Wiege aus. Ein Schottiſcher Ritter fiſcht ihn aus dem Meere auf und erzieht ihn unter dem Namen des Kindes der See. Zwölf Jahr alt wird er zur Vollendung ſeiner Erziehung an den Hof des Königs von Schottland geſendet, wo er ſich in Oriana, die Tochter des Königs Liſuarte von England verliebt, die ſich wegen Unruhen in ihrer Heimath dort aufhält. Nachdem Amadis Ritter geworden, eilt er dem Könige von Gallien zu Hülfe, der inzwiſchen Eliſena geheirathet hat. Vermittelſt eines Ringes erkennen ihn ſeine Eltern. Große Freude! Aber ein zweiter Sohn Perions und Eliſena's, Galaor, iſt von einem Rieſen geſtohlen worden u ſ. w. u. ſ. w. Das iſt ganz in dem Ton der Griechiſchen und der ihnen ähnlichen Romane von Cliget, Cleomades, Cyperis von Vineaux, Wigamur, Lancelot vom See u. ſ w. Nicht als wären nun die Amadisromane, wie Einige von Amadis von Griechenland gemeint haben, wirklich Griechiſchen Urſprungs, aber dem Weſen nach weiſen ſie uns dahin zurück. Wer den erſten Roman dieſes Namens geſchrieben habe, weiß man nicht. Ein Portugieſe, Vasco de Lobeira, der gewöhnlich genannt wird und im vierzehnten Jahrh. gelebt haben ſoll, iſt nichts, als eine Hypotheſe. Der Franzöſiſche Urſprung iſt der der Sache nach natürlichſte, wenn nun auch der erſte Amadisroman in Spanien 1519 und zwar in Spaniſcher Sprache gedruckt wurde. (Dunlop a. a. O. 146 ff.) Die Proſaauflöſungen der Rittereрen bildeten durch die Breite, mit welcher ſie verfuhren, den Uebergang zu ſolchen völlig utopiſchen Producten, die eine ganze Genealogie hervorbrachten: Amadis von Gallien, Esplandian, Floriſando, Liſuarte, Amadis von Griechenland, Floriſel, Anaxartes, Rogel und Ageſilaos von Kolchis, Silvio de la Silva, Sybäramund, Amadis vom Geſtirn, Amadis Flores von Griechenland, der Sonnenritter, Belianis, Primaleon, Palmerin von Oliva u. a. Es wäre ſonderbar, wenn in dieſer Fluth von Romanen nicht auch einzelne gute Erfindungen, treffende Bemerkungen, anſprechende Schilderungen von Gegenden und Paläſten, ſchön geſchriebene Liebesbriefe und dergl. geweſen wären, allein im Allgemeinen blieb der Inhalt geiſtarm. Es war immer derſelbe Mechanismus. Eine von Rieſen, Zauberern, fremden Fürſten geraubte Dame muß trotz der unſäglichſten Hinderniſſe befreiet werden. Ein Gedanke, wie er der weitſchweifigen Compoſition des Perceforeſt wenigſtens im Allgemeinen untergelegt war, der Sieg der Civiliſation, iſt in dem Gewirr der Begebenheiten nicht entfernt vorhanden. Die Unwahrſcheinlichkeit wird darin gleichſam zur Regel des Geſchehens und das Symbol und die Allegorie in der Manier von heraldiſchen Erfindungen im Uebermaaß verwendet. Die Helden ſind ſelber oft nur die Perſonification von Begriffen. Merkwürdig iſt es, daß ſelbſt in dieſen ſchlechthin fictiven Geſchichten der epiſche Trieb nach encykliſcher Zuſammenfaſſung ſich kund gab. Gilbert Saunier, Sieur du Verdier, beſchloß zu Anfang des ſiebzehnten Jahrh. in 7 ſtarken Bänden durch ſeinen Roman des Romans, worin er ſämmtliche Amadisgeſchichten vereinte, für die Franzoſen die mittelaltrige Formation des Ritterideals, das in dieſen Willkürſchöpfungen ſich an ſich ſelbſt bis zur maaßloſen Schwelgerei erſättigt hatte.

γγ) Die Myſterien und das Myſterium des Böſen.

Wir haben jetzt lange Zeiten vorübergehen ſehen, in denen das Drama theils aus innern Gründen, wie bei den theiſtiſchen Völkern, theils aus äußern, wie bei den Culturzuſtänden der Europäiſchen Uebergangsvölker, nicht zur Exiſtenz gelangte. Wir haben ferner drei Hauptformen des Drama's kennen gelernt, das elementare der Chineſen, das pathologiſche der Inder und das ideale der Griechen, welches ſich auch die Römer aneigneten. Nunmehr begegnen wir wieder einer neuen Bildung des Drama's, die aus dem Ideal der Freiheit entſprang. Die Freiheit iſt in der chriſtlichen Religion ſich als aller Wahrheit gewiß geworden. Sie weiß, daß ſie ſelber es iſt, welche das Böſe als ihre Selbſtvernichtung hervorbringt und ſie weiß, daß dieſe als eine nicht ſein ſollende durch ſie ſelber wieder aufgehoben werden muß. Die Entzweiung der Freiheit mit ſich ſelber durch das Böſe muß durch ſie zur Verſöhnung mit ſich in dem ſelbſtbewußten Willen des Guten aufgelöſt werden. Das Böſe iſt daher das eigentliche Myſterium der chriſtlichen Welt, ja des Univerſums überhaupt. Es iſt die Afterſchöpfung des menſchlichen Willens, der ſich von ſeiner urſprünglichen Einheit mit dem göttlichen losgeriſſen hat. Weil aber der gottliche Wille der Wille an und für ſich iſt, ſo iſt das Böſe, obwohl es ein empiriſches Daſein gewinnt, von vornherein als ein in ſich ſelbſt nichtiges verurtheilt. Es vermag trotz aller Anſtrengung ſich nicht zu erhalten und die Gewißheit der Erlöſung von ihm durch die Wiedereinheit des menſchlichen Willens mit dem göttlichen durchdringt daher die chriſtliche Welt mit dem Gefühl abſoluter Siegesfreudigkeit. Die Entſtehung des Böſen, die Entzweiung des Menſchen durch daſſelbe mit Gott und die Verſöhnung des Menſchen mit Gott durch den Gottmenſchen, wurden daher der weſentliche Inhalt auch der chriſtlichen Poeſie und mußten ſich auch als das abſolute Weltdrama geſtalten. Es lag hierin ein tragiſches und ein komiſches Element. Das tragiſche lag darin, daß Chriſtus untergeht, weil die göttliche Freiheit ihm als menſchliche Schuld, als Gottesläſterung zugerechnet wird. Dies Schickſal iſt tragiſch im höchſten Sinn, denn die Schuld iſt hier nicht blos das Nichtſchuldigſein oder die einſeitige Berechtigung, ſondern ſie iſt die ihrer ſelbſt als der abſoluten Nothwendigkeit bewußte Freiheit, deren Erſcheinung für die in Irrthum und Sünde befangene Umgebung noch ein Räthſel iſt, in welchem ſie nur den Frevel der gottwidrigen Anmaaßung erblickt und damit des Todes des Gottmenſchen ſchuldig wird. Ethnicismus und Theismus vereinigen ſich in dieſer Schuld. Auf der andern Seite bot das Böſe ein komiſches Element dar, weil es von Hauſe aus die in ſich haltloſe Nullität iſt, welche umſonſt die in dem göttlichen Willen gegründete Weltordnung zu vernichten ſtrebt und als ein ſecundaires, epigoniſches Product der ſelbſtſüchtigen Willkür mit aller Aufſpreizung ſeiner infernalen Macht doch nur ſeine Selbſtvernichtung zum Reſultat gewinnt. In ſeiner Geneſis nicht tragiſch, ſondern traurig und düſter, wird es in ſeinem letztlichen Ausgang durch den in ihm liegenden Selbſtwiderſpruch lächerlich.

Dieſe Weltanſchauung wurde von der alten Kirche in der liturgiſchen Anordnung des von Sonnabend Mitternachts bis Sonntag Mittags dauernden Gottesdienſtes ſymboliſch ausgedrückt. Aus der auf den Vormittag des Sonntags zuſammengedrängten Abbreviatur deſſelben entſtand die Römiſche Meſſe als ein ſymboliſches Opferdrama. Aus dem Oratorium wurde in der Oſterwoche eine theatraliſche Darſtellung der Leidensgeſchichte Chriſti, der *ſogenannten Paſſion* ſchlechthin, an welche ſich die Schöpfung und der Sündenfall der erſten Menſchen, die Geſchichte Maria's, die Geſchichte der Apoſtel und Märtyrer ſehr natürlich als Ergänzung anſchloß. Die *Schriftworte* wurden hierbei Jahrhunderte hindurch nach dem Text der lateiniſchen Vulgata beibehalten, dann in den Vulgärſprachen paraphraſirt, bis dieſe ſich des Ganzen bemächtigten. Dieſe religiöſen Dramen wurden ſeit der Karolingiſchen Zeit in den Kirchen, auf den Kirchhöfen und auf öffentlichen Plätzen mit reicher Ausſtattung und mit einem großen Perſonal dargeſtellt.

Dies waren die *Myſterien*. Die Schreibung Myſterien iſt zwar angefochten worden, weil man eigentlich *Miſterien* ſchreiben müſſe als eine Contraction von Miniſterium sc. ecclesiasticum. Indeſſen iſt jene Schreibart einmal ſeit dem Mittelalter die gewöhnliche geworden. Man hat auch den Urſprung der Myſterien aus dem kirchlichen Cultus inſofern in Abrede ſtellen wollen, als die urſprünglich heidniſchen Volksfeſte und Mummereien den Anlaß dazu gegeben hätten. Allein dieſe verhalten ſich offenbar nur als ein vermittelndes Moment der äußern Entwicklung. Eine gewiſſe Geſtaltung der *Pantomime* haben wir überall als eine dem Drama vorausgehende Bedingung gefunden. In Frankreich fiel den Jongleurs vorzüglich dieſe Seite der Bildung zu. Das Princip des modernen Drama's war aber die *chriſtliche Idee*. Bei den Chineſen nahm das Drama die novelliſtiſche Unterhaltungsliteratur und die Nationalgeſchichte zum

Inhalt; bei den Indern das Epos; bei den Griechen das Epos und die ſocialen Zuſtände. In der Form hatten ſich alle Möglichkeiten eigentlich ſchon erſchöpft. Das Drama der chriſtlichen Welt ging nicht aus von den epiſchen Ueberlieferungen der Keltiſchen oder Germaniſchen Stämme, ſondern von der Geſchichte Chriſti und der Apoſtel. Aus ihr allein konnte der höhere Standpunct hervorgehen, den es durch ſeine tiefere Erfaſſung des Weſens der Freiheit in geiſtiger Beziehung vor dem Orientaliſchen und antiken Drama voraus hat. Die Form war zunächſt mit all den Unvollkommenheiten behaftet, welche wir auch bei andern Nationen beobachtet haben. Das epiſche und das lyriſche Element überwogen anfänglich und der Dialog arbeitete ſich erſt allmälig zur draſtiſchen Energie hervor. Auch die theatraliſche Form war ganz und gar jene naive Rückſichtsloſigkeit, welche der Phantaſie des Zuſchauers Raum und Zeit als gegen die eigentliche Handlung unweſentliche Beſtimmungen unterordnet. Als charakteriſtiſch erſchien nur die Sonderung des Ortes in die drei Abtheilungen der Hölle, der Welt und des Himmels, die in drei Stockwerken der Gerüſte auf einander folgten. Die eigentliche Handlung, welche das menſchliche Pathos entfaltete, bewegte ſich zwiſchen den Extremen der Hölle und des Himmels. Von unten drohete der feurige Höllenrachen, aus welchem die Teufel heraufſtiegen, in welchen die Verdammten hinuntergeſtoßen wurden. Oben erblickte man Gottvater mit ſeiner Herrſcherkrone als ehrwürdigen Greis, Chriſtus, Maria, die verklärten Heiligen und die Engel, die zum Schutz der Gläubigen herniederſtiegen und die im Kampf Bewährten zur himmliſchen Glorie heraufholten. Weil die Myſterien eine Geſchichte in aller ſinnfälligen Breite vorführten, ſo dauerten ſie oft Tage hindurch und wurden deshalb auch in Tagewerke, journées, abgetheilt.

Für die Geſchichte der Myſterien, die in allen Romaniſch-Germaniſchen Ländern dieſelbe iſt, liegt der Hauptpunct darin, daß die Kunſt zur Selbſtſtändigkeit vorſchreiten und von der Kirche ſich ablöſen mußte. Religion und Kunſt ſind im innerſten Gehalt freilich nicht verſchieden, aber ſie ſind es in ihrer Tendenz, denn die Religion will durch ihren Cultus den Menſchen mit Gott verſöhnen, die Kunſt will ihn durch ihre Schönheit entzücken. Die Komik war es vorzüglich, welche die Sonderung des Theaters von der Kirche nothwendig machte, theils weil ſie mit dem hohen Ernſt des Cultus nicht zuſammenſtimmte, theils weil ſie ſich gegen corrupte Zuſtände des Klerus mit Satire wandte und den Papſt ſelber nicht verſchonte. Der allgemeine Name der Dramen war in Frankreich jeux de personnage. Die Myſterien im engern Sinn waren die ſceniſchen Darſtellungen von Geſchichten des alten und neuen Teſtaments, insbeſondere der Geſchichte der Paſſion; Miracles waren Wunderſchichten, dramatiſirte Legenden; Moralitäten waren allegoriſche Perſonificationen des Kampfs der Tugend mit dem Laſter; Farçen brachten ſchon komiſche Vorfallenheiten des wirklichen Lebens auf die Scene, anfangs noch gemiſcht mit allegoriſchen Perſonen, es waren dramatiſirte Contes und Fabliaux; Sotties waren Farçen mit einer komödiſchen Anlage; Parades waren eigentlich ſchon bürgerliche Luſtſpiele; diableries waren Moralitäten und Farçen, in denen der Teufel und die komiſche Perſonification des Laſters, le Vice, beſonders hervorſtachen. Wenn vier Teufel auftraten, nannte man ein Stück eine grande diablerie. Der Teufel wurde, Chriſto gegenüber, zur komiſchen Figur, der jedoch auch die Rolle des witzigen Freimuthes zufiel. Die chriſtliche Idee, der Triumph der Liebe über das Böſe, lehrte den Teufel mit Humor behandeln. Der Teufel wurde, ſeiner Ohnmacht wegen, verhöhnt, aber er wurde auch der luſtige Teufel, deſſen Einfälle und Sarkasmen jenen ſpecifiſch übermüthigen Ton erzeugten, der, wie man ſich ausdrücken müßte, die chriſtliche Frivolität charakteriſirt. Wenn man an die ethniſchen und theiſtiſchen Religionen zurückdenkt, ſo erſcheint die unendliche Freiheit der chriſtlichen in der Verkehrung des Teufels zum Narren poetiſch auf die glänzendſte Weiſe.

In der Franzöſiſchen Dramatik iſt nun der bei weitem wichtigſte Punct die Bildung eines ſtehenden Theaters zu Paris als des erſten, welches ſeit dem Syrakuſiſchen und Attiſchen wieder entſtand. Allerdings wurden auch von den Provençalen Dramen gedichtet. Von Anſelme Faidit, ſt. 1220, wird eine: l'Hérégia dels Peyres, d. h. l'hérésie des pères, genannt. Von Arnaud Daniel, von Luco de Grimauld, geſt. 1308, von René d'Anjou, ſollen Dramen exiſtirt haben und der Troubadours Paraſols widmete dem Papſt Clemens VI. zu Avignon eine gegen Johanna I. von Neapel gerichtete Pentalogie von 5 ſatiriſchen Tragödien: Andriasso, la Tharanta, la Malhorquina, l'Allemanda, la Johannela. Allein der Schwerpunct der dramatiſchen Kunſt fiel nach Nordfrankreich und hier wieder nach Paris. Es ſind drei Theater zu unterſcheiden, das der Confrairie de la Passion, das der Bazoche und das der enfans sans souci. Dem Inhalt nach univerſell, der Form nach national, hatte die dramatiſche Poeſie durch die theatraliſche Entwicklung in Paris zugleich ein Verhältniß zum Hof, das beſonders weiterhin für ſie entſcheidend ward.

Die Myſterien der confrairie de la Passion.

Aus den chants royaux von Pilgern, die aus Jeruſalem, aus Rom, St. Jago de Compoſtella u. ſ. w. zurückkehrten, bildete ſich eine Geſellſchaft, welche zu St. Maure bei Vincennes die Paſſion mit ſolchem Zudrang aufführte, daß die Pariſer Polizei 1398 die weitere Darſtellung verbot. Indeſſen wurde 1402 der Geſellſchaft von Karl VI. ein Privilegium als confrairie de la passion de nôtre Seigneur gegeben und ſie that nun den weitern Schritt, ihr Spiel in ein beſtimmtes Gebäude zu verlegen, welches zuerſt das von Deutſchen Edelleuten zur Aufnahme verſpäteter Pilger vor Paris erbauete, leer ſtehende Hôtel de la Trinité, ſpäter das Hôtel de la Bourgogne war. Sie führte eigentliche Myſterien auf. (Jubinal: mystères inédits du XV siècle. Paris 1836. 2 Vol. — Taillandier: les confrères de la passion, d'après les registres du Parlament. Paris 1834.) Die Errichtung einer ſtehenden Bühne fand ſofort in allen größern Städten Frankreichs Nachahmung.

Die Moralitäten der Bazoche.

Nun hatte die Zunft der Clercs d. h. der Advocatenſchreiber das Privilegium zu Paris, alle öffentlichen Ceremonien leiten zu dürfen. Sie hieß la Bazoche, ein Name, der von Baſilica in der Bedeutung Gerichtshalle abgeleitet zu werden pflegt. Sie konnte keine Myſterien aufführen, weil das Privilegium der Paſſionsbrüderſchaft ſie von ſolchen Stoffen ausſchloß. Sie mußte daher für ihre Concurrenz eine neue Gattung erfinden, die Moralitäten, die weſentlich auf der Durchführung einer moraliſchen Idee in allegoriſchen Perſonen beruheten. Das hiſtoriſche Element der Myſterien, welche ſich der Allegorie nur acceſſoriſch bedient hatten, trat hier ganz zurück und die Komik trat bald hervor, da ohne ſie die Allegorien der Laſter und Tugenden zu langweilig geworden wären. Man muß der Bazoche einräumen, daß ſie in ihren Compoſitionen oft höchſt witzig war. Die Anlage ihrer Stücke iſt oft ebenſo glücklich, als die von ähnlichen der Indiſchen oder der mittlern Griechiſchen Komödie, aber die Durchführung blieb roher. Sehr beliebt war la condemnation des banquets à la louange de diète et sobriété pour le profit du corps humain, von Nicole de la Chesnaye; der l'homme juste et l'éxécution de la sentence von Simon Bourgoin, Kammerdiener Ludwigs XII.; die moralité nouvelle de Mundus, Caro, Demonia, en laquelle vous verrez les durs assauts et tentations, qu'ils font au chevalier chrétien, et comme par conseil de son bon esprit, avec la grace de Dieu, les vaincra etc. Die Bazochiſten ſpielten, nachdem ſie die Genehmigung Ludwigs XI. erhalten, auf zwei Theatern, die des Parlaments auf der ungeheuren Marmortafel des Palais, die des Chatelet auf einem Gerüſt vor dem Thor ihres Gerichtshofs. 1476 verbot ihnen das Parlament, 1486 Karl VIII. ihre Aufführungen. Zwar wurden ſie ihnen von Ludwig XII. wieder erlaubt, mußten aber 1516 unter Cenſur geſtellt werden und verſchollen ſeit 1582 gänzlich.

Die Sotties der enfans sans souci.

Die Myſterien hatten die chriſtliche Tragödie, die Moralitäten die chriſtliche Komödie begründet. Da aber die confrairie de la passion ein Eintrittsgeld erhob, während die Bazoche unentgeldlich ſpielte, ſo ſanken die Myſterien. Die Confrairie ſuchte deshalb nach einem Mittel, ſich wieder zu friſchem Anſehen zu bringen. Nun hatte ſich aus jungen Leuten der beſten Familien der Stadt eine Geſellſchaft gebildet, welche ſich die Enfans sans souci nannte und auf dem Markt des Halles, jetzt des Innocents, unentgeldlich Stücke aufführte, welche ſie sotties nannte. Es waren Farçen, aber voll von Satire, Laune und Witz. Die Paſſionsbrüderſchaft erlaubte ihnen, dieſe Stücke abwechſelnd hinter ihren ernſten gleichſam wie die Satyrdramen nach den Tragödien ſpielen zu dürfen und vermiethete ihnen 1548 das Hôtel de Bourgogne. Sie waren von Karl VI. 1518 privilegirt und wurden ihrer Ausgelaſſenheit halber 1612 aufgehoben.

Man darf ſich den Unterſchied der Myſterien, Moralitäten und Sotties nicht als einen ſtreng fixirten denken, allein die Weſentlichkeit deſſelben kann man nicht überſehen. Wenn wir die Myſterien, welche das Leiden Chriſti, die Wunderthaten der Maria, das Opfer Abrahams, den verlorenen Sohn, die klugen und die thörichten Jungfrauen, die Geſchichten der Märtyrer u. ſ. f. darſtellten, der antiken Tragödie verglichen haben, ſo kann man die Moralitäten der mittleren und die Sotties, wegen ihrer auch perſönlichen Satire, der alten Komödie analog ſetzen. Von dieſen volksthümlichen Dramen ſind die gelehrten Leſedramen gänzlich verſchieden, die hier und dort verfaßt wurden, wie Hroswitha's ſchon erwähnte Dramen, wie Guillaume's de Blois im zwölften Jahrh. Lateiniſche Tragödie: Flaura et Marco und die Komödie: Alda; wie ein theologiſches Drama Etienne's von Langton, der 1228 ſt., u. a. Der Trouvère Rutebeuf, 1235—1286, dichtete nicht nur Lieder und Contes, ſondern auch das Miracle Theophile, wovon oben ſchon gehandelt worden. (Jubinal: oeuvres de Rutebeuf: Paris 1839. 2 Vol.) Jean Bodel von Arras, den wir ſchon als Epiker kennen gelernt haben, verfaßte le jeu de St. Nicolas. Adam de la Hale, 1240—86, dichtete: le jeu d'Adam ou de la feuillée, die erſte Franzöſiſche Farçe, und le jeu de Robin et de Marion, das erſte Franzöſiſche Schäferdrama, deſſen einfacher Inhalt (die Abweiſung der Liebe eines Ritters durch Marion, der dafür ihren Robin durchprügelt) der Gegenſtand auch vieler Paſtourellen iſt. Es erforderte aber auch einen gewandten Tänzer, da Marion ihren Robin die vornehmſten Tänze ausführen läßt, ihn darin zu bewundern. Die Parade Maitre

Pathelin, in welcher Pathelin, ein Advokat, ein drappier (Tuchhändler), ſeine Frau Guillemette und ein bergier auftreten und worin zuletzt der Advocat durch den eigenen Rath, den er ertheilt hat, wieder überliſtet wird, ſchreibt man gewöhnlich einem Geiſtlichen Pierre Blanchet zu Poitiers zu und ſetzt ihre erſte Aufführung 1480. Da ſie aber ſchon im Roman der Roſe erwähnt wird, ſo muß ſie ſchon viel früher exiſtirt haben. Dieſe Farce ſagte den Franzoſen ungemein zu und hat ihre Berühmtheit bis zum heutigen Tage erhalten. (F. Genin; Maitre Pierre Patelin, texte revu sur les manuscrits etc. Paris 1854.) Alexander Connibert überſetzte ſie 1512 in's Lateiniſche, Reuchlin ahmte ſie nach und Brueys brachte ſie in einer Umarbeitung 1706 von Neuem auf die Bühne. Der Waffenherold des Herzogs von Lothringen, Pierre Gringore Baudemont, ließ 1511 in den Hallen von Paris ein Stück aufführen: le jeu du prince des sots et mère sotte, welches wiederum aus 3 Stücken beſtand: 1) einer Sottie; 2) einer Moralität: l'homme obstiné und 3) einer Farce: faire vaut mieux que dire; woraus man ſieht, auf welchem ganz natürlichen Gange die Entwicklung des Franzöſiſchen Theaters ſich der des Griechiſchen angenähert haben würde, wenn nicht zur ſelben Zeit die Franzöſiſche Pleïade ihre einſeitige Nachahmung des antiken Drama's der Nation octroyirt hätte. Das Volkstheater der Franzoſen, das auf den Pariſer Jahrmärkten ſpielte und ſich ſpäter in die Puppentheater flüchtete, wirkte dieſen gelehrten Tendenzen noch lange parodiſtiſch entgegen und ſchuf die burlesken Masken eines Gauthier Garguille, Gillot Gorju, Roger Bontemps, Turlupin, Tabarin, Arlequin und Moulinet. (Les joyeusetés, facecies et folâtres imaginations de Caresme Paris 1831, 2 Vol. Ch. Magnin: Histoire des Marionettes en Europe. Paris 1852. Eine treffliche Sammlung von Myſterien, Miraclen und Farcen vom eilften bis zum vierzehnten Jahrh. mit Ueberſetzung ins heutige Franzöſiſch gibt das Théatre français au moyen-âge von Monmerqué und Michel, Paris, 1839. Rutebeuf, Adam de la Hale und Bodel ſind darin aufgenommen.)

b) Die Deutſche Poeſie.

Die nationaldeutſche Epik, als noch auf der heidniſchen Anſchauungsweiſe beruhend, haben wir ſchon früher kennen gelernt. Die Geiſtlichen der chriſtlichen Kirche, welche ſich durch Sendboten des Glaubens und durch Bekehrungskriege unter den Deutſchen etablirt hatte, ſuchten derſelben entgegenzuwirken. Poſitiv konnten ſie dies am beſten, wenn ſie dem Volk in deutſcher Sprache eine andere, eine chriſtliche Poeſie gaben. Dies geſchah in einer wahrhaft volksmäßigen Weiſe durch einen unbekannten Dichter Sächſiſchen Stammes auf Veranlaſſung Ludwigs des Frommen in der erſten Hälfte des neunten Jahrh. in ſeiner Evangelienharmonie, der vom Herausgeber Schmeller 1830 der Name Heliand gegeben worden. Sie iſt noch alliterirend und faßt Chriſtus naiv als einen Germaniſchen König und Herrn mit tiefer Innigkeit auf. Im Gegenſatz zu ihr ſteht eine andere Oberdeutſche Evangelienharmonie in 5 Büchern, die von ihrem letzten Herausgeber Graff den Namen Chriſt empfangen hat. Sie wurde von Otfrid um die Mitte des neunten Jahrh. in kurzen Reimpaaren von 4 Hebungen verfaßt, deren 2 auf weibliche Reime gerechnet werden und von denen zwei Paare immer eine Strophe bilden. Otfrid war ein Benedictinermönch und Vorſteher der Kloſterſchule in Weiſſenburg im Elſaß. Sein Werk iſt mit Bewußtſein der Volksdichtung entgegengeſetzt. — Notker III., ein Benedictiner zu St. Gallen, der 1022 ſt., überſetzte die Pſalme; Williram, der 1085 als Abt zu Ebersberg in Baiern ſtarb, das Hohelied. Auf den Erzbiſchof Anno von Cöln, der 1075 ſt. wurde in 49 Strophen ein Panegyrikus nicht ohne großartige Auffaſſung der Geſchichte gedichtet. Ein Diaconus Werinher im Kloſter Tegernſee, der 1197 ſt., verfaßte einen Panegyrikus auf die Jungfrau Maria. Ein Laie, Heinrich, ein asketiſches Gedicht: von des Todes Gebügede u. ſ. w. Völlig vereinzelt ſteht ein Gedicht hiſtoriſchen Inhalts aus dem neunten Jahrh. in kurzen, ſtrophiſch getheilten alliterirenden Reimpaaren, worin der Sieg eines Königs Ludwig über die Normannen gefeiert wird. Eine ſehr umfaſſende Darſtellung der wichtigſten Legenden, verwebt in eine zum großen Theil völlig fabelhafte Geſchichte des Römiſchen Reichs, iſt die große Kaiſerchronik aus dem 12. Jahrh., die in den älteſten Bearbeitungen von Julius Cäſar bis 1147, in ſpätern bis zum Tode Friedrichs II., in der letzten bis zu Rudolph von Habsburg reicht und gewiſſermaaßen einen Römiſchkirchlichen Gegenſatz zu unſerer Heldenſage bildet. — Aus dem Franzöſiſchen in's Lateiniſche und von dieſem wieder in Deutſche Reime überſetzte auf Veranlaſſung Heinrichs des Löwen zwiſchen 1173—77 der Pfaffe Konrad das Rolandslied, ohne daß nach dieſem Anfang ſich die Sage von Karl dem Großen und ſeinen Paladinen bei uns beſonders eingebürgert hätte. — Ebenfalls um dieſe Zeit nach dem Franzöſiſchen des Aubry von Beſançon dichtete der Pfaffe Lamprecht die Geſchichte Alexanders, wie ſchon früher erwähnt worden. — Ja, es wurde ſchon um 1170 durch Eilhart von Oberge, wahrſcheinlich einen Dienſtmann Heinrichs des Löwen, der Triſtan dem Franzöſiſchen nachgedichtet, eine Bearbeitung, die wir leider nur noch in Fragmenten übrig haben.

In allen dieſen Producten herrſcht eine gewiſſe einfache Kraft, aber auch nicht ſelten eine naive Unbeholfenheit. Wenn die Geiſtlichen, wie in der Behandlung der Waltherſage, der Sage vom Herzog Ernſt, der Scherze von Salomon und Morolf, des Iſengrimus, des Grafen Ruodlieb u. a., ſich Lateiniſch ausdrückten, ſo waren ſie oft ihres Stoffes mächtiger. Die Form der Deutſchen Poeſie wurde durch die kunſtmäßige Lyrik verfeinert, welche von dem Ritterſtande gepflegt wurde und auf die Gottesminne der Geiſtlichen die Frauenminne der Ritter folgen ließ. Sie entwickelte mit der Melodie die dreigetheilte Strophe in demſelben Typus, wie die Provençaliſche Lyrik, die ihr um mehr als ein Jahrhundert voraus war und, als jene zu blühen erſt anfing, mit Bertrand von Born ſchon die Höhe ihrer Ausbildung erreicht hatte. Die Deutſche Lyrik cultivirte aber als höfiſche nur das Minnelied und dies nach der transcendent ſentimentalen Seite hin. Das Sirventes wurde von ihr wohl als Herrndienſtlied zum Preiſe der Freigebigkeit der Gönner geſungen, als Rügelied jedoch nur einige Male verſucht; die Tenzone aber mit ihrer Dialektik blieb den Deutſchen mit Ausnahme der räthſelhaften Dichtung des Wartburgkrieges ganz fremd.

Dieſe beſteht aber im erſten Theil eigentlich aus Sirventen, indem das Fürſtenloblied nicht ohne Polemik iſt, gerade wie das Dienſtlied der Provençalen; im zweiten Theil aber beſteht ſie aus einem myſtiſchen Räthſelkampfe zwiſchen Wolfram und Klinſor, der an poetiſchem Gehalt den erſten Theil weit übertrifft, an die Wettgeſpräche der alten Edda erinnert und mit dem Thema des erſten Theils gar kein weiteres Verhältniß hat. Man kann dies merkwürdige Gedicht auch zu den incommenſurabeln Werken der Poeſie rechnen, da es weder nur lyriſch, noch nur didaktiſch und in der Anlage halbdramatiſch iſt, ohne eine eigentliche Handlung zu involviren.

Man kann bei den mittelhochdeutſchen Lyrikern Lieder, Leiche und Sprüche unterſcheiden. Lied hieß das ganze ſtrophiſche Gedicht, aber auch die einzelne Strophe deſſelben, wiewohl ſie auch den Namen Geſetz führte; Ton hieß die Singweiſe, die Melodie; Wort das Gedicht ſelber in Verhältniß zum Ton. Die ſymmetriſchen Theile der Strophe hießen Stollen, oder zuſammen der Aufgeſang, der dritte ſie abſchließende, ihnen ungleiche Theil der Abgeſang. — Die Leiche waren dem Liede entgegengeſetzt. Beſtand dies aus einer oder mehren gleichgebauten Strophen, ſo verbanden die Leiche vielerlei Töne von ungleicher Structur zu einem größeren, lebhaften, unruhigen, oft in Sprüngen ſich bewegendem Ganzen, das jedoch auch ins Haltloſe ausſchwankte. Sie eigneten ſich zur Tanzbegleitung, ſo daß eigene Tanzleiche entſtanden. -- Die Sprüche, die nicht geſungen, nur recitirt wurden, bildeten Strophen mancher Töne, die unter ſich wenig zuſammenhängen.

Man kann in dieſer Deutſchen Lyrik kein neues Ideal entdecken, das von dem der Provençaliſchen verſchieden wäre. Die Dame des Herzens, die man ſich zum Dienſt erwählt hat, wird mit derſelben abſtracten Hingebung verehrt. Der Unterſchied liegt aber darin, daß die Provençalen feuriger, kühner, origineller, politiſch freimüthiger, kirchlich kritiſcher und von der Liebe zu ihrem ſchönen, ſonnigen Lande begeiſterter ſind, während die Deutſchen matter, zahmer, geduldiger, gewiſſe conventionelle Vorſtellungen von den Blumen und Vögeln im Frühling, von den rothen Lippen und lichten Augen der Herrin, von dem

Schmachten nach einem Kuß und von der Trübheit des langen und kalten Winters, zwar in immer andern Tönen, allein mit gedankenarmer Monotonie zu wiederholen nicht müde werden. Dazu kommt, daß wir das Leben der meiſten Minneſänger mit wenigen Ausnahmen faſt gar nicht kennen, während wir bei vielen Provençalen und gerade bei den hervorragendſten uns ihre Gedichte durch ihr Leben erläutern können. Daß jedoch die Verhältniſſe der Sänger zu den Frauen trotz der größeren Schüchternheit der Lieder nicht etwa ſittlicher waren, als bei den Provençalen, wiſſen wir, man möchte ſagen, leider zur Genüge. Entſprang auch der Deutſche Minnegeſang aus ähnlichen Beziehungen der Ritter, wie der Provençaliſche, kann man ihn auch nicht ein Plagiat aus dem Franzöſiſchen nennen, ſo iſt er doch, wie die Unterſuchungen von Wackernagel und von E. Mätzner in ihren Altfranzöſiſchen Liedern zeigen, mit dem Provençaliſchen ebenſo, als der Cataloniſche, identiſch. Die ſelbſtſtändige nationale Form, wie ſie bei einem Kürenberger, bei einem Dietmar von Eiſt, Walram von Greſten in unſerer Lyrik hervortrat, hätte ſich ohne die vom kaiſerlichen Hof und der Bildungsſucht der Deutſchen ausgehende Nachahmung des Fremden viel ſchöner entwickeln können.

Müſſen wir nun zugeſtehen, daß die von den Geiſtlichen ausgehende Dichtung mit Ausnahme einiger Inconſequenzen ſich in Anſehung des Stoffs nur reproductiv verhielt; müſſen wir zugeſtehen, daß die große Menge lyriſcher Gedichte im Inhalt wie in der Form nur eine blaſſe Nebenſonne der Provençaliſchen Canzonen und Sirventen war; ſo müſſen wir auch zugeſtehen, daß die höfiſche Epik der Deutſchen im Inhalt wie in der Form am Ende doch auch nur eine Reproduction genannt werden kann. Unſer eigenes volksthümliches Epos wurde von den Nachbildungen des Franzöſiſchen verdrängt. Der Pfaffe Konrad, der Pfaffe Lamprecht und der Dienſtmann Eilhart hatten den Anfang dazu gemacht. Sie wurden übertroffen von Heinrich von Veldecke, einem Norddeutſchen, der zwiſchen 1175—90 nach einem Franzöſiſchen Muſter die Aeneis in romantiſcher Modification dichtete und durch die ſentimentale Schilderung der Liebe zwiſchen Turnus und Lavinia der Deutſchen Epik die Farben zu einem oft wiederholten Gemälde gab. Herbort von Fritzlar 1200—1210 dichtete den Trojaniſchen Krieg nach dem des Trouvère Benoit, den ihm der Landgraf von Thüringen verſchafft hatte. Ulrich von Zazickhoven, ein Baier, überſetzte am Ende des zwölften Jahrh. die Geſchichte des Lancelot vom See, d. h. die Jugendgeſchichte Lancelots, wie er, von der Fee Viviane in Avallon erzogen, in die Welt tritt, Abenteuer erlebt, Kämpfe beſteht und von einer Umarmung in die andere taumelt. Dem chevalier de la charette liegt dieſe Geſchichte ſchon im Rücken. Hartmann von der Aue übertrug nach Chreſtien de Troyes den Roman von Erek und Enite und den Iwain, den Ritter mit dem Löwen. Außerdem behandelte er zwei Legenden, die eine vom armen Heinrich und die andere von Gregorius auf dem Steine. Noch gleichzeitig mit Hartmann wandte ſich Wolfram von Eſchenbach, aus der Gegend von Ansbach, ganz der religiöſen Myſtik zu, ein großer, tiefſinniger, aber nicht trübſinniger, welternſter, aber nicht weltmüder Dichter. Er überſetzte aus dem Franzöſiſchen Wilhelm von Oranſe, ohne ihn zu vollenden und arbeitete den Parcival, den er 1205 vollendete, ſeiner Angabe zufolge nach dem Werk eines Guiot von Provins, während er Chreſtien de Troyes der Verflachung der Sage bezüchtigte. Da wir nun aber dieſe Quelle nicht kennen, ſo haben wir auch kein Urtheil über das Verdienſt ſeiner Behandlung, in wiefern er die Sage pſychologiſch und religiös in ſich vertieft habe, dürfen jedoch auf keinen Fall den Parcival, ſo hoch derſelbe als höfiſches Kunſtepos ſteht, in dem Sinn als ein Deutſches Product preiſen, als wenn derſelbe aus dem eigenen Leben unſerer Nation entſprungen wäre. Die Geſchichte Titurels und Lohengrin's ſind in ihrem Urſprung für uns auch noch wenig aufgeklärt. Die erſtere iſt von einem Dichter, der ſich innerhalb des Gedichts ſelbſt Wolfram und erſt am Ende als Vollender Albrecht von Scharfenberg nennt, nach ihrem ganzen weitſchichtigen Umfange behandelt worden. Die Namen der Perſonen, Orte und Thiere, z. B. daß der Bracke gardez viaz heißt, was der Deutſche mit: Hüte der Fährte! überſetzt, beweiſen die Wälſche Abkunft, ganz abgeſehen von dem Keltiſch-phantaſtiſchen Geiſt, der darin herrſcht, es iſt aber merkwürdig, daß wir im Franzöſiſchen hievon keine Spur haben. Als ächte, dem Wolfram wirklich zugehörende Stücke aus dem Titurel nimmt man gewöhnlich nur die Fragmente in 177 Strophen an, die vorzüglich von der Liebe Sigune's und Tſchionatulanders handeln. Dieſe vierzeilige Strophe iſt eine romantiſche Contrafactur der Nibelungenſtrophe, welche Albrecht von Scharfenberg in eine ſiebenzeilige, ſpäter oft angewendete umwandelte. Im Franzöſiſchen haben wir geſehen, daß die chansons de geste aus dem Fränkiſch-Karolingiſchen Kreiſe in den zehnſilbigen langen Tiraden, die Epen aus dem Bretoniſch-Arturiſchen Kreiſe in kurzen vierfüßigen Verſen, beide im jambiſchen Rhythmus, vorgetragen wurden. So wurden auch bei den Deutſchen die Epen aus dem heimiſchen Sagenkreiſe in der Nibelungenſtrophe, die aus dem Franzöſiſchen, ohne Unterſchied, ob aus dem Kärlingiſchen oder Arturiſchen Kreiſe, in vierfüßigen, kurzen Reimpaaren vorgetragen. Auch Wolframs Parcival iſt darin gedichtet. Der Titurel macht daher metriſch eine ſehr merkwürdige Ausnahme. Auch der Lohengrin, deſſen Verfaſſer wir nicht kennen, iſt in ſtrophiſcher Form, und zwar in der Strophe des zweiten Theils des Wartburgkrieges, gedichtet. Wenn der Titurel, wie er ſich im Deutſchen erhalten hat, die ganze Geſchichte des Grals umfaßt, und daher außer der Hauptgeſchichte von Sigune und Tſchionatulander, die ihm eigenthümlich iſt, noch die Geſchichte Parcivals vollſtändig in ſich ſchließt und den Gral durch ihn nach dem Orient zurückbringen läßt, ſo findet ſich im Lohengrin die Gralſage mit der vom Schwanenritter verknüpft, deſſen geheimnißvoller Sendung die chronikartige Geſchichte von Brabant und Cleve gegenüberſteht, welche den größten Theil des Gedichts hinnimmt. Wolframs Zeitgenoſſe und Gegner, der bürgerlicher Abkunft entſproſſene Meiſter Gottfried von Straßburg, nahm die Triſtanſage nach der Engliſchen Formation des Thomas von Erceldoune auf und erhob ſie zu einer claſſiſchen Darſtellung des ritterlichen Ideals, deren Schönheit Alles hinter ſich läßt, was wir von Deutſchen und Franzöſiſchen Gedichten aus dem Kreiſe der ariſtokratiſchen Epik kennen. Daß dieſe unendliche Kunſt an einem Stoffe zur Erſcheinung kam, der die Liebe mit dem Verrath, die Treue mit der Untreue, den Adel der Geſinnung mit der Niedrigkeit der

Verſtellung, die Virtuoſität ritterlicher Sitte mit der Gemeinheit berechneter Liſt, in unauflösliche Verkettung brachte, war die Folge der erotiſchen Sentimentalität dieſer Epoche, die, recht im Gegenſatz zum Indiſchen Epos und Drama, zur Geliebten eine Dame wählen mußte, welche die Gattin eines Andern war. Gottfrid beendete ſein Werk nicht. Es wurde von zwei Fortſetzern, von Ulrich von Turheim und von Heinrich von Friberg beſchloſſen. Die Kindesliebe von Flos und Blancflos von Konrad Flecke, der ſich Gottfried glücklich anſchloß; die Geſchichte des Wigalois, des Ritters mit dem Rade, von Wirnt von Gravenberg; die Geſchichte Daniels von Blumenthal vom Stricker; die Geſchichte Wigamurs, des Ritters mit dem Adler, und ähnliche Gedichte wurden ſämmtlich nach Franzöſiſchen Quellen gedichtet. Mit Rudolph von Hohenems, Dienſtmann zu Montfort, ſehen wir das ritterliche Ideal zurücktreten. Zwar verfaßte er auch einen Wilhelm von Orleans und eine Alexandreis in 6 Büchern, bei welcher letztern er die mythiſche Geſchichte des Pſeudokalliſthenes mit dem hiſtoriſchen Bericht des Curtius zu vereinen ſtrebte, allein nachhaltiger wirkte er durch ſeine treffliche Bearbeitung von Barlaam und Joſaphat, der Legenden vom guten Gerhard und St. Euſtachius, endlich der Weltchronik, die er nach dem Lateiniſchen Werk des Gottfrid von Viterbo auf Antrieb des Landgrafen von Thüringen unternahm, allein während der Arbeit in Italien ſtarb. Die Ausartung des Ritterideals in Flachheit und Gemeinheit wurde ſchon durch ein grenzenlos weitſchichtiges Gedicht von Heinrich von dem Turlin, einem Kärnthner oder Steirer um 1230, bezeichnet. Er verfaßte: der Aventüre Krone und berief ſich dafür auf: Chrestien de Troyes (vergl. über dieſe problematiſche Angabe Holland a. a. O. 240 ff.). Sein Hauptheld iſt Gawein, der nach zahlloſen Heldenthaten den Gral ſucht und die Frage thut, welche Parcival verabſäumte. Das Zauberunweſen der Bretoniſchen Richtung, aber auch die ehebrecheriſche Unſittlichkeit derſelben, iſt hier auf das Aeußerſte geſteigert. Der Zauberbecher, der jeden Schuldigen begießt, der daraus trinkt, wird nur von Artus und Gawein ungeſtraft getrunken. Einen großen Raum nehmen die Abenteuer Gazozeins ein, der der Königin Ginover

Gewalt anthun will und von Gawein in ſeiner Frechheit geſtört wird. Wenn man die breite Ausmalung ſolcher lüſternen Scenen lieſt, dann erkennt man freilich, daß Gottfrid von Straßburg wahrhaft ſittlich dagegen iſt. Die Erſchöpfung des Ritterideals verrieth ſich aber vorzüglich darin, daß die Dichter anderen Stoffen ſich zuzuwenden begannen, namentlich der Legende. Reinbot von Durne dichtete die Legende vom Drachentödter Georg; Hugo von Langenſtein die von der heiligen Martina; Konrad von Würzburg, der 1287 ſt., die Legende von Alexius; von Sylveſter; einen Panegyrikus auf die Maria: die goldene Schmiede; außerdem viele Erzählungen von Partenopier und Meliure, von Engelhart und Engeldrut, vom Schwanenritter, von Kaiſer Otto mit dem Barte, von der Minne u. a.; auch den Trojaniſchen Krieg behandelte er in einem großen Umfang, indem er faſt alle hervorſtechenden Griechiſchen Mythen in denſelben hineinzog (ſ. über denſelben Cholevius: Geſchichte der Deutſchen Poeſie, I. 112 ff.).

Die innerſte Seele der höfiſchen Epik war die erotiſche Sentimentalität. Daher waren die genannten Epiker auch Lyriker. Die Zahl aber der lyriſchen Dichter, die als reine Lyriker ſich hervorthaten, war außerordentlich groß. An Veldeck ſchloſſen ſich Spervogel, Reimar der Alte, Friedrich von Huſen, Heinrich von Morungen, Heinrich von Rugge, Otto von Bodenlaube, Ulrich von Singenberg und Hartmann v. d. Aue an. Ihren einfachen Weiſen folgten die künſtlicheren von Reinmann von Brennenberg, Ulrich von Winterſtätten, Burkart von Hohenfels, Gottfrid von Nifen, Rudolph von Rotenburg, Heinrich von Sax, Konrad von Landeck, Hildbold von Swanegöi. Die Töne Wolframs in ſeinen Tagliedern, und Gottfrids in ſeinem Marienliede ſind bei aller Innigkeit doch zugleich mit ſelbſtbewußter Kunſt geſungen. Der größte Mittelhochdeutſche Lyriker war aber zweifellos Walther von der Vogelweide, ein Bürgerlicher, der nach 1230 ſt. und zu Würzburg begraben liegt. An Adel der Geſinnung, auch der patriotiſchen, an Freimuth, an Manneswürde, an zarter Frauenachtung, an Reife des Urtheils über den Weltlauf, an Süßigkeit und Klarheit der Sprache ſteht er claſſiſch da; nur leugnen wir nicht, daß er uns zu nüchtern erſcheint; es fehlt ihm Leidenſchaft, Enthuſiasmus, Gluth der Darſtellung, und der Reflexion auf die Milde der Fürſten, ob ſie Geſchenke geben oder nicht, entgeht ſelbſt dieſer edle Sänger nicht. Ein rechter Gegenſatz zu ſeiner einfachen Größe iſt Ulrich von Lichtenſtein, der faſt das ganze dreizehnte Jahrh. durchlebte. Er war ein reicher Oeſtreichiſcher Landherr, der ſein Geld zum Theil zu den abenteuerlichſten Donquixoterien verwendete, z. B. als Frau Minne verkleidet mit einem großen Gefolge bis nach Venedig zog und jedem, der zum Ruhm ſeiner erwählten Dame mit ihm eine Lanze brach, einen goldenen Ring ſchenkte. Ulrich iſt ſinnlich und leichtfertig, oft allerdings auch anmuthig in ſeinen Liedern. Er hat ſein phantaſtiſches Leben ſelber bis 1255 in einem Buche: Frauendienſt, beſchrieben, das uns einen tiefen Blick in die ſittliche Corruption der ritterlichen Minne geſtattet, obwohl Ulrich in ſeinem Itwitz oder Frauenbuche, das er 1257 abſchloß, einer Liederſammlung, ſelbſt über die Verderbniß der Zeit klagt. In der Form nachläſſiger, als Walther und Ulrich, viel Franzöſiſche Wörter einmiſchend, aber ſehr eigenthümlich, war der weitgereiſte Tannhäuſer, der vorzüglich in Reigen, d. h. im Tanzliede glänzte. Die Ausgänge der ritterlichen Lyrik ließen immer mehr das gnomiſche Element überwiegen, wie bei Reinmar dem Zweter, Konrad von Würzburg, Rumsland, Konrad Marner, dem Juden Süskind, Heinrich von Meißen, genannt Frauenlob, der 1317 als Domherr zu Mainz ſtarb u. A. Der Zürcher Hadloub um 1300 rief noch einmal die liebliche Heiterkeit eines Gottfrid von Nifen zurück.

Unſer heimiſches Epos hatte die Wandelungen der Sprache in den Bearbeitungen, die es als Kunſtdichtung erfuhr, auch durchleben müſſen. Es war auch geographiſch dieſem Gange gefolgt. Von Franken und Thüringen hatte ſich die Poeſie durch Baiern nach dem Oberrhein, nach dem Breisgau, Thurgau und Elſaß gezogen. Von hier aber drang ſie nach Oſten in Kärnthen, Steiermark und Oeſtreich vor und manche Dichter, wie Nithard, wanderten vom Rhein dorthin. Die Franzöſiſche Epik war hier nicht ſo tief eingedrungen, als am Main und Rhein und daher erklärt ſich, weshalb die Nibelungen und Gudrun wahrſcheinlich an der Donau ihre letzte Geſtalt empfangen haben. Das eigentliche

Deutſche Weſen konnte nun zwar in der alten Heldenſage ſeinen adäquaten Ausdruck finden, allein durch das Chriſtenthum einerſeits, durch die Fränkiſch-Bretoniſche Epik und die Provencaliſche Lyrik anderſeits, war die Empfänglichkeit dafür geſunken. Die höfiſchen Dichter blickten vornehm auf unſer Epos herab. Die Form daher, in welcher die Selbſtſtändigkeit der Deutſchen Poeſie ſich geltend machte, war das ſociale Element der volksthümlichen Sitte, die ſich aber nur noch bei den Bauern und Bürgern erhalten hatte, da der Adel in die Wälſche Galanterie und Courtoiſie aufgegangen war. Gegen die Uebertreibungen derſelben richtete ſich in ſeiner einſichtsvollen Zeitkritik: der Wälſche Gaſt von Thomaſſin Tirkler (Zerklär) aus dem Friaul, um 1215. Des pſeudonymen Freidank: Beſcheidenheit d. h. Beſcheid wiſſen, um 1229, gab eine geiſtreiche Auffaſſung der Widerſprüche des Lebens und ihrer Selbſtvernichtung. Der Renner des Hugo von Trimberg, der 1260—1309 Rector des Collegienſtiftes zu Bamberg war, nahm viele volksmäßige Sprichwörter in ſich auf. Vortrefflich waren die kleinen, dialogiſch gehaltenen, ächt Deutſchen Rathſchläge eines Vaters an ſeinen Sohn unter dem Titel: König Tirol und ſein Sohn Fridebrant; und eines Vaters, des Winsbeken, an ſeinen Sohn, ſo wie einer Mutter, der Winsbekin, an ihre Tochter. Eine ſehr eigenthümliche Stelle in dieſer Gruppe nimmt der Minneſinger Nithard ein. Er war aus Ruwenthal im Bairiſchen gebürtig, machte einen Kreuzzug mit, verlor 1230 ſein geliebtes Ruwenthal und zog nach Oeſtreich, wo ihm Herzog Friedrich II. die Burg Medeliche bei Wien, das heutige Meidling, verlieh. Er wurde in Wien an der Stephanskirche begraben und man kann ſein Grab noch heute ſehen. Nithard, mit dem Zunamen Fuchs, einer alten Bairiſchen Familie, miſchte ſich gern unter die Bauern, theils um bei den Dorfſchönen ſein Glück zu machen, theils um allerlei Neckereien an ihnen auszuüben. Er hat nun in ſeinen Liedern das üppige Leben der reichen Getelinge und Dörperer mit hellen Localfarben in der Art geſchildert, den Oeſtreichiſchen Hof damit zu unterhalten. Er malt Tracht und Gang der Bauern, ihren Zank um die geputzten Mädchen, die Prügeleien der Trunkenen, den Hader der Mutter mit der

Tochter, wenn dieſe zum Ballſpiel auf die Wieſe, zum Tanz im Walde eilen will u. ſ. w. Seine Gedichte ſpringen von den komiſch ſatiriſchen Zeichnungen dieſes Getreibes oft in's Sentimentale oder auch umgekehrt um. Es ſind keineswegs idylliſche Paſtoralen. Sie gaben einer beſondern Gattung bäuriſcher Schwänke, die man in ihrer Weiſe erfand, den Namen der Neidharte. Die epiſche Schilderung eines ſolchen Getelings gab Wilhelm der Gärtenäre in ſeinem Meier Helmbrecht, der etwa nach 1234 verfaßt iſt. Helmbrecht, der Sohn eines reichen Oeſtreichiſchen Bauern, gibt ſich gegen den Rath ſeines Vaters zu einem Ritter, unter deſſen Anführung er raubt und plündert. Seine Schweſter Gotelint weiß er mit ſeinen hoffärtigen Geſinnungen anzuſtecken, ſo daß ſie ſeinen Freund Lämmerſchlind heirathet und unglücklich wird. Er ſelbſt wird als Räuber eingefangen. Der Henker ſticht ihm die Augen aus und haut ihm eine Hand und einen Fuß ab. Er muß nun betteln gehen, aber Bauern, die er früher beraubt und mißhandelt hatte, erkannten ihn und hingen ihn unter derbem Spott auf. H. Kurz (Geſchichte der deutſchen Literatur, Leipzig I. 1853, 449.) hält dies aus nur 2000 Zeilen beſtehende Gedicht geradezu für das beſte des Deutſchen Mittelalters. Wenn in demſelben die Wirklichkeit dem phantaſtiſchen Idealismus der abſtracten Ritterlichkeit entgegengeſetzt wurde, ſo behandelte Heinrich Wittenweiler, ein Baier, wahrſcheinlich ſchon aus dem funfzehnten Jahrh., in ſeinem: Ring, das Leben der Bauern vom Standpunct des gebildeten Bürgerthums mit Ironie, indem er erzählt, wie der Bauer Bertſchi Triefnas von Lappenhauſen ſich um Mätzen Rurenzumph bewirbt und ſie heirathet. Sowohl die Bewerbung das Bauers, als die Hochzeit geben ihm zu vielen wahrhaft komiſchen Scenen Veranlaſſung.

Die ſociale Tendenz dieſer Gedichte liegt auch noch einer ganzen Reihe unter, die man gewöhnlich als didaktiſche aufführt. Lehrhaft ſind ſie auch, allein Lehrgedichte in dem kunſtreichen Sinn des philoſophiſchen oder descriptiven Lehrgedichts der Griechen und Römer ſind ſie nicht, ſondern erinnern eher an die mit Fabeln und Erzählungen geſchmückten gnomologiſchen Gedichte der Muhammedaner. Der Oeſtreicher Stricker, der um die Mitte des dreizehnten Jahrh. lebte, fügte eine Sammlung von Aeſopiſchen und andern Fabeln und Erzählungen unter dem Titel: die Welt, zuſammen. In einer größern Erzählung, der Pfaffe Amis, die in ihrem Urſprung auf England deutet, ſtellte er den Gegenſatz des geſunden Menſchenverſtandes und der ſubtileren Bildung auf ergötzliche Weiſe dar, nicht ohne bittere Polemik gegen die Reliquienſucht, gegen den Aberglauben, gegen die Ausbeutung deſſelben durch Geiſtliche, gegen die Anmaaßungen des Klerus u. ſ. w. Es war das Thema von Salomo und Morolf, das ſpäter von dem Pfaffen Amis auf den Eulenſpiegel übertragen ward. Die Franzoſen kannten einen Theil dieſer Geſchichten unter dem Namen des Pierre Faitfeu. Ein Zeitgenoſſe und Landsmann Strickers, Seifrid Helbling, ſchrieb moraliſche Erzählungen, die nach der erſten unter dem Namen Lucidarius zuſammengefaßt zu werden pflegen. Der Mönch Konrad von Ammenhauſen aus dem Thurgau dichtete nach dem Lateiniſchen Proſawerk des Dominicaners Jacobus de Ceſſolis eine Auslegung der Bedeutung der Schachfiguren 1337 in ſeinem Schachzabelbuch; das Schachſpiel wurde ein Symbol der bürgerlichen Geſellſchaft und des Kampfs ihrer Stände. Bonerius, ein Geiſtlicher zu Bern, dichtete nach Lateiniſchen Vorbildern 100 Beiſpiele d. h. Fabeln, die er unter dem Titel: der Edelſtein, zuſammenfaßte. Hans der Bühler führte 1412 die ſieben weiſen Meiſter in die Deutſche Poeſie durch eine gereimte Bearbeitung ein. Heinrich von Laufenberg um 1445 ein Prieſter am Oberrhein, der auch viele Lateiniſche Hymnen dem Deutſchen Volksgeſange aneignete, brachte nach dem Lateiniſchen einen Spiegel des Heils und ein Buch der Figuren, worin 136 Geſtalten aus dem alten Teſtament ſymboliſch auf die Maria gedeutet wurden, in Verſe. Als eigentlicher Spruchſprecher zeichnete ſich der Wiener Teichner aus. Sein Freund, Peter Suchenwirt, von der Mitte bis zum Ende des vierzehnten Jahrhunderts, war ein Herold, dem die Erklärung der Wappen auflag, woraus er eine Reihe nicht unintereſſanter biographiſcher Denkmale ſeiner Helden zu machen wußte Michael Beheim, 1421—1474, wo er zu Heidelberg ſt., lebte längere Zeit in Oeſtreich, dichtete Lieder und ein halb hiſtoriſches halb ſatiriſches Gedicht: von den Wienern, das aber in ſeiner Trockenheit obenein eine ärmliche Geſinnung verräth. Wie in Frankreich ſuchte die Didaktik durch eine allegoriſche Form ſich anziehender zu machen, ſo in Hadamar Laber's: Jagd, worin er die Minne ſchildern wollte; ſo in Sachſenheims Mörin, worin er den Venusberg und den vor ihm warnenden treuen Eckart als Mittelpunct einer trockenen Allegorie von der Minne nahm. Sachſenheim ward 1453 in Stuttgart begraben. Die Spitze erreichte dieſe Art der allegoriſchen Erzählung in Melchior Pfinzings Theuerdank 1517, welcher die Geſchichte der Liebe des Kaiſers Maximilian verblümt darſtellte. Maximilian iſt oft der letzte Deutſche Ritter genannt worden Vom Theuerdank, der ſeiner Verherrlichung dienen ſollte, kann man gewiß ſagen, daß er der letzte Verſuch war, dem Ritterideal noch einen poetiſchen Halt zu geben. Der Ritterſtand war längſt ausgeartet. Die Klagen über ſeinen Verfall, wie von S. Helbling, der ſchon voll Sehnſucht nach Wolframs Parcival als dem Ideal des wahren Ritters aufblickte, verhallten ohnmächtig. Der Bürgerſtand hatte ſich bereits befeſtigt. Und wenn nun ein bürgerlicher Caplan, wie Pfinzing, obgleich nach kaiſerlicher Anleitung, die Abenteuer eines Ritterfürſten beſingen ſollte, ſo konnte nur eine ſteife Allegorik herauskommen. Viel lebendiger waren die Satyren, welche Brant und Murner gegen ihre Zeit ſchleuderten. Waren ſie auch ohne allen höhern Kunſtwerth, ſo waren ſie doch treffend. Brant, Dr. der Rechte, 1458—1520, wo er als Kanzler ſeiner Vaterſtadt Straßburg ſtarb, ſchrieb ein Narrenſchiff, das aus 113 Abſchnitten beſteht. Jeder derſelben, mit Ausnahme des erſten und letzten, ſtellte eine Narrengattung dar. Alle Narren ſchiffen nach Narragonien, ihrer Heimath. Viele Sittenſprüche und viele hiſtoriſche Beiſpiele ſind aus Werken des claſſiſchen Alterthums entlehnt, aber Vieles iſt auch friſch aus der Wirklichkeit gegriffen. Thomas Murner, 1475—1536, war in ſeiner Narrenbeſchwörung, Schelmenzunft, Gäuchmatt und Badefahrt ein untergeordneter Nachahmer Brants, aber in ſeiner Allegorie: von dem großen Lutheriſchen Narren, wie ihn Dr. Murner beſchworen, 1522, ein mit großem Glück ſelbſtſtändiger Satiriker.

Keine Geſchichte iſt für die Darſtellung mit größern Schwierigkeiten behaftet, als die der Deutſchen Poeſie, weil es der Nation an Einheit fehlt. In Frankreich unterſchied ſich uns die Lyrik des Südens ſogleich klar von der Epik des Nordens und von beiden unterſchied ſich ihre Einheit in der Franzöſiſchnationalen Poeſie, die weder mehr ſüdlich noch nördlich, ſondern dialektlos eben die Franzöſiſche Poeſie ſchlechthin war. Bei dieſer aber unterſchied ſich wieder die Volkspoeſie von der Hofpoeſie, die allegoriſche Auflöſung des Ritterideals und das Drama, in welchem die allgemeine Franzöſiſche Poeſie als nationale ihre vollkommenſte Verwirklichung erreichte, die daher auch ſofort in Paris als dem abſoluten Centrum der Nation ſich fixirte. Wie ganz anders in Deutſchland! Der Gang iſt hier ein ähnlicher, aber die Klarheit in der Stellung der Gegenſätze fehlt und demnach auch die Einheit ihrer Auflöſung. Wir haben geſehen, daß auf die heidniſche Epik eine kirchliche, auf die kirchliche eine ausländiſche, die Fränkiſch-Bretoniſche folgte, allein die heimiſche wurde von der Ariſtokratie der fremden aufgeopfert und ſank zur ſogenannten Spielmannspoeſie der fahrenden Diet herab. Die Lyrik aber, da ſie zum Theil Nachahmung war, ſprudelte nicht mit unbedingter Kraft aus dem eigenſten Herzen, ſondern hatte viel Gemachtes, Conventionelles, Stereotypes und verlor ſich früh in's Didaktiſche. In dieſem kam der Deutſche Geiſt gemach zur Beſinnung und zum Zorn gegen ſich, eine Stimmung der Unzufriedenheit mit ſeiner Geſchichte, wie ſie keine andere Nation kennt. Dieſe Stimmung iſt den Deutſchen geblieben und hat oft die Beſten zur Ungerechtigkeit gegen ihr Volk fortgeriſſen, weil ſie in ihrer Empörung über das Unglück des Ganzen zunächſt keinen andern Ausdruck ihrer innigſten Theilnahme an demſelben, als den ſatiriſch bittern fanden. Durch alle didaktiſch allegoriſche Dichtungen, die wir aufgeführt haben, geht namentlich die Klage über die Verausländerung der Deutſchen und brachte ſogar 1513 zu Straßburg, das nunmehr ganz franzöſirt iſt, ein Gedicht: die Welſchgattung, an's Licht. Das Franzöſiſche Drama kam durch ſeine Fixirung in Paris mit der geſammten hohen Bildung dieſer Weltſtadt und mit dem Hof in ein Verhältniß, welches ſeine rohen Anfänge bald zu höheren Formen hinaufläuterte. Bei den Deutſchen blieb das Drama lange Zeit in der trüben Unförmlichkeit ſtehen, die mit der Gährungsepoche ſeiner Geneſis überall verbunden zu ſein pflegt. Der Bürgerſtand der Städte bemächtigte ſich ſeiner. Es war in den ältern Zeiten ganz daſſelbe kirchliche Myſterium, wie bei den Romaniſchen Völkern, geweſen. Man hatte mit derſelben naiven Würde und mit derſelben Einmiſchung naiven Scherzes das Leben der Maria, Chriſti, des jüngſten Tags u. ſ. w. als kirchliche Volksſchauſpiele dargeſtellt. Man war ebenſo, wie dort, von der Lateiniſchen Sprache allmälig zu einem immer ausgedehntern Gebrauch der Deutſchen übergegangen. (Mone: Altdeutſche Schauſpiele. Quedlinburg 1841. Derſelbe: Schauſpiele des Mittelalters, 2 Bde., Karlsruhe 1846. Vergl. Prutz: Vorleſungen über die Geſchichte des Deutſchen Theaters, Berlin 1847, 28 – 43.) Späterhin machte ſich die Komik in den gegen die Corruption des Klerus gerichteten Stücken, wie in Th. Schernbergs: Frau Jutten 1480 und ähnlicher, vorzüglich aber in den derben Poſſen der Faſtnachtſpiele geltend. Allein man muß bekennen, daß die Kunſt darin ſehr gering war und daß die Obscönität in ihnen auf eine unfläthige, ekelhafte Weiſe ſich einer frechen Ausgelaſſenheit hingab, auch bei den Nürnbergern H. Volz und Roſenblüth am Ende des funfzehnten Jahrh., die hier gewöhnlich noch als die beſſern genannt werden. (Dies harte Urtheil iſt jetzt begründet durch A. Keller: Faſtnachtſpiele aus dem 15. Jahrhundert. 121 Stücke. 3 Theile. Stuttgart 1853.) Der Gegenſatz von Nord- und Süddeutſchland kam nicht, wie der von Nord- und Südfrankreich, zu einer Ausgleichung, die einen centralen Mittelpunct zum Träger gehabt hätte. Im Gegentheil ſpaltete ſich die Deutſche Nation dadurch, daß die Reformation ſie nicht völlig durchdrang, noch tiefer in ſich. Haben wir den Gang der Deutſchen Poeſie von Mitteldeutſchland nach dem Südweſten und von hier nach dem Südoſten, nach Oeſtreich, beobachtet, ſo ſehen wir, daß die dramatiſche Bildung, deren Hanswurſt den Pfaffen und den Junker mit ſeinem Spott verfolgte, vorzüglich in den Schweizeriſchen und den freien Reichsſtädten, d. h. in den Deutſchen Republiken, ſich feſtſetzte und von Baſel über Augsburg, Nürnberg, Frankfurt, Magdeburg nach Hamburg hinaufdrang, das eine ſo große Rolle in der Geſchichte des Deutſchen Theaters zu ſpielen beſtimmt war.

Univ. Bibl.
München

c. Die Spaniſche Poeſie.

Im Allgemeinen iſt auch der Gang der Spaniſchen Poeſie der gleiche, wie bei der Franzöſiſchen und Deutſchen, im Beſondern aber ein ſehr verſchiedener. Die Pyrenäiſche Halbinſel war durch ihre Localität wie durch ihre Verhältniſſe in ſich abgeſchloſſen. Nach dem Sturz des Weſtgothiſchen Reichs durch die Araber zogen ſich die Gothen in die nördlichen Gebirge zurück. Es entfaltete ſich die phantaſtiſche Pracht, die heitere Geſelligkeit und die Toleranz des gebildeten Islam. Die Gothen konnten ſich der Wechſelwirkung mit den Mauren nicht entziehen. Hatte nun das Deutſche Element, als es erobernd in Spanien eindrang, ein Keltiſch-Römiſches vorgefunden, ſo trat zu demſelben noch das Orientaliſche hinzu. Aus der Verſchmelzung dieſer drei Elemente im Geiſt chriſtlicher Kirchlichkeit ging der Nationalcharakter und die ſchöne Sprache der Spanier hervor. Weil der Spanier den Gegenſatz des Muhammedaniſchen Theismus ſich ſtets unmittelbar gegenüber hatte, weil ein Kreuzzug für ihn nicht ein vorübergehendes Unternehmen, ſondern ein permanenter Zuſtand war, ſo prägte ſich bei ihm das ritterliche Ideal vorzugsweiſe als das des Glaubenskämpfers aus. Das chriſtliche Wunder entfaltete ſich daher zwar in ſeiner Anſchauung zu überſchwänglicher Glorie, allein die verworrene Wunderlichkeit und ins Unſittliche abirrende Phantaſtik des Bretoniſchen Ritterideals fand bei ihm keinen Eingang. Die einzige Form, in welcher er ſpäterhin daſſelbe aufnahm, war die der Amadisromane, in denen die Ritter zu Tugendſpiegeln verarbeitet wurden. Wenn wir aber die Bildungsgeſchichte der Spaniſchen Poeſie dennoch unter den Begriff der höfiſchen Romantik ſubſumiren, ſo hat dies ſeinen Grund darin, weil die Höfe von Navarra, von Toledo und Barcelona die Mittelpuncte der poetiſchen Cultur wurden und das Ritterthum trotz der freieſten Individualiſirung ſtrenger ſogar als anderwärts auf dem Standpunct des Lehensweſens ſtehen blieb. Neben der Verehrung der himmliſchen Königin Maria tritt deshalb die Verehrung des Königs in der Spaniſchen Poeſie auf das Stärkſte hervor. Seit dem Sturz der Ommijaden 1038 arbeitete ſich das Caſtiliſch-Aragoniſche Königthum immer entſchiedener zur Herrſchaft empor, bis 1492 die Eroberung Granada's die chriſtliche Macht zur abſoluten Monarchie erhob. Der Caſtilianiſche Dialekt ſiegte zugleich über den Galiciſchen im Weſten und über den Cataloniſchen im Oſten, in Navarra, Catalonien und auf der Inſel Majorka. (Eine ausgezeichnete, auch die Entwicklung der Sprache in ſich faſſende Geſchichte dieſer ganzen Periode hat L. Clarus in ſeiner: Darſtellung der Spaniſchen Literatur im Mittelalter, 2 Bde., Mainz, 1846, gegeben.)

Es unterſcheidet ſich nun bei den Spaniern 1) die epiſche 2) die lyriſche und 3) die dramatiſche Poeſie in klarer Sonderung und Abfolge.

α) Die Epik.

Die Spaniſche Poeſie mußte ſich, wie die Franzöſiſche und Deutſche, die epiſchen Traditionen der Kirche aneignen. Doch geſchah dies nicht in ſolcher Mannigfaltigkeit, wie in der Engliſch-Franzöſiſchen Legende, und auch nicht in ſolcher Univerſalität, wie in den Deutſchen Evangelienharmonien. Gerade weil der Spanier, nachdem die Weſtgothen vom Arianismus zum Römiſchen Katholicismus übergetreten waren, ſich in ſtrenger Kirchlichkeit hielt, gerade, weil ſein eigenes Leben im Kampf mit den Mauren das blutige Märtyrerthum ſtets verwirklichte, hatte er in dieſer Periode kein Bedürfniß zu einer ausgedehnten chriſtlichen Mythologie. Er concentrirte ſich auf einige Nationalheilige, namentlich aber auf die Jungfrau Maria, weil nichts ihn den theiſtiſchen Mauren gegenüber ſchärfer contraſtiren konnte, als der Glaube, daß eine menſchliche Jungfrau den erlöſenden Gottmenſchen geboren. Ein Mönch, Gonzalo de Berceo, 1198—1268, verſificirte nach Lateiniſchen Grundlagen in 9 Gedichten das Leben der Maria und ihres Sohnes, das Leben des heil. Domingo, Lorenzo, Millan, der heiligen Oria, die Beſchreibung des jüngſten Tages, des Meßopfers und die Wunder de nuestra Sennora. Der nationale Zug iſt das Charakteriſtiſche dieſer Gedichte, die in Strophen von 4 durch denſelben Reim gebundenen Alexandrinern verfaßt ſind. Als die Caſtilianer z. B. dreihundert Jahre nach dem Tode des heiligen Millan mit dem Maurenkönige Abderrhaman kämpften, thaten ſie ihm ein Gelübde, und ſofort kamen ihnen zwei glänzende Geſtalten zu Hülfe, ſo daß ſie das ganze Maurenheer zu Toro verdarben. Die eigentliche Epik der Spanier entſprang aus denſelben Momenten, welche wir bei dem Fränkiſch-Kärlingiſchen Epos kennen gelernt haben. Das eine war das Vaſallenthum, das andere der Kampf für den chriſtlichen Glauben. Der Unterſchied war aber, daß die Spaniſche Poeſie von einer geſchichtlich treuen Auffaſſung der eigenen Wirklichkeit ausging und dadurch gerade in ihrer Begründung ſich ein ächt menſchliches Pathos erhielt. Die älteſte Spaniſche Epik hat etwas ſo Einfaches, Ungeſchminktes an ſich, daß ſie auf den erſten Anblick gegen die Abenteuerlichkeit und bunte Ausſtattung des Franzöſiſchen Epos nüchtern erſcheint und ſich unſerm alten Heldengedicht nähert. Allein eben dieſe Einfachheit war der Vortheil der Spaniſchen Epik, der ihr ſelbſt in ihrer ſpätern Phantaſtik noch eine ſchöne Verſtändigkeit möglich machte. Die merkwürdigſten Ereigniſſe aus den Kämpfen der kleinen Königreiche von Navarra, Arragonien und Caſtilien theils untereinander, theils gegen die Mauren, wurden in Volksliedern ſkizzirt, die man nach der Sprache, dem Romanzo, ſchlechthin Romanzen nannte. Sie wurden in redondillas geſungen, d. h. in Verſen von 4 Trochäen; die erſten beiden Verſe waren reimfrei, die zweiten gingen auf Aſſonanzen aus. Geſammelt wurden die Romanzen erſt im funfzehnten und ſechszehnten Jahrh. in den Romanzeros. Die Verſe der Romanzen lieſen anfänglich ohne Theilung hinter einander fort. Später, in Folge der ſtrophiſchen Lyrik, wurden ſie auch ſtrophiſch getheilt.

Die Romanzen von Cid.

Die älteſten Romanzen betreffen den König Roderich und den Grafen Julian. Der Zeit nach folgen die von Karl dem Großen und ſeinen Paladinen, ſind aber wohl erſt ſpäter ausgebildet. Andere betreffen den Grafen Alarcos, den Infanten Lara, Bernardo del Carpio, die ſchönſten aber Rodrigo Diaz de Bivar, dem die Spanier den Beinamen Campeador d. h. Kämpfer, die

Araber aber den Beinamen el Cid d. h. der Herr gaben. Er war es, der um das Jahr 1000 unter Sancho von Navarra die Macht der Chriſten ſo ſehr ſteigerte, daß Sancho's Sohn, Ferdinand I., Caſtilien zum Königreich erheben und deſſen Sohn Alfonſo VI. am Ende des eilften Jahrh. Toledo erobern konnte. Es haben ſich von ihm noch 153 Romanzen erhalten. Sie laſſen ihn als den Schrecken der Mauren erſcheinen, allein, was nicht minder ſcharf hervortritt, auch als den ſeines Rechts ſich bewußten Vaſallen, weshalb ſeine Geſchichte mit der des Aimon von Dordogne und des Garin le Lohérain Analogien hat. Treu dem Sancho, weigert er ſich, dem Bruder deſſelben, Don Alfonſo, Treue zu ſchwören, bis er an dem Morde des Bruders ſchuldlos zu ſein erklärt hat. Und der König fügt ſich dem mächtigen Vaſallen. Als er verfolgt und verbannt wird, geht er zu den Mauren, die ihn, ihren furchtbarſten Feind, um ſeiner Tugend willen auf's Höchſte ehren. Die tragiſche Colliſion in Cid's Leben wird durch ſeine Töchter herbeigeführt, bei deren erſter Verheirathung er ſich, gegen ſeine Ueberzeugung, mit Aufopferung dem Willen des Königs gefügt hatte. Nach der Beſchimpfung ſeiner Töchter fordert er Gerechtigkeit vom Könige u. ſ. w. Was die Franzöſiſche Poeſie an zwei verſchiedene Richtungen vertheilt hat, die Vaſallentreue, die ſich aber ihre Freiheit erhält, und die Bekämpfung des Unglaubens, die aber nicht fanatiſch wird, iſt in der edlen Geſtalt des Cid unübertrefflich vereinigt. Neben dem gewiſſenhaften Lehensmann, neben dem tapfern Helden, ſehen wir auch den liebevollen Vater, den zärtlichen mannhaften Gatten, den gemüthvollen Menſchen. Solche Rohheiten, wie Aimon ſich erlaubt, wären dem feiner fühlenden Cid unmöglich. Er iſt die letzte wahrhaft heroiſche Geſtalt der Europäiſchen Poeſie.

Das Poema del Cid.

Von den Romanzen über den Cid, die ſich durch die Jahrhunderte in beweglicher Ueberlieferung fortpflanzten, muß das Poema del Cid unterſchieden werden. Es iſt das älteſte Denkmal der Caſtiliſchen Sprache und fällt mit ſeiner Abfaſſung zwiſchen 1135 und 1157. Es iſt in Verſen von unbeſtimmter Sylbenzahl die von 10 bis 15, ja 20 wechſelt, gedichtet. Der Reim verbindet eine Anzahl von Verſen ganz willkürlich. Die Aſſonanz iſt noch nicht Abſicht der Kunſt, ſondern Unvollkommenheit des Reims. Die Darſtellung iſt ſchlicht, noch ungelenk, aber wahr. Dies umfangreiche Epos zerfällt in zwei Abtheilungen. Die erſte hat die Verheirathung der Töchter des Cid mit den Grafen von Carrion, die zweite die Rache an denſelben und die Vermählung der Töchter mit den Infanten von Navarra und Aragon zum Inhalt. Cids frühere Geſchichte wird übergangen. — In dem kunſtloſen Metrum dieſes Gedichts zeigt ſich ſchon ein Streben nach Zweitheiligkeit. Es entſtanden daraus die langen in der Mitte getheilten Verſe, die versos de arte mayor, die ſich ſpäter zum völligen Alexandriner ausbildeten.

Man kann das Poema del Cid als den Anfang des Kunſtepos im Gegenſatz zu den volksmäßigeren Romanzen anſehen. Den erſten Anſatz zur Einführung eines noch andern Ritterideals, als des nationalen, machte der Kleriker Juan Lorenzo Segura de Aſtorga in der Mitte der dreizehnten Jahrh. durch ſeine Bearbeitung der Alexanderſage, worin er die gewöhnlichen Wundergeſchichten und Moralien, allein in mönchiſch Spaniſcher Modification, vorträgt, Achilles z. B. von ſeiner Mutter in einem Benedictinerkloſter verborgen gehalten läßt.

Für die Entwicklung der Sprache wurde der König Alfonſo X. von Caſtilien, 1221–1284, beſonders wichtig. Ob ein in langen Verſen, in Caſtilianiſchem Dialekt, in Anordnung, Sprache und Versbau gleich vortrefflich gedichtetes Buch der Klagen: el libro de las querellas, ihn zum Verfaſſer hat, iſt zweifelhaft. Es enthält Klagen des alten, verlaſſenen Königs über die Untreue ſeiner Vaſallen.

Die Geſchichte des Grafen Fernan Gonzalez iſt in einem noch ziemlich unvollkommenen Gedicht in vierzeiligen durch einerlei Reim gebundenen Alexandrinerſtrophen von einem Unbekannten am Ende des zwölften oder Anfang des dreizehnten Jahrh. behandelt (Clarus a. a. O. I, 220.). Gonzalez war oft gegen ſeine Lehnsherrn Ramiro, Sanchez und Ordoña, 932–70, aufrühreriſch. Das Gedicht hat aber dieſe Seite ſeines Lebens fallen laſſen und hingegen die ſeiner Großthaten gegen die Mauren hervorgehoben. Es beginnt mit dem Einfall der Gothen in Spanien, bricht aber bei der Schlacht zwiſchen Gonzalez und Garcia von Navarra ab. Wenn auch auf geſchichtlichem Grunde beruhend, hat es in der Compoſition doch viel fictive Einmiſchungen, die es recht als ein Gegenbild zum Cid erſcheinen laſſen, der aus der lebendigen Volksſage hervorgewachſen.

El Conde Lucanor.

Don Juan Manuel, aus einer jüngern Linie der königlichen Familie, die ſich von Ferdinand dem Heiligen ableitete, kämpfte zwanzig Jahr hindurch den Grenzkrieg gegen die Mauren, bis er 1347 ſtarb. Er ſchrieb ein Buch, dem er den Namen: el conde Lucanor gab. Lucanor iſt ein Fürſt, der ſich, durch ſchwierige Verhältniſſe moraliſcher und politiſcher Art in Verlegenheit geſetzt, an ſeinen Freund und Miniſter Patronio wendet, Rath zu erhalten. Dieſer belehrt ihn durch kleine, einfach und anmuthig erzählte Geſchichten, deren im Ganzen 49 ſind. Die treffende Anwendung einer jeden wird am Schluß durch einige Verſe zuſammengefaßt, die noch gegenwärtig als Sprichwörter unter den Spaniern fortleben. Jene Geſchichten nun gehören jenem großen Orientaliſch-Lateiniſchen Sagenſtock novelliſtiſcher Ueberlieferung an, der uns unter verſchiedenen Formen bis zu den gestis Romanorum hin ſchon ſo oft begegnet iſt. In Spanien werden wir zunächſt an die disciplina clericalis erinnert. Manuel führte die Orientaliſche Einkleidung eines Aggregates von Erzählungen durch den Rahmen einer an ſich unbedeutenden Geſchichte in die Spaniſche Literatur ein. Er begründete aber auch für ſie den ſchönen, klaren Styl der novelliſtiſchen Proſa und hierin muß die wahre Bedeutung ſeines Fürſtenſpiegels geſetzt werden, der bis auf dieſen Tag ſich einer wohlverdienten Berühmtheit erfreuet.

Ruiz: El libro de buen amor.

Sehen wir im Cid das Fundament des poetiſchen, im Lucanor das des proſaiſchen Ausdrucks der Spaniſchen Dichtung, geht der erſte von der ſagenhaften Tradition der eigenen Geſchichte der Spanier, der zweite von einer allgemeinen Beobachtung und Abſchätzung des Weltlaufs aus; ſo finden wir das Fundament des den Spaniern eigenthümlichen Humors in dem köſtlichen Werk des Juan Ruiz, eines Erzprieſters von Hita, einem Flecken fünf Meilen von Guadalajara. Verläumdungen, wie er wenigſtens verſichert, bewogen den Erzbiſchof von Toledo, ihn in gefängliche Haft zu ſetzen und in dieſer verfaßte er zwiſchen 1337—1350 ſeine Dichtung, deren Originalität ſich durch keine der Schulkategorien erſchöpfen läßt, denn ſie iſt didaktiſch, lyriſch, epiſch, halbdramatiſch, in allen Versarten wechſelnd, genug eine für die Chablone der formalen Poetik incommenſurable und doch unendlich poetiſche Compoſition. Ruiz muß ein ächter Volksdichter geweſen ſein, der, wie er ſelbſt erzählt, gar viele Tanzlieder und Gaſſenhauer für Jüdinnen und Maurinnen, Bettellieder für Blinde, Scherz- und Spottlieder für nachtſchwärmende Studenten und Thürenbettler gedichtet hat (Clarus a. a. O. I, 442.). Sein Werk iſt nun ein höchſt mannigfaltiges Sammelwerk von Aeſopiſchen Fabeln, Nordfranzöſiſchen Fabliaux, romanhaften Erzählungen, heitern Schwänken, ein Gemiſch von lyriſchem Aufſchwung und reflectirender Didaktik, allein er hat dies Alles durch ein Spaniſches Colorit nationaliſirt und durch den Gedanken zu einer Einheit verknüpft, die wahre Liebe zu ſuchen. Jene Einzelheiten treten daher immer an einer paſſenden Stelle mit dramatiſcher Lebendigkeit hervor. Er erzählt ſeine Liebſchaften mit verſchiedenen Damen, lehrt an ſeinen Erfolgen, wie an ſeinem Mißgeſchick, die Kunſt, zu lieben, ſchließt aber endlich mit der ächt Spaniſchen Erkenntniß, daß nur die Liebe der heiligen Jungfrau wahrhaft und dauernd beſeligen könne. Er iſt als ein ächter Volksprieſter ſehr freiſinnig und tadelt die Gebrechen des Klerus, die Fehler der Beichtväter u. dergl. mit Nachdruck. Seine Kunſt des Dialogs hat er vorzüglich in der Erzählung ſeiner Liebſchaft mit der Endrina bewieſen, worin er die im Mittelalter dem Ovid zugeſchriebenen Komödie Pamphilus, de documento amoris, ſinnreich verarbeitet hat. Einen unbeſchreiblichen Humor entfaltet er in ſeiner meiſterhaften Behandlung des Nordfranzöſiſchen Fabliau von der Schlacht des Faſtens und des Carnevals:

Bataille de Karesme et de Charnage (Barbazan: Fabliaux, IV, 80.). Er läßt die Donna Quaresma dem Don Carnal durch ein Schreiben, das ihm eingehändigt wird, Krieg ankündigen. Beide rüſten ſich mit ihren Angehörigen, die aus Land- und Seethieren beſtehen, wie ſie zu Faſten oder Fleiſchſpeiſen dienen. Don Carnal und die Seinen, die ſich im Eſſen und Trinken übernommen hatten und eingeſchlafen waren, werden in der Mitternachtsſtunde im Lager überfallen und beſiegt. Die Schlacht ſelbſt wird höchſt komiſch beſchrieben. Don Carnal, von ſeinen Vaſallen verlaſſen, wird gefangen genommen und einem Mönche überantwortet, der ihn bekehren ſoll; er findet aber am Palmſonntag Gelegenheit zur Flucht und weiß ſeine Anhänger durch ein Umlaufsſchreiben ſo zu ermuthigen, daß Donna Quaresma am Oſterheiligen Abend erſchrocken als Pilgerin entflieht, da ihre beſten Truppen, die Fiſche, ihr im Frühjahr nicht zuziehen können. Nun hält Don Carnal als Emperador mit ſeinem Mitkaiſer Amor einen überaus glänzend geſchilderten Einzug. Alles jauchzt ihnen freudig entgegen, dem Carnal beſonders die Schlächter und Kaldaunenverkäuferinnen, die Hirten und Rabbinen. Er fährt auf einem koſtbaren Wagen und erlegt auf ſeinem Zuge eine Menge Thiere, die er an Caſtilier und Engländer verkauft. Noch feierlicher und freudiger unter dem Schall aller möglichen Inſtrumente wird Don Amor empfangen. Selbſt Mönche und Nonnen huldigen ihm. Es entſteht ein Streit, wer ihn beherbergen ſolle und der Dichter, ſein alter Verehrer, bietet ihm endlich ſeine beſcheidene Wohnung an, die er auch annimmt und ein koſtbares ſeidenes Zelt darin aufſchlagen läßt. Sehr humoriſtiſch erzählt nun Don Amor dem Erzprieſter ſeine Erlebniſſe, ſeit ſie ſich nicht geſehen, muß ihn aber ſchon am andern Morgen verlaſſen. Als der Dichter ſich im herrlichen Frühling nun allein findet, regt ſich die Sehnſucht nach Liebe in ſeinem Herzen mächtiger denn je und er wendet ſich an ſeine alte Unterhändlerin, die Trotaconventos (Kloſtertraberin) Urraca, die ihm eine junge Wittwe vorſchlägt. Nun verfolgt er die Erzählung ſeiner Liebesverſuche, unter denen auch eine Nonne, Donna Garoza, vorkommt, weiter. Die Nonne, die ihn mit wahrer Liebe beglückt, ſtirbt zu ſeinem tiefen Schmerze ſchon nach zwei

Monaten. Um ſich zu zerſtreuen, will er durch Donna Urraca, die ihm als Kupplerin ſo ergeben gedient hat, ſich um eine Maurin bewerben, als ihm auch die Urraca ſtirbt, was ihn denn zwar zur Erkenntniß der Hinfälligkeit alles Endlichen bringt, ihn jedoch nicht hindert, mit den lauen Lüſten des folgenden Frühlings ſein Herz doch noch mächtig von Sehnſucht geſchwellt zu fühlen. Dieſe dürren Umriſſe können nur eine ungefähre Andeutung des Verfahrens des Dichters geben, der aus dem Reichthum ſeiner Anſchauung mit unendlicher Schalkheit, Grazie, Lebenskenntniß, an reizenden Gemälden, an Genrebildern aller Art, an Sittenſchilderungen, an Digreſſionen über die verſchiedenſten Materien, an ſinnigen Betrachtungen unerſchöpflich iſt. Eine unverwüſtliche Kindlichkeit, eine ſonnige Heiterkeit, lacht uns aus jedem ſeiner Worte entgegen. Die lyriſchen Stellen ſeines Werks beſtehen aus versos de redondilla menor y major, d. h. 6 bis 8ſylbigen Verſen, die in kurze Strophen getheilt und durch den vollſtändigen Reim gebunden ſind; die Erzählung und Belehrung dagegen wird ſtets in der Alexandrinerſtrophe vorgetragen. (Das große Verdienſt, dieſen herrlichen Dichter den Deutſchen bekannt gemacht zu haben, gebührt F. Wolf: Beiträge zur Geſchichte der Caſtilianiſchen Nationalliteratur. 1. Heft. Wien 1832, 78 — 113)

Wie man von einem merry old England ſpricht, ſo könnte man auch das alte Spanien vor der Verfolgung der Mauren und Juden, vor der inneren Verödung durch die Inquiſition, das fröhliche nennen. Haben wir den Prieſter Ruiz ſeine Liebe zu einer Nonne, ja zu einer Maurin, bekennen gehört, ſo wird es uns nicht überraſchen, einen Juden, den Rabbi Don Santo von Carrion, zu finden, der in 476 vierzeiligen Strophen: Consejos y Documentos al Rey Don Pedro (den Grauſamen) richtete und ihn ermahnte, dem Beiſpiel ſeines erlauchten Vaters Alfonſo XI, 1312—50, nachzuahmen. Ein ſehr ernſtes Werk war auch: Libro é Rimado de Palacio in 1619 Coplas von Lopez de Ayala, geb. 1332 zu Murcia, 1367 von den Engländern in der Schlacht bei Naxera gefangen, in England feſtgehalten, nach ſeiner Freilaſſung Geſandter in Frankreich, 1385 in der Schlacht bei Aljubarrota von den Portugiſen zum Gefangenen gemacht und 1407 geſt. Dieſe beiden Gefangenſchaften ſcheinen ihn düſter geſtimmt zu haben. Seine ſtaatsklugen Lehren der beſten Regierungskunſt und ſeine ſatiriſchen Ausfälle athmen einen ſchwermüthig edlen Geiſt.

Der Todtentanz.

Hier iſt chronologiſch der Ort, des Todtentanzes zu erwähnen, den wir in der Franzöſiſchen und Deutſchen Poeſie übergangen haben. Die Seuche, welche im vierzehnten Jahrh. unter dem Namen des ſchwarzen Todes Europa verheerte, gab zu der allegoriſchen Vorſtellung Anlaß, daß der Tod alle Alter und Stände, vom Kaiſer und Pabſt an, bis zum Bettler und Mönch hinunter, in's Grab tanze. Dieſe Vorſtellung wurde durch Bilder auf den Mauern der Kirchhöfe und andern Orten von der Malerei oft vortrefflich ausgeführt. In Paris wurde ſie auf dem Kirchhof des heutigen marché des Innocents durch Tänze dargeſtellt, die ein gewiſſer Macabre veranſtaltete. Die Poeſie war bei dieſen Veranſchaulichungen untergeordnet. Sie beſtand in epigrammatiſchen Verſen, welche den Bildern hinzugefügt wurden und denen die Satire auch wohl eine ſelbſtſtändigere Faſſung gab. So auch im Spaniſchen: la danza general de la muerte, en que entran todos los estados de gentes in 71 Octaven zwölfſylbiger Verſe von 1360. (Langlois: essai historique, philosophique et pittoresque sur les danses des morts. Rouen, 1852, 2 Tom.)

Der Amadisroman.

Es iſt früher nachgewieſen worden, daß der Amadisroman auf demjenigen Ideal der Ritterlichkeit beruhet, welches ſich aus dem Bretoniſch Arturiſchen Sagenkreiſe entwickelt hatte. Die Spaniſche Poeſie nahm dies Ideal erſt auf, nachdem ſie das ihrige als das Gothiſch-Mauriſche, Chriſtlich-Orientaliſche, ſchon ſelbſtſtändig fixirt hatte. Die erſte Einführung des Bretoniſchen Ideals fällt in einen Roman, der noch nicht ſelber zur Amadisſippe gehört, in den Tirante el Blanco, den ein Valencianiſcher Ritter, Johann Martorell, zu Anfang des funfzehnten Jahrhunderts im Cataloniſchen Dialekt nach einem Engliſchen Vorbilde, wie er ſelbſt wenigſtens verſichert, begann und welchen Juan de Galba vollendete. (Dunlop Liebrecht a. a. O. 169 ff.) Er zeichnet ſich durch größern Zuſammenhang, durch Scherz und Humor vor den Amadisromanen aus, die auf noch unbekannte Weiſe im funfzehnten Jahrh. von Spanien aus in Umlauf kamen. Unter Ferdinand und Iſabelle verfaßte Garciaz Ordonnez de Montalvo die Abenteuer Esplandians und überarbeitete auch die 4 Bücher von Amadis de Gaula, Amadis von Griechenland, vom Geſtirn und von Trapezunt.

β) Die Lyrik.

War Caſtilien der Mittelpunct der Epik, ſo war Catalonien der Mittelpunct der Lyrik. Die Provençaliſche Dichtkunſt konnte hier noch fortblühen, als ſie in der Provençe ſelbſt ſchon zu Grunde gegangen war. Don Enrique von Aragon, Marquis von Villena, der 1434 in hohem Alter ſtarb, war beſonders thätig, die Kunſt des Troubadours zu pflegen und errichtete in Barcelona ſogar ein consistorio de la gaya ciencia nach dem Vorbilde der poetiſchen Akademie von Toulouſe. Sein Zögling, Lopez de Mendoza, Marquis von Santillana, 1398—1458, ſetzte ſeine Beſtrebungen fort und war ſelbſt ein nicht unbedeutender Dichter, wie ſeine 25 Strophen auf den Tod Villena's, ſein doctrinal de privados auf das unglückliche Ende Alvaro's de Luna und ſein Gentiloquio, eine Sammlung von moraliſchen und politiſchen Grundſätzen für den Prinzen Heinrich von Caſtilien, beweiſen. Sein Freund Juan de Mena, 1412—1456, hatte durch eine Reiſe nach Rom die Italieniſche Poeſie kennen gelernt und verſuchte mit ſeinem Laberinto in Verſen de arte mayor in 300 Stanzen eine froſtige Nachahmung der Dante'ſchen Komödie. Als Lyriker zeichneten ſich aus: Fernan Perez de Guzmann, Rodriguez del Padron, Alonzo de Cartagena, 1456 als Erzbiſchof von Burgos geſt., Garci Sanchez von Badajoz, Gomez und Jorge Manrique, der Baccalaureus de la Torre, vornämlich aber Auſias

March von Valencia, der 1450 ſt. Seine Gedichte zerfallen in Werke der Liebe, worin er eine Valencianiſche Dame, Thereſe de Romboy, die ihm ſpäter untreu ward, verherrlichte; in Werke des Todes, Lieder, die er auf Thereſe nach ihrem Tode verfaßte; und in moraliſche Werke.

Der Cancionero generál.

Den Romanceros gegenüber bildeten ſich Sammlungen lyriſcher Gedichte, die man Cancioneros nannte. Das umfaſſendſte Liederbuch ſammelte Hernando de **Caſtillo** in ſeinem Cancionero generál. 138 Dichter ſind darin genannt, allein außerdem ſind auch viele Gedichte von ungenannten Verfaſſern darin enthalten. Die Gattungen, in welche ſich die Lieder theilen, ſind: bayles, Balladen, Tanzlieder; canciones, Liederchen in zwei Abtheilungen meiſt von 12 Zeilen; villancicos, Refrainlieder; glosas, die Variation eines Thema's mit Einflechtung der urſprünglichen Worte des Thema's in die verſchiedenen Wendungen; letrillas, Witzſpiele; vilanellas, ländliche Geſänge; pasacallas, Gaſſenhauer. Die **Gloſſe** wurde recht eigentlich die Grundform der Spaniſchen Lyrik und lag ſchon in den Canciones und villancicos verborgen. Das in ſeiner Betrachtung ſchwelgende Gefühl kehrt immer wieder nach den verſchiedenſten Reflexionen zu ſeiner Grundſtimmung zurück.

Durch die kunſtmäßige Lyrik wurde auch auf die volksthümliche Lyrik und auf die nationale Romanzendichtung eine bedeutende, veredelnde Rückwirkung geübt. Die eigentlich **hiſtoriſchen** Romanzen, die oft nur Chroniken in Redondillenform geweſen waren, hörten mit dem Fall Granada's auf. Als nun aber Spanier und Mauren im ſchönen Andaluſien zu Einem Volk vereinigt wurden, hörten die Sieger die reizenden Lieder der Beſiegten, überſetzten ſie und ahmten ſie nach. So entſtand die neue Richtung der **Mauriſchen** Romanzen, die gewöhnlich Situationsbilder ſind. In dem einen erblicken wir einen Mauren, der in Gegenwart der Geliebten, ſtolz auf den ihm geſchenkten Schleier oder auf den von ihr geſchenkten Gürtel, ſich auf dem Vivarramblaplatz im Canas- oder Steckenſpiel vor ſeinen Gefährten ausgeichnet; in dem andern einen durch den Parteigeiſt Verbannten, der betrübt einen letzten Blick auf Granada zurückwirft, das ſeine Geliebte einſchließt; in noch andern Romanzen gleiten Quadrillen, Turniere, Stierkämpfe, Zambras (Bälle) im Alhambrapalaſt vor dem Auge vorüber. Zuweilen ſind ſie auch nur die Beſchreibung der Rüſtung eines Mauren, eine eiferſüchtige Klage der Verliebten oder ein Geſpräch zweier Maurinnen auf ihrem Zimmer. Dieſen neuen Stoffen, die von Süden kamen, ſtanden von Norden her die Franzöſiſchen gegenüber, welche ſich von Aragonien aus um die Sage von der Roncevallesſchlacht gruppirten und überhaupt Karolingiſche, niemals aber Arturiſche Elemente aufnahmen. Die Schäferromanze wanderte aus den Provençaliſchen Paſtoralen ein. Viele Romanzen behandelten aber auch Gegenſtände aus der Bibel, der Mythologie, dem Volksleben und gingen oft in das Liederhafte über, ſo daß zwiſchen Romancero und Cancionero kein excluſiver Gegenſatz beſteht. (Ch. B. Depping: Sammlung der beſten, alten Spaniſchen Romanzen, Altenburg und Leipzig 1817, Einleitung XXII — LVIII.).

γ) Die Dramatik.

Das Drama der Spanier ging, wie bei den Franzoſen, Briten und Deutſchen, zunächſt aus den kirchlichen Schauſpielen hervor. Alfonſo X. beſtimmte in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts durch ein Geſetz diejenigen Arten theatraliſcher Darſtellung, an welchen es den Geiſtlichen ſich zu betheiligen erlaubt ſein ſollte, wie die Verkündigung der Geburt des Erlöſers, die Adoration der heiligen drei Könige und die Auferſtehung. Zugleich wurden Alle, die ſich für Geld der öffentlichen Schauluſt preisgäben, für infam erklärt und dadurch jede ſelbſtſtändige Entwicklung eines nationalen Theaters auf lange hin unmöglich gemacht. Erſt als durch die Vermählung Fernando's V. von Aragon mit Iſabella von Caſtilien 1469 der Grund zur Vereinigung beider Kronen gelegt war, wagte es das Drama, ſich, wenn auch vorerſt ſchüchtern, mit weltlichen Stoffen zu befaſſen. Die kirchlichen Dramen: autos sacramentales, waren allerdings oft ins Satiriſche und Cyniſche, ähnlich den Deutſchen Faſtnachtſpielen, abgeirrt. Die Feſte der Großen waren durch diejenigen Juglares (Jongleurs), die man Facedores de escarnio nannte, mit Muſik, Geſang, Poſſenreißerei in den ſogenannten Entremeses verherrlicht, aus denen ſpäter die saynetes, kleine, luſtige Farçen hervorgingen. Der Dialog war in manchen Producten der Kunſtpoeſie ſchon cultivirt, wie in den 32 Coplas des ſatiriſchen Paſtoraldialogs: Mingo rebulgo, oder in der Allegorie Santillana's: Commedieta de Ponza (im Auszug bei Clarus, II, 309 ff.). Aber den erſten entſcheidenden Schritt zur Verſelbſtſtändigung des Drama's that erſt Juan de la Encina, geb. 1468 zu Salamanca, wo er ſtudirte. In Rom widmete er ſich vorzüglich der Muſik, ließ ſich zum Prieſter weihen, machte eine Pilgerfahrt nach Jeruſalem, wurde Director der Capelle Leo's X. und ſpäter Prior von Leon. Er ſtarb zu Salamanca 1534. Seine dramatiſchen Werke ſind in der vierten Abtheilung ſeines Cancionero enthalten. Es ſind 12 an der Zahl; ein dreizehntes: Farsa de Placida é Vitoriano von 1514, wurde von der Inquiſition unterdrückt. Encine nannte ſeine Dramen églogas, weil er vornämlich Schäfer und Schäferinnen auftreten ließ; 7 behandeln noch kirchliche Stoffe zu Feſtfeiern, 4 Liebesthemata, eins, das er ein auto nennt, einen Schwank, worin Hirten von Studenten genarrt werden. — Aehnlich wie Encina entwickelte ſich in Portugal Gil Vicente, der 1480 zu Barcellos von angeſehenen Eltern geboren war, die Rechte ſtudirte, mit dem Könige Don Manuel in Verbindung kam, als Dramatiker und Muſiker die Hoffeierlichkeiten verherrlichte und 1557 zu Evora ſtarb. Unter ſeinen in Spaniſchen Verſen abgefaßte Dramen ſind 5 autos, zwei Komödien: die comedia Rubena und die comedia del viudo (vom Wittwer), und eine Tragikomödie: triunfo del invierno (Triumph des Winters). Vicente iſt launiger, wärmer, als Encina, dem noch eine gewiſſe Trockenheit anhaftet. So unvollkommen dieſe dramatiſchen Erſtlinge waren, ſo gaben ſie doch der nationalen Richtung eine ſolche Entſchiedenheit, daß die Verſuche, eine Nachahmung des antiken Drama's anzuregen, ſpurlos vorübergingen, wie die Ueberſetzungen aus dem Plautus durch Francisco de Villalobos, der 1515 den Amphitruo übertrug und durch Fernan Perez de Oliva, der die Sophokleiſche Elektra und 1530 die Euripideiſche Hekuba überſetzte.

Den nächſten Fortſchritt machte Bartolomé de Torres Naharro, aus la Torre bei Badajoz, der zu Anfang des ſechszehnten Jahrh. in Rom lebte, nachdem er eine Zeitlang Gefangener in Algier geweſen. Er war ein Geiſtlicher und ein Schützling Colonna's. Er gab 1517 zu Rom eine Sammlung von 8 Luſtſpielen in Redondillen unter dem Titel: Propaladia heraus. Es ſind zum Theil Sittenſchilderungen, wie die comedia Soldadesca, Tinelaria (ein Bild vom diſſoluten Leben eines Cardinals), Trofea, Jacinta, Serafina. In zwei Stücken begründete er die weſentlichſten Züge des Spaniſchen Intriguenſtückes, der comedia de capa y espada: die Liebesintrigue, die abgöttiſche Heilighaltung der conventionellen Ehre, die komiſchen Bedienten und den übereilten Schluß, nämlich in der Comedia Himenea und Calamita. Dieſe Liebeskomödien parodirte er aber ſelber in der Comedia Aquilana, die mit ihrem puppenſpielartigen, durch ſeine Uebertreibung ſich ſelbſt aufhebenden Pathos eine ausgezeichnet komiſche Wirkung macht.

Unabhängig von dieſen Intriguenſtücken entwickelte ſich das burleske Zwiſchenſpiel durch Lope de Rueda, einen Goldſchläger aus Sevilla, der aber Schauſpieler, Schauſpieldichter und Schauſpielunternehmer wurde und noch 1558 Vorſtellungen zu Madrid und Segovia gab. Seine Werke beſtehen in 4 Komödien, 10 Paſos (nur ein anderer Name für entremeses oder saynetes) und in einigen Dialogen. Ohne Abtheilung in Acte ſind ſie ſämmtlich in Proſa abgefaßt. Den eigentlichen Kern bilden die Paſos, kleine, naturwahre Lebensbilder, ſcharf umriſſene Charakteriſtiken, voll der heiterſten Laune und einer kindlich naiven Freude an einem guten Spaß, deren einfache Handlung nur drei bis vier Perſonen, Schäfer, Barbiere, Tölpel, Negerinnen u. ſ. f. erforderte. Die Komödien (Eufemia, Armelina, Medora und de los enganos: Komödie der Irrungen) ſind gleichſam aus mehren Handlungen zuſammengewachſen, die Handlung aber bei ihnen ſchon verwickelter. Drei derſelben ſind auf die Wiedererkennung geraubter oder verlorener Kinder baſirt.

Die Einrichtung der Bühne war noch eben ſo einfach, als die Garderobe. Erſt 1579 wurde in Madrid das teatro de la Cruz und 1582 das del Principe erbauet und damit der theatraliſchen Kunſt, deren Jünger bis dahin als Wandertruppen gelebt hatten, ein feſter Mittelpunct gegeben, wo ſeit 1587 die Stücke Lope de Vega's die ſeiner Vorgänger vergeſſen ließen. (A. Wellmann: die vier älteſten Spaniſchen Dramatiker, in Prutz literarhiſtoriſchem Taſchenbuch, Leipzig 1843, 203—50.).

Die Hauptformen für die Detailbehandlung der Intrigue gab eine dialogiſirte Novelle, die unter dem Titel der Tragikomödie Celeſtina oder Calliſto è Melibea im letzten Drittel des funfzehnten Jahrhunderts in Umlauf kam und 1501 zuerſt gedruckt wurde. Sie enthält 21 Acte, wurde von Rodrigo de Cota angefangen und von dem Baccalaureus Fernando de Roxas vollendet (wie Clarus, Spaniſche Literatur im Mittelalter, II, 362, beſtimmt erwieſen hat.). Dies merkwürdige in der Kunſt des Dialogs ausgezeichnete Werk enthält die vielleicht dem Pamphilus des untergeſchobenen Ovid nachgebildete Geſchichte eines jungen Mannes Calliſto, der ſich ſterblich in die ſchöne Melibea verliebt. Um ſich mit ihr in Verbindung zu ſetzen, bedient er ſich einer alten Kupplerin Celeſtine. Er iſt glücklich in ſeiner Liebe, ſtirbt aber, indem er von einer Leiter an der Gartenmauer ſtürzt, einen Streit ſeiner Diener zu ſchlichten. Melibea mag ihn nicht überleben und ſtürzt ſich von einem Thurm. Die alte Celeſtina iſt ſchon vorher von Bedienten umgebracht und zwei derſelben ſind von der Obrigkeit als Tumultuanten hingerichtet. Die Liebe zwiſchen Calliſto und Melibea iſt an ſich ganz rein im Amadisſtyl gehalten und in ſofern nicht neu. Aber die ganze ſpecielle Schilderung der Kupplerin, einer Buhlerin Areuſo und der Bedienten, iſt ein originelles Meiſterſtück. Dies Buch wurde daher in der Abſicht, die Jugend von der Liederlichkeit zurückzuhalten, oft gedruckt und in alle Europäiſche Sprachen überſetzt, durch Caspar v. Barth unter dem Titel: Pornoboscodidascalus ſelbſt in's Lateiniſche. Nicht weniger erſchienen viele Nachahmungen, die jedoch im grellen und lüſternen Ausmalen der Proſtitution ihren angeblichen pädagogiſchen Zweck oft wieder aufhoben, eine Florinea, Serafine, Hippolita, Selvagia, Hexe, Perſeus und Tibalda, u. a.

C.

Die Claſſiſche Nationalpoeſie der Romaniſchen Völker.

Wir haben bis hieher das Romaniſche Ideal der Ritterlichkeit einerſeits in der kirchlichen Entwicklung, anderſeits in der Geſtaltung der höfiſchen Romantik kennen gelernt. Jene vereinigte ſich mit dieſer in der dramatiſchen Poeſie und mit derſelben trat auch die Vereinigung der höfiſchen Romantik und der volksthümlichen Dichtung hervor. Die ſelbſt nationalgewordene Anſchauung des Chriſtenthums wurde die Vermittelung aller dieſer von verſchiedenen Seiten erſt divergirenden, dann convergirenden Elemente. Wenn nun in dem Byzantiniſchen Ideal der Reſignation die Freiheit noch von der negativ asketiſchen Seite gefaßt war, ſo ging das Romaniſche Ideal der Ritterlichkeit ſchon auf eine poſitive Darſtellung der Freiheit aus. Die Freiheit individualiſirte ſich. Das allgemeine Weſen des Chriſtenthums brachte ſich zur concreten Erſcheinung in einem beſondern Volksleben, aber mit dieſer Incarnation war auch eine neue Trennung verbunden. Das Römiſch-katholiſche und das Germaniſch-proteſtantiſche Ideal traten auseinander. Das Römiſch-katholiſche vollendete die Poeſie des Romaniſchen Ritterideals, indem es daſſelbe mit der objectiven Klarheit des antiken Schönheitsideals vereinte. Es kann wohl ſcheinen, als wäre dies ein Abfall des Princips an ſich ſelber, allein der Freiheit widerſpricht es nicht, ſchön zu erſcheinen und die Kunſt iſt nicht Kunſt, ohne die Schönheit hervorzubringen. Da nun die höchſte Schönheit als ſolche ſchon von dem Kunſtgenius der Griechen realiſirt war, ſo begreift man, daß die chriſtliche Kunſt das äſthetiſche Ideal derſelben in ſich reproducirte, um der Unendlichkeit ihres Inhaltes auch die Begrenzung der ſchönen Form zu gewinnen. Die Form muß aber aus dem Inhalt entſpringen. Das äußerliche Aufnehmen der antiken Formen war alſo ungenügend und mußte ſogar zu Widerſprüchen führen. Es konnte nur eine Schule der Bildung ſein, durch welche die Freiheit hindurchging, um zu dem muſikaliſchen Weſen des Theismus das plaſtiſche des Ethnicismus hinzuzugeſellen (Viſcher's Aeſthetik, Reutlingen und Leipzig II, 2, 1847, 503.). Das Studium der Alten aus den Quellen, das ſeit der Eroberung Konſtantinopels ſo lebhaft betrieben wurde, regte allmälig einen beiſpielloſen Enthuſiasmus auf, der von der Bewunderung zur Nachahmung überging. Man entzückte ſich an der Formvollendung der Alten, man entzückte ſich aber auch an der naiven Natürlichkeit derſelben, von welcher man ſich oft ſo weit entfernt hatte. Man erwärmte ſich an der ſchönen Menſchlichkeit ihrer Werke und wurde zwar noch nicht human, allein doch ſchon humaniſtiſch. Man entfremdete ſich der eigenen Nationalität, um ſich ganz in die Alten hinein zu verlieren. Die ſo entſtehende Poeſie müſſen wir einen Augenblick wenigſtens betrachten, weil ſie als eine beſondere Schicht bei allen Europäiſchen Völkern zu Tage kommt.

Die Lateiniſche Kunſtpoeſie der Humaniſten.

Die Lateiniſche Poeſie des kirchlichen Kreiſes hatte eine unbefangene Natürlichkeit an ſich und wuchs aus dem Stamm des alten Römerthums in die weiten Räume der Römiſchen Kirche allmälig hinüber. Die Lateiniſche Poeſie der Humaniſten dagegen war eine Reflexionspoeſie, die ſich immer mit ihren antiken Vorbildern verglich und, faſt gleichgültig gegen den Inhalt, die Form um der Form willen cultivirte. Die Lateiniſchen Poeten des Mittelalters dichteten kirchliche Hymnen, Legenden, hiſtoriſche Epen und didaktiſche Compoſitionen im Intereſſe der Sache (P. Leyseri Historia poëtarum et poëmatum medii aevi. Halae 1721.). Die Humaniſten dichteten aus formaler philologiſcher Wolluſt. Der größte Theil ihrer Producte iſt daher nicht bloß Nachahmung, ſondern in der Nachahmung Reminiscenz, ein Aggregat von Verſen der Alten, eine muſiviſche Arbeit. Dies gilt ganz vorzüglich von den Oden, Elegien, Idyllen und Epigrammen. Ein Poliziano, Sannazaro, Sarbiewski, Juan de Yriarte, Joannes Everard Secundus, Caſtiglione, Molza, Flaminio, Fracaſtoro, Lotichius Secundus, Bembo, Lobkowitz, Balde u. a. vertieften ſich allerdings ſo ſehr in das Alterthum, daß ihre Darſtellungen die Eleganz des Ausdrucks als eine freie erſcheinen ließen. (P. A. Budik: Leben und Wirken der vorzüglichſten Lateiniſchen Dichter des XV—XVIII. Jahrh. ſammt metriſcher Ueberſetzung ihrer beſten Gedichte und beigefügtem Originaltext. Wien 1828. 3 Bde.). Die epiſche Gattung nöthigte zu größerer Eigenheit durch die beſondere Natur des Gegenſtandes, wenn man auch in den Einzelwendungen mit Entlehnungen nicht ſparſam war. Das Colorit des Virgil hatte ſich in hohem Grade zu eigen gemacht M. Hieronymus Vida aus Cremona, geſt. als Biſchof von Alba 1566. Er dichtete Eklogen, ferner de bombyce, de ludo scacchorum, de arte poëtica, vornämlich aber: Epos Christiados Libb. VI. (Jeſus Chriſtus, ein Lateiniſches Heldengedicht des Erzbiſchofs Vida. Deutſch von J. D. Müller, Hamburg 1811.). Dieſe Lateiniſche Meſſiade wurde noch im achtzehnten Jahrh. auch auf proteſtantiſchen Schulen ſtatt des Virgil geleſen. Ein Nachahmer Vida's, der Jeſuit Tommaſo Ceva aus Mailand, der 1737 ſt., glänzte vorzüglich im maleriſchen Ausdruck, wie in ſeinem Praedium rusticum, vor Allem aber in ſeinem Epos: Jesus puer in 9 Geſängen (Jeſus der Knabe. Deutſch von J. D. Müller, Magdeburg 1822.). Noch größere Eigenheit forderte die Satire heraus, weil ſie die Zeitbilder zu malen hatte. Man vergleiche die Beiſpiele, welche Flögel in ſeiner Geſchichte der komiſchen Literatur, im zweiten Bande, Liegnitz 1785, gegeben hat. Simon Lemnius z. B. aus Graubündten, der 1550 ſt., hatte ſich allerdings nach dem Juvenal gebildet, war aber in ſeiner gegen Luther gerichteten Monachopornomachia nicht ohne ſelbſtſtändige poetiſche Kraft. Das eigentliche Lehrgedicht belebte ſich meiſtens durch ſatiriſche Züge, wie des Marcellus Palingenius Stellatus (Manzolli): Zodiacus vitae, de vita, studio et moribus hominum bene instituendis, Lbb. XII, zu Anfang des ſechszehnten Jahrh., wenn er, was ungewiß, 1516 geſtorben iſt (M. Palingenius Thierkreis des Lebens. Ins Deutſche von F. Schisling. Leipzig und Wien 1785.); oder auch der Anti-Lucretius des Cardinals de Polignac, der 1741 ſtarb. Den höchſten Grad der Individualiſrung mußte das Lateiniſche im Drama erreichen, weil daſſelbe ſich direct der Gegenwart gegenüberſtellt. Eine große Menge von Dramen waren allerdings nur Nachahmungen und wollten auch nichts Anderes ſein, wie z. B. Lochers: ludicrum drama, Plautino more fictum, de sene amatore, filio corrupto et dotata muliere 1502 u. a. Allein man wurde auch hier durch die Satire zu größerem Anſchluß an die Wirklichkeit gedrängt und an Stoff zur Satire fehlte es dem ſechszehnten Jahrh. nicht im Geringſten. Wir haben ſchon erwähnt, daß Reuchlin die Franzöſiſche Farçe Pathelin bearbeitete. Er gab ihr den Namen: Henno 1497. Die Auskunft vor Gericht, daß der Schäfer auf alle Fragen Bläh antwortet, iſt beibehalten. Großen Ruhm erwarb ſich Th. Naogeorgus (Kirchmayer) aus Straubingen, der 1578 ſt., durch ſeinen gegen das Papſtthum gerichteten Pammachius. Einer der rüſtigſten Lateiniſchen Dramatiker war aber der unruhige und unglückliche Nicodemus Friſchlin aus Bahlingen, der 1590 ſt. In dem ſceniſchen Theil ſeiner poetiſchen Werke 1589 ſind enthalten 6 Komödien: Rebecca, Susanna, Hildegardis, Julius redivivus, Priscianus vapulans, Helvetio germani, und 2 Tragödien: Venus und Dido. Nach ſeinem Tode erſchien noch 1592 das Phasma, welches die kirchlichen Streitigkeiten zum Gegenſtande hatte.

Zuweilen bediente man ſich der Lateiniſchen Sprache auch wohl, um Dinge ſagen zu können, die man in den Mutterſprachen zu äußern ſich geſcheut hätte, wie z. B. wenn Girolamo Fracaſtoro aus Verona, ein Arzt, der 1553 ſtarb, ein Lehrgedicht in 3 Büchern von der Syphilis ſchrieb, oder wenn A. Beverland, der in England 1712 ſt., de violatae virginitatis jure, de fornicatione cavenda, de peccato originali u. ſ. w. dichtete.

Wie wir aber bei der Lateiniſchen Poeſie des Mittelalters geſehen haben, daß ſie nationale Stoffe aufnahm und ſogar Epiſoden aus den Deutſchen Heldenſagen bearbeitete, ſo gab es auch aus der Lateiniſchen Kunſtpoeſie Uebergänge zur volksthümlichen Dichtung. Die Satire mußte ſchon dazu hinneigen, noch mehr das Drama. Die religiöſen Zwiſtigkeiten, welche daſſelbe öfter zu ſeinem Vorwurf nahm, hatten mit der antiken Weltanſchauung nicht den geringſten innern Zuſammenhang. Friſchlin griff aber auch ſchon andere Stoffe auf. Auch Locher, Hegendorf, u. A., welche das Römiſche Luſtſpiel nachahmten, konnten nicht umhin, ihre Sittenſchilderungen der Gegenwart zu entnehmen. Ja, man kam wohl bis zu dem Humor anmuthiger Volksſchwänke, wie Heyneccius von Borna in ſeiner Komödie von Hans Pfriem, dem Fuhrmann: **Hansoframea sive Momoscopus**, 1581.

Folgen der Lateiniſchen Kunſtpoeſie.

Die nächſte Folge der Lateiniſchen Kunſtpoeſie war die Vernachläſſigung der Nationalſprache. Indeſſen iſt hier zwiſchen den Romaniſchen und Germaniſchen Völkern ein Unterſchied. Bei jenen ſtand das Lateiniſche der eigenen Sprache noch immer näher und der Contraſt der Gelehrtenariſtokratie mit dem Volksbewußtſein konnte daher niemals ein ſo greller werden, zumal bei ihnen auch durch die Römiſche Kirche das Lateiniſche die Sprache des Klerus blieb. Bei dieſen hingegen wurde der Contraſt ein ſchneidender. Die Gelehrten, ſtolz auf ihr Erlernen des Griechiſchen und Lateiniſchen, fingen an, ihre Mutterſprache zu verachten. Sie tauften ſelbſt ihre ehrlichen Deutſchen Namen in antike Ueberſetzungen um, als ſchämten ſie ſich ihrer Abkunft. Sie benahmen ſich als gelehrte Barbaren, indem ſie, ächte Humaniſten zu ſein, ihre Mutterſprache als barbariſch verleugneten. Je Ciceronianiſcher, Plautiniſcher, Horaziſcher, Virgilianiſcher, Livianiſcher ſie ſelber ſchreiben und reden lernten, um ſo mehr mußte darüber die Nationalſprache verwildern, weil ihr die Kräfte der wiſſenſchaftlich Gebildeten entzogen wurden. Die Sprache der Kirche ſollte Deutſch ſein. Es war aber nicht zu verwundern, wenn ſie ſtatt eines wirklichen Deutſch, wie ein Tauler und Suſo es ſo trefflich gepredigt hatten, mit einer Menge von Griechiſch-Lateiniſchen Ausdrücken ſich anfüllte, die an den theologiſchen Streitigkeiten der Proteſtanten einen großen Anhalt fanden. Waren die Deutſchen doch ſtolz darauf, Römiſches Recht und die Sprache deſſelben an die Stelle ihres nationalen Rechts und ſeiner Weisthümer zu ſetzen!

Eine zweite Folge waren die Ueberſetzungen der antiken Claſſiker in die Volksſprachen. Dies war einerſeits eine große ſtyliſtiſche Anregung, allein indem der Buchdruck die Ueberſetzungen allgemein verbreitete, ſo ergab ſich anderſeits der Umſtand daraus, daß die eigene ſchon vorhandene Nationalliteratur in Vergeſſenheit gerieth. Im Mittelalter hatte man die antiken Stoffe z. B. den Trojaniſchen Krieg, die Aeneis, die Geſchichte Alexanders u. ſ. f. dem Koſtum der Gegenwart accommodirt und die antiken Formen, die Ode, das elegiſche Diſtichon, das heroiſche Metrum u. ſ. f. mit einem dem eigenen Leben entnommenen Inhalt erfüllt. Jetzt aber arbeitete man ſich mit Abſichtlichkeit in eine geſchichtlich correcte Reproduction der antiken Poeſie, Sage und Geſchichte ſo ſehr hinein, daß darüber die eigenen Erinnerungen verblaßten und die Theilnahme an der Vergangenheit, an den Thaten und Leiden des eigenen Volkes vor dem leidenſchaftlichen Intereſſe an den Griechen und Römern immer mehr in den Hintergrund trat. Die Entfremdung von dem eigenen Leben, welche die alten Römer den Griechen gegenüber erfahren hatten, wiederholte ſich in einem viel höhern Maaße in der Entfremdung der Germaniſch-Romaniſchen Völker an die Römiſche Literatur, denn wenn man auch das Griechiſche mit Emſigkeit betrieb, ſo hatte doch das Römiſche, ſchon durch die frühere Herrſchaft der Römer über Spanien, Gallien, Britannien, die Rhein- und Donauländer, ſo wie durch die Vermittelung der Römiſchen Kirche, das Uebergewicht. Man dichtete nicht in Griechiſcher, ſondern Lateiniſcher Sprache.

Eine dritte Folge war, daß ſich die Griechiſch-Römiſche Mythologie in der Phantaſie der Europäiſchen Nationen fixirte. Im Mittelalter hatte man zwar auch die Venus, den Amor, die Fortuna und den Herkules als mythiſch-allegoriſche Geſtalten allgemein angewendet, allein hierauf beſchränkte ſich auch die Reproduction und ſtatt der Bezeichnung des höchſten Gottes durch Jupiter bei den Heiden bediente man ſich des Namens Tervigant. Nunmehr aber war man unerſättlich im Wiedererzählen der antiken Mythen, im ſymboliſchen Gebrauch ihrer Namen, im Anſpielen auf ihre Ereigniſſe. Die chriſtliche Cultur hatte eine Menge allegoriſcher Figuren verwendet, wie das ſpätere Römiſche Heidenthum dieſelben ſchon als göttliche Perſonificationen abſtracter Begriffe, virtus, concordia, pax, spes u. dergl. m. angelegt hatte. Der Roman von der Roſe, die Pilgerſchaft des menſchlichen Lebens, die Legenden, die Moralitäten, ſtrotzten von ſolchen Allegorien. Man verwarf nun dieſelben nicht, allein man geſellte ihnen noch die Götter des alten Olymps hinzu und gewöhnte ſich, dieſelben als halb und halb exiſtirende zu behandeln. Der *Cultus der Heiligen*, in deren Anſchauung das Mittelalter eine chriſtliche Mythologie beſeſſen hatte, wurde in der Phantaſie von der Vorſtellung der Griechiſch-Römiſchen Götter nach und nach zurückgedrängt. Die Sculptur und Malerei, die ſich mit Vorliebe dieſer Stoffe bemächtigten, trugen nicht wenig dazu bei, ſie lebendig erſcheinen zu laſſen. Die Rathhäuſer, Paläſte, Grabmäler, Zimmerdecorationen, Waffenverzierungen, Maskenzüge u. ſ. w. boten überall den Anblick der alten Götter und Göttinnen, Heroen und Heroinen. Ohne Kenntniß der antiken Mythologie konnte man fortan kein Verſtändniß der Kunſt mehr gewinnen.

Eine vierte Folge der Reproduction und Einlebung des Griechiſch-Römiſchen Alterthums war endlich die Herrſchaft der *antiken Poetik*. Wir haben bei den Indern geſehen, wie ſie ſich eine Dramaturgie bildeten; bei den Griechen ſchuf Ariſtoteles die Poetik; bei den Römern befeſtigte Horaz durch ſeine *ars poëtica* die Theorie der Dichtungsarten und der dichteriſchen Compoſition; bei den Waliſiſchen Barden erzeugte ſich eine ſtrenge Technik; ebenſo bei den Scandinaviſchen Skalden, die Sturleſon in ſeine Edda aufnahm; die Troubadours der Provençe und die Trouvères der Normandie wie die Deutſchen Minneſinger unterhielten eine Ueberlieferung von Kunſtregeln. Nunmehr aber wurde die Poetik nach Grundſätzen der Alten ausführlich mit dem Zweck dargeſtellt, als Norm für die dichteriſche Production zu dienen. Dies zuerſt gethan zu haben, war das bedeutende Werk des ältern *Scaliger*, der, ein geborner Italiener, 1609 zu Agen in Frankreich ſtarb, welches Land hauptſächlich die Miſſion überkam, dieſen Begriffen Popularität und Obſervanz bei allen gebildeten Nationen Europa's zu erobern, denn von ihm gingen Boileaus und Batteux antikiſirende Kunſttheorien aus. Juſtus Scaliger gab zuerſt 1561 zu Lyon ſeine 7 Bücher der Poetik, natürlich in Lateiniſcher Sprache, in Folio heraus. Das erſte Buch, *Historicus*, handelt von der Poeſie überhaupt und von ihren

Arten, wie ſie von den Griechen und Römern entwickelt worden; das zweite Buch, Hyle, von der Proſodik und Metrik. Das dritte, Idea, von den Perſonen und Dingen als Gegenſtand der poetiſchen Nachahmung, wobei die Redefiguren aufgezählt werden; das vierte, Parasceue, von den Unterſchieden des Styls als des niedern, mittlern und hohen. Dies wichtige Buch gehört nun zu denen, welche unendlich oft reproducirt werden, ohne daß man noch an den urſprünglichen Verfaſſer denkt. Auszüge und Modificationen traten an die Stelle des Originals. Scaliger war mehr Gelehrter als Philoſoph, mehr Sammler als Beurtheiler, allein ſeiner Zeit empfahl ihn dieſe Phyſiognomie und ſeine Herrſchaft dauerte bis tief in's achtzehnte Jahrhundert. (Ein Auszug aus Scaligers Poetik bei Cholevius a. a. O. I, 308 — 10.).

Unterſchied der Romaniſchen Nationen in ihrem Verhältniß zum claſſiſchen Ideal.

Die chriſtliche Romantik nahm alſo das antike Schönheitsideal in ſich mit Bewußtſein auf und bildete dadurch ſich ſelber zu dem modernen Ideal um. In dieſem Proceß verhielten ſich aber die verſchiedenen Nationen auf verſchiedene Weiſe. Die Italiener nämlich waren es, die hier an die Spitze der Bewegung traten. Sie waren die unmittelbaren Nachkommen der Römer und trugen auf ſolche Weiſe das antike Element als ein natürlich angeerbtes in ſich. Im Leben waren ſie von den Denkmälern der alten Römer, wenn auch in Ruinen, umgeben. Der Sinn für plaſtiſche Schönheit wurde ihnen nunmehr in einem Grade zu Theil, wie ihn vordem nur die Griechen beſeſſen hatten. Sie wurden das Volk, welches die romantiſchen Stoffe in der Präciſion und Klarheit der antiken Form erfaßte. — Von den Italienern ging die Formbeſtimmtheit zu den Spaniern über, welche ſich niemals direct durch die Antike beſtimmen ließen und den romantiſchen Charakter der Poeſie am Reinſten bewahrten. Sie blieben die Träger des chriſtlich-romantiſchen Ideals, mit welchem ſich bei ihnen Orientaliſche Elemente in vollkommen homogener Weiſe miſchten, da das Chriſtenthum hiſtoriſch aus dem Judenthum entſprungen war und dies in ſeinem Theismus, in ſeiner ſymboliſchen Bilderpracht und in ſeiner Gnomik dem Islam, der auf die Spanier einwirkte, verwandt iſt. — Die Franzoſen wurden in der Form ebenſowohl als die Spanier durch die Italiener beſtimmt; im Inhalt nahmen ſie viel von den Spaniern auf; das Unterſcheidende ihrer Poeſie lag aber darin, daß ſie das Griechiſch-Römiſche Ideal nicht, wie die Italiener, in romantiſchen Stoffen, nicht, wie die Spanier, in der Abrundung der Form, ſondern auch in antiken Stoffen und nach Regeln reproducirten, in deren Beſchränktheit ſie das wahrhafte Weſen des Alterthums erfaßt zu haben glaubten. Sie ließen die Romantik gänzlich fallen und brachten das novantike Ideal hervor, deſſen rhetoriſche Energie und verſtändige Faßlichkeit ganz Europa faſt zwei Jahrhundert hindurch von ſich abhängig machte. G. Perrault konnte daher in ſeiner: Parallèle des anciens et des modernes, Paris, 1688—96, 4 Tom alles Ernſtes behaupten, die Modernen, d. h. bei ihm, die Franzoſen, hätten die Alten ſogar weit übertroffen.

---

a) Das antikromantiſche Ideal der Italiener.

Die Italieniſche Poeſie zeichnet ſich durch die ſinnlich-ſchöne Klarheit aus, in welcher ſie den romantiſchen Inhalt darſtellt, den ſie nicht ſelber hervorbringt, ſondern ſich von Außen her geben läßt, ſo daß die Trübheit der Gährung, die ihm bei ſeiner Geneſis urſprünglich anhaftet, andern Völkern überlaſſen bleibt. Man könnte in Italien, da es der Sitz des Papſtthums iſt, eine beſonders ſtarke Accentuation des Chriſtlichen, mindeſtens des Kirchlichen erwarten, allein dies iſt nicht der Fall. Die Chriſtlichkeit wie die Kirchlichkeit der Italiener iſt durchaus antik. Die Schönheit, nicht die Wahrheit des Cultus liegt ihnen am Herzen. Es iſt daher nicht ſowohl der Glaube, ſondern die Liebe als Genuß der Schönheit, woraus ſie ſich in der Poeſie begeiſtern. Die Liebe als ſeraphiſche wie als cyniſche, als ſentimentale wie als burleske, als edle wie als verbrecheriſche, macht bei ihnen in ganz anderer Weiſe, als überhaupt in der Poeſie, ihr Thema aus. Ein Dante und ein Aretino, ein Petrarca und ein Folengo, ein Taſſo und ein Macchiavell, ſind claſſiſche Repräſentanten dieſer Unterſchiede. Man würde nicht irren, wollte man pſychologiſch das poetiſche Ideal der Italiener das äſthetiſch-erotiſche nennen.

Der Mittelpunct Italiens, Rom, iſt auch der Mittelpunct ſeiner plaſtiſchen Kraft. Die bildenden Künſte haben hier in Architektur, Sculptur und Malerei das Höchſte geleiſtet, die Poeſie hingegen hat ſich außerhalb Roms entfaltet. Sicilien, Florenz, Ferrara, Neapel, Venedig, ſind die Orte geweſen, wo ſie in eigenthümlichen Schöpfungen geblühet hat. Rom iſt eine ariſtokratiſche Wahlmonarchie; Neapel iſt monarchiſch; das nördliche Italien, in welchem das Germaniſche Element überwiegt, in Genua und Venedig republicaniſch, in Florenz, Mailand und andern Städten erſt republicaniſch, dann, ganz im Griechiſchen Sinn, von Tyrannen beherrſcht, die aus den Bürgerkriegen hervorgingen. Die Geſchichte der Italieniſchen Poeſie beginnt mit einem Gegenſatz höfiſcher Lyrik und volksthümlicher Dramatik. Eine epiſche Grundlage fehlte den Italienern ebenſo, als den alten Römern.

Die höfiſche Lyrik in Sicilien und Neapel.

Die erſte Form, in welcher ſich die Italieniſche Poeſie entſchieden ausſprach, war die lyriſche als eine Abzweigung der Provençaliſchen. An dem glänzenden Hof, welchen Friedrich II. als König von Sicilien zu Palermo und Neapel hielt, wurden die erſten Canzonen von ihm ſelbſt, von ſeinem Kanzler Petrus a Vineis, von Odde delle Colonna, von Mazzeo di Ricco, Ciullo d'Alcamo, einer Dichterin Nina und Andern geſungen. — An den kleinen Höfen Oberitaliens fanden die Troubadours ebenfalls eine behagliche Aufnahme. Bartolome Zorgi, Bonifaci Calvo. Lanfranc Cigala, Sordel, der Markgraf Albert von Maleſpina ſind die bekannteſten der Italieniſchen Troubadours. Auch die Provençaliſchen Spielleute ſah man an den Höfen und bei öffentlichen Feſten. Entſprang auch die Italieniſche Lyrik aus der volksmäßigen Poeſie und Muſik, trat bei ihr die Canzone in dreifach getheilter Strophe und das Sonett mit urſprünglicher

Eigenthümlichkeit hervor, ſo erfuhr doch nicht nur die Form, ſondern auch der Inhalt der Lieder durch die Provençaliſche Dichtkunſt eine große Einwirkung. — Die Univerſität Bologna wurde ſodann der nächſte Punct, von welchem eine eigenthümlichere poetiſche Bildung ausging, in Guido Guinicelli, Guido Ghislieri, Fabricio, Semprebene, Oneſto, Fra Guitone u. A., bis Guido Cavalcanti, der 1300 ſtarb, dieſe Anfänge veredelte und Toscana zum Ausgangspunct der Italieniſchen Kunſtpoeſie machte.

Das Maskenſpiel der comedia del arte.

Die Römiſche Pantomime hatte ſich auch nach dem Untergang des Römiſchen Theaters in Italien forterhalten. Sie war von den Sicilianiſchen Mimen, von den Römiſchen Atellanen und von den Mimen der Kaiſerzeit her das unverwüſtliche Element des volksthümlichen Scherzes geblieben. Die kirchlichen Schauſpiele, die auch in Italien von der theatraliſchen Darſtellung der Paſſion ausgingen, brachten nun allerdings einen höhern Inhalt und damit die Anforderung an eine höhere Form. Man machte auch in Italien bei ihnen den Uebergang von den Myſterien zu den Moralitäten. Die Darſtellungen überhaupt nannte man rappresentazione; wenn aus dem alten Teſtament: figure; wenn aus dem neuen: vangelj; wenn ſie mehr dogmatiſch und idealiſch waren: misterj; wenn ſie Legenden vorführten: esempj; wenn ſie das ganze Leben eines Heiligen umfaßten: istorie oder comedie spirituali; wenn ſie allegoriſch Moralitäten verſinnlichten: faustj. Pilger und Kloſterbrüder ſpielten dieſe Stücke; auch bildeten ſich hier und dort Geſellſchaften für ſie, wie die zu Treviſi 1261 geſtiftete de gli Batuti und die zu Rom 1264 geſtiftete del Gonfalone. Allein ſie wurden nicht, wie in Frankreich und Spanien, das Fundament eines nationalen Theaters. Das komiſche Moment drängte ſich aus ihnen übermächtig hervor. Das feiner gebildete Publicum wendete ſich von demſelben ab und wendete ſich der Nachahmung des antiken Drama's zu, von welcher wir das erſte Beiſpiel in den angeführten Dramen des Albertus Muſſatus beſitzen, der nicht nur eine Achilleis, ſondern auch eine Eccerinis Lateiniſch verfaßte, welche letztere Tragödie die Kühnheit hatte, einen Gegenſtand der Zeitgeſchichte zu behandeln, da der Tod des Tyrannen Ezzelino, den ſie darſtellt, 1259 zu Verona ſtattgefunden hatte. Indem daher das geiſtliche Schauſpiel ſich zu keiner größeren Vollendung erhob, indem aber ebenſo ſehr die höfiſche Ariſtokratie die Farçe verachtete, blieb ſich dieſe in ihrer Rohheit überlaſſen. Sie fand keinen Gil Vicente und erhielt ſich als improviſirende Komik, wie ſie bei den Alten in den Autokabdalen Siciliens, in den Phlyaken Unteritaliens, in den Planipeden Roms beſtanden hatte. Ihre Träger wurden die ſogenannten Masken, d. h. die hervorſtechenden Typen des Italieniſchen Volkslebens. Der Humor des Volks verſammelte in ihrem Spiel aus der Zerſplitterung der Staaten ein Einiges Italien. Der Italieniſche Name für dieſe Masken iſt Zanni, Zanneschi, von dem Römiſchen Mimus Sannio. Denn daß dies Wort von Ganni für Johann herkommen ſolle, iſt uns ganz unwahrſcheinlich. Der Arlechino in einer buntzuſammengeflickten Tracht, wie das centunculum: Hundertfleck des Sannio, mit abgeſchorenem Haar, mit einer ſchwarzen Maske ſtatt des rußgeſchwärzten Geſichts bei den Alten, mit einem kleinen hölzernen Schwert, wird zwar gewöhnlich von Bergamo zubenannt, iſt aber nichts Anderes, als der alte ſchalksnarrige, unverſchämte, obscöne, derbluſtige Römiſche Sannio, der im Ganzen die Rolle ſpielt, die in der neuen Komödie dem Sclaven zufiel. Er unterſtützt die liederlichen Söhne und Töchter gegen die ſtrengen, auch wohl dummen Väter. Pulcinella, der Apuliſche Luſtigmacher, der Poſſenreißer von Acerra, iſt die Fortſetzung des alten Römiſchen Maccus, wie dieſer, mit langen Haaren, weiß gekleidet und vorn und hinten bucklig. Er wurde bald pfiffig und geſchmeidig, bald dumm und unbeholfen vorgeſtellt und in Neapel vorzüglich ausgebildet. Dem Arlechino geſellte man eine Geliebte zu, Colombina oder Smeraldina, dem Pulcinella nicht. Zu dieſen Urtypen fand ſich nun zunächſt ſeit dem Ende des zwölften Jahrh. der dottore oder Gratiano von Bologna, die Parodie des Rechtsgelehrten, ein pedantiſcher Wortmacher; ſeit dem Ende des vierzehnten Jahrh. der Pantalone von Venedig, der reiche Kaufmann mit rothen Beinkleidern und dem ſchwarzen Mantel der Zimarra, den die Venetianiſchen Kaufleute im Laden trugen. Er war der bald ſtrenge, bald gutmüthige Vater, der betrogen wurde. Neapel lieferte die Parodie der Spaniſchen Hauptleute, den miles gloriosus der Alten, im Spaviento oder Capitano, auch tempesta, tracasso, ſeit 1680 Scaramuccia genannt, in ſchwarzer Spaniſcher Tracht. Seine Beſtimmung war, von Arlechino durchgeprügelt zu werden. Rom ſtellte ſich in den Stutzern Don Pasquale und Gelſomino dar. Brighella von Ferrara war der verſchlagene, trotzige Plebejer, aber auch Gelegenheitsmacher, in vielen Stücken der Paraſit der Alten. Noch andere Masken hatten nicht eine ſo ausgeprägte Charakteriſtik und wurden deshalb nach Bedürfniß modificirt, wie der Beltramo von Mailand, ein bedientiſcher Einfaltspinſel; der dem Capitano verwandte Calabreſiſche Girolamo; der Calabreſiſche Giangurgulo oder Coviello, ein bornirter Bauer; der Trufaldino, Tartaglia u. a. Letzterer war der Stotterer, der vorzüglich auf den Jahrmärkten vor den Buden der Quackſalber figurirte. (Flögel: Geſchichte des Groteskkomiſchen. Liegnitz 1788, 32—53.)

In die Auffaſſung dieſer Masken iſt dadurch eine Verwirrung gekommen, daß man die Modification mit ihnen vermiſcht, welche ſie am Franzöſiſchen Hoftheater im ſiebzehnten Jahrh. empfingen. Hier konnten ſie nicht in der burlesken Rohheit erſcheinen, die ihnen als Repräſentanten des Volkshumors geſtattet war. Sie wurden verzierlicht. Ein Schauſpieler Domenico ſchuf den Arlechino in den Pierrot um und Angelo Conſtantini machte aus dem Scapin, der ſchon eine Nebenform des Arlechino war, den liſtigen Bedienten Mezzetino, den er ohne Maske in einer Tracht ſpielte, die er ſich von Callot aus der Tracht der Franzöſiſchen Jahrmarktmasken des Turlupin und Philippin hatte zuſammenſetzen laſſen. In dieſer Verfeinerung iſt nun das Italieniſche Maskenſpiel zum theatraliſchen Carneval der ganzen Welt geworden, wenn auch oft nur in der Form der ſtummen Pantomime, weil dieſe die Gefahr der geſprochenen Zote wegnimmt, denn in welchem Grade die ſogenannte gebildete Welt die mimiſche Zote verträgt, zeigt ſie in ihrer Bewunderung des dermaligen Balletts, das zur mimiſchen Proſtitution heruntergeſunken iſt. Die Maſken ſpielten nach bloßen Entwürfen, soggetti, und ihr Spiel wurde aus Ironie von den gebildeten Verächtern comedia del arte genannt. Aber dieſe verachtete Kunſt erhielt ſich neben der comedia erudita und überſtrahlte dieſelbe, als im achtzehnten Jahrhundert Gozzi ſie auf einen höhern Standpunct erhob, ähnlich wie Epicharmos es mit der Syrakuſiſchen Volkskomik gemacht hatte.

Die Florentiniſchen Begründer der Italieniſchen Poeſie.

Es war das in Kunſt und Wiſſenſchaft zum höchſten Flor aufgeblühete Florenz, aus welchem nach drei verſchiedenen Richtungen die Begründer der Italieniſchen Poeſie hervorgingen, Dante, Petrarca, Boccaccio. Alle drei feierten die Liebe, Dante als Prophet, Petrarca als Troubadour, Boccaccio als Conteour. Der erſte nahm die in der Kirche traditionelle allegoriſche Viſion des Jenſeits, der zweite die Provençaliſche Lyrik, der dritte die Erzählungen der Trouvères als Stoff auf. Jeder aber verarbeitete ſeinen Stoff zu einer durchſichtigen Klarheit, zu einer plaſtiſchen Abgeſchloſſenheit, die den an ſich romantiſchen Inhalt claſſiſch erſcheinen ließ, wenn man unter claſſiſch die abſolute Durchdringung von Inhalt und Form verſtehen muß.

Dante und die divina comedia.

Wenn wir bisher oft genöthigt waren, zur genaueren Charakteriſtik unſerer Beſtimmungen uns auf ein Detail der Dichtungen und ſpecielle literariſche Motivirungen einzulaſſen, ſo können wir von jetzt an ſowohl das Leben wie die Werke der Dichter als bekannt vorausſetzen und uns für unſern Zweck, die allgemeine Gliederung der Geſchichte der Poeſie nach ihren principiellen Unterſchieden zu finden, mit Andeutungen über das Beſondere begnügen. Dante wurde 1265 zu Florenz aus einer Guelfenfamilie geboren und zeichnete ſich als Soldat wie als Diplomat im Dienſt der Republik ſo aus, daß er in das Collegium der Priori gewählt wurde. Während er als Geſandter abweſend war, wurde ſeine Partei der Cerchi und Bianchi von den Neris aus der Stadt vertrieben und alle Güter der Geächteten confiscirt. Nun ging Dante zu den Ghibellinen über, verſuchte mit ihnen 1304 einen Angriff auf Florenz, welcher mißglückte, irrte in der Lombardei unſtät umher und ſtarb 1321 zu Ravenna. Seine ideale Liebe war der Tochter des Folco Portinari geweihet, die er nur zweimal in ihrem zehnten und achtzehnten Jahre ſah, worauf ſie bald vom Tode fortgeriſſen wurde. Die Geſchichte der Veränderungen, welche dieſe wenigen äußern Umſtände in ſeinem Seelenleben hervorbrachten, den Uebergang aus ſinnlicher Liebe zur himmliſchen, ſchilderte er in der vita nuova in einem Wechſel von Proſa mit eingemiſchten Canzonen und Sonetten. Hatten auch Guitone von Arezzo, Guido Cavalcanti, Cino von Piſtoja, Dante von Majano die Sprache bereits dichteriſch durchgeiſtet, ſo war es doch Dante, der ſie zum Ausdruck der allgemeinen, nationalen Kunſtpoeſie emporhob. Er that dies mit vollkommenem Bewußtſein und mit Rückſicht auf alle 14 Dialekte Italiens, wie ſeine Schrift de vulgari eloquio beweiſt.

Seine tiefſinnige Auffaſſung des Chriſtenthums, der Kirche, des Staates, der Weltgeſchichte, der Italieniſchen Landesgeſchichte ſtellte er in der divina comedia dar. Dies iſt eine Allegorie von 100 Geſängen in Terzinen, einem Metrum von fünffüßigen Jamben, in welchem der Reim immer aus einer dreizeiligen Strophe zu einer andern überleitet. Die äußere Einkleidung ſeines Gedichts mag immerhin durch die Visio Tundali, durch die songe d'enfer, durch die Reiſen des Brandanus und ähnliche viſionaire Producte, oder auch, was wahrſcheinlicher, durch Virgils Schilderung von dem Hinunterſteigen des Aeneas in die Unterwelt veranlaßt ſein, in der Ausführung iſt Dante durchaus originell. Sein Gedicht gehört zu den incommenſurabeln, die ſich keiner Schulkategorie fügen. Es iſt nicht lyriſch, aber voller lyriſchen Schwunges; nicht epiſch, aber voll der lebendigſten Schilderungen geſchichtlicher Scenen; nicht dramatiſch, aber ein ſteter Dialog zwiſchen dem Dichter und den Perſonen, die ihn durch die Anſchauung des Jenſeits geleiten; nicht didaktiſch im Sinn der Gnomik, aber voll von dem tiefſten Mark ächter Myſtik, welche die Katholicität der Kirche nicht in der Allherrſchaft der Prieſter erblickt und das Vergeſſenheit bringende

Waſſer des Letheſtromes nur dann wirkſam ſein läßt, wenn man auch aus dem Strom der Eunoë den Ernſt der Sinnesänderung getrunken hat. Comedia nannte er ſein Werk nur des glücklichen Ausgangs wegen, divina aber, weil es in einer allmäligen Stufenfolge die Entſtehung der Entzweiung des Menſchen mit Gott und ſeine Verſöhnung mit ihm bis zur abſoluten Beſeligung darſtellt. Es iſt in drei Theile zerlegt, die einander, jeder in 33 Geſängen, vollkommen ſymmetriſch gebauet ſind. Dies iſt das Inferno, Purgatorio und Paradiſo. Das Inferno iſt ein Trichterförmiges Gehäuſe, das Purgatorio ein Berg, das Paradiſo die Reihe der Himmel, die von Planet zu Planet bis zu den Fixſternen und bis zum Anſchauen der göttlichen Trinität ſich wölben. Im Inferno erblickt das Auge die mannigfachen Geſtalten der Verdammten und vernimmt das Ohr ihre verzweifelnden Klagen. Hier iſt es, wo Dante ſeinen Ghibelliniſchen Grimm ausgelaſſen und ſeine Gegner mit weltrichterlichem Ernſt behandelt hat. Das Inferno hat die meiſten epiſchen und plaſtiſchen Momente; das Purgatorio iſt lyriſcher und muſikaliſcher; das Paradiſo, in welchem er den Apoſteln Petrus, Jakobus und Johannes ſein Glaubensbekenntniß ablegt, didaktiſcher und ätheriſcher. Das Ganze iſt eine Allegorie, nicht nur überhaupt, ſondern gerade auch in der ſymboliſchen Syſtematik der Ausführung. So zeichnet er z. B. im Inferno den Silberſtrom des freudeloſen, thränenreichen Acheron, den von Haß und Scheu erfüllten ehernen Styx, den flammenden Phlegeton der Leidenſchaft, den eiſigen Cocytus der Bosheit. Oder am Thor der Buße im Purgatorio macht ihn ein Engel zwar frei von den ſieben Todſünden, ritzt aber ſeiner Stirn zur Erinnerung 7 P ein. In's Thor der Beſſerung einzugehen, muß er über 3 Schwellen ſchreiten. Die erſte iſt ſpiegelheller Marmor, das Symbol der erſten Rührung des Sünders; die zweite iſt dunkel, verbrannt, zerſprungen, das Symbol der auf die Erkenntniß folgenden Zerknirſchung; die dritte iſt blutrother Marmor, das Symbol der äußern, peinigenden Genugthuung des Sünders durch äußere Buße. Die Schwelle ſelbſt iſt der Demantſtein der zur That rufenden Lehre Chriſti, ein Felſen ſeiner ewigen Kirche u. ſ w. Und ſo ſind auch die Führer allegoriſch geordnet, für das Inferno Virgil, der heidniſche Prophet, der ſich im Limbus der Hölle befindet; für das Purgatorio die heilige Mathildis; für das Paradiſo Beatrice ſelber, die er mit der Sophia identificirt. Wenn aber die Allegorien des Mittelalters durch Verworrenheit oder Breite oder durch beide in's Langweilige gerathen, ſo hat Dante durch ſeine geniale Architektur und durch ſeine bewundernswürdige Sprachintenſität die erhabene Anſchauung der Geſchichte, die tiefſte Wahrheit der chriſtlichen Myſtik, den Glanz der Mythologie der Alten und den Kern der ſcholaſtiſchen Philoſophie in die engſten Grenzen einzuſchließen gewußt. Man kann in dieſer Beziehung ſeine Compoſition nur dem Gedicht der Johanneiſchen Apokalypſe vergleichen, mit welchem es auch den transcendenten Schimmer des viſionairen Flugs gemein hat, jedoch zugleich durch die beſtimmten geſchichtlichen Elemente, die es verarbeitet, eine concrete Phyſiognomie behält. Dante's Chriſtenthum iſt ein wahrhaft univerſelles und hat die Symbolik und Mythologie der Kirche durch die ſinnigſte Interpretation idealiſirt. Der Gedanke, daß die göttliche Liebe, d. h. die abſolute Freiheit, progreſſiv Alles durchdringen und beſeligen müſſe, iſt die Seele ſeiner Allegorie. (C. F. Schloſſer: über Dante, Heidelberg 1824)

Petrarca und das Sonett.

Dante war ein Schüler des Grammatikers Brunetto Latini, der ſchon vor ihm in einem Gedicht Pataffio ſich der Terzarima bedient hatte. Nachahmer fand er in Fazio degli Uberti, der in ſeinem Dettamondo die Theile der Welt als Perſonen auftreten ließ, und in Federigo Frezzi, geſt. 1416, der in ſeinem Quadriregio die 4 Reiche der Liebe, des Satans, der Laſter und der Tugenden beſchrieb. Dieſe in Terzinen verfaßten Werke enthalten zwar gelungene Einzelheiten, ſind aber im Ganzen froſtige Allegorien. Hatte Dante die allegoriſche Richtung der chriſtlichen Phantaſie mit claſſiſcher Prägnanz erſchöpft, ſo vollendete Petrarca die Richtung der erotiſchen Lyrik, die von den Provençalen ausgegangen war. Franceſco Petrarca wurde in der Toſcaniſchen Stadt Arezzo geboren und durch Dante's Freund, Cino von Piſtoja, der 1337 ſt., ſo wie durch einen Feind Dante's, Ceco von Ascoli, der 1327 zu Florenz wegen Zauberei verbrannt ward, zur Poeſie aufgemuntert. In Avignon, dem ſchwelgeriſchen Siß der damaligen Päpſte, und in Montpellier, wo er die Rechtswiſſenſchaft ſtudirte, lernte er die Provençaliſche Dichtkunſt genauer kennen. Er ſelbſt hatte mehre in wilder Ehe erzeugte Kinder, die Frau aber, die ihn ſeit 1327, wo er ſie zuerſt in Avignon ſah, begeiſterte, war Laura, die 1325 an Hugo von Sade aus Avignon verheirathet war. Petrarca erwarb ſich große Verdienſte um das Studium des claſſiſchen Alterthums, ward 1341 auf dem Capitol als Dichter gekrönt und ſtarb 1374 zu Arqua, einem Dorf in der Nähe Padua's. Seinen Dichterruhm ſuchte er ſelbſt in einem Lateiniſchen Epos Africa, auch Scipio genannt, worin er den dritten Puniſchen Krieg beſang. Den Dante ahmte er in ſeinen 6 Triumphen nach, in denen die Keuſchheit über die Liebe, der Tod über die Keuſchheit, der Ruhm über den Tod, die Zeit über den Ruhm und Gott über die Zeit den Sieg davonträgt, eine matte Allegorie in Terzinen. Wenn Dante's Geſchichte und Charakter uns das Bild der männlichen Entſchiedenheit, des immer in die Energie der That verſenkten Willens zeigt, ſo finden wir bei Petrarca ein weibliches Gemüth, das an einer ſteten Verſtimmung leidet, in der Gegenwart ſich nie befriedigt fühlt, ſich aber wieder nach der entſchwundenen als nach einem unwiederbringlichen Glücke ſehnt und ſeinen Schmerz mit wollüſtigem Selbſtgenuß in Lieder ausſtrömt, die bei aller Schönheit das Gefühl zu einem Spiel der Reflexion machen. Petrarca hat in ſeinen Seſtinen, Canzonen und Sonetten, namentlich in den letztern, jene erotiſche Sentimentalität erſchaffen, die ſich in der Koketterie mit der Sehnſucht und Wehmuth gefällt. Das Sonett, ausgegangen von der Sicilianiſchen Hofpoeſie, von Dante in ſeiner Vita nuova zum Gefäß der tiefſten Empfindungen gemacht, wurde von Petrarca zur Normalform dieſer Reflexionspoeſie erhoben, denn es enthält in ſeinem Bau die Anlage zur Theſe, Antitheſe und Syntheſe. Die erſten Vierzeilen ſtellen die Strophe, die zweiten die Antiſtrophe, die ſechs letzten die Epode dar. Es iſt daher dem Verſtande und der ausmalenden Phantaſie ſehr günſtig. Der Gegenſatz der ſinnlich irdiſchen und der ätheriſch himmliſchen Liebe und ſeine Auflöſung in ſchmachtende Reſignation wurde von nun ab in tauſend und abermal tauſend Sonetten bis zur gänzlichen Geiſtloſigkeit wiederholt. Die Italieniſche Poeſie wimmelte von Petrarchiſten, Sonettiſten, Laurettiſten und viele liedertüchtige Talente, wie Serafino von Aquila u. A., opferten ihr lyriſches Feuer der ſcholaſtiſchen Conſtruction des Sonetts.

Boccaccio und der Decamerone.

Petrarca hatte alſo die dialektiſche Richtung der Troubadourpoeſie aufgenommen und abgeſchloſſen. Seine Form derſelben wurde diejenige, in welcher ſie zum Eigenthum des ganzen modernen Europa's ward. Aehnlich verhielt ſich Boccaccio zur erzählenden Poeſie Nordfrankreichs. Die Italiener hatten kein Epos. Für ſie gerade waren jene Geſchichten paſſend, die in aller Zeit, bei allen Völkern ſich ereignen können und die über ihre anekdotiſche Pointe das Nationale und Locale zur Gleichgültigkeit herabſetzen. Sie ſind, weil ſie ſich auf den allgemein menſchlichen Verhältniſſen und Motiven begründen, für Jedermann verſtändlich und ſind daher in allen Literaturen, wo es bis zu ihnen kam, ein ſtets eifrig gehegtes und bevorzugtes Element geblieben, deſſen reale Wichtigkeit das vieler geprieſenen Dichtungen unendlich überragt. Schon vor Boccaz am Ende des dreizehnten Jahrh. hatte man aus den Contes und Fabliaux eine Italieniſche Sammlung gemacht, il Novellino, oder cento novelle antiche, die erſte Sammlung dieſer Art in einer neueren Sprache. Wie Petrarca in der Provençe ſelbſt zu ſeiner Lyrik angeregt ward, ſo Boccaz in der Heimath der Trouvères, in Paris, zu ſeinen Erzählungen. Ja, es floß ſogar Franzöſiſches Blut in ſeinen Adern. Giovanni Boccaccio wurde 1313 zu Paris von einer Franzöſiſchen Mutter geboren. Sein Vater war ein Kaufmann zu Certaldo, einem kleinen Schloſſe in dem von Florenz abhängigen Val di Elſa. In Florenz erzogen, widmete ſich Boccaz in Paris auf Wunſch ſeines Vaters dem Handel; als ihn dieſer aber nicht befriedigte, zu Neapel den Studien. Hier lernte er auch ſeine Geliebte kennen, die Frau eines Neapolitaniſchen Großen, Maria, eine natürliche Tochter des Königs

Robert von Neapel, Schweſter der Königin Johanna, deren unglückliches Schickſal ſie theilte. 1373 ward er berufen, Vorleſungen über Dante's Komödie in Florenz zu halten. Mit Petrarca traf er in dem Bemühen zuſammen, das Studium des claſſiſchen Alterthums zu heben. Er war mit ihm ſehr befreundet, wurde ſchmerzlich von der Nachricht ſeines Todes berührt und ſtarb zu Certaldo 1375. Die Virtuoſität des Erzählers charakteriſirte ſchon die Werke des Boccaz, die noch ſeiner Jugend angehörten. Im Filoſtrato in 12 Geſängen erzählte er aus dem Trojaniſchen Kriege die Liebe von Troilus und Creſſida und der Freundſchaft des Pandarus; in der Teſeide in 12 Geſängen die Liebe des Theſeus zur Emilie, der Schweſter zweier Thebaner, Palemon und Arcitas; er fixirte darin die ottave rime auf immer für den Gebrauch derſelben zum heroiſchen Gedicht der Italiener; im Filopono (auch Filocopo genannt) in 6 Büchern ſchrieb er in Proſa die Geſchichte von Flos und Blancflos mit Hinzudichtung vieler Epiſoden und mit Umſetzung der chriſtlichen Mythologie in die antike, indem er Chriſtus als Apollo, Maria als Juno, Satan als Pluto u. ſ. w. einführte; in Ninfe di Ameto gab er einen allegoriſchen Schäferroman; in den 50 Geſängen der Amorosa visione ein Gedicht in Terzinen, in welches er die berühmteſten Liebesgeſchichten des Alterthums verwebte. In männlicher Reife dichtete er den Decamerone, eine Sammlung von 100 Novellen, die in zehn Tagen von einer Geſellſchaft erzählt werden, welche auf dieſe Weiſe der Vorſtellung von den entſetzlichen Bildern des Elends, was 1348 durch die Peſt in Florenz hervorgerufen ward, ein anmuthiges Gegengewicht zu geben ſuchte. In dieſem Jahr ward der Decamerone begonnen und 1358 vollendet. Am erſten Tag darf Jeder erzählen, was er eben will; am zweiten nur Geſchichten von Solchen, denen es nach mannigfachen Unfällen endlich wider alle Erwartung glücklich ergeht; am dritten von ſolchen, die durch eifriges Beſtreben etwas ſehr Gewünſchtes erreichen oder etwas Verlorenes wieder erlangen; am vierten von unglücklichen Liebesabenteuern; am fünften von Liebesabenteuern, die nach unglücklichen Wechſelfällen ein glückliches Ende nehmen; am ſechsten von witzigen Einfällen, ſich aus Gefahr oder Verlegenheit zu befreien; am ſiebenten von liſtigen Streichen, welche Frauen ihren Männern oder Liebhabern, entdeckt oder unentdeckt ſpielen; am achten von Poſſen, welche Frauen und Männer oder auch Männer und Männer ſich einander ſpielen; am neunten von beliebigen aber ähnlichen Gegenſtänden; am zehnten von Solchen, die bei Liebesangelegenheiten und andern Veranlaſſungen ſich edelmüthig oder freigebig erweiſen. Den Stoff zu ſeinen Erzählungen nahm Boccaz aus den ſchon vorhandenen contes und fabliaux, aber die leichte, elegante, witzige Art, wie er ihn geſtaltete, ſowie die lebendige, heitere Einrahmung, worin er ihn erſcheinen ließ, haben ſein Decamerone zum Mittelpunct der modernen Europäiſchen Novelliſtik gemacht und ſelbſt ſeine eigenen idealeren Dichtungen dagegen in Schatten geſtellt. Er ſchrieb noch eine verſificirte Novelle, das Ninfale Fieſolano, worin er die Geſchichte des Africo und der Menſola vortrefflich erzählte. Der Roman Urbano iſt in der Manier der größern Novellen des Decamerone behandelt. Im labirinto d'amore oder Corbaccio erzählt er, wie er, in eine ſinnliche Leidenſchaft verſtrickt, mit Spott verſchmähet, ſich ſelbſt habe morden wollen. In den 6 Büchern der Fiametta feierte er unter dieſem Namen ſeine Geliebte. Fiametta hält darin eine Rede, die man am Beſten wohl eine Elegie nennen könnte, worin ſie ihr genoſſenes Liebesglück mit glühenden Farben ſchildert und ſeine plötzliche Zerſtörung nach kurzer Dauer beklagt. (Vrgl. Fr. Schlegel, S. Werke, X, 1—36, Wien 1825.)

Italieniſche Novelliſten.

Daß der Ehebruch, der tragiſche wie der komiſche, ein Hauptmoment der modernen Novelle ausmacht, haben wir ſchon früher geſehen; hierin war Boccaz nicht neu; aber die polemiſche Richtung gegen die Mönche wurde durch ihn der Italieniſchen Novelle in einem Grade eingeimpft, daß ſie ein conſtanter Zug derſelben blieb. Weil die Mönche der Weltgeiſtlichen unbequem waren, ſo hatte er an dieſen einen Rückhalt. Wie nun die Italieniſche Lyrik an Sonetten unerſchöpflich war, ſo auch an Novellen. Wenn eine Nation von andern abhängig wird, wenn keine großen, gemeinſamen Intereſſen ſie mehr bewegen, wenn ſie zum bloßen Polizeiſtaat und zum Egoismus des bloßen Privatlebens herabſinkt, dann iſt ihr die leichte, ſpannende, witzige, auch frivole, ja obscöne Novelle zur Unterhaltung genehm. Franco Sacchetti, ein Florentiner, 1335—1410, ein angeſehener Staatsmann, ſchrieb Novellen, von denen 250 ſich erhalten haben; Ser Giovanni, ein Florentiner, begann 1378 ein Novellenbuch: il Pecorone (der Schaafskopf); Maſſuccio di Salerno verfaßte um 1470 ein Novellino mit etwa funfzig Novellen; Sabadino delli Arienti, ein Bologneſer um 1485 eine Sammlung: Le Porettane; Agnolo Firenzuola, ein Florentiner Abt, flocht 1548 ſeine Novellen ſeinen Ragionamenti ein; Girolamo Parabosco ahmte um dieſelbe Zeit den Decamerone in ſeinen Diporti (Beluſtigungen) nach, indem er eine Venetianiſche Geſellſchaft vorführte und in ſeinen 17 Novellen eine genaue Kenntniß Venedigs verräth; Giovanni Giraldi Cinthio, der 1573 zu Ferrara ſt., näherte ſich dem Boccaz in ſeinen Hecatommithi overo cento novelle; Antonio Francesco Grazzini, der zu Florenz 1583 ſt., machte in ſeinen Erzählungen vorzüglich die Dummköpfe zu ſeinen Helden; Giovanni Francesco Straparola gab 1550 zu Venedig 74 Novellen (piacevoli notti) heraus, welche zum Theil den 81 Lateiniſchen Novellen des Gironimo Morlini entnommen ſind, die 1520 zu Neapel erſchienen; Bandello aus Tortona, der 1562 als Biſchof von Agen in Frankreich ſtarb, gab 1554 Novellen heraus, die vorzüglich auf die Franzöſiſche Literatur zurückwirkten. N. Granucci, A. Mori da Ceno, Campeggi u. A. waren unbedeutender. (Dunlop, Deutſch von Liebrecht, a. a. O. 254—301. A. Keller: Italieniſcher Novellenſchatz. Ausgewählt und überſetzt. 6 Bde. Leipzig 1851.) Die Novellenſammlungen wurden die Vorrathskammern der Dramatiker.

Die romantiſche Pſeudoepik.

Die Novelle war alſo die eigentliche, die ſociale Epik der Italiener. Dennoch hat keine Nation ein hartnäckigeres Beſtreben entwickelt, ein Epos zu machen, als die Italieniſche. Dies

Beſtreben entſprang theils aus dem Studium Virgils, das zur Nachahmung reizte, theils aus dem künſtlich forçirten Ritterthum, das an den kleinen Höfen entſtand, als das Ritterthum in Frankreich und Deutſchland ſchon ſeinem Verfall entgegen ging. Der Norden Italiens war republicaniſch geweſen und wurde nun in eine Menge kleiner Tyrannenherrſchaften zerriſſen. Es trat zunächſt wieder Florenz hervor. Die Mediceer bildeten hier einen glänzenden Hof. Gerade weil ſie Florenz zu einem Banquierſtaat machten, wollten ſie in aller Pracht des Ritterthums erſcheinen, gaben große Turniere, Feſte u. ſ. w. Nächſt den Mediceern war es der Hof zu Ferrara, der ein Sammelplatz der Poeten wurde. Die Romantik nun, wie ſie in dieſen höfiſchen Kreiſen gepflegt ward, war eine in ſich gebrochene, mit der Ironie gegen ſich ſelbſt durchdrungene, denn die Dichter waren, indem ſie romantiſche Stoffe behandelten, weſentlich von dem antiken Ideal beſeelt. Die Naivetät aber, mit welcher ſie an die Löſung ihrer Aufgaben gingen, ließ den Widerſpruch ihres Innern nach Außen hin weniger hervortreten. Canzonen, Sonette, Madrigale und dergl. wurden natürlich von Allen gedichtet; daneben auch Dramen nach den antiken Muſtern; das Hauptſtreben aber war auf das Epos gerichtet, ähnlich wie bei den alten Römern, die von Ennius bis Claudian hin nicht müde wurden, Epen zu ſchreiben. Je weniger natürlicher Boden dazu vorhanden war, um ſo größer erſchien das Vermögen, ſie zu erzeugen. Innerlich waren dieſe Kunſtproducte todt, mit Ausnahme der ſogenannten ſchönen Stellen, die dennoch oft nur geprieſen wurden, weil ſie eine gelungene Nachahmung des Virgil, Lucan, Homer enthielten. Daß die Epik ſich dem Karolingiſchen Sagenkreiſe näher anſchloß, erklärt ſich wohl aus dem Zuſammenhang der Italiener mit den Franzoſen zur Genüge. Hatte doch ſchon Boccaz Flos und Blancflos aus dieſem Kreiſe entnommen. Was der Lateiniſche Turpin für die Trouvères geworden war, das wurde für die Italiener ein Roman des vierzehnten Jahrh., der am Ende des funfzehnten durch den Druck allgemein zugänglich wird: I Reali di Francia, nel quale si contiene la generatione di tutti i re, duchi, principi e baroni di Francia &. Reali di Francia ſoll heißen Regales Franciae, die königlichen Geſchlechter Frankreichs, die hier fabelhaft mit Konſtantin dem Großen beginnen. Das Buch vereinigt gewiſſermaaßen die Roncevalſchlacht mit den Feudalkämpfen. Andere Producte waren die alten Gedichte Buovo d'Ancona, La Spagna, Leandra é Dama Rovenzo dal Martello, die Königin Anchroja u. a. (V. Schmidt: über die Italieniſchen Heldengedichte aus dem Sagenkreiſe Karls d. Gr. Berlin 1820.)

Lorenzo von Medici, 1448—1494, ſorgfältig unterrichtet, war ſelbſt ein bedeutender Dichter, der auch den Volkston zu treffen wußte, wo er ſich der natürlichen Gewalt ſeiner Affecte, wie in einigen Liedern und Sonetten, überließ. In den Stanzen: Nencia di Berberino, pries er die Schönheit eine Bäurin im naiven Toscaniſchen Volksdialekt. Sein Lehrgedicht l'altercazione, über den wahren Begriff des glücklichen Lebens nach Platoniſchen Anſichten; ſein Lehrgedicht über die Falkenjagd: caccia col falcone; ſein beſchreibendes Ambra über die Gärten, die er auf den Inſeln im Ambronefluß angelegt hatte; ſeine Tanzlieder: canzoni a ballo; ſeine moraliſchen Bedenken in den Capitoli; ſein simposio oder gli beoni (die Trinker), eine ſatiriſche Traveſtie der göttlichen Komödie, u. a. Dichtungen beweiſen ein fruchtbares und glückliches Talent. Sein Lehrer in der alten Literatur, Angelo Poliziano, 1454—94, verherrlichte in den 150 Stanzen ſeines giostro das glänzende Turnier, in welchem Giuliano von Medici 1468 ſiegte. Für den Mantuaniſchen Hof ſchrieb er zur Feier der Rückkehr des Cardinals Gonzaga eine in 5 Acte getheilte, mit Chören gemiſchte dramatiſirte Ekloge, den Orfeo, den man gewöhnlich als den erſten Keim der Italieniſchen Oper betrachtet.

Die beſtimmtere Richtung auf die Epik nahmen die drei Brüder Pulci. Luca Pulci beſchrieb ebenfalls jenes Turnier und begann ein Rittergedicht Coriffo Calvaneo, von dem er 7 Bücher vollendete und worin er ſchon alle jene Willkür einer mit dem Stoff ironiſch ſpielenden Phantaſie zeigte, die von hier ab der Italieniſchen Epik eigen blieb. Luigi Pulci, 1432—1487, behandelte die Rolandsſage in ſeinem Epos: il Morgante maggiore in 28 Geſängen ſchon völlig mit atheiſtiſchem Humor, verwandelte ihre Helden in Caricaturen und ließ ſich den Kaiſer und ſeine Paladine in den Ausdrücken des Florentiner Pöbels herumſchimpfen. Sein Held Morgante iſt ein burlesker Renommiſt.

In Ferrara ſchrieb gegen Ende des funfzehnten Jahrhunderts Cieco in 45 Geſängen ſeinen Mambriano und ſpielte darin die Geſchichte der Haimonskinder vornämlich in das Obscöne hinüber. Der Graf von Scandiano, Matteo Maria Bojardo, 1430 — 1494, ein vielſeitiger Dichter, begann in ſeinem Orlando inamorato zwar auch mit einem ironiſchſcherzenden Ton, ward aber weiterhin von Begeiſterung für ſeinen Gegenſtand ergriffen und verſuchte, Roland als ein poſitives Ideal aller ritterlichen Tugenden zu ſchildern, wie ſie durch die Liebe bis zu ihrer höchſten Entwicklung geſteigert werden. Er vollendete von ſeinem weitſchichtigen Werk kaum 3 Bücher, deren erſtes 20, deren zweites 30 und deren drittes 9 Geſänge enthält. Den Gegenſatz der negativen Tendenz Pulci's und der poſitiven Bojardo's löſte Ludovico Arioſto auf, 1474 zu Reggio geb. und 1533 zu Ferrara geſt. In den 46 Geſängen ſeines Orlando furioso nahm er Rolands Geſchichte gerade da auf, wo Bojardo ſie abgebrochen hatte. Durch maleriſche Darſtellung, durch feine Ironie, durch bunten Wechſel heroiſcher und lüſterner Abenteuer, durch phantaſtiſche Beſchreibungen von Zaubergärten und Prachtgebäuden, durch ſentimentale Anklänge wußte er ein muſiviſches Gemälde von ſolcher Mannigfaltigkeit und eleganten Lockerheit hervorzubringen, daß dieſe reizende Nachläſſigkeit die höchſte Bewunderung erregte und der Orlando im ſechszehnten Jahrh. über 80 Auflagen erlebte. Arioſto verfuhr als höfiſcher Dichter panegyriſch. Sein Ruggiero iſt der Cardinal Hippolyt von Eſte, der von ſeiner Geliebten, der tapfern und zärtlichen Bradamante, durch Zauberei, Mißtrauen und Hinderniſſe aller Art getrennt wird, bis ſie im letzten Geſang ſich endlich glücklich vereinigen. Das Geheimniß der lachend anmuthigen Darſtellung Arioſto's beſteht eigentlich darin, daß er die epiſche Romantik novelliſtiſch behandelt. Die Situationsmalerei iſt ſeine Stärke.

Sein Gedicht vereinte alſo die beiden Elemente, welche bei Boccaccio noch neben einander hervorgetreten und ſeitdem neben einander hergegangen waren, die romantiſche Phantaſtik und die ſociale Novelliſtik der wirklichen Leidenſchaften der Menſchen. Gegen den heitern Glanz ſeiner Schilderung machen die andern gleichzeitigen Anſtrengungen der Italieniſchen Epik den Eindruck grau in grau gepinſelter Bilder. Luigi Alamanni, ein Florentiner, 1495 – 1556, bearbeitete in ſeinem Girone il cortese die beliebte Geſchichte von Giron le courtois, die wir ſelbſt bei den Byzantinern gefunden haben, und in ſeiner Avarchide die Ilias in der geſchmackloſen Weiſe, daß er die Homeriſche Handlung nach dem Franzöſiſchen Bourges, dem alten Avaricum, verlegte, Achill in Lancelot, Agamemnon in Artus u. ſ. f. verwandelte. — Giorgio Triſſino, 1478 zu Vicenza geb., 1550 zu Rom geſt., mühete ſich in den 27 Büchern ſeiner Italia liberata da Gotti ab, die Zerſtörung des Gothiſchen Reichs in Italien epiſch aufzuputzen. Man kann ſich nichts denken, was dem wahren Geiſt des Epos widerſprechender wäre, als dieſe matte Compoſition, die nicht, wie alle übrigen Italieniſchen Epen ſeit Boccaz, in der Ottave rime, ſondern in reimloſen fünffüßigen Jamben, in versi sciolti, abgefaßt war. Um eine Mythologie zu haben, perſonificirte Triſſino Gottes Eigenſchaften und führte zu denſelben und zu den Engeln doch noch die antiken Götter ein, die Gott nämlich als Intelligenzen in einem vom Vulcan erbaueten Palaſt zur Berathſchlagung zuſammenberuft. Damit noch nicht zufrieden, läßt er alle Sternbilder als Perſonen auftreten u. ſ. w. — Bernardo Taſſo, ein Edelmann aus Bergamo, geſt. 1569, verſificirte den Amadis von Gallien in ſeinem l'Amadigi, der in 100 Geſängen über 7000 Stanzen enthält, und den Floridante in 19 Geſängen.

Aus ſolcher Auflöſung der Epik ſcheidet ſich, wie wir bei den Indern, bei den Griechen und Franzoſen geſehen haben, die Sentimentalität in der Geſtalt der Paſtoralpoeſie aus. Vergeſſen von der Welt, in einer mooſigen Grotte, in einem verſchwiegenen Walde, auf dem Raſen einer blumigen Wieſe, einer ſchönen Jungfrau zu begegnen und ihre Blüthe zu genießen, das war doch am Ende die Situation, zu welcher die Romantik aus dem Labyrinth ihrer Abenteuerhetze immer wieder am Liebſten zurückkehrte, d. h. zum Naturzuſtande, der aber mit allem Raffinement der Gefühlscultur aufgeſchmückt ward. Schon

Boccaz, der ja den ganzen Umkreis der Italieniſchen Epik beſchrieb, hatte in ſeinem Admeto auch die Schäferdichtung in Italien eingeführt. Auch Bojardo hatte Paſtoralen verfaßt. Aber die claſſiſche Ausbildung empfing der Schäferroman durch J. Sannazaro aus Neapel, 1458—1530, in ſeiner Arcadia, die aus zwölf kleinen Erzählungen in Proſa beſteht, deren jede mit einem Idyll in Verſen ſchließt. Dies Arcadien iſt ſehr oft gedruckt, noch öfter nachgeahmt, aber für uns ſind ſeine Reize verblaßt.

Die Burleske.

Die verſchwommene Breite, die abſtracte Sentimentalität und phantaſtiſche Leerheit der romantiſchen Pſeudoepik rief den Gegenſatz der burlesken Dichtung hervor, welche das komiſche Element des Italieniſchen Volkshumors zum Kunſtwerk geſtaltete, das in der comedia del arte und in vielen Novellen ſchon längſt exiſtirt hatte und das in ſeiner poſſirlichen Zerrbildnerei und luſtigen Zotenreißerei im Grunde geſunder und poetiſcher war, als ſo viele Künſteleien der Hofpoeſie, die jedoch in Luigi Pulci's Morgante die komiſche Parodie der ariſtokratiſchen Romantik ſelbſt ſchon mit vielem Behagen aufgenommen hattte.

Die Burchielleschiſche Manier der Burleske ging von San Giovanni, genannt Domenico Burchiello, einem Florentiner Barbier, aus, der 1448 ſtarb und eine Menge ſatiriſcher, durch kecke Laune belebter Sonette ſchrieb, die viel Nachahmung fanden.

Die Berneschiſche Manier bemühete ſich, der Burleske die Eleganz des Arioſtiſchen Styles zu geben. Sie ging aus von Francesco Berni aus dem Toscaniſchen, der 1536 ſt. und Bojardo's Orlando inamorato zu einem muthwilligen und witzelnden Gedicht umarbeitete.

Die Macaroniſche Manier ſtellte das Burleske in einer ſelbſt burlesken Miſchſprache dar, indem ſie das Lateiniſche mit dem Italieniſchen durch humoriſtiſche Willkür auf die lächerlichſte Weiſe vermiſchte. Als der erſte Erfinder dieſer ungeheuerlichen, wunderlichen Wortarabesken wird Tiſi degli Odaſi aus Padua, geſt. 1488, genannt; der größte Meiſter aber in dieſem Sprachgemiſch war Teofilo Folengo, auch Merlino Coccajo genannt, 1491 im Dorf Cipada bei Mantua geboren und nach einem abenteuerlichen, zwiſchen Weltluſt und Kloſtereinſamkeit getheilten Leben 1544 geſt. In Berneschiſcher Manier dichtete er ein komiſches Epos Orlandino, worin er die jugendlichen Heldenthaten Rolands als eines muntern Bettelbuben erzählte. Die Batrachomyomachie ahmte er in den drei Büchern ſeiner Moschea nach, worin er Macaroniſch den Mückenkrieg mit vieler Laune erzählte. In ſeinem Baldo da Cipada, einem ſatiriſchen Epos in 25 Büchern, parodirte er theilweiſe ſeinen Landsmann Virgil. Seine Idylle Zanitonella parodirte die Paſtoralpoeſie u. ſ. w. Bei allem Witz und bei aller Zierlichkeit der Sprache iſt das Macaroniſche doch eigentlich nur für Philologen recht genießbar. (Genthe: Geſchichte der Macaroniſchen Poeſie und Sammlung ihrer vorzüglichſten Denkmale. Halle 1829.). In dieſen verſchiedenen Richtungen des Burlesken traten viele Dichter auf; Mauro, Bino, Martelli, L. Veniero, Simeoni, Tanſillo, A. Firenzuolo u. a. Das volksmäßigſte Product der Burleske war die Bearbeitung des Salomon und Morolf in der Geſchichte des Bertoldo und ſeiner Fortſetzungen am Ende des ſechszehnten Jahrh. von Giulio Ceſare Croce.

Die heroiſch-komiſchen Epen, welche im ſiebzehnten Jahrh. Aufſehen machten, ſind in correcten Verſen geſchrieben, ſtehen aber an poetiſcher Kraft weit unter Bertoldo und ſeiner ſaubern Sippe. So die secchia rapita: der geraubte Eimer, in 12 Geſängen, von Aleſſandro Taſſoni aus Modena, 1565—1635. So lo scherno degli Dei: die Verſammlung der Götter, nämlich des Mars und der Venus, die, von Vulcan in einem Netz eingeſponnen, dem Gelächter der übrigen Götter preisgegeben wurden, von Francesco Bracciolini von Piſtoja, der 1645 ſt.; ſo ſpäter noch S. Lippi's Malmantile racquistato, P. Minucci's Torrachione desolato u. ſ. w.

Die comedia erudita.

Die Italieniſche Epik war alſo eine ironiſche Auflöſung der ritterlichen Romantik und dieſe Auflöſung trat in der Burleske poſitiv hervor. Das Kunſtdrama wurde mit Recht das gelehrte Schauſpiel genannt, denn es beſchränkte ſich gänzlich auf Nachahmung des antiken Drama's, die natürlich unfruchtbar bleiben mußte. 1470 führte die Römiſche Akademie einige Luſtſpiele des Plautus Lateiniſch auf. Pomponio Leto, der 1498 ſt., betrieb Aufführungen beider Römiſcher Komiker in den Privatwohnungen Römiſcher Cardinäle. Poliziano's Orfeo wurde ſchon vorhin erwähnt. 1486 ließ der Herzog von Eſte an ſeinem Hof ein Theater erbauen, auf welchem eine Ueberſetzung der Menächmen und des Amphitruo des Plautus aufgeführt wurde. Die Calandria des Cardinals Bibiena wurde 1490 zu Ehren der Herzogin Iſabella von Mantua durch junge Edelleute geſpielt. Arioſto führte den Vers in das Luſtſpiel ein. Seine Komödien: la cassaria, la lena, il negromante, gli suppositi und la scolastica, wurden auf dem Theater zu Ferrara gegeben. Der Vers des Arioſto, in welchem er ſeine Dramen umgearbeitet hatte, war der zwölfſylbige verso sdrucciolo oder gleitende Vers geweſen. Er war unbequem und wurde durch die versi sciolti verdrängt. Trissino's in fünffüßigen reimloſen Jamben geſchriebene Tragödie Sofonisba wurde 1516 in Gegenwart des Papſtes Leo X. aufgeführt. Ein Vetter dieſes Papſtes, ein Florentiner, Giovanni Rucellai, 1475—1525, der in einer Nachahmung der Virgiliſchen Georgica mit einem Gedicht von den Bienen: le api recht glücklich geweſen war, ſchrieb auch zwei verfehlte Tragödien Rosmunda und Oreſto. N. Macchiavelli, der berühmte Florentiner Hiſtoriker, 1459 — 1527, ſchrieb zwei Komödien, Clizia nach der Plautiniſchen Casina und die Mandragola, welche letztere zwar nunmehr auch im Index der verbotenen Bücher ſteht, damals aber mit dem größten Beifall am päpſtlichen Hof aufgeführt wurde. Der ſehr merkwürdige Inhalt iſt eine Satire auf die Juriſten, Aerzte und Beichtväter. Ein alter Florentiner Juriſt hat eine junge Frau Lucrezia geheirathet. Die Ehe bleibt kinderlos. Ein junger Mann Callimaco hört von Lucrezia's Schönheit, ſieht ſie und hat nun kein anderes Verlangen, als ſie zu genießen. Er tritt als Arzt auf, der ein Geheimmittel zu unfehlbarer Schwängerung beſitze, das freilich das erſtemal den Mann tödten könne. Ligurio, ein

Schmarotzer, weiß dem alten Nicia, ſo heißt der Rechtsgelehrte, die Sache in Callimaco's Intereſſe annehmlich zu machen, einen jungen Burſchen zu dieſem Werk zu gebrauchen, indem er ihm beweiſt, daß ſeine Ehre nicht compromittirt werden würde, wenn man dem jungen Manne die Augen verbände und ihn ſo in das Haus ein- und ausführte. Daß Callimaco dieſer zufällige Naturburſche ſein ſoll, verſteht ſich. Um nun aber die keuſche Lucrezia zu dem von ihrem eigenen Manne beſchloſſenen Ehebruch zu beſtimmen, müſſen ihre kuppleriſche Mutter Soſtrata und ihr Beichtvater Timotheo ſie bearbeiten. Timotheo handelt mit gutem Gewiſſen, denn die hundert Zechinen, die man ihm verſpricht, gibt er ſeinem Kloſter. Es würde ja ſehr tadelnswerth ſein, dieſen Verdienſt demſelben zu entziehen. Er ſtellt nun der jungen Frau vor, wie doch nur der Wille ſündigen könne. Da ſie nun die Sünde verabſcheue, ſo ſündige ſie nicht, ſondern ihr Leib dulde nur etwas, das ihr ſelbſt zuwider ſei, woran ſie gar keinen Theil habe. Ferner ſolle ſie erwägen, daß durch ihre Schwängerung dem Himmel eine Seele gewonnen, daß dadurch der ſehnlichſte Wunſch ihres Mannes erfüllt würde, daß es zweifelhaft ſei, ob der junge Mann, den ſie zulaſſe, an dem Trank der Mandragora auch ſterben werde, denn man habe Beiſpiele, daß auch welche leben geblieben u. dergl. a. So willigt denn Lucrezia endlich ein, der ſich Callimaco nach vollbrachter That entdeckt, worauf ſie einem ſo verwegenen und feurigen Liebhaber ſich für immer ergibt. (Ein weitläufiger Auszug der Mandragora oder Mandragola nebſt Ueberſetzung der Scene, in welcher Soſtrata und Timotheo die Lucrezia überreden, in Genthe's Handbuch der Geſchichte der Italieniſchen Literatur, erläutert durch eine Sammlung überſetzter Muſterſtücke, zweite Abth., Magdeburg 1834, 238—46.). Nächſt Machiavell iſt hier Pietro Aretino zu nennen, 1492 zu Arezzo geboren und 1557 zu Venedig, wo er ſeit 1527 wohnte, geſtorben. In dieſem frechen Geſellen, der ſich ſelbſt il divino nannte, erreichte der Cynismus der Italieniſchen Poeſie ſeine Spitze. Machiavell war auch in die Scheußlichkeiten der damaligen Caſuiſtik eingegangen, die es verſtand, mit größter Gewiſſenhaftigkeit gewiſſenlos zu ſein, aber er war durchaus ernſt in ſeiner Satire, Pietro Aretino hingegen hatte am Ausmalen der Wolluſt ſeine Freude. Seine Sonetti lussuriosi, ſeine Rime, Stanze, Capitoli, Ragionamenti piacevoli, puttana errante u. ſ. w. ſind Ausgeburten des ſchamloſeſten Witzes. Er ſchrieb auch eine Tragödie Orazia, ſtand aber als Dichter in ſeinen 5 Komödien höher, ſo obscön dieſelben auch ſind. Dieſe Dramen: Marescalco, Cortigiano, Ipocrito, Talanta, il Filosofo, entfernen ſich am weiteſten von den Römiſchen Muſtern und ſchildern die verderbten Sitten jener Zeit in der natürlichſten Friſche des Dialogs. An Unzüchtigkeit ſuchte ihn L. Dolce mit ſeinen Komödien: Ragazza, Ruffiano, Fabricia, noch zu überbieten. Eine der ſpäteſten Komödien dieſer Gattung, die offenbar aus dem Kunſtdrama in die Manier der comedia del arte überging, war der candelajo: Lichtzieher, des Philoſophen G. Bruno. Er verſpottete vorzüglich die Aſtrologie.

Taſſo und Guarini.

Aus dem Gegenſatz der romantiſchen Pſeudoepik und der Burleſke, aus dem Gegenſatz des volksthümlichen und des gelehrten Drama's, aus dem Gegenſatz der antik-plaſtiſchen und der chriſtlich muſikaliſchen Stimmung, arbeitete ſich endlich diejenige ſüß melancholiſche Dichtergeſtalt Italiens hervor, die unbedingt den Florentiniſchen Gründern der Italieniſchen Poeſie am Nächſten ſteht, Torquato Taſſo, Sohn des Bernardo Taſſo, geb. 1544 zu Sorrento und 1595 zu Rom kurz vor der Dichterkrönung geſtorben, die ihm nach langem Leiden zu Theil werden ſollte. Schon als Jüngling auf der Rechtsſchule zu Padua hatte er ein Ritterepos aus dem Karolingiſchen Sagenkreiſe, Rinaldo, vollendet. Hierauf faßte er den Plan zu ſeiner Gerusalemme liberata in 20 Geſängen. Mit dieſem Stoff ging er ganz aus der traditionellen Epik heraus. Der Willkür der Phantaſie wurden objective Schranken geſetzt. Taſſo ſtudirte die Geſchichte des erſten Kreuzzugs unter Gottfried von Bouillon ſo genau, daß er ſelbſt die Localität Jeruſalems auf das Treueſte beobachtete. Die Charaktere der Handelnden waren nicht mehr fictive Ideale, ſondern wirkliche Menſchen, idealiſirt durch die Größe ihrer Zwecke und Geſinnungen. Taſſo formte ſie nach der Ilias und Aeneis, allein mit dichteriſcher Freiheit der Reproduction. Und ſo reproducirte er auch eine Menge Situationen aus Homer, Virgil und Lucan, allein bei aller formalen Uebereinſtimmung nie ohne innere Erneuung durch ganz andern Gehalt. Im Religiöſen feierlich, wie Dante, im Erotiſchen weich und ſchmelzend, wie Petrarca, in der Erzählung beſtimmt und feſt, wie Boccaz, im Abenteuerlichen kühn und zauberiſch, wie Arioſto, war er einzig in dem edelheroiſchen Tone, den er mit Begeiſterung anſtimmte. Was den Taſſo von dem ganzen Heer der kunſtſpieleriſchen, ironiſchen, atheiſtiſchen, burlesken Dichter unterſcheidet, war ſein Glaube an die Wahrheit der Idee, die er beſang, ſein Glaube an die göttliche Liebe. Dieſer Glaube rinnt als ſein warmes Herzblut durch alle Verſe ſeines Gedichts. — Obwohl Taſſo auch die Süßigkeit der Liebe in dem Verhältniß Rinaldo's zu Armiden, dem Seitenſtück zu Virgils Aeneas und Dido, mit üppiger Farbenpracht ſchildert, ſo wird doch alle Leidenſchaft bei ihm durch den ernſten Hintergrund des Kampfs für den Glauben temperirt und überläßt ſich nirgends jener ſybaritiſchen Tändelei, die wir in ſo vielen Producten gerade der Italieniſchen Poeſie treffen. Taſſo geht auch als Menſch ganz in ſeine Kunſt auf und will an ihr nicht blos ein Spiel der poetiſchen Virtuoſität beſitzen. Dabei iſt er aber keineswegs fanatiſch. Obwohl auch er, wie die großen Florentiner, einen Stoff ergriff, den die Romaniſche Epik ſchon vielfach behandelt hatte, ſo blieb er doch, wie ſie, originell und hatte den richtigen Tact, ſeine eigenen Helden dadurch zu ehren, daß er ihre Gegner als bedeutend und als menſchlich gemuthete hinſtellte. Wie ſchön iſt nicht Tancred von ihm der Chlorinde gegenüber gehalten! Welche tiefe Seele in dieſem großen Dichter lebte, können wir beſonders aus ſeinen Sonetten und Canzonen ſehen, in denen ſich die zarteſte Empfänglichkeit, das friſcheſte Geſtaltungsvermögen ausdrücken. Die Kritik, beſonders der Akademie della crusca, verleidete ihm ſein Epos und in einer falſchen Gewiſſenhaftigkeit, die aber unendlich liebenswürdig iſt, zerſtörte er ſein Werk, um es zu einer Gerusalemme conquistata in 24 Geſängen umzuarbeiten, eine Schlechtverbeſſerung, welche nur die Kritik beſchäftigt hat. Auch ſeine Dramen, ein Luſtſpiel: gli intrichi d'amore, und ein Trauerſpiel aus der Geſchichte der Oſtgothen: il Torrismondo, ſind ſehr mittelmäßig. Er ſchrieb das letztere, als er tiefgebeugt im Irrenhauſe des St. Annenkloſters lebte. Allen Schmelz ſeiner Sprache ſtrömte er in ſeinem Aminta aus. Schon Agoſtino Beccari, 1510—90, hatte 1554 im Palaſt des Herzogs von Ferrara ein paſtorales Drama in 5 Acten mit Geſängen und Chören: il sacrificio, aufgeführt und den Schäfern zu größerer Abwechſelung Satyre und Nymphen hinzugeſellt. Taſſo übertraf dieſe Dichtung mit ſeinem Aminta 1572 bei weitem. Sein Drama hat auch 5 Acte, iſt jedoch in der Handlung höchſt einfach. Ein Hirt Aminta rettet eine ſchöne Nymphe Sylvia aus der Gewalt eines luſtentbrannten Satyrs. Auf der Jagd mit andern Nymphen umſtreifend verwundet Sylvia einen Wolf, nimmt vor ihm die Flucht und verliert ihren blutbeſpritzten Schleier. Aminta wird dadurch zu dem Wahn veranlaßt, ſeine Geliebte ſei von einem Wolf zerriſſen und ſtürzt ſich von der Spitze eines Felſens. Indeſſen kommt Sylvia zurück, erzählt, wie ſie dem wüthenden Thier entgangen, erfährt aber nun Aminta's Tod und will ihm verzweifelnd folgen. Allein Aminta iſt nicht geſtorben, der Fall hat ihn nur leicht verletzt und die Liebenden vereinigen ſich ſchließlich zum reizendſten Glücke.

Battiſta Guarini, 1537 zu Ferra geb. und 1612 zu Venedig geſt., ahmte den Aminta in ſeinem Pastor fido nach, der ſeinen Namen von der freiwilligen Aufopferung hat, zu welcher ein Hirt Myrtill für ſeine Geliebte Amaryllis ſich entſchließt, indem nach Guarini's Fiction Diana von den Arkadiſchen Schäfern jährlich das Opfer eines jungen Mädchens verlangte und in dieſem Jahr das Loos auf Amaryllis gefallen war. Dies bukoliſche Drama von mehr als 6000 Verſen wurde von Guarini eine Tragikomödie genannt, weil er zu den idealiſchen Hauptcharakteren auch einige Caricaturen hinzumiſchte. Wenn wir das Ideal der Italieniſchen Poeſie das antikromantiſche genannt haben, ſo können wir den pastor fido als die äußerſte Grenze anſehen, bis zu welcher daſſelbe ſich fortbilden konnte. Das ſubjectiv romantiſche Pathos der glühendſten Liebe erſchien hier in einfachen, großen, lebendig an den Adel der Antike erinnernden Formen. Doch iſt ſchon ein Uebergewicht der Form ſichtbar, indem der Luxus der formalen Phantaſie ſich in den Gegenſätzen der Gedanken und Bilder gefällt. Das Spiel mit ſolchen brillanten Antitheſen hat man concetti genannt. Urſprünglich bezeichnet dies Wort den Gedanken überhaupt im guten Sinn; ſpäter aber wurde es ein techniſcher Ausdruck für das Geſuchte und Manierirte der Reflexion. Das Schäferdrama Dafne von Rinuccini aus Florenz 1594 wird wohl als Anfang der Italieniſchen Oper betrachtet, allein wir haben ſchon bemerkt, daß Polizian's Orfeo bereits dafür gelten kann.

G. Bruno und Campanella.

Neben Taſſo und Guarini müſſen wir hier zweier Männer erwähnen, die ſonſt nur in den Geſchichten der Philoſophie genannt zu werden pflegen, die aber auch für die Geſchichte der Poeſie höchſt denkwürdig ſind, Bruno's und Campanella's. In dieſen beiden erreichte die Platoniſche Philoſophie, wie ſie von Florenz aus durch Marſilio Ficino und die Mediceer erneuet war, als Italieniſche ihre nationalſte Vollendung. Beide Philoſophen haben aber ihre Weltauffaſſung außer ihren philoſophiſchen Schriften auch poetiſch mit einer Innigkeit und Hohheit ausgeſprochen, welche ſie würdig macht, dem Dante angereihet zu werden. Ihr ſpeculatives Pathos iſt in ſeinem Weſen Platoniſch, aber in ſeiner Form zugleich von einem romantiſchen Hauch durchdrungen. Wenn Taſſo und Guarini im Inhalt romantiſch, in der Form von antiker Klarheit waren, ſo waren Bruno und Campanella im Inhalt antik, in der Form von romantiſcher Beſeelung. Bruno hat auch philoſophiſche Lehrgedichte in Lateiniſcher Sprache gegeben, die vortrefflich ſind: de triplici minimo et mensura Lbb. V und de monade, numero et figura Lbb. VIII, 1591, allein er hat auch in Italieniſcher Sprache gedichtet. Seine Komödie, il candelajo, 1582, haben wir ſchon erwähnt. Es iſt aber noch zu nennen ſein: Spaccio della bestia trionfante; ſeine Cabala del cavallo Pegaseo und ſeine Schrift degli eroici furore, die ſämmtlich 1585 zu Paris erſchienen. Die erſte Schrift, die Vertreibung des triumphirenden Thiers, iſt eine naturphiloſophiſche Allegorie. Jupiter bereuet, den Himmel mit einer Schaar ärgerlicher Thiere als ebenſo vieler Laſter unter den Formen von 48 Sternbildern beladen zu haben, faßt den Entſchluß, dieſe zu vertreiben und an ihre Stelle entſprechende Tugenden einzuſetzen; Momus tritt als Ankläger auf. — Die Kabbalah des Pegaſus und des Cilleniſchen Eſels iſt eine Satire auf die gedankenloſe Frömmigkeit. Sie preiſt die Glückſeligkeit des Eſelthums. Ein Menſch Onorio erinnert ſich, urſprünglich ein Eſel geweſen, dann zum Hippogryphen geworden zu ſein, ſpäter Ariſtoteliſche Philoſophie getrieben, als Eſel aber ſich am wohlſten befunden zu haben. — Das Buch von der heroiſchen Raſerei behandelt das ähnliche Thema wie Dante's vita nuova, die Erhebung von der ſinnlichen Liebe zur himmliſchen. Es beſteht aus einer Reihe von herrlichen Sonetten und Canzonen, über welche mehre Interlocutoren ſich in Proſa erläuternd unterhalten. Zwar will Bruno ſo wenig als irgend wer ſich dem bitterſüßen Joch entziehen, das uns die göttliche Vorſehung auf den Nacken gelegt hat; zwar meint er ſo wenig kalt zu ſein, daß aller Schnee des Kaukaſus zur Kühlung ſeiner Gluth nicht ausreichen dürfe; aber er will, daß man den Frauen gebe, was der Frauen iſt, ſie liebe und ehre, jedoch als höchſten Zweck die Harmonie des ewigen Lebens im Auge und im Herzen habe. Zu ſolch göttlicher Betrachtung ladet er ein. Sie entrückt den Menſchen ſeinem gewöhnlichen Zuſtande und iſt dennoch ſein höchſtes Glück. (M. Carriere: die philoſophiſche Weltanſchauung der Reformationszeit, Stuttgart und Tübingen, 1847, 365—494, die erſte unparteiiſche Würdigung des genialſten Philoſophen der Italiener, mit zahlreich eingeſtreuten Ueberſetzungen aus ſeinen Gedichten. Seine Italieniſchen Schriften gab ein Deutſcher heraus: A. Wagner: Opere di G. Bruno. Leipz. 1830, 2 Tom)

Bruno, ein Nolenſer von Geburt, wurde zu Rom 1600 als Ketzer verbrannt. Campanella aus Stilo in Calabrien 1568 geboren, mußte in Neapel 28 Jahr im Gefängniß zubringen, weil er den Spaniern politiſch verdächtig war; endlich für unſchuldig erklärt, ward er 1628 ſeiner Haft entlaſſen. Er ging nach Frankreich, wo er, von Richelieu unterſtützt, 1639 ſtarb In ſeinem Kerker hat er herrliche Sonette und Canzonen gedichtet, welche die höchſten philoſophiſchen, ethiſchen und religiöſen Ideen in edelſter Begeiſterung ausſprechen. Bruno und Campanella werden oft Pantheiſten genannt. Abgeſehen von der Unbeſtimmtheit dieſer Bezeichnung, muß man entſchieden den Theismus als den Standpunct angeben, zu welchem ſie ſich erhoben und den ſelbſt Vanini, der 1619 zu Toulouſe als Atheiſt verbrannt wurde, in dem Hymnus ausſpricht, mit welchem er ſein Amphitheater ſchließt (überſetzt bei Carriere a. a. O. 517—19. Ueber Campanella mit zahlreichen Ueberſetzungen ebenderſelbe a. a. O. 522—606. Campanella nannte ſich als Dichter Settimontano Squilla. Squilla heißt auch Glöckchen, bedeutet alſo daſſelbe wie Campanella. J. C. Orelli: Poesie filosofiche di T. Campanella. Lugano 1834.)

Der Marinismus.

Mit Taſſo und Guarini, Bruno und Campanella, hatte die Italieniſche Poeſie ihre Vollendung erreicht, denn in den beiden erſten war das romantiſche Element mit dem antiken, in den beiden letztern das antike Element mit dem romantiſchen ausgeglichen. Nach ihnen verſank die Poeſie theils in eine oberflächliche Belletriſtik, theils ging ſie in eine muſikaliſche Auflöſung über. Der tiefe Gehalt in den Werken eines Bruno, die himmelſtürmende Sehnſucht in der Lyrik eines Campanella konnten keine Wirkung gewinnen, weil dieſe Philoſophen, in denen ſich das proteſtantiſche Princip der Selbſtgewißheit regte, in Italien von der Literatur ausgeſchloſſen blieben und bis dieſen Augenblick noch dem Auslande angehören, das ihre Schriften erneuet, ſtudirt und bewundert. Die belletriſtiſche Epoche wurde eingeleitet durch Giambattiſta Marino oder Marini, 1569 zu Neapel geboren und 1625 daſelbſt geſtorben. Er dichtete Sonette, Eklogen, Canzonen, Epithalamien, Panegyriken und Epen mit gleich formeller Virtuoſität. Der Inhalt wurde gleichgültig. Alles kam auf die Form an. In ſeinem Epos Adonis in 20 Geſängen wurde Marino zum üppigen Maler der Wolluſt, in ſeiner Strage degli Innocenti, d. h. dem Bethlehemitiſchen Kindermord, zum Maler der Grauſamkeit. Das Weſen der Belletriſtik beſteht, wie wir in der Römiſchen Literatur geſehen haben, vorzüglich darin, daß das Rhetoriſche mit dem Poetiſchen verwechſelt und an die Stelle deſſelben geſetzt wird. Das Rhetoriſche führt, um poetiſch zu erſcheinen, zur Uebertreibung. Der Schwulſt einer ſogenannten blühenden, d. h. bilderreichen, in geſuchten Beiwörtern malenden Sprache, ſo wie die Antitheſe der Concetti wurde daher bei den Nachahmern Marini's, Achillini, Preti, Caſſoni, Bruni u. A., zur Manier, gegen deren Künſtelei und Unnatur ſich Einzelne, wie Chiabrera und Toſti, wieder den Alten zuwandten, oder, wie Filicaja, ein Florentiner, 1642 — 1707, wie Frugoni, der 1768 ſtarb, an die Stelle der erotiſchen Tändelei einen gediegneren, namentlich patriotiſchen Inhalt zu ſetzen ſuchten.

Die Oper.

Die muſikaliſche Auflöſung der Italieniſchen Poeſie erfolgte in der Oper. Wir haben derſelben ſchon einigemale erwähnt. Daß die wahrhafte Lyrik mit der Muſik auf das Innigſte zuſammenhängt, hat ſich uns überall gezeigt. Daß das lyriſche Element des Drama's in den Geſang übergehen und dieſen durch die Muſik unterſtützen kann, haben wir bei den Chineſen, Griechen und Römern geſehen. Das chriſtliche Drama, da es von dem kirchlichen Cultus ausging, war von Anfang an muſikaliſch. Die Kunſtpoeſie aber ließ dies chriſtlich romantiſche Drama nach und nach entweder ganz fallen, oder, wo es nicht geſchah, wie in Spanien, geſtaltete ſie es geſanglos. Die Oper im engern Sinn, d. h. eine geſungene, von Muſik begleitete dramatiſche Handlung, entwickelte ſich von den Feſtſpielen der Höfe aus. Sie war weſentlich auf eine Berauſchung durch ſinnliche Pracht angelegt. Die Täuſchungen der Decorationen, die Ueberraſchungen der Maſchinerie, die Koſtbarkeit des Koſtums, ſollte die Schauluſt befriedigen und ſehr begreiflich geſellte ſich zu dieſen Reizmitteln der Tanz, ſo daß die Geſchichte der Oper und die des Ballets faſt eine und dieſelbe geworden ſind. Der Italieniſche Genius, der für die Erfaſſung der ſinnlichen Formſeite ſo reich ausgeſtattet war, daß er ſelbſt in ſeinen Verirrungen noch Zeugniß davon ablegte, war zur Hervorbildung der Oper vorzüglich organiſirt. Architektur, Plaſtik, Malerei, Orcheſtik, Muſik verbanden ſich in ihr zu einem überwältigenden Totaleffect, deſſen Gewalt das recitirende Drama nunmehr ebenſo herabdrückte, wie einſt die Circenſiſchen Spiele es gethan hatten. Der ganz ins Antike gerichtete Sinn der Italiener nahm die Opernſtoffe aus der antiken Mythologie. Sinnig genug war es die Sage von Orpheus, deſſen Muſik die ganze Natur bezaubert und ſelbſt die Schrecken des Orkus beſiegt haben ſollte, woran die Oper mit Polizian zuerſt wieder anknüpfte. Polizians Orfeo war noch keine vollkommene Oper, die man mit Bewußtſein von andern theatraliſchen Gattungen abgeſchieden hätte, aber er beſaß ſchon alle Elemente der Oper auch in ſeiner prunkvollen Ausſtattung. Rinuccini's Dafne war in der ganzen Behandlung ſchon eine wirkliche Oper, aber als eine paſtorale durch den Stoff noch zu wenig von ſchäferlichen Singſpielen unterſchieden, wie ſie ſchon ſeit den Trouvèren exiſtirt hatten. Als Rinuccini aber 1600 zur Vermählung Heinrichs IV. von Frankreich mit Maria von Medici ſeine Oper Euridice, alſo abermals die Orpheusſage, als eine tragedia per musica dichtete und Peri ſie componirte, war der Erfolg dieſer Gattung entſchieden. Sie wurde überall aufgeführt und Dichter und Componiſt ließen ihr die Ariadne folgen. Eine innere Hemmung erwuchs der Oper jedoch daraus, daß man in der Meinung, mit ihr ſich dem Griechiſchen Drama auf das Aeußerſte angenähert zu haben, ihr auch eine altclaſſiſche Muſik glaubte geben zu müſſen; da man nun den Vortrag der Alten doch als einen declamatoriſch recitirenden ſich vorſtellte, ſo behielt auch die Muſik zunächſt dieſen Charakter, bis Cariſſimi, der 1675 ſt., ihr aus den kirchlichen Oratorien, die der Florentiner Filippo Neri, der 1595 zu Rom ſt., begründet hatte, eine größere muſikaliſche und beſonders melodiſche Fülle zuleitete. Ferner war die Oper zunächſt auf die feſtlichen Gelegenheiten des Hoflebens beſchränkt und konnte des großen Aufwandes halber, den ſie forderte, nur ſelten hervortreten. Aber auch dies änderte ſich, ſeit die von Benedetto Ferrari gedichtete und von Manelli componirte Oper Andromeda 1637 zum erſtenmal auf einem öffentlichen Theater zu Venedig gegeben wurde. Sie ärntete den ungeheuerſten Beifall und die Opernbühnen vermehrten ſich von hier ab ſo ſchnell, daß in Venedig allein bald funfzehn exiſtirten. Die Oper ſonderte ſich nun auch in die Opera seria und in die opera buffa. Die erſtere nahm die tragiſche, die zweite die komiſche Richtung in ſich auf. Die letztere konnte daher durch die Burleske das Element der volksthümlichen comedia del arte in ſich reproduciren und es den ariſtokratiſchen Kreiſen annehmlich machen. Und ſo kehrte die Italieniſche Poeſie immer wieder zu ihrem altrömiſchen Urelemente, zur Farçe, zurück.

Unwillkürlich muß man ſich hierbei des großen Raums erinnern, den die Burleske in der Italieniſchen Poeſie einnimmt. Die Burleske iſt die nationale Kehrſeite der idealen Formen, der Antagonismus des antik geſinnten Volkshumors gegen die romantiſche Vornehmheit der Kunſtpoeſie. Die Stimmung der Burleske drang daher auch in alle Gattungen derſelben ein. Sie beſchränkte ſich nicht auf die comedia del arte, auf die Burchielleschiſche, Berneschiſche und Maccaroniſche Form, auf das ſogenannte heroiſch-komiſche Epos, ſondern Luigi Pulci, Pietro Aretino, Grazzini, Dolce u. A. bewegten ſich ebenfalls darin. Ja die ironiſche Färbung eines Stoffs nimmt oft die ſeltſamſte Phyſiognomie an. So iſt z. B. Fortiguerra, der ſich als Dichter Carteromaco nannte, 1674—1735, berühmt als Fortſetzer des Arioſto. Nun hat derſelbe in 29 Geſängen ſeines Ricciardetto eine fictive Geſchichte von einem Karolingiſchen Paladin in der Arioſtoſchen Manier vorgetragen. Blickt man aber tiefer auf den Inhalt, ſo entdeckt man den ſonderbaren Zweck, durch eine Satire auf den Klerus, durch eine Schilderung der Entweihung des Chriſtenthums daſſelbe zu verherrlichen und den Entſchluß der Rückkehr zu ſeiner Wahrheit zu wecken! (Genthe, Italieniſche Literatur, Magdeburg I, 1832, 77, II, 515 ff.) Fortiguerra's Hauptheld, der Rieſe Ferracut, iſt eine durchaus burleske Figur.

Wir ſtehen hier an der Grenze der Italieniſchen Poeſie. Von dem baumeiſterlichen Genie Dante's, von der plaſtiſchen Kraft der Florentiner überhaupt ging ſie zu dem pittoresken Colorit der Lombarden, von dieſem zur maleriſch-muſikaliſchen Fülle

Taſſo's fort, um in der Neapolitaniſchen Schule der Mariniſten ſich noch mehr der muſikaliſchen Weichheit und Sentimentalität zu ergeben, die in der Oper auch das Drama ergriff, welches bis dahin keinen Mittelpunct, wie in Frankreich und Spanien, hatte finden können, nunmehr aber in Venedig ſeine Entwicklung fixirte, wo Aretino, der größte, wenn auch in den Sitten der Libertinage, die er ſchilderte, verworfenſte Dramatiker der Italiener geſtorben war. Die Oper wurde durch Opitz nach Deutſchland herübergepflanzt. An Singſpielen hatte es hier nicht gefehlt, als aber Opitz 1617 zu einer Hoffeierlichkeit, zu einer fürſtlichen Vermählung, Rinuccini's Dafne bearbeitete, wimmelte es ſofort von theatraliſchen Schäferſpielen und Waldkomödien. Hamburg wurde dann für die Deutſche Oper und das Deutſche Drama, was Venedig für das Italieniſche. Seit 1678 hatte es ein eigenes bedeutendes Opernhaus (Gervinus, Geſchichte der poetiſchen Nationalliteratur der Deutſchen, Leipzig III, 1838, 467 ff.). Die Italiener aber wurden für ganz Europa die Propagandiſten der Oper und des Ballets (Barthold: die geſchichtlichen Perſönlichkeiten in Caſanova's Memoiren, Berlin 1846. I, 37 — 57.).

Die Italieniſche Poeſie hat nun für die neuere Poeſie die Bedeutung, dem romantiſchen Inhalt, deſſen Hervorbringung der Franzöſiſche Geiſt ſich hatte angelegen ſein laſſen, diejenige antikiſirende Form gegeben zu haben, die ihn erſt zur univerſellen Ueberlieferung befähigte, wie ſelbſt der großartigſte und poetiſchſte Moment des Mittelalters, der der Kreuzzüge, ohne Taſſo nicht zur epiſchen Kunſtform gelangt wäre. Wir treffen daher mehre Jahrhunderte hindurch bei den übrigen Europäiſchen Nationen überall die Italieniſchen Formen als die Zwiſchenformen zwiſchen dem Chriſtlich-Germaniſchen und dem Griechiſchen Ideal. Es ſetzt ſich in ihnen die Vermittelung fort, welche die Römiſch-Lateiniſche Poeſie ſchon zwiſchen dem Ethnicismus und dem Chriſtenthum übernommen hatte. Dieſe Einwirkung dauert nun ſo lange, bis die Franzöſiſche Nation ihr novantikes Ideal des guten Geſchmacks befeſtigt hatte und daſſelbe von den übrigen Nationen als äſthetiſches Dogma nachgeahmt wurde. Allein zwiſchen der Herrſchaft des Italieniſchen und der des Franzöſiſchen

Ideals liegt noch die unermeßliche Einwirkung, welche der Geiſt der Spaniſchen Poeſie auf Frankreich, England und Deutſchland ausübte. War der Geiſt der Italieniſchen Poeſie ein bis zum Atheismus heidniſcher, negativer, die Romantik zerſetzender, ſo war der der Spaniſchen ein bis zum Fanatismus katholiſcher, poſitiver, die Romantik bis zum höchſten Wunderbaren verklärender.

b) Das katholiſch romantiſche Ideal der Spanier.

Die Spanier entwickelten die eben bezeichnete Romantik von der Vereinigung Caſtiliens und Aragons bis zur Thronbeſteigung der Bourbonen am Anfang des achtzehnten Jahrh., mit welcher das Franzöſiſche novantike Ideal auch bei ihnen zur Herrſchaft gelangte.

Im Weſen iſt zwiſchen dieſer Periode und der ſchon geſchilderten kein Unterſchied. Es iſt derſelbe katholiſch chriſtliche, Orientaliſch tingirte Geiſt, den wir in beiden treffen. Der Unterſchied liegt aber zunächſt darin, daß dieſer Geiſt ſich ſeiner Eigenthümlichkeit im Gegenſatz zu den Mauren und Juden in Spanien, im Gegenſatz zu den Indianern Amerika's und im Gegenſatz zu den Deutſchen und Niederländiſchen Proteſtanten, bis zum fanatiſchen Stolze bewußt wird. In dieſer Entgegenſetzung des Gläubigen gegen den Ungläubigen, des Altchriſtlichen gegen den Neuchriſtlichen, Bekehrten, des Rechtgläubigen gegen den Häretiker, gewinnt der Ausdruck des Chriſtlichen einen ſpecifiſch katholiſchen Charakter, wie er ſonſt keiner Nation eigen iſt. Die Spanier ſind in dieſem Glaubensenthuſiasmus das directe Gegentheil der frivolen, ſkeptiſchen, ironiſchen, atheiſtiſchen, chriſtlich heidniſchen Italiener. Das Wunder wird bei ihnen die Seele ihrer Weltanſchauung.

Indem aber ihre Phantaſie ſich über die gemeine Wirklichkeit hinaus der Transcendenz der religiöſen Ekſtaſe hingibt, bleibt, wie bei den Juden, ein ſcharfer Weltverſtand gegenüber ſtehen, der die reale Erſcheinung vollkommen gegenſtändlich erfaßt und ſich in einer klaren Abſpiegelung derſelben offenbart. Schon in den hiſtoriſchen Romanzen, im Conde Lucanor, in Ruiz humoriſtiſchen Dichtungen, in Rueda's Dramen, haben wir denſelben gefunden. Mit den Eroberungen der Spanier gewinnt dieſer Verſtand eine ungeheure Breite der Anſchauung und eine ſeltene dialektiſche Gewandtheit, die unſtreitig dadurch vorbereitet war, daß Spanier Jahrhunderte hindurch mit den Mauren und Juden gemeinſam in Salamanca, Cordova und andern Univerſitäten dem Studium der Ariſtoteliſchen Philoſophie ſich gewidmet hatten. Die Spaniſche Poeſie hat hieraus jenes eigenthümliche *ſyllogiſtiſche* Verfahren geerbt, das wir ſchon in der Form der Gloſſe bemerklich machten. Auch die Neigung zu einem *Syſtematiſiren* der Begriffe und zur grübleriſchen Analyſe, zur pathetiſchen *Dialektik* derſelben, ſtammt aus dieſer ſcholaſtiſchen Zucht und hat ihrem dramatiſchen Dialog jene außerordentliche Regſamkeit gegeben, die ihn ſo vortheilhaft auszeichnet.

Der weitere Unterſchied dieſer Periode liegt darin, daß ſie die nationale Poeſie zur *claſſiſchen* Form durch Vermittelung der Italieniſchen erhob. Zum Griechiſch-Römiſchen Alterthum hatte der Spaniſche Geiſt jetzt keine Wahlverwandtſchaft mehr, wenn er auch, gleich allen andern Europäiſchen Nationen, das *Mythologiſche* deſſelben bei ſich als den *ſymboliſchen* Ausdruck allgemein menſchlicher Vorſtellungen *neben* den ſymboliſch-allegoriſchen Typen der chriſtlichen Kirche vollkommen eingebürgerte, ſo daß die Götter des Olymps und die Heiligen des Paradieſes für ihn in der That zu Einer Geſellſchaft ſich zuſammenfanden. Seiner *nationalen* Kraft, die bei ihm von ſeiner *Kirchlichkeit* untrennbar war, lag die Vertiefung in die Antike zu fern. Die Italieniſche Poeſie aber bot ihm in ihren Formen das Muſter einer ſinnlich klaren Schönheit und er eignete ſich dieſelben daher mit Begierde und mit dem größten Erfolge an, wie wir ſchon bei den Anfängen des Spaniſchen Drama's haben wahrnehmen können. Das Mittelglied für dieſe Aſſimilation war die Provençaliſch-Cataloniſche Kunſtpoeſie.

War nun aber in der vorigen Periode der Volksgeſang von der höfiſchen Dichtung noch geſchieden geweſen, machte erſt das Drama den Anfang ihrer Verſchmelzung, ſo ſehen wir jetzt die *Kunſtpoeſie* zugleich als die vollendetſte *Volkspoeſie* erſcheinen und Madrid, der neue Mittelpunct der Monarchie, wird auch zum Mittelpunct der Nationalpoeſie. Das Spaniſche Nationaltheater geſtaltete ſich in Madrid von Cervantes ab durch eine Reihe der genialſten Dichter zu einer ſo großen Fülle und Schönheit, wie ſie ſeit dem Syrakuſiſch-Attiſchen nicht dageweſen war.

Hatte ſich endlich in der vorigen Periode das Tragiſche und Komiſche noch auseinander gehalten, ſo bildete ſich nunmehr die contraſtirende Vereinigung derſelben in einem Grade aus, wie ſie nur der Spaniſchen Poeſie als nationaler Zug eigen iſt. In Italien ſtand die Burleſke dem Idealiſmus des Rittergedichts, des ſentimentalen Sonetts, der Tragödie gegenüber und parodirte die Tendenz derſelben. In Spanien wurde die Burleſke ſelber idealiſirt und mit dem höchſten Ernſt vertraulich verknüpft, wie Ruiz zuerſt in ſeinem ſchalkigen Humor verſucht hatte. Die Italieniſche Burleſke ging ins Cyniſche über, ging oft in Obſcönität und groteſker Ruſticität unter, die Spaniſche, ſo derb und verwegen ſie oft war, verklärte ſich durch ihren ſteten Zuſammenhang mit dem Idealen zur bedeutungsvollen Sinnigkeit. Sancho, im Geſpräch mit Don Quixote, iſt ein ganz anderer, als der ſich ſelbſt überlaſſene Sancho.

Die Hauptmomente dieſer Periode unterſcheiden ſich 1) als die Aſſimilation der Italieniſchen Formen; 2) als die claſſiſch nationale Kunſtpoeſie des Cervantes; 3) als die Vollendung des Spaniſchen Theaters.

1) Die Aſſimilation der Italieniſchen Formen.

Das politiſche Verhältniß zwiſchen Spanien und Italien begünſtigte die Einbürgerung der Italieniſchen Formen, die vorzüglich von Juan Boſcan Almogavèr aus Barcelona ausging, der vor 1544 ſt. und in Granada durch den Venetianiſchen Geſandten A. Navagero zur Nachahmung der Italiener angeregt wurde. Ihm ſchloß ſich ſein Freund Garcilaſo de la Vega an, der nach einem wechſelreichen, kriegeriſchen Leben vor Nizza 1536 an einer Wunde ſtarb, die er bei Erſtürmung eines Thurmes empfangen. Er bearbeitete die Paſtorale, dieſe altprovençaliſche Gattung, mit beſonderm Glück, namentlich in ſeiner Ekloge von Salicio und Nemoroſo. An Garcilaſo reihete ſich ſein Freund Fernando de **Acuña** in ähnlicher Tendenz. Die **Ode** wurde durch Fernando de **Herrera**, der in hohem Alter um 1578 ſt., eingeführt. Er beſang die Schlacht bei Lepanto. Den Horaz ahmte in ſeinen Oden Luis **Ponce de León** nach, zu Granada 1527 geb. und als Generalvicar der Provinz Salamanca 1591 geſt. Zwei Brüder Lupercio Leonardo und Bartolomeo Leonardo de **Argenſola**, deren erſterer 1613, der zweite 1635 ſt., erwarben ſogar den Namen der Spaniſchen Horaze. Die Italieniſche Epik wurde in zahlloſen Verſuchen nachgeahmt, zu denen man den Stoff aus der Geſchichte des Cid, aus der Vertreibung der Mauren, aus der Geſchichte Karls V., aus der Eroberung Amerika's und aus einzelnen Ritterromanen entnahm. Dieſe Caroleen und Mexikaneen ſind jetzt bis auf eine vergeſſen, die **Araucana** des Alonzo de **Ercilla** y Zuñiga, der 1533/40 zu Madrid geboren ward und an den Kämpfen gegen die Indianer von Arauco an der Küſte von Chili ſelbſt Antheil nahm. Mitten in denſelben begann er ſein Gedicht in Ottave rime und ſetzte es in Spanien bis zum 37. Geſange fort. In der Tendenz heroiſch, in der Anerkennung des Feindes edel, empört gegegen das Unrecht des Eroberungskrieges, iſt ſein Gedicht hiſtoriſch treu, aber proſaiſch, ohne maleriſche Localfarben, ſtatt welcher die Ausſchmückungen durch ſtereotype Vehikel des Ritterepos der trockenen Correctheit des kriegsgeſchichtlichen Berichts kalt gegenüberſtehen. Diego von **Oſorio** ſchrieb in 33 Geſängen eine noch trocknere Fortſetzung bis zur gänzlichen Unterwerfung des Landes und Ausrottung des Kaziken. Der Schäferroman, der von Boccaz in ſeinem Ameto und von Sannazar in ſeiner Arcadia angebahnt war, mußte auch bei den Spaniern großen Anklang finden, weil ſie in den Schäferſpielen ihres Drama's das paſtorale Element ſchon zu einem nationalen gemacht hatten. Durch Garcilaſo's Eklogen hatte der Ausdruck bukoliſcher Schwärmerei bereits die Italieniſche Kunſtform ſich angeeignet. Jorge de **Montemayor** aus Montemor in Portugal 1520 geboren und 1561 ermordet, ſchrieb einen Hirtenroman **Diana** in 7 Büchern, worin er ſeine Geliebte unter dem Namen der Diana, ſich ſelbſt unter dem des Schäfers Sireno darſtellte. Chriſtliche und antike Mythologie ſind darin ſeltſam gemiſcht. Die Heldin, in einem Kloſter erzogen, hängt in ihrem Geſchick von den Orakeln der Venus und Minerva ab. Die eingelegten Novellen von Beliſo und Arſilea, von Danteo und Duarda, von dem Abencerragen Abindarraes und der ſchönen Xariſa, ſo wie die eingeflochtenen Lieder in Italieniſchen und Altcaſtiliſchen Formen, ſind die eigentliche Seele dieſes berühmten Romans, der außerdem in ſeiner Beſchreibung von prächtigen Gärten, Schlöſſern und Bildſäulen, in ſeiner Einmiſchung von Nymphen, Räubern und einer Alles vermittelnden Dame Felicia, noch oft an die Manier der Amadisromane erinnert. Er wurde in vielen Nachahmungen copirt. Perez verſuchte ſeine Fortſetzung, die ihm jedoch nicht ſo gelang, als dem Valencianer Gil Polo die ſeinige unter dem Titel: la Diana enamorada.

Der Culteranismus.

Wir ſehen in dieſen Dichtungen die ähnliche Entwicklung wie bei den Italienern von der Lyrik durch die ritterliche Epik bis zur paſtoralen Idylle, in welcher das lyriſche Element ſich mit dem epiſchſentimentalen vermählte. Aber auch die Künſtelei des Marinismus ſollte nicht ausbleiben. Allerdings verſuchte Chriſtoval de Caſtillejo, der 1596 ſt., eine Reaction gegen die Herrſchaft der Italieniſchen Formen und parodirte die Beſtrebungen der Spaniſchen Petrarchiſten. Allein die Kunſtpoeſie hatte die Italieniſchen Formen ſchon zu populär gemacht. Die Dichter, welche die Caſtilianiſchen Formen geltend machen wollten, konnten ſich ſelber ihrer Einwirkung nicht entziehen und geriethen darüber völlig in's Affectirte, wie insbeſondere der in Spanien eingebürgerte Portugiſe Manuel Faria y Souſa. Das Extrem dieſer Verkünſtelung ward durch Luis Góngora de Argote begründet, der, 1561 zu Cordova geb., nach einem ziemlich kümmerlichen Leben, das ihn ſehr verſtimmt zu haben ſcheint, als Titularcapellan des Königs 1627 ſtarb. In der burlesken Satire zeichneten ſich ſeine Romanzen und Lieder durch pikante Natürlichkeit aus. Späterhin aber erfand er für die ernſte Poeſie einen höhern Styl, den estilo culto, worin er die Sprache ſeltſam verzerrte, die Structur der Sätze verkrüppelte, den Sinn der Worte launiſch umdeutete und den er, um ihn völlig vom gewöhnlichen Styl zu unterſcheiden, mit mythologiſcher Gelehrſamkeit überlud. In dieſem forçirten Styl ſchrieb er ſeine Einſamkeiten und ſeinen Polyphem. Seine Anhänger, die Culturiſten, übertrieben natürlich die Uebertreibungen ſeines Argotismus. Von ihnen ſind die Conceptiſten zu unterſcheiden, welche zwar die Tendenz der Gongoriſten auf das Hyperoriginelle theilten, ſich aber den Italieniſchen Formen anſchloſſen und die höchſte Aufgabe der Poeſie in die Außerordentlichkeit der Gedanken, der concetti's, ſetzten, welche ſie mit nachläſſiger Geziertheit vortrugen, wie Alonzo de Ladesma, Felix de Arteaga, der 1633 ſt., u. A. Eine große Menge von Dichtern, Juan de Jauregui, Francisco de Borja y Esquillache, Luis de Ulloa, Gravino, Francisco de Rioja, Manuel de Mello u. A. zeigten in ihren Liedern, Romanzen, Satiren, Elegien und kleinen Erzählungen oft viel Talent und Geſchmack, ohne jedoch eine tiefere Bedeutung gewinnen zu können, ſo daß der Culteranismus, trotz ihrer correcten Verſe und trotz der Polemik gegen ihn, noch lange fortdauerte und unter dem von Gongora nach Statius wieder erneueten Namen der Selvas: Wälder, die proſaiſchſten Dinge von der Welt für Poeſie ausgab. So ſchrieb Bernardino, Graf von Rebolledo, der als Spaniſcher Kriegsminiſter in hohem Alter 1676 ſt., Däniſche Wälder, worin er Dänemarks ganze Geographie und Geſchichte in ein verſificirtes Compendium brachte, auch militäriſche und politiſche Wälder, worin er die Staats- und Kriegswiſſenſchaften in trockenen Verſen abhandelte. Höher ſtand Eſtevan Manuel de Villègas, 1695 – 1669, der 1618 Delicias und 1620 Eroticas herausgab, die ihm den Namen des Spaniſchen Anakreon erwarben. Er überſetzte die Gedichte des Anakreon und ahmte ſie in ihrem Metrum bald ohne Reim, bald mit Einmiſchung von Reim und Aſſonanzen, in anmuthiger Sprache nach.

Der Roman el gusto picaresco.

Die wahre Reaction gegen den abſtracten Idealismus der ſentimentalen Lyrik der Petrarchiſten, des romantiſchen Ausputzes der Geſchichte durch die Epiker, der fictiven Naturwelt der Idylle, der Wundergeſchichten der Amadisritter, der Sprachverſchnörkelung der Culturiſten, war der Realismus des ſocialen Romans, der in Spanien eine ſehr eigenthümliche folgenreiche Geſtalt annahm. Allerdings enthielt die Novelle bereits eine vielſeitige Auffaſſung des ſocialen Lebens, allein wie wir bei Boccaz bemerkten, in einer gleichſam kosmopolitiſchen Allgemeinheit, die von dem Charakteriſtiſchen der Localität und Nationalität abſtrahirt und die Novelle zur Wanderung durch alle Völker befähigt. Der Spaniſche Socialroman ergriff aber gerade das locale und nationale Moment. Er wurde zur objectiven Sittenſchilderung. Die Form, welche ihm von ſeinem Begründer aufgeprägt wurde, war jedoch eine ſolche, die noch eine Menge einzelner, unter ſich wenig oder gar nicht zuſammenhängender novelliſtiſchen Vorgänge durch einen biographiſchen Faden äußerlich verknüpfte und das Subject dieſer Biographie wurdr ein picaro d. h. ein Spitzbube, Landſtreicher, woher die ganze Gattung den Namen der Romane im pikaresken Geſchmack empfangen hat. In dieſer Wahl des Helden beurkundet ſich ein ſehr merkwürdiges Symptom, die Richtung der Poeſie auf die Darſtellung der ſittlichen Corruption, die wir bei den Römern im Petronius und im Apulejus zuerſt als Roman antrafen. Die Novelle und das Drama ſchildern auch unſittliche Zuſtände, ſittlich bedenkliche Verwicklungen, allein eine ſolche Analyſe der Corruption, eine ſolch objective Schilderung der Eigenheiten der untern Volksſchichten, des Verfalls und der Lächerlichkeiten der höhern Stände, eine ſolche Phänomenologie der Uebergangsgeſtalten aus den plebejen Regionen zu den ariſtokratiſchen und umgekehrt, hatte noch nicht exiſtirt. In der Deutſchen Poeſie wäre Gärtners Meier Helmbrecht der Anfang einer ſolchen ſocialen Dichtung geworden, wenn nicht die Zerfahrenheit der Deutſchen conſequente Ausbildungen ſo unendlich erſchwerte und viele Keime ſofort wieder vertrocknen ließe. Im Gegenſatz zum Ritter wurde alſo der Lump zum Gegenſtande der Dichtung, der Lump, wie er durch eine Reihe höchſt mannigfaltiger Situationen endlich doch emporkommt, oder der Hildalgo, wie er, ſchon verarmt, gänzlich zum Strolch und Lumpen herunterſinkt. Die Kunſt der genrebildlichen Malerei und der Komik wurde das Reizmittel, das Intereſſante der Situation noch zu verſtärken. Das Gefährliche bei dieſer Gattung, die einen ſo unüberſehlichen Umfang in der modernen Literatur gewonnen hat, liegt in der Abweſenheit aller Idee und in einem gewiſſen Wohlgefallen an der Schelmerei, die aber nicht ſelten über die Grenzen erlaubter Liſt hinausgeht und gelegentlich zum wirklichen Verbrechen wird. Diebſtahl z. B. gilt in dieſen Romanen für etwas höchſt Unſchuldiges. Ihr Begründer war ein Staatsmann, Diego Hurtado de Mendoza aus Granada, der 1575 ſtarb. Noch auf der Univerſität zu Salamanca ſchrieb er ſeinen Lazarillo de Tormes, der 1536 zum erſten Mal erſchien und deſſen Inhalt wir kurz angeben wollen, da es bei allen Gattungen wichtig iſt, ſich von ihrem erſten Auftreten eine richtige Vorſtellung zu machen. Lazarillo erzählt ſeine Geſchichte ſelbſt mit vieler Laune und ſatiriſchen Schärfe.

Lazarillo iſt ein unglückliches Kind, der Sohn eines Müllers, geboren im Flußbett des Tormes. Die Geliebte eines Negers zieht ihn auf und gibt ihn einem blinden Bettler zum Führer, den er bald um das Geld und die Lebensmittel zu betrügen lernt, welche mitleidige Seelen ihm ſchenken. Hierauf begibt er ſich in den Dienſt eines Geiſtlichen, der ſeine Lebensmittel in einem Kaſten verſchloſſen und ihn äußerſt knapp hält, ſo daß er, vom wüthendſten Hunger gepeinigt, tauſend Kunſtgriffe anwenden muß, einige Brotkrumen zu erhaſchen. Er verläßt den Abt und begibt ſich zu einem adelſtolzen, altcaſtiliſchen Hidalgo, der, ſeinen Zwickelbart ſtreichend und mit dem Degen klirrend, auf den Promenaden und in den Kirchen einherſtolzirt. Aber die Stunde, ſich zu Tiſch zu ſetzen, erſcheint nimmermehr und er ſelbſt muß am Ende ſeinen Herrn mit dem Brode ſpeiſen, das er auf den Straßen bettelt. Hierauf tritt er als Lakei in die Dienſte von ſieben Bürgerfrauen zugleich, denn die Frau des Bäckers, Schuſters, Schneiders, Maurers würden ſich ſchämen, über die Straße und in die Meſſe zu gehen, ohne einen Bedienten zu haben, der ihnen, einen Degen an der Seite, ehrerbietig nachträte und da keine im Stande iſt, ihn allein zu bezahlen, ſo richten ſie ſich ſo ein, daß er nach einander den Dienſt bei jeder verrichten kann. Endlich kommt er zu einem Erzprieſter, mit deſſen Aufwärterin er ſich verheirathet. (Lazarillo, Deutſch von Keil, Gotha 1810.)

Mendoza's Lazarillo wurde, mit einer Fortſetzung von H. de Luna, in alle Europäiſche Sprachen überſetzt und in wie außer Spanien unendlich oft nachgeahmt. Die berühmteſte der Spaniſchen Nachbildungen war die von Matteo Aleman in ſeinem Don Guzman de Alfarache, der 1599 erſchien, ſchon eine große Menge novelliſtiſcher Epiſoden enthielt und nicht mehr nur bei Prellereien ſtehen blieb, ſondern ſchon zu Diebſtählen und zum Verkehr mit Freudenmädchen u. ſ. w. fortging. — Als ein Seitenſtück dazu erſchien 1605 die Picara Juſtina vom Pater Antonio Perez oder vom Licentiaten L. de Ubeda. Sie iſt die Tochter eines Gaſtwirthes, der ſie frühzeitig in die Kunſt, Reiſende zu betrügen, einweiht. Nach ſeinem Tode ſetzt ſie ihre Gaunereien in verſchiedenen Formen fort.

Francisco de Quévédo Villegas vollendete den picaresken Roman in ſeinem Leben des großen Schelmen: la vida del gran Tacaño. Quévédo wurde 1580 zu Madrid geboren. Ein vielſeitig gebildeter Mann, ſogar Doctor der Theologie, mußte er eines Duells wegen nach Italien fliehen. Der Herzog von Oſſuna, Vicekönig von Neapel, bewirkte ſeine Begnadigung. Nach dem Sturz dieſes Gönners verdächtigt, ſchmachtete er von 1620 drei Jahr im Gefängniß. Es ergab ſich endlich ſeine Unſchuld. 1641 ward er in Madrid, weil er ein Pasquill verfertigt haben ſollte, wieder gefangen geſetzt und mit unmenſchlicher Härte behandelt. Seine Unſchuld ergab ſich auch hier, aber die Kerkerluft hatte ſeine Geſundheit vernichtet; ſeine Anhänglichkeit an das Leben war durch den frühen Tod einer geliebten Gattin gebrochen und er ſtarb bald darauf 1645 auf ſeinem Landgut La Torre. Unter dem Namen des Baccalaureus de la Torre gab er eine Menge Gedichte heraus. Die Bilderjagd und koſtbare Diction der Culturiſten parodirte er in komiſchen Liedern und Romanzen, von denen er viele, die er Xacaras benannte, in der Gaunerſprache der Spaniſchen Zigeuner abfaßte. Den Italienern ahmte er ſehr glücklich burleske Sonette, dem Juvenal Satiren nach. Seine Rathſchläge an die Liebhaber der gebildeten Sprache zogen die Gongoriſten durch. Sein Briefwechſel des Chevalier de la Tenaza lehrte alle Manieren, einen Dienſt, ein Geſchenk oder Darlehen, das man von ihm verlangt, abzuſchlagen. Solche und ähnliche Schriften hat Quévédo mit Witz, Laune und tiefer Kenntniß des Lebens viele herausgegeben. Von ſeinen Satiren haben die Sueños: Träume, den größten Ruf erworben. Er erblickt darin einen vom Teufel beſeſſenen Alguazil, den Tod, das letzte Gericht, die verliebten Narren, das Innere der Welt und die Hölle und verfolgt am Unerbittlichſten die Juſtiz und die Schneider. Sein Gran Tucaño: Vida del Buscon llamado Don Pablos, ſchließt ſich der Form nach im Weſentlichen an Mendoza's Lazarillo an und erzählt das Leben des Pablos, des Sohnes eines Barbierers, der zuerſt einen Studenten zu Alcalá bedient, was dem Dichter Gelegenheit gibt, eine Sittenſchilderung dieſer Univerſität zu entwerfen. Hierauf wird Pablos in Madrid Mitglied einer Genoſſenſchaft von Induſtrierittern, die mit den armſeligſten Mitteln ihrem Elende die Form vornehmen Anſtandes zu erhalten ſuchen. Zuletzt geräth er in eine Spitzbubenbande und ſieht ſich in Folge ſeiner Theilnahme eines Angriffs auf die Häſcher zur Flucht nach Weſtindien genöthigt.

Wenn Quévédo den einfachen Gang der Erzählung Mendoza's beibehielt, ſo ging Vicente de Espinel wieder in Aleman's Manier der novelliſtiſchen Epiſodik über. Er war Capellan am Hospital der Stadt Rondo und ſchrieb den ſehr beliebten Roman el gusto picaresco: Vida y Hechos del Escudero, Marcos de Obregon, der 1618 erſchien. (Deutſch mit einer Einleitung von L. Tieck, Breslau 1827, 2 Bde.)

2) Cervantes.

Cervantes iſt in der Spaniſchen Poeſie der große, einzige Mittelpunct, der zu allen Richtungen derſelben ein productives

Verhältniß hat und doch nur mit ſich ſelber verglichen werden kann, weil er eigentlich den Geiſt ſeiner Nation überragte. Cervantes war ein ächter Spanier, allein der Geiſt der Kritik, der in ihm lebte, der reformatoriſche Drang, der ihn beſeelte, waren ſeiner Nation fremd. Hierin ſtand er einſam, aber eben hierin begründete ſich die Univerſalität ſeiner Weltanſchauung, die rationelle Freiheit ſeines Urtheils, die Humanität ſeiner Dichtung. Wie andere Spaniſche Dichter, kämpfte auch er ritterlich gegen die Ungläubigen, wurde aber nicht, wie andere, wie noch Lope de Vega und Calderon, Geiſtlicher. Miguel Cervantes de Saavedra wurde 1547 zu Alcala de Henares geboren. In Madrid gebildet, dichtete er frühzeitig Sonette und Romanzen und einen Schäferroman: la Filena, der wieder untergegangen iſt. Um ein Auskommen verlegen, ging er nach Rom, wo er dem Cardinal Aquaviva kurze Zeit als Kämmerer diente. 1570 wurde er Soldat, verlor in der Schlacht bei Lepanto gegen die Türken die linke Hand und ein Stück vom linken Arm, lag dann einige Jahre zu Neapel in Garniſon, ward, als er 1575 nach Spanien zurückkehren wollte, von dem Algieriſchen Piraten Mami gefangen und ſechstehalb Jahr als Sclav in deſſen Dienſten zurückgehalten, bis er 1580 losgekauft ward, 1581 nach Spanien zurückkam. Hier gab er 1584 ſeinen Schäferroman Galathea in 6 Büchern heraus. Die einfache Hauptgeſchichte unterbrach er mit einer Menge von Epiſoden, deren Verwicklungen aufzulöſen er die Luſt verloren zu haben ſcheint, denn der Roman blieb unvollendet. Er vermählte ſich nun, nachdem er noch den Feldzug gegen Portugal und die Azoriſchen Inſeln mitgemacht, mit Donna Catalina Palacios de Salazar aus einer vornehmen Familie und fing an, für das Theater zu arbeiten. Von dieſen zwanzig bis dreißig Dramen haben ſich jedoch nur zwei erhalten. Das eine: el trato de Argel: die Lebensweiſe zu Algier, iſt eine rührende Schilderung ſeiner eigenen Erfahrungen in der Sclaverei, unvollkommen in der Anlage, ohne tieferen Zuſammenhang der einzelnen Situationen, aber meiſterhaft als Sittengemälde. Das andere dagegen: Numancia, zeigt einen außerordentlichen Fortſchritt und ſteht ganz auf der Höhe der Tragödie. Das heroiſche Thun und Leiden eines

Volkes wird darin mit nationaler Begeiſterung verherrlicht; die Römer erſcheinen als die Werkzeuge des Schickſals; die allegoriſchen Perſonen der Hiſpania, des Duero, der Fama, des Kriegs, des Hungers und des Todes nehmen die Stelle des Chors der Griechiſchen Tragödien ein. Der Idealität der antiken Tragödie, wie ſie bei Aeſchylos erſcheint, kommt Cervantes durch die Einfachheit der Handlung und durch die furchtbaren Grazien der ſchrecklichſten, aber zugleich erhabenſten Empfindungen hier ſo nahe, wie kein Anderer. Scenen, wie die Todtenbeſchwörung des Marquino, ſind ganz antik gedacht. Die Romantik wurde durch die Liebe zwiſchen Morandro und Lira vertreten. (Deutſch von R. O. Spazier, Zwickau 1829.). Der ungemeſſene Beifall, den Lope de Vega um dieſe Zeit erlangte, ſcheint Cervantes vom Theater verſcheucht zu haben und er gab 1605 den erſten Theil der: Vida y hechos del ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha heraus. Anfänglich fand er wenig Eingang. Die Neugier beſchäftigte ſich nur mit Enträthſelung der perſönlichen Satire, die man darin verſteckt glaubte. Cervantes ſelber nährte dieſelbe durch eine anonyme Flugſchrift el buscapie: der Schwärmer. Von dieſer Aeußerlichkeit des Intereſſes kam man jedoch bald zur Anerkennung des wahren poetiſchen Werthes in und außer Spanien. Nachdem Cervantes erſt in Sevilla, dann in Valladolid gelebt hatte, brachte er die letzten Jahre in Madrid zu, wo ihn der Graf von Lemos und der Erzbiſchof von Toledo großmüthig unterſtützten. 1613 gab er die novelas exemplares: die lehrreichen Erzählungen heraus. Die Italieniſche Novelle war durch einen Buchhändler Timoneda eingeführt, der ſeine Nachahmungen aber noch patrañas: Mährchen nannte. Cervantes ſprach das Bewußtſein aus, die erſten Spaniſchen Novellen gegeben zu haben, weil er ihren Stoff aus dem Spaniſchen Volksleben entnahm. Er führt uns den wahnſinnigen Licentiaten Vidriera vor, der von Glas zu ſein glaubte und dem Volk zu Madrid, wenn er auf der Straße von ihm umdrängt ward, ſpitzige Antworten gab; den eiferſüchtigen Eſtremaurer; das Wirthshausleben in der adligen Dienſtmagd; die Zigeunerin Gitanella Precioſa; Diebe und Bettler, wie Rinconete und Cortadillo; Türkiſche Chriſtenſclaven im freigebigen Liebhaber u. ſ. w. Im weitern Unterſchied von den Italieniſchen Novellen ſprach er aber auch das Bewußtſein aus, überall der Sittlichkeit gehuldigt zu haben. — Unterdeſſen hatte ein Aragoneſe unter dem angenommenen Namen des Licentiaten A. Fernandez de Avellaneda aus Tordeſillas nicht nur eine Fortſetzung des Don Quixote gegeben, die dem des Cervantes ſehr nachſtand, ſondern er hatte ihm auch ſeine Armuth, ſein Alter und ſelbſt ſeine ehrenvolle Verſtümmelung vorgeworfen. Dieſe pſeudonyme Rivalität bewog Cervantes, 1615 den zweiten Theil ſeines Romans herauszugeben. In ſeinem Viage del Parnaso geißelte er in Terzinen die Spaniſchen Dichterlinge. Es regnet darin einmal Dichter aus ſchönen Wolken; durch einen Sturm ſucht Neptun ſie in den Abgrund des Meeres zu ſtürzen; Venus aber verwandelt ſie in Flaſchenkürbiſſe und Schläuche, ſo daß ſie nicht untergehen können und immer auf der Oberfläche ſchwimmen. Im vierten Capitolo führt Mercur die Dichter zum Apoll in einen prächtigen Garten des Parnaſſe's. Apoll weiſ't jedem den ſeinen Verdienſten gebührenden Sitz an; nur Cervantes bleibt ſtehen und zählt umſonſt die von ihm verfaßten Werke auf. Apoll gibt ihm den Rath, ſeinen Mantel zuſammenzulegen und ſich darauf zu ſetzen. Doch er iſt ſo arm, daß er keinen hat und trotz ſeines Alters und ſeiner Verdienſte ſtehen bleiben muß. — Hierauf gab er noch 8 Dramen und 8 Entremeſes heraus, welche letztere durch ihre Komik ſich auszeichneten, während die erſtern unbeachtet blieben, da er mit ihnen vergeblich ſich dem herrſchenden Geſchmack anzubequemeu ſuchte. Unter ihnen iſt el Rufian dichoso eine der ausſchweifendſten Comedias de Santos. Sie führt einen Sevillaniſchen Taugenichts und Raufbold vor, der zuletzt als Wunderthäter und Heiliger in Mexiko ſtirbt. Höchſt eigenthümlich iſt Pedro de Urmales, eine Art von dramatiſirtem Schelmenroman, eine Galerie komiſcher Situationen aus dem Volksleben mit einer unverkennbaren Perſiflage des Aberglaubens. Von den Entremeſes ſind das del retablo de las maravillas: das Wundertheater, und la Cueva de Salamanca voll luſtiger Schelmerei kleine Meiſterſtücke. (A. F. v. Schack: Geſchichte der dramatiſchen Kunſt und Literatur in Spanien, Berlin 1845, I, 351—365.) — Cervantes letztes Werk waren die: Trabajos de Persiles y Sigismunda, eine Nachahmung von Heliodor's Aethiopiſchen Geſchichten des Theagenes und der Chariklea. Perſiles, der zweite Sohn des Königs von Island, liebt Sigismunda, die Tochter der Königin von Friesland, welche ſeinem ältern Bruder Maximin verlobt war, deſſen wilde und rohe Sitten das Herz der ſchönſten, ſanfteſten und vollkommenſten Frau zu feſſeln nicht im Stande waren. Beide entfliehen, mit einander nach Rom zu wallfahrten, damit der Papſt Sigismunden ihrer erſten Verpflichtung entbinde. Perſiles nimmt den Namen Auriſtela an. Sie geben ſich für Bruder und Schweſter aus und ihre Geburt wie ihr Verhältniß wird dem Leſer erſt am Ende des Werkes entſchleiert. Während ihrer Wallfahrt durchziehen ſie den ganzen Norden und Süden, gefangen und wieder gefangen von den Wilden, auf dem Punct, gebraten und gegeſſen zu werden, Schiffbruch auf Schiffbruch erleidend, zwanzigmal getrennt und zwanzigmal wieder vereinigt, das Ziel von Meuchelmorden, Vergiftungen und Bezauberungen, das Herz Aller gewinnend, welche ſie ſehen, und größere Gefahr laufend durch die Liebe, die ſie einflößen, als der Haß gegen ſie aufregen könnte. Aber die Entführer, die ſich ihren Beſitz ſtreitig machen, tödten ſich in ihrer Erbitterung gegenſeitig. Die ſich immer gleiche wahrhaft jungfräuliche Leidenſchaft der beiden Liebenden zu einander, ihre zarte Scheu, ohne Auctorität der Kirche ihrem glühenden Gefühl Raum zu geben, ihre Sehnſucht nach dem erlöſenden Rom und um ſie herum der ſchnellſte Wechſel der Umgebung, der Perſonen und Leidenſchaften, laſſen dieſen Roman als den Gegenſatz des Don Quixote erſcheinen, denn wenn dieſer als der Wahnſinnige ſich darſtellt, mit welchem die Andern als die ſogenannten Vernünftigen ihr Spiel treiben, ſo ſind Perſiles und Sigismunda die Vernünftigen, indeſſen die wirkliche Welt um ſie herum überall von dem Wahnſinn der Begierden und Leidenſchaften bis zur fratzenhaften Tollheit zerriſſen erſcheint. Cervantes ſtarb 1616.

Das Hauptwerk dieſes größten Spaniſchen Dichters wird immer ſein Don Quixote bleiben. Zunächſt hat derſelbe die Bedeutung der ironiſchen Auflöſung des Ritterideals, welches die Amadisromane noch poſitiv feſtzuhalten ſtrebten. Don

Quixote, deſſen ſubjective Begeiſterung für das ritterliche Ideal vollkommen ächt iſt, geräth bei der verſuchten Realiſirung deſſelben in lauter Widerſprüche. Statt auf Caſtelle trifft er auf Kneipen, ſtatt auf Zauberer auf Polizeibeamte, ſtatt auf unſchuldig Bedrängte auf Galeerenſclaven, ſtatt auf Rieſen auf Windmühlen, ſtatt auf Hülfeſuchende Jungfrauen auf Courtiſanen, und ſtatt eines ätheriſchen Weſens vergöttert er die Bauernſtrunze von Toboſo. Seine hochherzigen Unternehmungen beenden ſich gewöhnlich mit einer Tracht Prügel. Zweitens hat nun aber Cervantes eine neue Romanform dadurch erſchaffen, daß er dem phantaſtiſchen Idealismus des edlen Ritters den mutterwitzigen Realismus ſeines Dieners, des Bauern Sancho Panſa, gegenübergeſtellt hat; ein Verhältniß, das in dem Verhältniß von Salomo und Morolf zuerſt aufdämmerte. Bedenkt man, wie ſelten die großen, fundamentalen Erfindungen ſind, ſo bleibt der Griff dieſer Contraſtirung von Phantaſie und Verſtand, Poeſie und Proſa, Schwärmerei und Kritik, Idealität und Realität, eine unſterbliche That. Sie war allerdings, wie wir oben ſahen, in der ganzen Spaniſchen Weltanſchauung nicht nur, ſondern in dem ganzen Ideal der Freiheit angelegt, welches ſich die Schönheit ſowohl als die Weisheit unterordnet. Aber Cervantes hat jenen Gegenſatz nicht nur, wie das Spaniſche Drama es thut, contraſtirt, ſondern er hat ihn auch in der Unauflöslichkeit ſeiner Extreme nachgewieſen. Beide Richtungen, die ideale wie die reale, ſind der wahrhaften Freiheit gleich nothwendig. Don Quixote kann daher über ideale Gegenſtände, z. B. den Krieg, auf das Vernünftigſte und Herrlichſte ſprechen, und Sancho Panſa, der ſinnliche, nüchterne, ſchlaue Bauer, kann an die wunderbarſten Dinge glauben. Hieraus entſpringt jene feine Ironie, in welcher Cervantes nur Shakeſpeare neben ſich hat. In dieſer Ironie erhebt ſich Cervantes über den Horizont des katholiſch-romantiſchen Ideals und verklärt die ſatiriſche Bitterkeit, welche dem Quévédo das Leben vertrübte, zu humoriſtiſcher Anmuth. Endlich drittens blieb aber Cervantes auch nicht bei dieſer Ironie ſtehen, den Don Quixote als eine geſpenſtiſche Geſtalt mit der lebendigen Wirklichkeit zu contraſtiren, ſondern er ging weiter bis zu einer ſelbſt poſitiven Darſtellung der modernen Romantik, worin er die Elemente des Schäfer- und Schelmenromans durch eine tiefere Entfaltung des Tragiſchen und Komiſchen auf eine höhere Stufe emporhob. Dies vorzüglich iſt die Bedeutung der Novellen von der Schäferin Marcella, von Cardenio, vom Gefangenen und vom unverſchämten Neugierigen, die faſt die Hälfte des Ganzen einnehmen.

3) Das Spaniſche Theater.

Cervantes nimmt bei den Spaniern eine centrale Stellung ein, wie Tufu bei den Chineſen, Kalidaſa bei den Indern, Firduſi bei den Perſern, Virgil bei den Römern, Chreſtien de Troyes bei den Nordfranzoſen, Taſſo bei den Italienern, denn in ihm vollendete ſich die claſſiſche Kunſtpoeſie. Im Drama hat er allerdings nicht den Ruhm, wie auf dem Gebiet der Novelle und des Romans, erlangt, allein er gehört nichts deſto weniger zu den Dichtern, welche es aus dem elementaren Zuſtande, in dem wir es verlaſſen haben, zur pathologiſchen Charakteriſtik fortbildeten, die immer der völligen Idealität vorangehen muß. Juan de Cueva aus Sevilla 1550 geb. war einer der ausgezeichnetſten Dichter, welche den pathetiſchen Ausdruck hervorarbeiteten. Die Einheit ſeiner Dramen iſt noch ſo mangelhaft, daß ſie oft an Planloſigkeit grenzt, aber ſein Ausdruck iſt feurig und glänzend. Von ſeinen Komödien iſt el Infamador bemerkenswerth, weil der Held derſelben, Leucino, die erſte Formation des Don Juancharakters iſt, der ſpäter von Tirſo de Molina in ſeinem Burlador de Sevilla fixirt wurde. Der perſönlich liebenswürdige Charakter des Don Juan iſt ein dem katholiſch romantiſchen Ideal weſentlicher. Er iſt die ſinnlich genußſüchtige, frivole Ritterlichkeit, welche allen ſittlichen und religiöſen Mächten bis zur übermüthigen, glaubensloſen Herausforderung der Geiſterwelt ſpottet, aber zuletzt, nachdem ſie noch die ihr gebotene Verſöhnung von ſich geſtoßen, in ihrem Untergang die Wahrheit des Glaubens und die Schrecken des göttlichen Gerichts erfahren muß. Cueva hatte auch ſchon ein vollkommenes Bewußtſein über den Unterſchied des Spaniſchen Drama's vom antiken und ſprach daſſelbe in ſeiner Schrift exemplar poëtico aus. Rey de Artieda. 1549 —

1613, ſchloß ſich ihm an, ſtrebte aber ſchon nach mehr Regelmäßigkeit. Neben ihm wirkte Chriſtóval de Virues, der 1610 als Hauptmann ſtarb und auch die Schlacht bei Lepanto mitgemacht hatte. Die Eintheilung der Stücke in Tagewerke: jornadas, wird gewöhnlich ihm zugeſchrieben, allein Cueva ſpricht ſchon von derſelben als einer Einrichtung, die man ihm als eine Neuerung vorwerfe (v. Schack a. a. O. I, 279.). Auch dem Nabarro wird ſie ſchon zuertheilt und Cervantes ſchreibt ſie ſich ſelbſt zu. Virues ſcheint ſich den Seneca zum Muſter genommen zu haben. Er hat das declamatoriſche Pathos der Tragödie des Schreckens, wie wir die Seneca'ſche genannt haben, bis zum grauſenhaften Schwulſt getrieben. Von ſeinen Dramen, la gran Semiramis, la cruel Casandra, Dido, iſt beſonders ſein Attilla furioso ein Aeußerſtes von Greueln und bombaſtiſchen Phraſen. In Vergleich nun zu ſolchen Erſcheinungen erkennt man recht das höhere Verdienſt des Cervantes. Virues ſchloß die Komik von ſeinen Trauerſpielen aus, was aber den Spaniern nicht zuſagte.

Spaniſche Dramaturgie.

In dieſer Epoche nun bildete ſich die eigenthümliche Geſtalt des Spaniſchen Theaters zu einem vollkommenen Syſtem aus. Wir haben ſo eben ſchon Cueva's Poetik erwähnt. A. Lopez Pinciano beſprach in Briefform die Ariſtoteliſchen Regeln in ſeiner: Philosophia antigua poëtica, Madrid 1596. Lope de Vega ſchrieb eine Dramaturgie: Arte nuovo de hacer comedias, worin er ausdrücklich ſich dahin erklärte, daß er den antiken Muſtern deshalb nicht folgen könne, weil der Nationalgeſchmack einmal etwas Anderes wolle.

Das Spaniſche Theater benamste alle Dramen mit dem unbeſtimmten Ausdruck Comedia, der keineswegs nur ein Luſtſpiel bezeichnen ſollte. Jede Komödie wurde in jornadas, erſt in 4, ſpäter in 3 eingetheilt. Die Sprache war durchaus metriſch; der gewöhnliche Dialog in Redondilien, die bald quatrainweis mit einander umfaſſenden Reimen, bald in zehnzeiligen Strophen, bald mit bloßen Aſſonanzen in jedem zweiten Verſe gereimt, immer aber in lyriſcher Bewegung ſind. Neben dem trochäiſchen Vers, mit welchem einſt auch das Griechiſche Drama ſeinen Anfang gemacht hatte, kommt zuweilen der fünffüßige reimloſe Jambus, der verso suelto vor. Erhebt ſich die Sprache, ſoll ihr Ton Würde und Großartigkeit ausdrücken, ſo treten die Italieniſchen Formen der Terzine, der Ottaverime und die Structur der Canzone ein. Versos de arte mayor: daktyliſche Verſe, ſind ſelten, allein alle Formen der volksthümlichen Lyrik werden angewendet. Ueberläßt ſich Jemand einer grübleriſchen Analyſe ſeiner Empfindung, ſo tritt das Sonett ein.

Der Komödie geht ein Prolog in Verſen, die Loa d. h. Lobgedicht, bald monologiſch, bald dialogiſch, vorher, worin der Zuhörer auf den Gegenſtand des Drama's vorbereitet wird.

Zwiſchen der Loa und dem Stück, wenn es ein Auto iſt, oder, wenn es eine Komödie im engern Sinne iſt, zwiſchen den jornadas derſelben, werden die Entremeses, bald in Verſen, bald in Proſa, aufgeführt. Dieſe Intermezzo's ſind kleine Poſſen, wie Rueda ſie zuerſt in ſeinen pasos geſchaffen hatte. Den Namen Entremes führte Timoneda ein. Andere Bezeichnungen ſind saynetes, mogiganzas, zarzuelas, tonadillas und follas. Sie wurden auch von Liedern durchbrochen und oft mit Tanz beſchloſſen.

Für die Dramen ſelbſt iſt die einzig haltbare weil aus dem Weſen des katholiſchen Glaubens entſpringende Unterſcheidung in weltliche und geiſtliche, ohne daß mit derſelben in dem Innern der dramatiſchen Oekonomie die geringſte Differenz verbunden wäre. Die Spanier nannten das weltliche Drama die comedia humana und ſonderten ſie nach ganz äußerlichen Geſichtspuncten in heroiſche, hiſtoriſche und mythologiſche Stücke und in Mantel- und Degenſtücke: comedias di capa y espada. Von den leztern hob man noch die comedias de figuron heraus, in denen ein Induſtrieritter oder eine ähnliche Caricatur den Mittelpunct ausmacht. Burlesca hieß eine Komödie, die einen pathetiſchen Gegenſtand mit cyniſchem Humor parodirte.

Das geiſtliche Drama zerfiel in die vidas de Santos und in die Autos, d. h. Acte. Jene waren die dramatiſche Darſtellung der Legende des Heiligen, daher oft von biographiſchem Zuſchnitt. Es kam bei ihnen darauf an, die Wunder des Heiligen nach der Tradition vorzuführen, was ihnen bald die Richtung auf theatraliſchem Pomp gab. Dieſe, die Autos, waren ſelten in Jornadas eingetheilt und behandelten bibliſche und dogmatiſche Stoffe, deren Darſtellung ohne Symbolik und ohne allegoriſche Perſonen unmöglich war. Es waren die alten Myſterien und Moralitäten. Man unterſchied ſie äußerlich in die autos al nacimiento, d. h. Autos zur Feier der Geburt Chriſti um Weihnachten, und in autos sacramentales, d. h. Autos zur Feier des Frohnleichnamsfeſtes. Die Autos wurden nicht in den Theatern, ſondern öffentlich auf Brettergerüſten in den Straßen geſpielt.

Noch andere Bezeichnungen ſind völlig äußerlich. Man nannte z. B. comedias de teatro, de cuerpo oder de ruido ſolche, die einen großen theatraliſchen Aufwand, Maſchinen und dergl. erforderten; dies konnte aber eben ſowohl ein weltliches als ein geiſtliches Drama ſein. Comedia de fiesta hieß ein Stück, das zur Verherrlichung von Hoffeierlichkeiten beſtimmt war, ſeinem Inhalt nach aber jeder beſondern Richtung angehören konnte.

Will man auf eine Vergleichung ſich einlaſſen, ſo ſpringt in die Augen, daß das Spaniſche Theater mit keinem andern ſo viel Aehnlichkeit, als mit dem Indiſchen hat und daß die Kategorien, die wir in der Indiſchen Dramaturgie kennen gelernt haben, ſogar in den beſondern Formen der Spaniſchen ihre Analogie finden. Auch das einleitende Vorſpiel iſt bei den Indern vorhanden und ſtatt des komiſchen Zwiſchenſpiels hat der Viſchkamba die Zuſchauer durch Witze und Poſſen in den Zwiſchenacten zu unterhalten.

Dieſe auffallende Aehnlichkeit hat einen tiefern Grund in der Aehnlichkeit der religiöſen Weltanſchauung. Die katholiſche Poeſie hat im Spaniſchen Drama ihre vollkommenſte Darſtellung gefunden. Im Römiſchen Katholicismus wird die Erſcheinung als eine Exiſtenz aufgefaßt, die, wie groß und herrlich ſie ſei, doch, dem himmliſchen Jenſeits gegenüber, als ein in ſich werthloſes und nichtiges Daſein erkannt werden müſſe. Das Leben gilt als ein Traum, ja, wie derſelbe Calderon ſagt, als eine

Krankheit, von der wir im Tode geneſen. Dieſe Anſicht hindert nicht, den Glanz der Erſcheinung nach allen Seiten hin zu entfalten, denn das Jenſeits wird in ſeiner erhabenen Glorie um ſo mehr verherrlicht, je weniger auch die höchſte irdiſche Macht ſich der Vergänglichkeit entziehen kann. Die Indiſche wie die Spaniſche Bühne laſſen daher allen Reichthum der Erſcheinung ſich auslegen, ihn in ſeinem ihm inwohnenden Nichtſein um ſo nachdrücklicher als eine Haltloſigkeit offenbar werden zu laſſen. Dies Bewußtſein der Nichtigkeit der Erſcheinung gibt nun eigentlich einen tragiſchen Zug, der jedoch nicht bis zur vollkommen tragiſchen Auflöſung ſich entwickeln kann, weil der Kampf nicht die Bedeutung hat, die wahre Wirklichkeit ſelber zu ſein. Es wird ihm die letzte Schärfe genommen. Der wunderbare Zufall oder das Wunder als Zufall reißen die letzte Entſcheidung an ſich.

Daher folgt nun im Spaniſchen Drama, wie im Indiſchen, die Neigung zum Komiſchen. Weil die Erſcheinung als unweſentliche gewußt wird, ſo iſt ſie in ihrem Nichts eigentlich überhaupt komiſch. Sie iſt ein Widerſpruch, als ein Nichtſein, was ſie dem Bram, was ſie Gott gegenüber iſt, doch dazuſein. Das Bewußtſein dieſes Widerſpruchs muß ſie alſo lächerlich finden und ſo ſehen wir im Indiſchen wie im Spaniſchen dies Gelächter mit einer Heiterkeit und Stärke hervorbrechen, die ohne Beachtung der in der Endlichkeit der Erſcheinung liegenden Dialektik unbegreiflich bliebe. Und wie im Indiſchen Brahmanen als Schauſpieldichter auch Farçen dichten, ſo ſehen wir auch Spaniſche Dichter als Geiſtliche, als Mönche, Komödien dichten. Lope de Vega war ſogar Familiar der Inquiſition! Und wie im Indiſchen Brahmanen oder Incarnationen der Götter auf der Bühne als komiſche Perſonen auftreten, ſo erſcheinen auch im Spaniſchen Prieſter ſowohl als Heilige in den lächerlichſten Situationen.

Weil ferner in der Erſcheinung das Doppelverhältniß zum Weſen liegt, einmal aus dem Weſen als ihrem Grunde hervorzugehen und das anderemal in daſſelbe zurückzugehen, ſo ergibt ſich daraus die Tendenz, das Weſen in der Erſcheinung und umgekehrt die Erſcheinung im Weſen zu ſpiegeln. Der tragiſche Zug verſenkt das Daſein der Erſcheinung als ein an ſich nichtſeiendes in die Tiefe des Weſens, das im Untergehen des Endlichen die Verherrlichung ſeiner Unendlichkeit genießt, und der komiſche Zug erfreuet ſich an dem reizenden Spiel, welches der Erſcheinung in ihrem Daſein gegönnt iſt, da ja in der Dialektik der ſcheinbaren Verwicklungen des Zufalls, wie Calderon eine ſeiner Komödien nennt, doch das Weſen es iſt, was ſich darin als die in ſich unendliche Macht offenbart. Dieſer untrennbare Zuſammenhang iſt es, der im Indiſchen wie im Spaniſchen erklärlich macht, daß neben den tragiſchen Scenen komiſche herlaufen, daß aber eben nur ein contraſtirender Parallelismus des Ernſten und Lächerlichen ſtattfindet, niemals aber eine tragiſche Perſon ſich ſelbſt mit Ironie behandelt oder eine komiſche ſich ſelbſt zum tragiſchen Pathos erhebt. Dieſer Freiheit iſt das katholiſche Ideal noch nicht fähig und erſt das Engliſche Drama wird uns dieſelbe zeigen.

Man hat nun die hier eben erörterten Begriffe damit bezeichnet, daß man das Spaniſche Drama das allegoriſche genannt hat. Es muß nämlich die Beziehung zwiſchen Weſen und Erſcheinung ausgedrückt, d. h. es muß die Erſcheinung als ein Daſein vorgeſtellt werden, das zwar nicht in ſeiner nackten Unmittelbarkeit, wohl aber als Träger des Weſens, als Symbol ſeiner Ewigkeit, Bedeutung hat. Dieſe Bedeutſamkeit herauszuſtellen, um das Einzelne als ein an ſich Allgemeines erkennen zu laſſen, wird nun alle Pracht der Beſchreibung bis zur Excentricität der Orientaliſchen Hyperbel aufgewendet, aber es werden auch die allgemeinen Begriffe perſonificirt. Alle Laſter und Tugenden nicht nur, ſondern auch Völker, Städte, Religionen, die fünf Sinne, alle Begriffe überhaupt treten als Individuen in einem Umfange auf, der wieder nur im Indiſchen ſeine Analogie hat. Solche Allegorien, wie wir im Indiſchen Prabodha chandrodaya gefunden haben, ſind auch im Spaniſchen Drama an der Tagesordnung.

Die gemeine Wirklichkeit in ihrer nicht etwas Anderes, ſondern ſich ſelbſt bedeutenden Exiſtenz war den Entremeſes überlaſſen.

Weil nun der Dualismus von Weſen und Erſcheinung doch an und für ſich als zur Harmonie aufgehoben gedacht werden muß, ſo bricht dieſe Reflexion im Spaniſchen Drama ſehr häufig als eine völlig ſcholaſtiſche Grübelei hervor, die mit Gloſſen ihre Verwunderung über das Wunder des Daſeins ausdrückt und ſich oft in lange Monologe ergießt, welche nicht ſelten zu theologiſchen Abhandlungen anſchwellen. Auch im Titel der Stücke prägt ſich oft ſchon der ſcholaſtiſche Tic aus z. B., es iſt beſſer und ſchlimmer als es war; oder in dieſem Leben iſt Alles Wahrheit und Alles Lüge (en esta vida todo es verdad, y todo es mentira) und dergl.

Eine beſondere Verſtändigkeit, die bis zur Trockenheit geht und das Spaniſche Drama bei aller Fülle der Erfindung im Innern doch etwas monoton erſcheinen läßt, iſt die Dialektik der Begriffe Leben, Liebe, Ehre und Glauben, von denen bei Colliſionen der erſte dem zweiten, der zweite dem dritten, der dritte dem vierten ſich unterordnen muß. Dieſe Dialektik iſt es vorzüglich, welche die Seele der Spaniſchen Intriguenſtücke ausmacht, aber ſie iſt es auch, deren Unverbrüchlichkeit uns nach der Expoſition oft ſchon den unvermeidlichen Ausgang erkennen läßt. Liebe, Ehre und Glaube werden als ein Cultus gepflegt, aber der Glaube iſt die abſolute Macht, die auch über Verbrechen und Schande, nicht blos über Unglück und Schwäche triumphirt. Man lieſt wohl häufig, daß die Ehre für den Spanier das abſolute Weſen ſei, dem er alles andere unterordne, allein dies iſt nur relativ wahr im Verhältniß zum Leben und zur Liebe, wie im Arzt ſeiner Ehre, im Maler ſeiner Schande u. ſ. w. An und für ſich aber iſt die Ehre als ein zuletzt doch nur weltliches Daſein dem Glauben unterworfen, der die Wundermacht beſitzt, alles Geſchehene ungeſchehen zu machen, wie in Calderons Andacht zum Kreuz. Die Spaniſchen Dichter lieben daher ſogar, die Verbrechen recht grell zu zeichnen und Verrath und Mord zu häufen, um die Widerſtandloſigkeit des Böſen gegen die Allmacht der Gnade deſto deutlicher und energiſcher hervortreten zu laſſen.

Lope de Vega.

Der große Dichter, welcher dies Syſtem des Spaniſchen Drama's durch ſeine geniale und beiſpiellos fruchtbare Productivität zur unbedingten Geltung erhob, war Lope Felix de Vega Carpio, geb. 1562 zu Madrid und daſelbſt 1635 geſtorben. Nachdem er in Alcala ſeine Studien beendet hatte, ward er Secretair des Herzogs von Alba, verheirathete ſich, mußte eines Duells wegen fliehen, irrte 7 Jahr unſtät umher und verlor nach ſeiner Zurückkunft ſeine treue Gattin. Er nahm Dienſte auf der Armada. Nach ihrem Untergang verheirathete er ſich wieder, verlor aber auch dieſe Frau nach kurzem Glück. Auch einen Sohn Carlos verlor er im ſiebenten Jahr und eine Tochter ging mit dem funfzehnten Jahr in ein Kloſter. Ein Sohn wurde Soldat. Er ſelbſt wurde Prieſter und durch Wahl Vorſteher des geiſtlichen Collegiums zu Madrid. Urban VIII. überſandte ihm das Maltheſerkreuz, ernannte ihn zum Doctor der Theologie und apoſtoliſchen Kammerfiscal, die Inquiſition aber zu ihrem Familiar. Lope war ein unendlich liebenswürdiger Menſch, der alle Pflichten ſeines Standes pünctlich erfüllte, bis zur Selbſtentbehrung wohlthätig war, die Idylle des Familienlebens ſchmerzlich entbehrte, aber auch als Prieſter zu dichten fortfuhr, bis er ſehr ſchnell ſtarb und mit fürſtlichem Pomp begraben wurde.

Lope hat in allen Gattungen gedichtet; Eklogen, Lieder, Romanzen, Sonette, Epiſteln, kritiſche Gedichte, wie el Laurel de Apolo u. ſ. w., haben geringern Werth, als ſeine epiſchen Gedichte, die wir mehr als eine ſtyliſtiſche Schulung anſehen können. In ſeinem erſten Gedicht beſang er den heiligen Iſidor in 10 Geſängen; in ſeinem zweiten: Arcadia, ahmte er Montemayors Diana nach. In ſeiner Hermosura d'Angelica ahmte er in 20 Geſängen den Arioſto, in ſeiner Gerusalemme conquistada in 20 Geſängen den Taſſo nach. In dem Epos der: Corona tragica beſang er das Schickſal der unglücklichen Maria Stuart; in ſeiner Dragontea, worin er den General Drake als einen Drachen ſchilderte, entlud er ſich ſeines Haſſes gegen England. Unter dem Namen Tome de Burgillos gab er treffliche burleske Gedichte heraus, unter denen auch das komiſche Epos: la Gatomachia, der Katzenkrieg. Unter ſeinen Novellen zeichnen ſich der Pilger in ſeinem Vaterlande, Laura's Landhaus und Dorothea beſonders aus. Aber alle dieſe Werke ſtehen ſeinen Dramen nach, deren er über 1400 Komödien und an 400 Autos geſchrieben hat (ein Verzeichniß derſelben bei v. Schack, a. a. O. 691 — 705) und durch welche er einen ſo großen Ruhm erwarb, daß er ſelber, mißtrauiſch gegen deſſen Aechtheit, unter dem Namen Gabriel de Padecopeo ein aſketiſches Werk: **Soliloquios a Dios**, ſchrieb, dem aber ebenfalls der Ruhm nachfolgte.

Lope hat in ſeinen Dramen vorzüglich die Charakteriſtik des Weibes ausgebildet, von der idealſten Höhe bis zur ſcheußlichſten Entartung, von der Königin bis zur Luſtdirne, von engelhafter Reinheit bis zur Verirrung der Blutſchande. Ein häufig bei ihm in verſchiedenen Geſtalten wiederkehrendes Charakterbild iſt das einer leidenſchaftlichen, entſchloſſenen und zu den verwegenſten Thaten aufgelegten Frau. Die untern Volksclaſſen, Hirten, Bauern u. ſ. w. ſtellte er mit größter Naturtreue und doch mit poetiſchem Colorit dar. In dem burlesken Element des Drama's, das vom Nationalgeſchmack dem ernſten ſymmetriſch gegenübergeſtellt wurde, verfeinerte er den parvo, d. h. Rüpel, indem er die Züge des poſſenreißeriſchen Bobo, des einfältigen Hirten oder Bauern: **simple**, und des furchtſamen Bedienten, in ſeinem Gracioso verſchmolz, den er zuerſt in ſeiner **Francesilla** anwandte. Oft hat Lope dies Element auch unter eine Anzahl verſchiedener Perſonen vertheilt. In der Erfindung immer neuer Handlungen unerſchöpflich, in der Berechnung der Compoſition klar und überſichtlich, war er in der Naivetät und Friſche der Ausführung hinreißend. Natürlich iſt aber in den ſeiner Jugend und in den ſeinem reifen Alter angehörigen Stücken ein Unterſchied und zwar ein Fortſchritt von Ueberfülle zu gemeſſener Abrundung ſichtbar.

Mit großer Liebe hat Lope die ältere und jüngere Geſchichte Spaniens dargeſtellt in **el rey Wamba; el ultimo Godo de España; el primer rey de Castilla; el piadoso Aragonés; la vitoria del Marques de Santa Cruz**, woran Lope ſelber als Jüngling Theil genommen; **las famosas Astorianas; los Benavides; el conde Fernan Gonzalez; el casamiente en la muerte** und **las mocedadas de Bernardo del Carpio; las doncellas de Simancas**, welche ihre Vaterſtadt von dem ſchimpflichen Tribut der hundert Mädchen befreieten, den die Chriſten jährlich an die Ungläubigen zu entrichten hatten; la campana de Aragon; la Judia de Toledo, der Untergang der ſchönen Jüdin Rahel, welche Alfons VIII. liebte; el hidalgo Abencerrage und vielen andern. — An dieſe im großen hiſtoriſchen Styl gedichteten Dramen ſchließen ſich diejenigen an, die zwar auch auf dem Boden der nationalen Geſchichte ſtehen und hiſtoriſche Perſonen auftreten laſſen, aber ſich doch mehr um Privatintereſſen als um die Entwicklungen des Staatslebens drehen, wie la estrella de Sevilla; porfiar hasta morir, die Geſchichte des unglücklichen Troubadours Marcias; el méjor Alcalde el Rey; la Carbonera; la corona merecida u. a. — Auch aus der Geſchichte anderer Völker hat Lope Stoffe entlehnt, wobei kaum bemerkt zu werden braucht, daß ihre Erſcheinung gänzlich im Spaniſchen Koſtüm und in Spaniſcher Sitte gedacht iſt. In Lopes Roma abrasada ſingt z. B. Nero Nachts unter den Fenſtern ſeiner Dame ein Sonett und entwiſcht nach blutigem Zweikampf mit Vermummten kaum der nachſetzenden Schaarwache. Aus der Bibliſchen und Portugiſiſchen Geſchichte lag ihm Vieles nahe, allein er hat auch aus der Römiſchen in la honrado hermano den Kampf der Horatier und Curiatier, aus der Deutſchen in la imperial de Oton die Geſchichte Ottokars von Böhmen und aus der Ruſſiſchen in el gran duque de Moscovia die Schickſale des falſchen Demetrius bearbeitet. — Aus der Karolingiſchen Ritterwelt, namentlich aber aus den Italieniſchen Novelliſten, hat er viel geſchöpft. Aus Bandello (II, 9.) hat er, wie Shakeſpeare, die Geſchichte Romeo's und Julia's unter dem Titel: Castelvines y Monteses, behandelt, den Schluß jedoch in's Verſöhnliche und Heitere gewendet. Romeo heißt bei ihm Roſelo.

Viele Stücke könnten dramatiſirte Novellen genannt werden und zeigen zuweilen eine ſo phantaſtiſche Verſchmelzung des Chriſtlichen mit dem Heidniſchen, des Tragiſchen mit dem Komiſchen, des Sinnigen mit dem Albernen, daß der ganze Uebermuth genialer Kraft dazu gehörte, ſolche bizarre Compoſitionen nicht zu monſtröſen Fehlgeburten werden zu laſſen z. B. die Art und Weiſe, wie in el nuovo Pitagoras die Vorſtellung der Seelenwanderung zu den ſeltſamſten Situationen benutzt iſt.

Eine ſehr große Anzahl der Lope'ſchen Dramen würde man als romantiſche Luſtſpiele zuſammenfaſſen können. Die Verwicklung der Intrigue und die Entwicklung der Charaktere durchdringt ſich bei ihnen ſo innig, daß man beide Begriffe nicht zum Ausgangspunct einer Theilung machen kann. Sie ſind unendlich mannigfaltig, wenn auch die Motive ziemlich dieſelben bleiben: Eiferſucht der Liebhaber und der Geliebten; Kämpfe der Liebe mit dem Argwohn eines ſtrengen Vaters oder Bruders, mit der Freundes- oder Unterthanenpflicht; Verhüllungen der Frauenzimmer durch den Schleier; Wohnungs- und Namensveränderungen; geheime Eingänge und Häuſer mit zwei Thüren. Hieher gehören: Amar sin saber a quien; no son todos ruiseñores; la noche de San Juan; el mayor impoſsible; el Acero de Madrid; la hermosa fea; la noche Toledana; el secretaria de si mismo u. ſ. w. Manche gehen in die politiſche Sphäre über, wie el palacio confuso, wo die Aehnlichkeit zweier Fürſten, die wechſelsweiſe ihre Namen vertauſchen und ſo die verkehrten Acte ihrer Regierung wieder gut machen, die Verwicklung begründet. Andere nähern ſich auch den Plautiniſch-Terenzianiſchen Stoffen, wie in el Rufian Castrucho und in el Anzuela de Fenisa Kupplerinnen, Courtiſanen, Schmarotzer, Raufbolde und Wüſtlinge auftreten. Die Celeſtina hatte zu dergleichen ein für allemal die Farben gegeben

Schäferſpiele hat Lope wenige verfaßt. Von ſeinen ſpätern zeichnet ſich la Arcadia aus.

Die dramatiſirten Legenden gehen oft in's Wilde und in einen groben religiöſen Materialismus über. Die Miſchung des Religiöſen und Profanen, des Buchſtäblichen und Allegoriſchen, des Ernſten und Burlesken, der ſcholaſtiſchen Theologie und der erotiſchen Sentimentalität, der Engel und Teufel, wird maaßlos, wie in el Cardinal de Belem; San Nicolas de Tolentino; el animal profeta; la fianza satisfecha u. a. Ein ächt Spaniſches Stück iſt el niño innocente de la Guardia, worin die Juden einen ſchönen Chriſtenknaben ſtehlen und ihn ganz wie Chriſtus zu Tode martern. Das Kind erträgt alle Qualen mit himmliſcher Ergebung und ſeine Seele wird zuletzt von den Engeln mitten unter den Orgien der ſataniſch jubelnden Juden davongetragen. — Die Autos ſind gehaltener, wenn auch in ihnen die allgeoriſche Perſonification eine höchſt abſtracte Mythologie erſchafft. (S. v. Schack a. a. O. II, 152—416, die erſte unbefangenere, quellenmäßige Darſtellung Lope's, den man, wohl lediglich, weil man ihn weniger kannte und weil man aus ſeiner Polygraphie einen für ſeine Production nachtheiligen Schluß zog, gegen Calderon herabzuſetzen gewohnt war. Eine Analyſe von 24 Stücken gab W. Enk in ſeinen Studien über Lope, Wien 1839.)

Tirſo de Molina.

Die Lebendigkeit und Fruchtbarkeit des damaligen Spaniſchen Drama's kann nur mit der des Indiſchen, Atheniſchen und des Engliſchen in ihrer Blüthezeit verglichen werden. In Valencia allein bildete ſich eine beſondere Schule von Francisco Tarrega, Gaspar Aguilar, Ricardo de Turia, Vicente Adrian, Guillen de Caſtro, 1559—1631, der das Jugendleben des Cid: las mocedades del Cid, ſchrieb. — Andere Dramatiker, die ſehr berühmt waren, wie Doctor Ramon, A. de Galazza, G. de Avila, M. Sanchez, Mira de Mescua, L. V. de Guevara u. A., haben uns wenig hinterlaſſen. Guevara, der 1644 ſtarb, iſt durch ſeinen Roman: el diablo coxuelo, berühmter geblieben, als durch die hunderte von Dramen, die er verfaßte.

Andres Rey de Artieda, F. Cáscales, Chriſtóval de Meſa, Manuel de Villegas, Bartolomé Leonardo de Argenſola und Suarez de Figueroſa bildeten eine kritiſche Oppoſition gegen das Spaniſche Nationalſchauſpiel, allein die nationale Partei ſiegte entſchieden mit Ximenes de Enciſo, Perez de Montalvan, Ruiz de Alarcon, deſſen Tejedor dè Segovia und la verdad sospechosa noch heute in Spanien mit dem größten Beifall gegeben werden, vorzüglich aber mit Tirſo de Molina, der eigentlich Gabriel Tellez hieß, von 1570—1648 lebte und als Prior des Kloſters Soria ſtarb. War Montalvan nur Lope's beſter Schüler, ſo war Molina der Fortbildner des Lope'ſchen Drama's, die wahrhafte Mitte zwiſchen ihm und Calderon.

Molina's dramatiſche Werke ſchließen ſich mit Bewußtſein der nationalen Richtung Lope's an, ſind aber zugleich ſo eigenthümlich, daß ſie ſich ſchwer in die gewöhnlichen Kategorien einordnen laſſen. Es ſind von ihm 51 Dramen vorhanden, die ein unverkennbares Streben nach Neuheit der Probleme und der Charaktere verrathen. Im Tragiſchen neigt er ſich zum Düſtern, wie er in la republica al reves den wahnſinnigen Konſtantin Porphyrogeneta ſchildert, den die Griechen endlich entthronen; in la vida de Herodes das unſelige Schickſal Mariamne's; in el condenado por desconfiado den Untergang eine Eremiten, den der Zweifel an Gottes Barmherzigkeit der Verdammniß entgegenführt, während ihm gegenüber einem Verbrecher, der ſich mit blutigen Freveln jeder Art befleckt hat, die göttliche Gnade zu Theil wird; in la venganza de Tamar die Rache Thamars für die von ihrem Halbbruder Amnon an ihr verübte Nothzucht; in escarmientes para el cuerdo die Abgründe der Schuld, in welche Leichtſinn und Leidenſchaft führen können, ſo wie das unausbleibliche Gericht ſolches Handelns u. ſ. w. Im burlador de Sevilla y convidado de piedra ſchuf er nach einer Sevillaniſchen Volksſage von Juan Tenorio den Charakter des Don Juan (C. A. Dohrn: Spaniſche Damen, überſetzt, Berlin 1841, I: der Verführer von Sevilla oder der ſteinerne Gaſt.), der jedoch nicht in dieſer Form, ſondern in der Bearbeitung von Zamora ſich auf der Spaniſchen Bühne erhalten hat. In ſeinen Luſtſpielen liebt er Mädchen, die männliche Tracht annehmen, ſich an einem treuloſen Liebhaber zu rächen und ihm die neue Geliebte abſpenſtig zu machen, wie in Don Gil de la calzas verdes (Dohrn a. a. O. Don Gil von den grünen Hoſen), in el amor medico u. a. In ſeiner Marta la piadosa hat er zuerſt ein lebenswahres und treffendes Bild der religiöſen Heuchelei auf die neuere Bühne gebracht. Seine Komik iſt ſehr kühn und von einem ſatiriſchen Freimuth gegen Fürſten und Mönche, der in Erſtaunen ſetzt. In der Schönheit der Diction und im Wortlaut der Sprache übertrifft er alle Spaniſchen Dramatiker. (v. Schack a. a. O. II, 564.)

Calderon.

So bedeutend Molina war, ſo lag doch in der Energie ſeines Strebens eine gewiſſe Idioſynkraſie, die ihn populär zu werden hinderte. Seine Dramen wurden daher, wie die Mira's de Mescua, von Andern, namentlich von Calderon und Moreto, benutzt, um in geklärter Geſtalt die ihnen mögliche Wirkung zu erreichen. Sie wurden eine Vermittelung der Vollendung, welche das Spaniſche Theater in Calderons Stücken feierte. Pedro Calderon de la Barca wurde 1601 zu Madrid geboren, ſtudirte zu Salamanca, wurde Soldat und machte die Feldzüge in Italien und den Niederlanden mit, bis Philipp IV. ihn 1636 aus dem Lager an ſeinen Hof berief, die Feſtſpiele für ſein Theater im Luſtſchloß buen retiro bei Madrid zu componiren. 1651 trat er in den geiſtlichen Stand, ohne ſeine Function als Hofdichter aufzugeben. Geehrt von ſeinem Könige, bewundert von ſeiner Nation, reichlich mit Pfründen und Orden beſchenkt, ſtarb er 1681. Viele Dramen wurden ſeinem Namen untergeſchoben, ſo daß man nur 120 ächte zählt.

Dies iſt im Verhältniß zur üppigen Fruchtbarkeit Vega's wenig, allein Calderon konnte auch nicht in die Breite ſich verlieren, ſondern mußte ſich in die Tiefe wenden. Alle Stoffe, alle Erfindungen, alle Tonarten, waren ihm von ſeinen Vorgängern fortgenommen. Er mühete ſich in dieſer Beziehung nicht im Geringſten um Neuheit. Wenn aber bis auf ihn die Productivität mit ihrer naiven Wucherkraft in der Wahl der Themata ſich wenig bedenklich gezeigt hatte, ſobald ſie ſich nur eines lebhaft ſpannenden Intereſſes gewiß ſein konnte, ſo erwog Calderon ſorgfältig den pſychologiſch-ethiſchen Gehalt ſeiner Dramen, das wahrhaft Bedeutende herauszufinden. Wenn zweitens ſeine Vorgänger in der Compoſition oft auch dem Nebenſächlichen einen zu großen Raum gelaſſen hatten, ſo berechnete er den Zuſammenhang des Ganzen auf das Sorgfältigſte, ſo daß jede Perſon, jede Scene, jedes Wort, als ein organiſches Glied der Totalität wirkte und alle Einzelheiten auf die Erzeugung eines Geſammteffects hinarbeiteten. Wenn endlich ſeine Vorgänger, ſelbſt Tirſo de Molina, in der Sprache bei allem Gang ungleich geweſen waren, ſo feilte er den Ausdruck bis zur höchſten Harmonie und Beſtimmtheit. Ganz Spanier, ganz Katholik, ganz Romantiker, lebte in ihm ein wahrhaft künſtleriſcher Geiſt, der nur in der reinſten Schönheit ſich zu befriedigen vermochte. Wir müſſen bei Calderon dieſe äſthetiſche Vollkommenheit anerkennen, wenn uns auch das katholiſch-romantiſche Ideal, welches darin culminirt, ſittlich und religiös nicht befriedigt. In dieſen Beziehungen hat Calderon ſchlechterdings keinen andern Standpunct eingenommen, als die übrigen Spaniſchen Dramatiker, allein in der maaßvollen Geſtaltung hat er ſie übertroffen und die ſyſtematiſche Dialektik, die aus dem ritterlichen Ideal entſprungen war, mit ächtem Künſtlerſinn individualiſirt. Daß auch in ſeinen Dramen, wie in denen Lope's, ſich ein Stufengang zeigt, wird man nur natürlich finden. In ſeiner Jugend kämpfte er mit der Künſtelei des estilo culto.

Wir begnügen uns, zur näheren Charakteriſtik an einige der bekannteren Dramen Calderons zu erinnern. Von den Intriguenſtücken war la dama Duende (Dame Kobold) das beliebteſte, das Calderon ſelber in el encanto sin encanto noch einmal nachahmte; Mañanas de Abril y Mayo ſchildert das Leben der höheren Stände zu Madrid; hombre pobre todo es trazas iſt ein Sittengemälde dieſer Hauptſtadt im picaresfiſchen Geſchmack; no ay cosa como callar läßt Leonore Alles, was ſie nie für die Liebe gethan hätte, für Wiedererlangung der Ehre thun; con quien vengo, vengo, führt das unverbrüchliche Geſetz in Duellſachen vor, dem beizuſtehen, auf deſſen Ruf man gekommen; guardate de la agua mansa iſt ein köſtliches Familiengemälde; el maestro de danzar zeichnet ſich durch reine und edle Sprache aus; in no ay burlas con el amor quält ſich ein ſüßweinerlicher Diener Moskatel in ätheriſchen Träumen für eine untreue Zofe ab und wird von ſeinem Herrn durch Schimpf und Schläge von ſeiner Verliebtheit geheilt; in la desdicha de la voz betrügt Leonore, Andere betrügen wollend, ſich ſelbſt um das Glück ihres Lebens und das bezaubernde Talent des Geſanges bringt nur Unheil über deſſen Beſitzerin Beatriz; la guarda de si mismo iſt eine Nachahmung Lope's; el pintor de su deshonra iſt ein gräßliches Trauerſpiel, worin Alvaro ſeine Liebe ſchon beſiegt hat, als der Zufall einer Feuersbrunſt ihm die Geliebte mit Gewalt in die Arme führt und er und die reine Seraſina der überſtarken Verſuchung erliegen; el secreto à voces, nadie fu su secreto und basta callar zeichnen das feinſte höfiſche Leben auf der Höhe idealer Geſinnung. Auristela y Lisidante und el conde Lucanor (der mit den alten Novellen nichts gemein hat) ſind Spectakelſtücke; el medico de su honra iſt ein unmenſchliches Extrem der Spaniſchen Dialektik, worin Gutierre, weil er in ſeiner Gattin eine von ihr zu einem Andern gehegte aber bekämpfte Liebe vorausſetzt, dieſelbe mit Widerſtreben im Intereſſe ſeiner Ehre ermordet und die ihm verhaßte Leonore auf den unverbrüchlichen Befehl des Königs, der ſeinen Mord billigt, heirathen muß, el Alcalde de Zalamea iſt ein Soldatenſtück von furchtbarer Wirkung, deſſen Charakteriſtik in der Contraſtirung der beiden nichtswürdigen Edelleute, des viehiſch gefühlloſen Hauptmanns und des albern feigen Landjunkers gegen den edelgeſinnten Bauer Crespo und ſeinen Sohn ganz vorzüglich gelungen iſt; las tres justicias en una ſind eine fataliſtiſche Tragödie, worin der vermeinte Sohn den vermeinten Vater erſchlägt, Bruder und Schweſter, die nicht wiſſen, daß ſie es ſind, dem Inceſt anheimfallen und der Sohn um dieſelbe Schuld fliehen muß, welche der Vater früher begangen hat. Der König erſcheint hier, wie in anderen Stücken Calderons, als Pfleger der ſtrafenden Gerechtigkeit; el mayor monstruo les zelos, d. h. Eiferſucht das größte Scheuſal, wird von den Spaniern für Calderons beſtes Intriguenſtück gehalten.

Von hiſtoriſchen Stoffen hat Calderon die Semiramis in la hija del ayre, die Zenobia, Abſalon, Alexander den Großen in dardo todo y no dar nada, Coriolan in las armas de la hermosura, Scipio, Judas, Maccabäus, den Aufſtand der Mauren von 1568 in amar despues de la muerte und die Belagerung von Breda behandelt. Dieſe Stücke ſind ihm jedoch nicht ſo gelungen, als dem Lope die poetiſche Verklärung der Geſchichte geglückt war. Luis Perez el Gallego ſteht ganz iſolirt. Es führt Scenen aus dem Leben des Räubers Luis Perez vor, der in der Spaniſchen Volksſage das Ideal eines Räubers iſt. Aus dem Karolingiſchen Sagenkreiſe entnahm er la puente de Mantible, die Geſchichte des Rieſen Ferracut; el jardin de Falerina einer Tochter Merlins; hado e divisa de Leonido y de Marfisa. Von Romanen bearbeitete er den Heliodor, den auch Montalvan für die Bühne zurecht machte, in los hijos de la fortuna, Teagenes y Chariclea, und merkwürdiger Weiſe auch die Lateiniſche Argenis des Schotten Barclai in ſeiner Argenis y Poliarco, deren froſtige Politik er in einem geſchraubten Styl vortrug.

Die Mythologie verwendete er beſonders zu Hofſchauſpielen. Die Götter des alten Olymps mußten die Vermählungen, Geburtstage und Friedensſchlüſſe des allerchriſtlichſten Monarchen verherrlichen. In el mayor encanto amor iſt die Flucht des Odyſſeus von der Circe; in ni amor se libra de amor die Geſchichte von Amor und Pſyche; in el monstruo de los jardines Achilles; in la purpura de la rosa Adonis; in zelos aun del ayre matan die Fabel von Cephalus und Prokris; in la estatua de Prometeo der Prometheiſche Mythus Gegenſtand. Apolo y Climene, Faeton, el laurel de Apolo u. a. ſind ziemlich todte und manierirte Stücke, Eco y Narciso dagegen ganz vortrefflich; las fortunas de Andromeda y Perseo iſt eine Oper.

Burlesken, woran das Spaniſche Theater ſo reich war, hat Calderon nur eine einzige, Cefalo y Procris, gedichtet und in derſelben ſein eignes Feſtſpiel zelos aun del ayre matan mit größter Ausgelaſſenheit parodirt. Dies iſt das einzige Stück, worin er auch das Niedrigkomiſche dargeſtellt hat.

Von den geiſtlichen Schauſpielen veranſchaulicht la devocion de la cruz die Macht des ſegenbringenden Zeichen des Kreuzes; la exaltacion de la cruz behandelt die zweite Auffindung des Kreuzes durch den Kaiſer Heraclius; del origen, perdida y restauracion de la virgen del sagrario die Geſchichte des Marienbildes von Toledo, welches die Mauren in einen Brunnen verſenkt hatten und die Chriſten nach der Eroberung der Stadt wiederfanden; la cisma de Inglaterra die Geſchichte der unglücklichen Anna Boleyn, die als ein wollüſtiges und laſterhaftes Weib geſchildert wird, während die katholiſche Maria und Heinrichs VIII. verſtoßene Gemahlin, die Spaniſche Prinzeſſin Katharina, mit den ſchönſten Tugenden ausgeſtattet ſind. La aurora en Capocabona ſtellt mit großer Pracht die Einführung des wahren Glaubens durch Pizarro in Peru dar. El principe constante oder el principe mas constante en la fê y martyr de Portugal verherrlicht den Prinzen Fernando, der in der Gefangenſchaft unter den größten Leiden und lockendſten Verſuchungen dem chriſtlichen Glauben treu bleibt und deſſen Geiſt noch nach ſeinem Tode die Chriſten zum Siege führt. El gran principe de Fez iſt ein Seitenſtück zum ſtandhaften Prinzen. Ein Mauriſcher Fürſt, von der Glorie des Sieges umgeben, verläßt Vaterland, Thron, Weib und Kind, um Chriſt zu werden und freuet ſich ſeiner Gefangenſchaft, ungeſtört Chriſt bleiben zu können.

Unter den Heiligenlegenden iſt el purgatorio de San Patricio ein monſtröſes Werk. Los dos amantes del cielo ſind ein großes ſehr verwickeltes Drama von der Geſchichte des heiligen Chryſanthos und ſeiner Geliebten Daria. Einige der Comedias de Santos beruhen auf der Vorſtellung eines Vertrags mit dem Teufel. In Las Cadenas del Demonio oder San Bartholomè muß Irene, die Tochter des Königs von Armenien, ſeit ihrer Geburt in einem Kerker ſchmachten, weil die Aſtrologen prophezeit haben, daß ſie ſonſt alles mögliche Unheil über das Land bringen würde. Verzweifelnd ruft ſie den Teufel an und erlangt durch ihn gegen Verſchreibung ihrer Seele Befreiung von der Haft. Der Apoſtel Bartholomäus kommt als Bekehrer in's Land. Seine Reden machen einen ſolchen Eindruck auf ſie, daß ſie im Bewußtſein ihrer Schuld in Wahnſinn verfällt, aus deſſen Zerrüttung ſich ihre Seele allmälig emporringt. Sie wird Chriſtin und erlangte ſchließlich durch den Apoſtel, dem ſie ſich bekennt, Vernichtung ihres Pactums. In el Joseph de las Mugeres erblicken wir Eugenia, öffentliche Lehrerin der Philoſophie zu Alexandrien, wie ſie über die Worte nachſinnt: nihil est idolum in mundo, quia nullus est deus nisi unus. Hiedurch angeregt, grübelt ſie ſich in's Chriſtenthum hinüber und ſtirbt den Märtyrertod. Einen ähnlichen Gang nimmt el magico prodigioso nach der auf dem Bußbekenntniß des heiligen Cyprianus beruhenden Legende. Cyprianus in Antiochien ward durch eine Stelle im Plinius, welche das Weſen

Gottes als die höchſte Güte beſchreibt, zum Nachdenken bewogen, aber der Teufel, der ihm als Reiſender nahet, zieht ihn ab und beſtimmt ihn ſpäter in einer andern Maske, mit ihm einen Vertrag über die Erlernung der Magie abzuſchließen, weil Cyprianus ſich durch dieſelbe des Genuſſes der ſchönen Juſtina zu verſichern hofft. Er verſchreibt, wenn dies gelingt, dem Unbekannten ſeine Seele mit ſeinem Blute. Juſtina iſt aber Chriſtin. Die Künſte der Magie vermögen nichts über ſie. Cyprianus beſchwört nun zwar eine Geſtalt hervor, welche der geliebten Juſtina gleicht, die aber, da er ſie umfaſſen will, als Skelet ihn enttäuſcht und tief erſchüttert, ſo daß jener Fremde, der ſich ihm nun erſt als den Teufel offenbart, eingeſtehen muß, ſeinen Vertrag nicht erfüllt zu haben. Cyprianus wird Chriſt und gemeinſchaftlich mit Juſtina, die als Chriſtin entdeckt worden, hingerichtet. Voller Begeiſterung gibt ſie ihm an den Stufen des Schaffots die Gewißheit ſeiner Verſöhnung mit Gott. Ueber den Leichnamen der zu Märtyrern verklärten Liebenden erſcheint zum Schluß der Satan auf einer Schlange reitend und verkündet auf Gottes Geheiß ſeine eigene Niederlage ſo wie die Rechtfertigung von Juſtina und Cyprianus. Hat dieſer Schluß einen groteſk Indiſchen Charakter, ſo muß man doch geſtehen, daß dieſe Tragödie vom wunderthätigen Magus, deren vielſeitigen Inhalt wir hier nur in den oberflächlichſten Wendepuncten angedeutet haben, eines der außerordentlichſten Werke der Poeſie iſt. Höchſt eigenthümlich iſt darin die Progreſſion, mit welcher einerſeits Cyprianus aus ſeinem polytheiſtiſch heidniſchen Bewußtſein zur Erkenntniß des Monotheismus geführt wird, dann in die Sinnlichkeit zurückfällt, die Nichtigkeit aller Erſcheinungen erkennt und durch ſie, indem er zugleich die Ohnmacht des Böſen erfährt, ſich von der Wahrheit des chriſtlichen Glaubens überzeugt; anderſeits die Progreſſion, mit welcher der Teufel erſt als Sophiſt durch Zweifel, dann als ein ſchiffbrüchiger politiſcher Flüchtling durch magiſche Kunſt den Cyprianus beſtricken will und dieſem in ſeiner wahren Geſtalt ſich erſt enthüllt, als derſelbe innerlich ihn ſchon überwunden hat. Der katholiſch romantiſche Fauſt muß im Glauben enden. Die Forſchung der Wiſſenſchaft, mit welcher Cyprianus anfängt, muß ſich in die Ueberſchwänglichkeit des Glaubens aufheben und man kann Calderon hieraus nicht den geringſten Vorwurf machen.

Das Helldunkel, welches einmal in dieſer ganzen Romantik heimiſch iſt, hat er ſelbſt in den ſich ergänzenden Dramen la vida es sueño und en esta vida todo es verdad y todo es mentira, mit unnachahmlicher Kunſt gemalt. Das Leben ein Traum enthält jedoch nicht blos den Gedanken, daß die Aeußerlichkeiten des Lebens nichtig wie ein Traumgebilde ſind, ſondern auch den, daß vorwitziges Eingreifen in den ewigen Gang der Dinge, um Uebel zu vermeiden, dieſe herbeizieht. Was Menſchenwitz zur Rettung des Prinzen ausgeſonnen hat, verdirbt ihn und was blos zufällig als Hülfsmittel zu jenem Zweck gebraucht worden, wird durch die Macht der göttlichen Gnade ſeine Rettung. (V. Schmidt über Calderons Dramen, Wiener Jahrbücher der Literatur, Anzeigeblatt XVII. und XVIII., Wien 1822.)

Für die Spanier ſelbſt gilt Calderon als der größte Dichter der Autos. Wenn uns dieſe Perſonification dogmatiſcher und moraliſcher Begriffe nicht mehr zuſagt, ſo muß man nicht nur dem katholiſchen Dichter, wie einſt dem Griechiſchen, die Berechtigung zugeſtehen, ſich der allegoriſchen Mythologie im ausgedehnteſten Umfang bedienen zu dürfen, ſondern man muß auch erwägen, daß die Autos auf dem Theater durch die unmittelbare Anſchaulichkeit Vieles von der abſtracten Transcendenz verloren, welche ſie für uns als Leſedramen beſitzen. Dieſe Autos wurden mit opernartiger Pracht aufgeführt und machten ſich dem Verſtändniß durch Anwendung einer Symbolik zugänglich, deren Bedeutung allen Zuſchauern geläufig war. Die Sinnigkeit der Calderonſchen Combinationen wurde durch Scenerie, Koſtum und Muſik zu den wirkſamſten Effecten unterſtützt. Da Lope, Molina, Calderon, Moreto, ſämmtlich Geiſtliche waren, ſo verfuhren ſie mit einem wirklich theologiſchen Bewußtſein, welches die Kunſt zu einer oft höchſt liberalen und treffenden Exegeſe der chriſtlichen Dogmen machte. (vrgl. Roſenkranz: Entwurf einer Theologie der Kunſt, Studien, Leipzig 1848, V., 127—160.). Man vergegenwärtige ſich nur eine Scene z. B. aus el veneno y la triaca d. h. Gift und Gegengift (v. Eichendorf: zur Geſchichte des Drama's, Leipzig 1854, 52—57). Hier wird die menſchliche Natur als Infantin dargeſtellt, welche Lucifer als Gärtner verkleidet zu gewinnen ſucht und, als ſie ihn zurückweiſ't, die Blumen, Lüfte und Quellen zu vergiften beſchließt. Nun ſtelle man ſich vor, wie die vier Jahreszeiten als Perſonen der Infantin ihre Gaben darbringen, der Winter einen Becher von Kryſtall mit Waſſer, der Frühling Blumen, der Sommer Aehren, der Herbſt Früchte. Lucifer wagt nicht, ſein Gift einzuſenken; nicht in das Waſſer, weil darin ein ihm unbekannter ſacramentlicher Abgrund verborgen; nicht unter die Blumen, weil eine derſelben das Abbild einer andern Blume von fleckenloſer Jungfräulichkeit; nicht in die Aehren, denn in ihnen ſei ein großes Myſterium verhüllt; dagegen wählt er die Früchte, falls eine von ihnen vom Wurm angefreſſen ſei, überläßt aber ſcheu die Vergiftung dem Tode, der heimlich aus ſeinem Buſen eine Schlange unter die Früchte gleiten läßt. Daß die theatraliſche Vorſtellung eine ſolche Scene lebhaft individualiſiren konnte, liegt auf der Hand. Daß der Dichter aber gerade in den Autos nicht immer nur einer tiefſinnigen Myſtik huldigen konnte, ſondern zuweilen auch die Grauſamkeit des alleinſeligmachenden Glaubens gegen die Ungläubigen, namentlich gegen die Ketzer, hervorkehren mußte, wie Calderon im Auto el santo rey don Fernando gegen die Albigenſer gethan hat, lag in der Beſtimmung dieſer Gattung, die katholiſche Kirche zu verherrlichen und wollen wir daher der confeſſionellen Befangenheit des Geiſtlichen, der er ja auch war, verzeihen. Calderons Autos, la serpiente de metal; la cena de Baltazar, el divino Orfeo u. a. verſetzen uns in eine Wunderwelt, in deren traumartigen Viſionen die Entfremdung von der Natur, welche ihn, wie Göthe ſagt, ſchon in Uebercultur übergehen läßt, recht zum Vorſchein kommt. Sehr merkwürdig iſt es, daß er den Grundgedanken mehrer ſeiner weltlichen Dramen geiſtlich in den kühnſten Allegorien noch potenzirt hat, wie die Komödien deſſelben Namens in den Autos el pintor de su deshonra und in dem Auto, el vida es sueño. Alſo auch hier das Leben ein Traum!

El diablo predicador.

Man hat das Spaniſche Drama zuweilen nur nach dieſer Seite der ſacramentlichen Autos beurtheilt und ihm dann Inhumanität und Gedankenloſigkeit vorgeworfen, allein um es vollſtändig zu faſſen, darf man niemals ſeine komiſchen Elemente überſehen. Die Freiheit, welche das Ideal der chriſtlichen Völker ausmacht, hat in dem katholiſch-romantiſchen Ideal der Spanier den Fanatismus der idealiſtiſchen Tendenz immer durch die Heiterkeit eines lebensfrohen Realismus auszugleichen geſtrebt, wie wir ſchon den trefflichen Erzprieſter von Hita als Prototyp dieſer nationalen Gemüthsſtimmung kennen gelernt haben. Unter den Dramen z. B., die unter dem Titel da un ingenio e esta corte herausgegeben und dem kunſtliebenden Philipp IV. ſelber zugeſchrieben wurden, findet ſich ein Stück: el diablo predicador y mayor contrario amigo, worin der Teufel ſelber höchſt poſſirlich als chriſtlicher Prediger auftritt. Wahrſcheinlich iſt Luis de Belmonte der Verfaſſer dieſer köſtlichen Farçe, die außerdem auch Antonio Coello zugeſchrieben wird. Dem Lucifer iſt es durch ſeine Ränke gelungen, in Lucca die größte Erbitterung gegen die Franciscaner zu erregen. Alle Welt verweigert ihnen Almoſen und ſie ſterben faſt vor Hunger. Zur äußerſten Noth gebracht, ſollen ſie auf Befehl des Magiſtrats die Stadt verlaſſen, jedoch im Augenblick, wo Lucifer über ſeinen Sieg frohlockt, ſteigt das Jeſuskind mit dem Erzengel Michael vom Himmel hernieder und verurtheilt ihn, um ihn für ſeine Frechheit zu züchtigen, ſelbſt Franciscaner zu werden und ſo lange zu predigen und Almoſen zu ſammeln, bis durch die neuerweckte Frömmigkeit und die eingegangenen Spenden ein zweites größeres Kloſter für denſelben Orden erbaut worden ſei. Lucifer iſt voll Verzweiflung, ſich ſelbſt bekämpfen zu müſſen. Allein er muß gehorchen, die Kutte anziehen und erſcheint nun plötzlich unter den Franciscanern, die ſchon im Begriff ſind, auszuwandern. Er nennt ſich contrario amigo: Bruder Widerwillen, und wirft den Mönchen ſehr beredt ihre Läſſigkeit und ihre Kleinmuth vor. Die heftige Thätigkeit des Teufels, ein ihm ſo verhaßtes Geſchäft möglichſt ſchnell zu beenden; die empörte Inbrunſt, womit er predigt; die dunkeln, oft ſatiriſchen Worte, worin er ſeine Sendung hüllt; der ungeheure Erfolg, den er gegen ſein eigenes Intereſſe erlangt; die einzige Freude, die ihm in ſeinem Aerger bleibt, nämlich die Faulheit des Bruders Sammlers zu peinigen und ſeine Leckerhaftigkeit zu täuſchen, dies Alles iſt mit unvergleichlichem Humor dargeſtellt. Dies Stück wurde ſehr oft gegeben und erſt in unſerm Jahrhundert als „der Religion zuwider“ verboten, weil man für den Glauben ſowohl an den Teufel als an die Mönche fürchtete.

Aber mit Calderon hatte das Auto nicht nur, ſondern das Drama der Spanier ſelber ſeinen Hohenpunct erreicht. Von ſeinen Zeitgenoſſen machten ſich noch Viele als Dramatiker berühmt, ohne ſeine Univerſalität zu beſitzen. Der vielſeitigſte von ihnen war Auguſtin Moreto y Cavana, der, als er zu altern begann, auch Geiſtlicher wurde und zu Toledo 1669 ſtarb. Er zeichnete ſich beſonders aus durch ſeine Tragödie el valiente justiciero und durch ſeine oft nachgeahmte Komödie el desden con el desden (bei Dohrn a. a. O. überſetzt II, unter dem Titel: Trotz wider Trotz) und no puede ser (es kann nicht ſein). Franciſco de Roxas, von deſſen Leben wir wenig wiſſen, that ſich vorzüglich hervor durch ſeine Tragödie Garcia del Castañar oder del rey abajo ninguno (bei Dohrn a. a. O. IV, Außer meinem König keiner) worin die Colliſion der Gattentreue und der Königstreue auf das Spitzfindigſte zugeſchliffen iſt, und durch ſeine Komödie entre bobos anda el jugo (bei Dohrn a. a. O. III, dummes Zeug wird hier getrieben), die viel nachgeahmt wurde. Noch andere Dramatiker waren Juan de Hoz, Antonio de Solis, der berühmte Hiſtoriker, der 1686 ſtarb, Matos Fragoſa u. A.

Die Portugiſen und Camoëns.

Die Portugiſiſche Poeſie war im Grunde nur eine Abzweigung der Spaniſchen und wir haben ſchon Dichter, wie Gil Vicente, kennen gelernt, die den Portugiſen ebenſowohl als den Spaniern angehörten. Romanzen und Lieder, den Spaniſchen vollkommen analog, machten auch in Portugal den Anfang der Dichtkunſt. Unter Alfonſo ſollen ſich im zwölften Jahrh. die Ritter Gonzalo Hermiguez und Egaz Moniz Coelho darin ausgezeichnet haben. Der Galiziſche Dialekt wurde der herrſchende und begünſtigte durch ſeine Weichheit den Ausdruck zarter, ſchmelzender Gefühle, welche durch die Vermittelung der Provençaliſchen Lyrik ihre Form erhielten, wie uns dies ein alter Cancioneiro mit 260 Liedern zeigt, die in jambiſchen Metren und in Reimen erotiſche Klagen ergießen (Ch. F. Bellermann: die alten Liederbücher der Portugiſen. Berlin 1840). Der berühmteſte Lyriker des funfzehnten Jahrh. war der Troubadour Macias, deſſen unglückliche Liebe und fürchterlichen Tod Lope in ſeinem Drama porfiar hasta morir verewigte. Die vielen Lyriker des funfzehnten Jahrh. unterſcheiden ſich nicht weſentlich von den Cataloniſchen. Garcia de Reſende ſammelte von 150 Dichtern Lieder in ſeinem Cancioneiro general.

Von dieſen lebte Bernardin Ribeyro am Hof des großen Königs Emanuel (1495 – 1521.). Er ſchrieb im Caſtilianiſchen Romanzenſtyl, nur wollüſtiger, zärtlicher, Eklogen, und den erſten Portugiſiſchen Proſaroman Menina e Moça. Einen ähnlich ſchwermüthig leidenſchaftlichen Charakter hatten die Dichtungen des Chriſtoval Falçam, des Statthalters von Madeira. Daß man den urſprünglichen Amadisroman einem Portugiſen Lobeira zuſchrieb, haben wir ſchon geſehen. Einen der Amadisromane, den Palmerin de Inglaterra, ſchrieb Francisco Moraes, der 1572 ermordet ward.

Die Anfänge eines nationalen Theaters, welche Gil Vicente, 1480 – 1557, begründete und in denen er, ganz dem Geſchmack des Volkes gemäß, bei ſeinen Allegorien das Seeweſen nicht vergeſſen hatte, blieben leider ohne höhere Entwickelung, aber auch das regelmäßige Kunſtdrama gelangte nicht einmal zu einer gewiſſen Selbſtſtändigkeit. Saa de Miranda, 1495 zu Coimbra geb. und, nachdem er daſelbſt Profeſſor der Rechte geweſen war und mehre Reiſen gemacht hatte, auf ſeinem Landgut Tapada 1558 geſtorben, war ein vorzüglicher Lyriker, verſuchte aber auch die comedia erudita, die er in Italien kennen gelernt hatte, in ſeinen Dramen: os Estrangeiros und os Villal pandios nachzuahmen. Noch näher den Alten ſchloß ſich Ferreira an, der, zu Liſſabon 1528 geboren, erſt Profeſſor zu Coimbra, dann Hofbeamter war und 1569 an der Peſt ſtarb. In der äußern Form correct, entbehrt ſein berühmtes Trauerſpiel: Ines de Castro und ſein Luſtſpiel: Bristo (Name einer Kupplerin) der Seele. Andrade Caminha, 1589 geſt., und Diego Bernardes, 1596 geſt., ſetzten dieſe Richtung fort.

Die ungeheure Erweiterung, welche Europa in jenen Jahrhunderten durch die oceaniſche Schiffahrt erfuhr, war theilweiſe auch das Werk kühner Portugiſen. Vaſco de Gama hatte durch Umſchiffung Afrika's den Seeweg nach Oſtindien gefunden und dadurch die ſpätere Entdeckung Amerika's angebahnt. Die Portugiſen mit ihrem alten Namen Luſitanier, Portugiſiſch: os Lusiadas, ſind mit ihrer Küſte dem Ocean zugekehrt. Der höchſte Aufſchwung ihrer Nation knüpft ſich an dies Verhältniß, aber auch das ſchnelle Zurückſinken derſelben nach den unglücklichen Unternehmungen in Afrika, beſonders nach dem ritterlich abenteuerlichen Zuge des Königs Sebaſtian 1578 gegen Marokko. Bei aller Größe in einzelnen Charakteren und Kataſtrophen hat daher die Portugiſiſche Geſchichte etwas Schwermüthiges. Der Dichter dieſer eigenthümlichen Lage wurde Luis de Camoëns, aus einer verarmten altadligen Familie 1524/29 geboren. Er ſtudirte zu Coimbra und gab drei Schauſpiele: Seleucus, Amphitruo und Filodemo heraus. Die Liebe zu einer Dame des Palaſtes, Catharina de Attayde, zog ihm eine Verbannung nach Santarem zu. Er ging nun als Freiwilliger auf die Flotte, machte einen Feldzug gegen Marokko mit und verlor bei Ceuta durch einen Schuß ſein linkes Auge. Als er in Liſſabon unbeachtet blieb, ging er 1553 nach Goa, konnte jedoch hier kein Amt erhalten und wurde wieder Soldat. Eine Satire auf die ſchlechte Verwaltung Indiens, zog ihm eine Verweiſung nach Macao an China's Küſte zu, wo er einen ſehr untergeordneten Poſten bekleidete und wo er in einer Grotte, die noch jetzt ſeinen Namen führt und eine entzückende Ausſicht auf Land und Meer bietet, ſein großes Heldengedicht verfaßt haben ſoll. Nach fünf Jahren ward ihm die Rückkehr nach Goa erlaubt, aber das Schiff ſcheiterte an der Mündung des Cambojafluſſes und mit

Mühe rettete Camoëns, auf einem Brett ſchwimmend, ſich und ſein unſterbliches Werk. Aus dem Gefängniß in Goa, in welches ihn Gläubiger und Verläumder warfen, befreiten ihn einige Freunde und er kehrte nun 1569 nach Liſſabon zurück. Sein Epos widmete er dem Könige Sebaſtian, der ihm dafür ein Jahrgeld von 25 Thalern ausſetzte, ſo daß der Dichter nur durch einen treuen Neger, der ihm von Indien gefolgt war, vom Hungertode errettet ward, indem dieſer für ihn bettelte! 1579 ſtarb er, von Kummer und Krankheit aufgezehrt, im Hospital im Kreiſe einiger Mönche. Sechszehn Jahre ſpäter errichtete man ihm ein Denkmal.

Camoëns war ein großer Lyriker, der nur mit Dante in der vita nuova, mit Bruno in den eroici furori, mit Taſſo und Shakeſpeare in ihren Sonetten verglichen werden kann. Seine Sonette, Elegien, Idyllen, Oden, Cançaos und Seſtinen vereinen alle Süßigkeit des innigſten Genuſſes mit der hinreißendſten Schwermuth, die Tiefe des ſtrengſten Ernſtes mit der anmuthigſten Kindlichkeit und dies Alles in der Reinheit und Klarheit des einfachſten Ausdrucks, deſſen Blüthe nicht blühender ſein könnte. Dieſer Lyrik, welche uns die geheimſten Regungen eines kraftvollen Gemüthes in der Weichheit wie in der Herbheit, in der Ruhe wie in der Leidenſchaftlichkeit ſeiner Gefühle offenbart, ſteht ſein Epos: os Lusiadas, in 10 Geſängen in poetiſch vollendeten Stanzen gegenüber. Es beſingt die Umſchiffung Afrika's durch Vasco de Gama und die erſte Begründung Portugiſiſchen Verkehrs mit Malabar, beginnt aber ſogleich mit der Station der Flotte in der Nähe von Madagaskar. In den erſten Worten ſpricht Camoëns ſofort ſeine Abſicht aus, die Waffen und die edlen Helden zu beſingen, die von Luſitaniens Strand durch nie befahrene Meeresſtrecken bis hinter Taprobana vordrangen, ein neues Reich in ferner Zone zu bauen. Die Luſiaden ſind das maritime Epos. In dem Homeriſchen Epos haben wir zuerſt die Schilderung des Meeres getroffen; ſodann im Oſſianſchen; dann in Kalewala; dann im Beowolf und in der Gudrun; aber die Größe des oceaniſchen Meeres treffen wir hier zum erſtenmal. In den Luſiaden kommt ein eigentlicher Völkerkampf gar nicht vor. Die ältere Geſchichte der

Portugiſen und ihrer Fürſten und Helden wird eigentlich von Vasco de Gama dem Könige von Melinda, von ſeinem Bruder einem Indiſchen Großen aus Malabar und zuletzt von einer Sirene in Form einer Prophezeiung erzählt. Ein Glanzpunct in Vasco's Erzählung iſt hier die tragiſche Geſchichte der Ines de Caſtro. Zwiſchen den Portugiſen und den Indern kommt es zwar zu allerlei Verwickelungen, die aber friedlich gelöſt werden, ſo daß Vasco mit ſeiner Flotte, nachdem Venus die Portugiſen auf einer Inſel köſtlich bewirthet hat, ruhig nach Hauſe ſegelt. Am meiſten drohet unter den Göttern ein Kampf auszubrechen. Bacchus fürchtet nämlich, daß die Portugiſen ſeiner Herrſchaft ſchaden und ſeinen Ruhm in Indien verdunkeln könnten und wiegelt die Mozambeſen gegen ſie auf. Ja, er verkleidet ſich als Chriſt, errichtet der Jungfrau Maria in ſeinem Hauſe einen Altar und betet zu ihr, um Portugiſiſche Kundſchafter zu täuſchen, als ob das Land von Chriſten bewohnt ſei! Da aber Jupiter, Mars, Venus und Mercur den Luſitaniern beiſtehen, namentlich Venus ihnen auch mit ihren Nereiden und Nymphen zu Hülfe eilt, ſo kommen ſie glücklich aus allen Gefahren heraus. Dieſe Einmiſchung der antiken Mythologie iſt ächt katholiſch, denn dieſe Götter ſind gleichſam nur eine andere Art von Heiligen. Camoëns behandelt ſie ganz naiv und poſitiv und kümmert ſich gar nicht um die Widerſprüche, die dadurch entſtehen, z. B. daß dieſe Götter ſich für das Schickſal der Chriſten intereſſirten und daß die Prieſter und Ariſtokraten von Malabar von den Portugiſen als Chriſten eine Gefahr für ihre heidniſche Religion erwarten. Vasco de Gama beſteigt ſogar mit der Thetis das hochzeitliche Bett. Vieles iſt in dem Detail der Luſiaden noch ganz nach dem Virgil zugeſchnitten, aber die Richtung des Ganzen iſt eine völlig andere, von jedem andern Epos ſich unterſcheidende. Sie liegt in der Anſchauung des Weltmeers, das unnachahmlich von Camoëns geſchildert iſt, wie Humboldt im Kosmos II, 59 ſagt, daß er uns die Oberfläche des Oceans zeigt, bald wenn milde Winde ſie kräuſeln und die kurzen Wellen im Spiel des zurückgeworfenen Lichtſtrahls funkelnd leuchten, bald wenn die Schiffe in einem furchtbaren Sturm gegen die tiefaufgeregten Elemente ankämpfen. Camoëns iſt nach ihm im eigentlichen Sinne des Worts ein großer Seemaler; als Kriegsmann hatte er gefochten am Fuß des Atlas im Marokkaniſchen Gebiet, im rothen Meer und im Perſiſchen Meerbuſen; zweimal hatte er das Cap umſchifft und, mit tiefem Naturgefühl begabt, 16 Jahre lang an dem Indiſchen und Chineſiſchen Geſtade alle Phänomene des Weltmeers belauſcht, die er mit großer Genauigkeit beſchreibt. Wenn Humboldt aber weiterhin die Schilderung der tropiſchen Vegetation vermißt, ſo erklärt ſich dieſer Mangel einfach dadurch, daß der Dichter für die Portugiſen verſtändlicher blieb, wenn er die Inſel der Venus mit Myrthen, Citronen, Limonen und Granaten, als mit tropiſchen Gewächſen ſchmückte. Die Eigenthümlichkeit der tropiſchen Zone hat er hingegen durch zweierlei unſerer Meinung nach vortrefflich hervorgehoben, durch die Schilderung des Lichts, welches Helios dort in Fluthen verſchwenderiſch ausgießt und des Würzgeruchs, der von den ſonnedurchkochten Pflanzen ausduftet. Trotz ſeiner antiken Mythologie iſt es daher Camoëns ungleich mehr gelungen, uns in ein fremdes Wunderland zu verſetzen, als dem Ercilla in ſeiner Araucana, deren bluttriefende Kämpfe ebenſowohl in Canada hätten ſtattfinden können. Die eigentliche Handlung in den Luſiaden iſt daher nicht in einen Kampf der Portugiſen und Inder, ſondern in den Kampf mit dem Weltmeer und in den Sieg über deſſen furchtbare Gewalt zu ſetzen, die vorzüglich durch den Rieſen Adamaſtor geſchildert wird. Die Vermählung Gama's mit der Thetis ſoll die Seeherrſchaft der Portugiſen ſymboliſch bezeichnen, was Camoëns theils dadurch ausſpricht, daß Thetis und die Nymphen die Ehre der Portugiſen bedeuten ſollen, theils dadurch, daß Thetis am Schluß dem Gama das ganze Weltgebäude nach dem Ptolemäiſchen Syſtem erklärt und ihm verkündet, daß die Portugiſen von jetzt ab durch keines der andern Europäiſchen Völker beherrſcht werden würden. Die Geſchichte der Portugiſen, welche durch das ganze Gedicht vertheilt worden, iſt mit hoher Würde und patriotiſcher Begeiſterung vorgetragen, jedoch nicht ſowohl ein Epos, als nur eine epiſche Chronik zu nennen. Zurückblickend könnte man ſagen, daß von der centripetalen Tendenz des Danteſchen Epos und ſeines religiöſen Idealismus die Entwicklung der Weltanſchauung in dem Werk des Camoëns bei der centrifugalen Tendenz des weltlichen Realismus angelangt ſei.

Camoëns dichteriſche Größe erkennt man recht, wenn man ihn mit den ähnlichen Beſtrebungen Anderer vergleicht. Jeronymo Cortereal z. B., der ſeine Jugend in Indien verlebte, dem Könige Sebaſtian auf ſeinem Afrikaniſchen Zuge folgte, in der Schlacht von Alcaçer gefangen ward und, nach langem Leiden befreit, ſein Vaterland unter Spaniſcher Herrſchaft fand, ſuchte Troſt in der Ausarbeitung hiſtoriſcher Epen, die, voller Naturwahrheit, in ihrer fließenden Sprache doch des belebenden poetiſchen Hauchs entbehren. Er beſang Spaniſch die Schlacht bei Lepanto in 15 Geſängen; die Belagerung von Diu unter Mascarenhas in ſeinem Cerco de Diu und die traurige Geſchichte des Sonza Sepulveda und ſeiner Gattin Leonor de Sà, welche Camoëns ſchon epiſodiſch erzählt hatte, Portugiſiſch. — Ebenſo trocken blieb Rodriguez Lobo, der in der Mitte des ſechszehnten Jahrh. das Leben des Portugiſiſchen Großconnetable Nuño Alvarez Pereira in 20 Geſängen in Ottaven ebenſo hiſtoriſch treu als langweilig beſchrieb. Dem weichlichen elegiſch-idylliſchen Element, das in der Portugiſiſchen Poëſie noch mehr als in der Spaniſchen wucherte, entſprangen ſeine Schäferdichtungen Primavera; o pastor peregrino; o desenganado. Wichtiger als durch dieſe ſentimentalen Producte wurde er durch ſeinen Corte na Aldea e Noites de invierno d. h. der Hof auf dem Lande oder Winterabende. Es ſind Unterhaltungen über literariſche und ſociale Themata mit eingeſtreueten Anekdoten und Novellen. Die Proſa derſelben, obwohl der Ciceroniſchen in langen Perioden nachgebildet, iſt für die Portugiſen ein Muſter der Kunſt zu erzählen geblieben.

Manuel di Faria y Souza, ein Polygraph, der ebenſowohl der Spaniſchen Literatur angehört, 1590—1649; A. Barboſa Bocellar 1610—1663, der die Saudades benannten Elegien einführte, und eine Menge Gongoriſten, wie Torczao Coelho, Ribeyro de Macedo, Correa de la Cerda, Jeronymo Bahia, Francisco de Vasconcellos u. A., machten den Uebergang zum Franzöſiſchen Syſtem. Als die äußere Unabhängigkeit der Nation 1640 durch Johann IV wiederhergeſtellt ward, brachte dies der Nation doch keinen neuen poetiſchen Aufſchwung. Die Italieniſche Oper niſtete ſich am Hof ein. Ein Jude Antonio Joſe, der bei dem letzten Auto da fé 1745 mit verbrannt wurde, wußte den Geſchmack an Theatereffecten durch Decorationen, Koſtumprunk und Maſchinerien vorzüglich zu befriedigen. Der Graf Xavier de Meneſes von Ericeyra, 1673 — 1744, ſtand ſchon gänzlich innerhalb des Franzöſiſchen Syſtems.

---

c) Das novantike Ideal der Franzoſen.

Die Italieniſche Poeſie hatte ihre Bildung dadurch erreicht, daß ſie den ihr von der Dichtung der Troubadours, der Trouvères und der Griechiſchen Mythologie gegebenen Stoff in einer Form verarbeitete, welche antik gedacht war. Sie hatte die Schönheit der Phantaſie als ſolche zu ihrem Weſen. Die Spaniſche Poeſie nahm dieſe Formen auf, gab ihnen aber einen nationalromantiſchen Inhalt, in welchem zur Liebe, deren Darſtellung die Italiener faſt ausſchließlich zum Gegenſtand gemacht hatten, die Ehre, die feudale Loyalität und die katholiſche Chriſtlichkeit mit einem Abſolutismus hinzutraten, der die Romantik des ritterlichen Ideals abſchloß. Die Franzoſen empfingen von den Italienern jene Formen, von den Spaniern dieſen Inhalt, allein ſie konnten weder jene unmittelbar anwenden, noch in dieſem ſich unmittelbar befriedigen; jene nicht, weil die Provençaliſche Lyrik, von welcher dieſelben ausgingen, von ihnen ſelber hervorgebracht war, dieſen nicht, weil die Nordfranzöſiſche Epik und Dramatik denſelben bei ihnen ebenfalls ſchon durchgearbeitet hatte. Sie konnten daher durch die Italieniſche wie durch die Spaniſche Poeſie zwar angeregt, aber nicht beherrſcht werden und bedurften einer andern Entwicklung für ihren Fortſchritt. Man bedauert zwar oft, daß die Franzoſen ihre romantiſche Poeſie nicht fortgebildet hätten, allein man bedenkt nicht, daß die Provençaliſche Lyrik, die Normanniſche Epik und die Pariſer kirchlich-nationale Dramatik das Ideal der Ritterlichkeit in der That erſchöpft hatten. Die Fortbildung der Franzöſiſchen Poeſie, welche das Keltiſche, Römiſche, Chriſtliche und Germaniſche Element mit außerordentlicher Kraft in ihren Dichtungen zu einer Fülle von Liedern, Erzählungen und dramatiſchen Erfindungen vereinigt hatte, ging nun im Gegenſatz zu dieſer realen Productivität zu einer Periode fort, in welcher ſie die Form zum Inhalt und für dieſen Zweck die Nachahmung der antiken Poeſie zum Mittel machte. Wie ſie aber in der Lyrik, Epik und Dramatik des Mittelalters die productive Macht geweſen war, von welcher das Minnelied, das Karolingiſche und Arturiſche Ritterepos, die ſociale Novelle, die myſtiſche Allegorie und die Komik der theatraliſchen Moralitäten in ganz Europa ausging, ſo erhob ſie ſich auch mit dieſem antiken Formalismus abermals zur ausgedehnteſten Herrſchaft.

Wir nennen das Ideal, welches die Franzoſen in dieſer Periode verfolgten, das novantike, um anzudeuten, daß es das antike ſein ſollte, daß aber dieſe Reproduction ſich doch nicht gänzlich von dem Ideal der chriſtlichen Welt, nämlich der Freiheit, loszureißen vermochte, und daß ſie mithin eine Modification im modernen Sinn erleiden mußte. Die Franzoſen nennen es auch die Renaiſſance, um die Wiedergeburt der antiken Kunſt als der wahrhaften auszudrücken. Ihr Ideal war aber nicht ſowohl das Helleniſche der naiven Schönheit, als vielmehr das Römiſche der moraliſchen Würde, der didaktiſchen Rhetorik, der panegyriſchen Hofpoeſie und der dilettantiſchen Belletriſtik. Die Griechen wurden damals von den Franzoſen noch nicht verſtanden. Was ſie antik nannten, war immer die Römiſche Form und die Römiſche Auffaſſung des Griechiſchen in der Theorie des Horaz, des Quintilian und Cicero. Dieſe Einſeitigkeit wird oft überſehen und doch iſt ſie es allein, die uns das Nüchterne, Beſchränkte, Verfehlte, Irrige in der Franzöſiſchen Claſſik erklärt. Alles, was wir von der Römiſchen Poeſie geſagt haben, gilt deshalb auch von dieſer Epoche der Franzöſiſchen und man kann daher, bei aller Breite ihrer empiriſchen Auslegung, im Grunde genommen von ihr wenig Neues ſagen. Die Ode wurde nach Horaz, das Epos nach Virgil und Lucan, die Elegie nach Ovid und Tibull, die Satire nach Horaz und Juvenal, das Drama nach Seneca und Terenz, das Lehrgedicht nach Virgil und Lucrez, der witzige Einfall nach Catul und Martial behandelt. Man war ſich der Nachahmung vollkommen bewußt. Die Annäherung an jene Muſter oder die Abweichung von ihnen wurde das Princip des Urtheils. Der Geiſt eines Homer, eines Pindar, eines Aeſchylus und Sophokles, eines Ariſtophanes und Empedokles, blieb den Franzoſen noch verſchloſſen.

Durch den monarchiſchen Abſolutismus wurde von Franz I. bis Ludwig XV. die Franzöſiſche Poeſie weſentlich *Hofpoeſie*, wie im Auguſtiſchen und Ptolemäiſchen Zeitalter. Die *geſellſchaftliche Bildung* wurde daher bis zu jener Glätte, Eleganz und Geſchmeidigkeit erhoben, welche die Erſcheinung der Leidenſchaften im naturwahren Ungeſtüm des Affects vermeidet und, mit Ausnahme des ſtereotypen Enthuſiasmus für das Herrſcherhaus, die Aeußerung der Gefühle nivellirt. In der Geſellſchaft fordert der gute Ton, daß Niemand ſich hervordrängt, Niemand ſeine etwaige Ueberlegenheit fühlbar macht. Alles, was geſagt wird, auch das an ſich Gewichtige, wird daher durch die Form zu einem ſcheinbar Unbedeutenden herabgedrückt, um nicht durch die Prätenſion des Außerordentlichen anzuſtoßen. Ebenſo fordert aber auch der gute Geſchmack, einen Beitrag zur Unterhaltung zu geben, der doch endlich etwas Beſonderes, Neues enthalten muß. Damit nun in demſelben das Individuelle wieder getödtet und die mit ihm entſtehende Ungleichheit wieder zurückgenommen werde, muß der Inhalt die Form des *Witzes* annehmen. Die ganze gebildete Geſellſchaft ſpricht die nämliche Sprache. Es würde ungeſchickt, es würde beleidigend ſein, ſich nicht in ihren Formen zu bewegen. Soll nun in der Darſtellung ein Inhalt aus der monotonen Gewöhnlichkeit hervortreten, ſo muß er vor allen Dingen ſo plan, ſo überſichtlich, ſo verſtändig ſein, daß Jedermann ihn ſofort faſſen kann, aber zugleich muß er ſich durch eine eigenthümliche Wendung aus dem Nivellement der Alltäglichkeit ausſcheiden und dieſe Wendung iſt die *epigrammatiſche Pointe* die mit ihrer witzigen Fleurette das Lächeln erregt, die vorausgeſetzte Gleichheit einen Augenblick unterbrochen zu haben. Der Witz, weil er unterhält, erwirbt ſich damit die Verzeihung für die Verwegenheit ſeiner Exiſtenz. Er rettet die Geſellſchaft von der *Langenweile*, an welcher der gute Ton, der gute Geſchmack, die Feinheit der Bildung mit ihrem Salongeſchwätz oft leiden. Er verwandelt mit ſeinen Impromtus, mit ſeinen Sallies, mit ſeinen Apropo's, mit ſeinen Aequivoken, das Nichts in einen Schwärmer, deſſen Sprühfeuer einen Augenblick angenehm leuchtet, ſelbſt wenn ihm einige Bosheit beigemiſcht ſein ſollte. Dieſe Kunſt des Widerſpruchs, der keiner iſt, macht das Innerſte jener vers de société, jener zahlloſen pièces fugitives aus, an denen die Franzöſiſche Poeſie ſo reich iſt und die an eigentlicher Poeſie ſo arm ſind.

Wenn aber das novantike Ideal durch ſolche Abhängigkeit von der höfiſch-geſellſchaftlichen Bildung dazu kam, die Schönheit in die Abweſenheit aller Tiefe des Inhalts, aller Natürlichkeit der Form zu ſetzen, ſo darf man darüber nicht die Kehrſeite dieſer nur negativ vollkommenen Kunſt vergeſſen, nämlich den Begriff der *Correctheit der Diction*, den ſie zum oberſten Kriterium der aeſthetiſchen Production machte. Die Phantaſtik der Keltiſchen Sage, die miraculöſe Transcendenz der chriſtlichen Kirche, die Unnatur des Marinismus und Gongorismus, die Hyperbolik der Muhammedaniſchen Symbolik, die Trübheit, die im Hintergrunde des Germaniſchen Gemüthes lauert, wurden einem *rationellen, logiſchen* Maaßſtab unterworfen und damit dem Styl das erſte ſeiner Geſetze, *Klarheit*, geſichert. Das Bedürfniß derſelben iſt es geweſen, welches die übrigen Nationen von den Franzoſen oft abhängig machte, wenn ſie in dem Sturm und Drang ihrer Individualität ſich ins Bizarre, Groteske, Zerfloſſene, Myſteriöſe und Unverſtändliche verloren hatten. Der Mangel der Franzöſiſchen Kunſt hängt, wie überall, mit ihren Vorzügen auf das Engſte zuſammen. Die Richtung auf *ſtyliſtiſche Entſchiedenheit* erzeugte in ihr eine ſorgfältig abgewogene *Sonderung der Gattungen*, für welche man beſtimmte *Regeln* aufſtellte. — Die Sonderung an ſich war ein rationeller Act, der Billigung verdiente, allein die Art und Weiſe, wie man ihn ausführte, war eine beſchränkte, weil ſie zwar die Unterſchiede ſetzte, allein den inneren Zuſammenhang, den Uebergang derſelben in einander verkannte. Daher wurde die Franzöſiſche Poetik von Scaliger bis Boileau ſogar *antipoetiſch*, indem ſie gewiſſe empiriſche, hauptſächlich Römiſche Formen als abſolute Geſetze hinſtellte und jede Abweichung von dieſen conventionellen Normen als ſchlechten Geſchmack verfolgte. Die Nachdrücklichkeit aber, mit welcher ſie den Styl cultivirte, brachte ſie dazu, das nur Rhetoriſche bereits für das Poetiſche zu halten und den Pomp der Declamation mit dem wahrhaften Pathos zu verwechſeln.

Rabelais.

Die Franzöſiſche Poeſie verfiel aber auch in einen innern Widerſpruch, indem ſie innerhalb der antiken Formen doch noch das Romaniſche Ideal der Ritterlichkeit feſtzuhalten meinte, während dies ſich ſchon in ein Ideal bürgerlicher Freiheit umzubilden begonnen hatte. Mit der abſoluten Monarchie, den ſtehenden Heeren, der Polizei und dem Buchdruck konnte das phantaſtiſche Ritterthum nicht mehr zuſammenbeſtehen. Wenn in Italien Pulci's, Arioſto's und Folengo's ironiſche Behandlung der Rolandsſage, wenn in Spanien des Cervantes humoriſtiſche Satire die Auflöſung des Ritterideals poſitiv ausgedrückt hatte, ſo fehlte es auch Frankreich nicht an einem ſolchen poſitiven Denkmal. Dies waren die Caricaturen des François Rabelais, 1483 aus Chinon in der Touraine geboren und 1553 zu Paris geſtorben. Er war ein Mönch, aber zugleich ein gelehrter und welterfahrner Arzt, der ſich ſäculariſiren ließ, ſich als Schriftſteller Meiſter Alcofribas, den Abſtractor der Quinteſſenz nannte und 1535: la vie inestimable du grand Gargantua, père de Pantagruel in Einem Buche, und 1542: Pantagruel, roi des dipsodes, restitué à son naturel, avec ses faits et prouesses épouventables, in 4 Büchern herausgab. Dieſe Compoſitionen ſind in der Poeſie in der That daſſelbe, was die ungeheuerlichen Geſtalten eines Höllenbreughels oder Hieronymus Boſch in der Malerei. Die Geſchichte der Kunſt hat mit ihnen weniger zu ſchaffen, als die Culturgeſchichte. Es ſind kecke Satiren auf die Sophiſterei der Scholaſtik, auf die Verderbtheit des Klerus, beſonders des Papſtthums, auf die Zuchtloſigkeit der damaligen Pariſer Sitten, die bis in die geringſten Einzelheiten geſchildert werden, auf die Völlerei und

Schlemmerei des Zeitalters, gegen Ende auch auf die Politik deſſelben. Gargantua iſt ein Freſſer, Pantagruel ein Säufer. Die Anlage ihrer Geſchichte iſt nun zwar biographiſch, allein ohne irgend ein pſychologiſches oder ethiſches Intereſſe. Rabelais überläßt ſich mit ſeinem unendlichen Talent zur Komik jeden Augenblick den Einfällen, die ihm gerade kommen, unterdrückt keinen Witz, der ſich ihm darbietet, und wühlt ſich mit Behagen gern in den ſchlammigſten Cynismus hinein, in welchem er ſich ſelbſt mit den ekelhaften ſyphilitiſchen Geſchwüren befaßt. Die Gelehrſamkeit reizt ihn, bei einer gegebenen Gelegenheit alle möglichen Variationen derſelben katalogartig aufzuzählen z. B. Spiele der Kinder, Unarten derſelben, Wurſtarten, Bücher einer Bibliothek u. ſ. w. Wie er ſo in das Aparteſte ſich verliert, ſo geht er auch wieder zur Parodie der Rieſen und Helden, der Ritterromane, ins Koloſſale, in die lächerlichſten Uebertreibungen. Das ritterliche Ideal behandelt er mit nicht geringerer Verachtung, als das mönchiſche. Er iſt voller Witz, Laune, Schalkheit, Phantaſie und hat, im Gegenſatz zur höfiſchen Poeſie, die Sprache des Volks aufgenommen, die er mit der genialſten Willkür durch die kühnſten Schöpfungen erweiterte, allein im Ganzen haftet ihm eine Formloſigkeit an, die auch bis zur Rohheit ſich verläuft. Die Zote iſt ihm zu wenig Mittel und wird nicht, wie bei Ariſtophanes, durch einen höhern Idealismus des Ganzen aufgezehrt. Obwohl Rabelais auch der Philologen und der Griechiſchen Götter ſpottet, ſo hat er doch in den beiden letzten Büchern des Pantagruel die wahrhaften Geſchichten des Lukianos nachgeahmt. Die ergötzlichſte Figur ſeiner krauſen Erzählung, der vielgereiſte Panurge, wird ſchon nach Beendigung des Kriegs des Pantagruel mit den Dipſoden vom dritten Buch ab die Hauptperſon. Er möchte nämlich gern heirathen. Die Bedenken gegen dieſe Neigung werden mit mediciniſch-gründlicher aber extrem cyniſcher und widriger Breite erörtert und zuletzt will Panurge das Orakel der heiligen Flaſche darüber befragen; dies gibt die Veranlaſſung zu einer Reiſe nach den Inſeln der Medamothen d. h. Nirgendheimer, der Papaugaus, des Laternenvolkes u. ſ. w. Jede Inſel bietet Gelegenheit zu einer beſondern Satire. Panurge gelangt endlich auch zu ſeinem Zweck. Die heilige Quelle, aus welcher er die Flaſche empfängt, murmelt ein Orakel, welches die Prieſterin für das bedeutendſte erklärt, das ſie je vernommen. Es heißt nämlich: Trink! (Deutſch in einer wunderbar vollendeten nur mit Rückerts Ueberſetzung des Hariri zu vergleichenden Weiſe von Gottlob Regis, Leipzig 1832) — Am Glücklichſten nachgeahmt wurde die buntſcheckige Manier Rabelais von Beroalde de Verville in ſeinem Moyen de parvenir.

Die Entwickelung dieſer Periode theilt ſich, 1) in die Aſſimilation der antiken und der Italieniſchen Formen; 2) in die Erhaltung des romantiſchen Ideals durch den Roman; 3) in den völligen Sieg des pſeudoantiken Ideals durch das Drama.

1) Die Aſſimilation der antiken und der Italieniſchen Formen.

Durch Franz I., der perſönlich allerdings, wie der Deutſche Maximilian, noch einen ritterlichen Charakter hatte, wurde die antike Richtung entſchieden gepflegt. Seine Schweſter Margarethe, geb. 1492, die zuerſt an den Herzog Karl von Alençon, nach deſſen Tod an den König von Navarra, Heinrich d'Albert, vermählt war und 1549 zu Ortez in Bigorre ſtarb, war ſelbſt eine ausgezeichnete Dichterin, die jedoch noch der Romantik huldigte. Sie ſchrieb 4 Myſterien, la comédie de la nativité de Jesus Christ; de l'adoration des trois rois; des innocens; und du désert, nämlich der Flucht Joſephs und Maria's in die Wüſte; außerdem zwei Farçen: la comédie de deux filles et de deux mariées und la farçe de Trop, Prou, Peu, Moins. Dieſe Werke aber, ſo wie viele andere vom Triumph des Lammes, vom Spiegel der ſündigen Seele u. ſ. w. ſind verdunkelt von ihren Novellen. Es ſollten auch 100 werden, wie im Decamerone, allein ſie kam nur bis zur 73ſten am achten Tage. Eine Geſellſchaft von Badegäſten, die aus den Pyrenäenbädern zurückkehren, unterhält ſich damit bei ſchlechtem Wetter in einem Wirthshauſe. Die Mönche werden in dieſen Erzählungen nicht weniger, als bei Boccaz, durchgezogen. Sie erſchienen erſt nach ihrem Tode 1558, anfänglich unter dem Titel: Histoire des amans fortunées, ſpäter unter dem des

Heptameron. Der Dichter, der den Uebergang aus der romantiſchen Stimmung in die tändelnde, heitere, elegante Manier der Hofpoeſie machte, war Marot.

Le style marotique.

Es waren eigentlich drei Marot. Jean Marot aus der Normandie, Garderobenintendant Franz I., legte durch ſeine Rondeaux, Epiſteln, panegyriſchen Epen u. drgl. den Grund zu dem zierlich nüchternen, reinlich witzelnden, verbindlich complimentirenden Styl, den man le style marotique nannte. Sein Sohn Clément Marot, 1495—1544, Kammerdiener Franz I., der Geliebte erſt der Gräfin Diana von Poitiers, dann der Margaretha von Navarra, vom Klerus wegen ſeines proteſtantiſchen Sinnes und wegen ſeiner Ueberſetzung der Pſalme verfolgt, ſo daß er die letzten Jahre ſeines Lebens unſtät im Auslande von Ferrara nach Genf, von Genf nach Turin umirrte, zeichnete ſich durch die naive Leichtigkeit ſeiner Epigramme, Rondeaux und kleinen Lieder aus. Wenn von ihm gewöhnlich geſagt wird, daß er die Ekloge in die Franzöſiſche Poeſie eingeführt habe, ſo iſt dies irrig, weil die Idylle ſchon ſeit den Paſtoralen der Provençalen und den Paſtoreten der Trouvères in Frankreich heimiſch war. Er brachte nur die Nachahmung der Virgilianiſchen Bukolika hinzu. Sein Sohn Michel Marot ſchloß ſich ſeiner Manier an. Wenn gewöhnlich J. Renaud de Segrais, 1624—1701, als Begründer der Franzöſiſchen Ekloge genannt wird, ſo bezieht ſich dies lediglich auf die correcte Form des novantiken Ideals; der Sache nach waren die bergeries längſt vorhanden.

Die Franzöſiſche Plejade.

Marot ahmte die Alten nach, ohne ein principielles Bewußtſein über ſich zu haben. Seine Freunde und Nachahmer zeigten dies ſchon in höherm Grade. Von dieſen ward der Satiriker Etienne Dolet zu Paris 1546 als Ketzer verbrannt. Mellin de St. Gélais, der 1559 als königlicher Bibliothekar zu Paris ſtarb, führte das Sonett und Madrigal von den Italienern zurück und ahmte in ſeinen Erzählungen den Boccaz und Arioſto nach. Um die Mitte des ſechszehnten Jahrh. machte man ſich die Nachahmung der Alten mit Bewußtſein zum Zweck. Dies war die That von ſieben Dichtern, welche ſich ſelbſt mit dem Siebengeſtirn der Alexandriniſchen Periode unter Ptolemäus Philadelphus verglichen und ſich mit Stolz la pleïade française nannten: Ronſard, du Bellay, Jodelle, Antoine de Baïf, Pontus de Thyard, Remi Belleau und Jean Daurat.

Pierre de Ronſard war der Stifter dieſer Schule. Er war 1525 aus einer alten adligen Familie geboren, machte viele Reiſen und ſtarb als Prior von St. Cosme 1585. Den erſten Ruf erwarb er durch eine Ueberſetzung des Ariſtophaniſchen Plutus, die im Collège Coquerel zu Paris öffentlich mit dem größten Beifall aufgeführt wurde. In den jeux floreaux von Toulouſe gewann er den Preis und der Magiſtrat dieſer Stadt ertheilte ihm das Prädicat poète français, welches ſeine Bewunderer bis zu dem eines prince des poètes français ſteigerten. Ronſard ging nun alles Ernſtes darauf aus, die Franzöſiſche Sprache durch die Aſſimilation Griechiſcher und Römiſcher Wörter und Formen umzuſchaffen. Die Marotiſten empfanden dieſe Tendenz als einen unnatürlichen Zwang und machten Oppoſition, allein die Gunſt des Hofs und der ſchon modiſch gewordene Enthuſiasmus für die Alten wendete den Sieg auf Ronſards Seite. Eine Menge ſeiner Latiniſirungen und Gräciſirungen, welche damals durch ihre Neuheit Befremden erregten, haben ſich in der Franzöſiſchen Sprache erhalten; nicht ſo ſeine gewaltſamen Conſtructionen und ſeine oft lächerlichen Metaphern. Neben dem Antiken blieb er aber auch dem Italieniſchen zugewendet und beſang in einigen hundert Sonetten eine Caſſandra. Seine erotiſchen Gedichte ſind unter dem Titel: les Amours de Ronsard zuſammengefaßt und enthalten Sonette, Chanſons, Elegien, Madrigale u. ſ. w. In den 5 Büchern ſeiner Oden ahmte er Horaz und Pindar nach und wurde oft ſchwülſtig und unverſtändlich. Auch die Hymne führte er ein. Das Epos wollte er in ſeiner Franciade antikiſiren. Zum Gegenſtand machte er darin die Stiftung des Königreichs Frankreich durch einen Sohn Hektors, Francus, den ſein Oheim Helenus mit Schiffen von Griechenland ſendet. Er kam aber in dieſem langweiligen Gedicht nur bis zum vierten Buch. Zum Metrum machte er darin noch den fünffüßigen Jambus mit regelmäßig wechſelnden männlichen und weiblichen Reimpaaren. In zwei Büchern Eklogen ließ er Heinrich II. als Henriot, Karl IX. als Carlin, Katharine von Medicis als Catin u. ſ. w. auftreten. — Sein Freund Joachime du Bellay, wie er, Geiſtlicher, 1524 — 1560, wurde von ſeinen Zeitgenoſſen als der Franzöſiſche Ovid geehrt. Antoine de Baïf, ebenfalls Geiſtlicher, trieb die Frivolität des erotiſchen Gedichts in der Nachahmung Catulls und Martials ſchon bis in das Priapeïſche.

Der wichtigſte Dichter der Plejade wurde aber Etienne Jodelle de Limodin, geb. zu Paris 1532 und daſelbſt geſt. 1573, nicht dadurch, daß er die antiken und Italieniſchen Formen in der Lyrik und Didaktik weiter bildete, ſondern daß er das Drama nach dem Muſter der Alten zu reformiren unternahm. Die Italiener hatten dies auch verſucht, allein es fehlte ihnen, wie den Deutſchen, an einem Centralpunct, von welchem aus eine nachhaltige Wirkung auf die ganze Nation möglich geweſen wäre. Ein ſolches Centrum beſaß Jodelle vor ihnen voraus an Paris. Er gab dem Franzöſiſchen Drama jene pſeudoclaſſiſche Phyſiognomie, die es von da ab über zwei Jahrhunderte behielt, denn er ſonderte die Tragödie und Komödie, er führte den Alexandriner, die 5 Acte und die 3 ſogenannten, dem Ariſtoteles aus Mißverſtand aufgebürdeten Einheiten ein, daß nämlich die Handlung als Eine ſich an demſelben Ort und in dem Verlauf derſelben Zeit, etwa Eines Tages, entwickeln müſſe, wenn ſie eine natürliche Wahrſcheinlichkeit beſitzen ſolle. 1552 führte er im Hôtel de Rheims in Gegenwart des Hofs ſeine Cleopâtre captive auf. Er behielt darin, wie auch viele Italiener von Alberto Muſſato an verſucht hatten, den Chor bei, der jeden Act mit Geſang beſchließt und in den letzten Acten als Theilnehmer und Rathgeber mitſpricht. Die Handlung des Stückes bis zum Tode Cleopatra's war nur gering, aber die Steigerung der Declamation vortrefflich. Den erſten Act hatte er ganz in Alexandrinern abgefaßt, die folgenden Acte noch in fünffüßigen Jamben mit willkürlicher Reimfolge. Die Chorgeſänge waren in Strophen, Antiſtrophen und Epoden getheilt. Die Rolle der Cleopatra ſpielte der zwanzigjährige Dichter ſelbſt. Der große Erfolg dieſer Tragödie begeiſterte ihn, ſich auch im Luſtſpiel zu wagen. Dies that er mit ſeinem Eugène ou la rencontre in vierfüßigen Jamben. Der reiche und wohlgenährte Abbé Eugen hat ſeine Geliebte Alix mit einem einfältigen Burſchen Guillaume vermählt, ihren Umgang deſto bequemer zu genießen. Er trägt ſeinem Caplan Meſſire Jean auf, ſie im Auge zu behalten, damit ſie nicht etwa auch noch andere Liebhaber zulaſſe, da ſie ſchon vor ihm einen Galan, den Gascogner Hauptmann Florimond, gehabt habe. Dieſer kommt vom Kriege mit den Kaiſerlichen zurück, ſehnt ſich nach ſeiner Alix, läßt ſie durch ſeinen Burſchen Arnault auskundſchaften und überhäuft ſie, als er ihre neue Lage entdeckt, mit Prügeln. Guillaume wird überdem von ſeinem Gläubiger Mathieu bedrängt und ſo fehlt es denn nicht an Verlegenheiten aller Art. Der Abt Eugen hat aber eine Schweſter Helene, welche ſchon früher in Florimond verliebt war. Er beſtimmt ſie, ſich zu ſeiner Rettung dem Hauptmann zu ergeben, beſchwichtigt den Gläubiger Guillaumes und ſchließt mit letzterm einen förmlichen Vertrag ab, daß er von nun ab mit ſeiner Frau, die er liebe, recht oft ohne alle Sorge ſchlafen könne, was Guillaume, da er gar nicht eiferſüchtig ſei, ihm gern zugeſteht. Dieſer Komödie fehlt es nicht an Handlung, nicht an feſter und genauer Zeichnung der Charaktere, nicht an einem lebendigen Dialoge, allein die ſittliche Schamloſigkeit des Inhalts iſt widrig. Ein frivoler Pfaffe war alſo der erſte Gegenſtand des antikiſirenden Luſtſpiels bei den Franzoſen, aber noch kein Tartüffe, denn der Abt Eugène iſt kein Heuchler, ſondern geht ſeinen Gelüſten zwar mit kluger Vorſicht, allein ſonſt mit Offenheit nach. Jodelle ſpielte auch dies Stück mit ſeinen Freunden ſelber, im Hôtel de Rheims, dann im Collège Boncour mit höchſtem Beifall! Er ſchrieb hierauf noch eine Tragödie: Dido se sacrifiant mit einem Chor von Trojanern und Phönizierinnen, die abwechſelnd auftreten. Den Dialog führte er hier ſchon in Alexandrinern mit regelmäßig wechſelndem männlichen und weiblichen Reim durch. — Von ſeinen Freunden überſetzte Baïf die Antigone des Sophokles und bearbeitete den

Miles gloriosus des Plautus und den Eunuchen des Terenz für Jodelle's Theater. Sein Freund Remi Belleau, der auch ſelber mitſpielte, ſtellte in einer Komödie: la reconnue, die Schickſale einer jungen Nonne dar, die den Schleier ablegt, Proteſtantin zu werden, bei der Einnahme von Poitiers aber einem Hauptmann als Beute zufällt und ihn zuletzt in Paris heirathet. J. Grevin und G. Brunin ſchloſſen ſich als Dramatiker ganz an Jodelle an.

Der Richtung nach gehörten zur Plejade viele nun vergeſſene Dichter, wie Tahureau, du Bartas, der auch als Prince des poètes geprieſen wurde, weil er Ronſards Manier noch übertrieb, St. Marthe u. A. Sie verſuchten, in der Franzöſiſchen Sprache, der Quantitätsloſigkeit derſelben zum Trotz, Hexameter und Pentameter, Alcäiſche und Sapphiſche, zugleich gereimte, Oden zu machen. (K. A. Mayer: das Franzöſiſche Siebengeſtirn in Prutz Literarhiſtoriſchem Taſchenbuch, Leipzig, II, 1844, 1—72.)

Der correcte Styl der Malherbéſchen Schule.

Die Reinheit und Eleganz der Franzöſiſchen Sprache arbeitete ſich aus den Gräcismen und Latinismen und aus dem Schwulſt der Ronſardſchen Schule wieder heraus und fixirte ſich durch Malherbe in jener verſtändig klaren, anſtändig nüchternen, höfiſch geleckten Weiſe, die eigentlich ſchon mit Thibaut von Navarra ihren Anfang genommen hatte. Schon vor Malherbe hatten Jean Bertand und Philippe Desportes, zwei hochgeſtellte Geiſtliche, ſich einer größeren Correctheit befleißigt. François de Malherbe aus Caen 1555—1628, ein vornehmer Normanne, der in Heidelberg und Baſel ſtudirt und unter der Ligue gegen Heinrich IV. gekämpft hatte, begründete in ſeinen Sonetten, Epigrammen, Chanſons und Gelegenheitsgedichten die normale Form des poetiſchen Styls der Franzoſen, worin Theophile Viaud 1590—1626, François Maynard 1582—1646, J. François Sarazin, geſt. 1654, Honorat de Racan, geſt. 1670, Gerard de St. Amand u. A. ihm nacheiferten. Eine ſelbſtſtändigere Stellung nahm Mathurin Regnier, 1573—

1613, durch die 16 Satiren ein, die er mit ſcharfer Weltbeobachtung und in kerniger Sprache dem Juvenal und Perſius nachahmte.

Weil die Form den Ausſchlag für den Styl gibt, ſo wurde der Inhalt faſt gleichgültig. Man ſchrieb oft bloße Proſa, aber in Verſen, rhythmiſch untadelhaft, dem Sprachgebrauch der von Richelieu begründeten Akademie gemäß. Jean de la Fontaine, 1621 aus Chateau Thierry in der Champagne geb. und 1694 geſt., verfaßte Sonette, Eklogen, Gloſſen, Balladen, Doppelrondeaux, zwei artige einactige Luſtſpiele: le Florentin und la coupe enchantée, erzählte nach dem Apulejus die Geſchichte der Pſyche, erwarb ſich aber ſeinen eigentlichen Ruf doch zuletzt nur durch naive, anmuthige Wiedererzählung von Fabliaux und von Aeſopiſchen Fabeln, worin er ſogar an dem Juriſten Jean Paſſerat unter Heinrich IV. einen glücklichen Vorgänger gehabt hatte. Lafontaine ging im Ton mehr auf den style marotique zurück, ohne jedoch der Correctheit des Ausdrucks etwas zu vergeben. In ſeinen contes fand er einen Nachahmer an Jacques Vergier, der 1720 ermordet ward; in ſeinen Fabeln an Euſtache le Noble, der 1711 ſtarb.

Die Correctheit iſt denn auch das Einzige, was wir hier von einer ganzen Schaar von Dichtern zu erwähnen haben, die im Leben dem Libertinismus huldigten und eine Menge von flüchtigen Dichtungen in reizender Nachläſſigkeit hervorbrachten, die als Momente des ſocialen Proceſſes ihre ephemere Bedeutung hatten, von der Culturgeſchichte beachtet zu werden verdienen, für die Kunſt aber keine ſonderliche Epoche bilden. Die Auflöſung des ritterlichen Ideals tritt in ihnen als vollkommene materialiſtiſche, atheiſtiſche, epikuräiſche, frivole Lebensanſicht hervor. Man entfremdete ſich der chriſtlichen Romantik in dem Grade, daß man ſie nur noch albern und geſchmacklos fand. In der That, wenn man in Goujet bibliothèque Françoise, Paris, 1748—56, 18 Volls., die uns das vollſtändigſte Material für dieſe ganze Periode darbietet, die Menge der Namen, die hieher gehören, lieſt und vom eilften Bande ab die Auszüge aus den Poeſien dieſer Dichter und Dichterlinge, ſo kann man nicht umhin, zu urtheilen, daß die religiöſe und ſittliche Corruption, die man ſo oft im achtzehnten Jahrh. als ein Product der Encyklopädiſten ſchildern hört, längſt vor dieſen als die Wirklichkeit der vornehmen Welt exiſtirte und daß die Encyklopädiſten gegen dieſe genußſüchtigen Witzlinge, die ſich ſelbſt les voluptueux nannten, ſehr ernſte Männer waren. Remi Belleau hatte den Anakreon in's Franzöſiſche überſetzt und nun wimmelte es von Nachahmern des Griechiſchen Skolions. Marot hatte einen Tempel des Cupido geſchrieben und dieſe Allegorie wurde nun zu Tode gehetzt. Der Staatsrath Iſaac de Benſerade, 1612—91, empfing ſeiner geſellſchaftlichen Niedlichkeiten wegen den Namen des Hofpoeten. Emanuel Luillier, von ſeinem Geburtsort, einem Dorfe Chapelle bei Paris gewöhnlich nach dieſem genannt, 1616—86; ſein Freund Bachaumont; Guillaume Anfrie de Chaulieu 1639—1720, ein Geiſtlicher, der Franzöſiſche Anakreon; deſſen Freund Ch. Auguſte de la Fare, 1644—1712; Alexander Lainez 1650—1710; eine Menge Abbés, Linière des Ivetaux, ſein Freund St. Pavin Cotin und viele Andere gehören in dieſe Kategorie, die ſich mit dem höhern Aufſchwung der Ode in Jean Baptiſte Rouſſeau 1669—1741 vollendete. In dieſem Dichter, dem Sohn eines Pariſer Schuſters, erreichte die Malherbeſche Diction ihre vollkommenſte Würde und Reinheit.

Die epiſche Pſeudoromantik.

Während nun die gebildete, geiſtreiche Geſellſchaft ſich ganz und gar in ihrer Lyrik antikiſirte und ſich mit ihrer Phantaſie gänzlich in den Vorſtellungen der Griechiſch-Römiſchen Mythologie und Geſchichte bewegte, erhielt ſich die Romantik des ritterlichen Ideals in der Form von Epen und Romanen. In Italien konnte der eigentliche Roman gar keinen Boden gewinnen. Die romantiſche Pſeudoepik vertrat dort ſeine Stelle. In Spanien entwickelte ſich neben dem Schäferroman der Schelmenroman; in Frankreich, dem Mutterlande des Ritterromans, kam es zu einer Miſchgattung, die in ihrer Tendenz noch immer dem altritterlichen Ideal der Amadisromane anhing, allein durch die Veränderungen, welche die abſolute Monarchie erheiſchte, indem ſie den Ritter zum bloßen Edelmann und Hofmann herabſetzte und ſeit Franz I. den Anſpruch an eine mit dem Griechiſch-Römiſchen Alterthum vertraute Bildung machte, zu einer Umgeſtaltung des Tons gezwungen war. Man kann ſie daher pſeudoromantiſch nennen. Sie erfriſchte ſich materiell durch Nachahmung und Verarbeitung Spaniſcher und Griechiſcher Elemente. 1595 war in Spanien die mit vielen Romanzen durchwebte Historia de las guerres civiles de Granada, angeblich von G. Perez de Hita, erſchienen. Eine genaue Franzöſiſche Nachahmung und ſpäter eine wörtliche Ueberſetzung durch Sane gaben allen den Franzöſiſchen Romanen Nahrung, in welchen Mauriſche Sitten geſchildert wurden. In der Structur der Romane, in der Anlage der Situationen, in den Schickſalswendungen, in den Beſchreibungen von Paläſten, Gärten, Kunſtwerken, Aufzügen, wirkten aber die Griechiſchen Romane, deren wir ſchon ſo oft haben gedenken müſſen, in ganz unberechenbarem Maaße ein und man kann die Macht, mit welcher der Griechiſche Genius das Gebiet der äſthetiſchen Production bis in ſo entlegene Regionen beherrſcht, nicht genug bewundern. Amyot überſetzte Heliodors Aethiopika 1547 in's Franzöſiſche und ſie erlebten noch vor Ablauf des Jahrhunderts zehn Auflagen. Gleiche Begeiſterung erregten die Erotika des Achilles Tatios, die nach einer Spaniſchen Nachbildung von Nunnez de Reinoſo in ſeinen Amores de Clareo y Florisea 1554 bekannt wurden.

Die Pſeudoromantik verſuchte nun zuerſt ein chriſtlich-feudales Epos zur Verherrlichung der Franzöſiſchen Monarchie. Aller Gelehrſamkeit, allem Fleiß, ja allem Talent zum Trotz brachte ſie hier nur unerquickliche, düſtere Gemälde hervor, wie Jean Demarets de St. Sorlin, 1595—1676, in ſeinem Clovis; Jean Chapelain, 1595—1674, in ſeiner Pucelle ou la France delivrée; George de Scudéry, 1601—1667, in ſeinem Alaric ou Rome vaincue; Pierre Lemoine, 1601—1672, in ſeinem St. Louis ou la sainte couronne reconquise; St. Amand in ſeinem Charlemagne u. ſ. w. Alle dieſe innerlich todten Epen ſind weitere Ausläufer der Manier von Ronſards Franciade.

Die ſchwärmeriſche Empfindſamkeit des Schäferromans wurde durch die Astrée von Honoré d'Urfé, 1567—1625 mit dem Intereſſe der Geſellſchaft dadurch in engere Verbindung geſetzt, daß er ſeine eigene Geſchichte hinter den Römern, Druiden, Franken und Burgundern verſteckte und ſich ſelbſt Seladon nannte. Wenn man von hier ab, weil die Astrée in ihrer Umarbeitung 5 ſtarke Bände einnahm, die langathmigen Romane, les romans de longue haleine, zu rechnen pflegt, ſo vergißt man, daß die Proſaromane vom Gral, daß Perceforeſt, daß die Amadisromane ſchon eben ſolche weitſchweifige Erzählungen geweſen waren. Urfé war von der Nachahmung der Spaniſchen Schäferromane ausgegangen, hatte aber dem paſtoralen Element im Widerſpruch mit der Natur der Idylle eine ſtarke Beimiſchung des kriegeriſchen gegeben.

Den Uebergang zum ſogenannten heroiſchen Roman machte Gomberville durch ſeinen Polixandre, der, eine Nachahmung der Griechiſchen Romane, 1632 erſchien. Ihm ſchloß ſich Gautier de Coſtes de la Calprenède 1646 mit ſeinen vielbändigen Romanen Cleopatre, Cassandre und Pharamond an und an ihn reihete ſich Madeleine de Scudéry 1607—1701. Die Memoirenſchreibung, die mit Froiſſart und Brantome ſich ſo ſehr dem Roman genähert hatte, und die politiſchen Romane, die in Lateiniſcher Sprache in der urbs solaris von Campanella, in der Utopia von Morus, in der Argenis von Barclai erſchienen waren, wirkten auch auf die Reflexionen ein, welche man den heroiſchen Romanen einwebte, weshalb man ſie auch als politiſch galante bezeichnete, eine in jeder Beziehung richtigere Benennung. Die Scudery überließ ſich einer grenzenloſen Breite und machte den Anfang jener Schriftſtellerinnen, welche ſeitdem in der neueren Literatur den Roman ſo oft mit einer wahrhaft erſchreckenden Fruchtbarkeit angebauet und ihn der Mittelmäßigkeit überliefert haben. Ihr Ibrahim ou l'illustre Bassa enthielt 4, ihr Artamène ou le grand Cyrus 10, ihre Clélie 10, ihre Almahide ou l'Esclave reine 8 Bände. Cyrus wurde von hier ab öfter der Gegenſtand epiſcher Compoſitionen, unſtreitig weil auch für ihn ein Grieche, Xenophon in der Kyropädie, das Fundament gelegt hatte, denn man kann dieſelbe in der That als den erſten politiſchen Roman betrachten. Die Kyropädie iſt ein pädagogiſcher Fürſtenſpiegel.

Schon in eine förmliche Poetiſirung der Geſchichte ging Fräulein Charlotte Roſe de Caumont de la Force, 1650—1724, über, welche die Geſchichte der Margarethe von Navarra, des Königs Guſtav Waſa, des Burgundiſchen Hauſes u. ſ. w. romantiſirend beſchrieb. Madame de Villedieu, 1640—1683, ſpann Anekdoten von Cäſar, Solon, Alcibiades zu weitläufigen galanten Romanen aus. In Spaniſcher Romanenmanier ſchrieb ſie galanteries Grenadines. Pioche de la Vergne, Gräfin de la Fayette, 1633—1693, ſchrieb die Geſchichte der Herzogin von Orleans, Henriette's von England; Zaïde; la princesse de Cleves; la comtesse de Tende; mémoires de la cour de France u. ſ. w. mit Geiſt und Anmuth. Der Graf von Buſſy, Roger de Rabutin 1618—93, verrieth in ſeiner Histoire amoureuse des Gaules die galanten Intriguen und pikanten Scandale am Hof Ludwigs XIV. mit ſolcher Schamloſigkeit, daß er deshalb für immer von demſelben verwieſen wurde. Die Vorausſetzung von Anzüglichkeiten, das Suchen nach Anſpielungen war ſo allgemein, daß ſogar die Aventures de Télémaque des Biſchofs de la Motte Fénélon, 1651—1715, während ihres Drucks verdächtigt wurden, der Druck deshalb abgebrochen werden mußte und eine vollſtändige Ausgabe erſt 1717 erſchien. Dies in lieblicher Würde und wohllautender Proſa geſchriebene Werk iſt auch ein Fürſtenſpiegel, in welchem die an Homer's Odyſſee anknüpfenden Begebenheiten dem didaktiſchen Intereſſe des Verſtandes untergeordnet ſind. Für den pſeudoantiken Geſchmack der Franzoſen war es claſſiſch.

Den Spaniſchen Sittenroman ahmte Paul Scarron nach, 1610—1660. Er ſchrieb 5 Novellen nach dem Spaniſchen und den Roman comique, dem er den viage entretenido, zu Grunde legte, in welchem 1603 Aguſtin de Roxas Villandrando die ergötzlichen Erlebniſſe einer wandernden Schauſpielertruppe beſchrieben hatte. Scarron hatte viel Sinn für die Burleske, ſchrieb burleske Oden, eine burleske Gigantomachie: Typhon, und traveſtirte in 8 Büchern die Virgiliſche Aeneis. — Wenn Scarron in ſeinem Roman le ridicule compagnard die provinciellen Sitten zum Gegenſtand machte, ſo ſchilderte der gleichzeitige Furetière in ſeinem Roman bourgeois die Sitten des Pariſer Bürgers. — Alain René le Sage, 1668—1747, ahmte mit Geiſt Spaniſchen Muſtern eine Menge komiſcher Romane nach, von denen wir hier nur den Guzman d'Alfarache nennen wollen, welchen er dem Aleman, ferner den Diable boiteux, welchen er dem Perez de Guevara, und den Gil Blas de Santillana, welchen er dem Vicente Espinel nachbildete. Durch Abglättung und Verfeinerung, ſowie dadurch, daß er die Spitzbübereien und das Elend der untern Volksclaſſen, die im Spaniſchen Schelmenroman nicht fehlen, überging, machte er dieſe Darſtellungen für die ganze Europäiſche Ariſtokratie mundrecht. Er überſetzte auch den Don Quixote. Dem poſitiven Ritterideal ſich zuneigend ſind ſeine zum Seeroman überlenkenden Abenteuer des Ritters Beauchesne, Capitains der Flibuſtier. Sein Bachelier de Salamanque und ſeine Histoire de Stevanville de Gonzales ſtehen den genannten Werken nach.

Die epiſche Pſeudoromantik war von der monotonen Feierlichkeit der chriſtlich feudalen Epen zur ſchmachtenden Sentimentalität der allegoriſchen Paſtoralen, von dieſer zum heroiſchen und politiſch galanten Roman, von dieſem zum hiſtoriſchen und von dieſem endlich zum komiſchen Sittenroman übergegangen, der von ſeiner Spaniſchen Abkunft her noch die meiſten wirklich romantiſchen Momente enthielt. Der Ausgang dieſer ganzen Epik war ein Abſpringen aus dem chriſtlich Romantiſchen überhaupt in das Morgenländiſche, für welche Richtung der Ibrahim und die Almahide der Scudéry ſchon den Anfang gemacht hatten. Dieſer Ausgang war das Mährchen, welches in der Keltiſchen Beimiſchung der Franzöſiſchen Nation einen ganz heimathlichen Boden fond. Wenn wir das Karolingiſche und Bretoniſche Epos, wenn wir die allegoriſchen Moralitäten, wenn wir die Amadisromane erwägen, ſo werden wir nicht erſtaunt ſein, daß der Franzöſiſche Verſtand, der eine ſo logiſche Manier verfolgt, auch in's Phantaſtiſche umſchlägt, um ſich gleichſam von ſeiner Regelmäßigkeit durch den Zufall des Spiels zu erholen. Nebenher wurde jedoch ſowohl das Orientaliſche Koſtum als die Form des Mährchens zu einer Maske der Satire. Der ältere Perrault, Charles, 1626—1703, gab 1697 Contes de ma mère l'oye heraus, die ſo viel Glück machten, daß ihnen ſchon 1698 die Contes de Fées von der Gräfin von Aulnoy folgten, die 1705 ſtarb. 1704—8 überſetzte nun Ant. Galland (1646—1715) die Mährchen von Tauſend und Einer Nacht aus dem Arabiſchen und Petit de la Croix die von Tauſend und Einem Tag aus dem Perſiſchen. Es erſchienen Nachahmungen über Nachahmungen von Simon Gueulette, von den Gräfinnen Aureuil, Murat u. ſ. w. Graf Anton Hamilton wollte ſich 1720 darüber luſtig machen, traf aber den Mährchenton ſo vortrefflich, daß ſeine Erzählungen: le bélier, l'histoire de fleur d'epine, les quatres Facardins und Zénéide noch jetzt den beſten zugezählt zu werden verdienen. Perraults Mährchen, zu denen er vorzüglich die Novellenſammlung Straparola's und den Pentamerone des Neapolitaners Battiſta Baſile, der 1637 herausgekommen war, benutzte, wurden in alle Europäiſche Sprachen überſetzt. Sie ſind es, aus welchen die Geſchichten vom Blaubart, Däumling, geſtiefelten Kater, Rothkäppchen u. ſ. w. abſtammen, welche durch Tieck auch der Deutſchen Romantik angeeignet ſind.

3) Das claſſiſche Theater.

Die ganze Eigenthümlichkeit des novantiken Ideals kam in der dramatiſchen Poeſie der Franzoſen zum Vorſchein. Im Roman konnte daſſelbe, der Natur der Sache nach, weniger durchdringen. In der Lyrik herrſchte es zwar, allein in einer unvollkommenen Weiſe, denn die alten Töne der urſprünglich Provençaliſchen Lyrik kehrten immer zurück; die Italieniſchen Formen, deren man nicht mehr entrathen konnte, waren ja aus ihr hervorgegangen. Die quantitätsloſe Sprache und der Reim machten hier eine völlig ſervile Nachahmung der Alten unmöglich. Die geſelligen Verhältniſſe und die Denkungsart waren bei aller äußern Aehnlichkeit des damaligen Paris mit dem kaiſerlichen Rom und dem Perikleiſchen Athen im Innerſten endlich noch ganz andere, weil ſie in ihrem Naturalismus und Epikuräismus ſich doch ihres Widerſpruchs mit dem Chriſtenthum bewußt waren, auch wenn ſie nur die Götter der Griechen und Römer in ihren Gedichten figuriren ließen. Nannte man doch charakteriſtiſch genug die Anwendung der Mythologie nur eine Maſchinerie! Im Drama konnte aber das novantike Ideal bis zu einer Vollſtändigkeit und Reinheit ſich durchſetzen, wie ſie in der Lyrik und Epik unmöglich war. Dennoch iſt es ein Irrthum, wenn man ſich, wie es ſehr häufig geſchieht, vorſtellt, daß die Franzoſen das romantiſche Element des Drama's ganz auszuſchließen vermocht hätten. Man überzeugt ſich nämlich bei einer näheren Betrachtung, daß α) eine ſehr umfangreiche Aſſimilation des Spaniſchen Drama's ſtattfand; β) daß die ſtrenge Scheidung der Tragödie und der Komödie ſehr allmälig erfolgte und das Extrem der pièces à scènes detachées ſo wie die Farçen des Volkstheaters immer neben ſich hatte; und daß γ) in der Entſtehung der ſogenannten Comédie larmoyante ſich im Grunde nichts Anderes, als das romantiſche Element, wieder geltend machte.

α) Die Aſſimilation des Spaniſchen Drama's.

Während des ganzen ſechszehnten Jahrh. wurden noch immer Myſterien und Moralitäten aufgeführt. Die kirchliche Reform benutzte ſie ſogar zu heftigen Proteſten gegen das Papſtthum. Jodelle's Cleopatra, mit welcher das antike Princip zuerſt auf dem Theater ſiegte, wurde 1552 geſpielt. Der Sinn des Publicums war jedoch im Allgemeinen noch romantiſcher geſtimmt und daher die Aufnahme Spaniſcher Stücke erklärlich. Die Spaniſche Bühne beherrſchte damals Italien und Frankreich. Ja ſelbſt als die Theorie des novantiken Ideals ſchon anerkannt war, blieb ſie für das Luſtſpiel vornämlich die unerſchöpfliche Fundgrube. Die Franzöſiſchen Dramatiker bedienten ſich für die Betitelung derjenigen Stücke, in welchen ſie, den Spaniern folgend, das Tragiſche mit dem Komiſchen vereinten, ganz unbefangen des Ausdrucks Tragikomödie. Nachahmung der Antike und Nachahmung der Spaniſchen Romantik wechſelten miteinander ab. Ebenſo der Gebrauch des Verſes und der Proſa. St. Gélais führte 1559 eine Sophonisbe in Proſa auf. Jean und Jacques de la Taille ſchrieben Luſtſpiele in Proſa, erſterer auch ein gutes Trauerſpiel: la famine. Jean de Mayret, der 1655 ſtarb, ſchrieb Tragödien: Cleopatre, Virginie, Sophonisbe, Solyman, und Schäferdramen Chryſeide, Silvie, worin ihm Triſtan l'Hermite, Nicolas Filleul, Pierre Matthieu, Nicolas de Montreux, Jean Heudon und Fronton nachfolgten, welcher letztere auch eine Pucelle d'Orleans dichtete. La Peyronſe gab 1555 eine Médée ganz in gereimten Alexandrinern, die erſte Tragödie in dieſer durchgeführten Form, und Robert Garnier erhob in ſeinen Tragödien Hippolyte 1573 und in les Juives, worin er die Geſchichte des Königs Zedekias behandelte, den Wechſel männlicher und weiblicher Reime zum Geſetz. Aus dem Arioſto nahm er den Stoff zu einer Bradamante.

Troupe de la comédie française

Die Confrairie de la passion erkannte jetzt, daß die Epoche ihrer Darſtellungen vorüber ſei. Da ſie das Privilegium der öffentlichen theatraliſchen Aufführungen beſaß, ſo hatten die Dichter bis dahin ihre Stücke auf Privatbühnen ſpielen müſſen. 1592 verpachtete die Paſſionsbrüderſchaft ihr Privilegium an die Troupe de la comédie française, ſo daß das heutige Theâtre français in der That mit dem älteſten ſtehenden Theater des neueren Europa's in ununterbrochenem Zuſammenhang iſt. Auch im Quartier des Marais erhielt 1600 eine Geſellſchaft die Erlaubniß zum öffentlichen, regelmäßigen Spiel. Die Troupe de la comédie française machte Alexandre Hardy zu ihrem Theaterdichter, der unendlich fruchtbar war. Von etwa 800 Stücken haben ſich aber nur 41 erhalten, welche den Beweis liefern, daß er den Spaniern das Meiſte entlehnte, wie z. B. der Diana des Montemayor ſeine Felismène. — Auch Jean Rotrou, 1609—50, beutete die Spanier aus und zwar mit inniger Anempfindung und vielem Geſchick. Nach Lope de Vega dichtete er la belle Alfrède; Laure persecutée; Lope de Cordone; occasions perdues; la bague de l'oubli u. ſ. w. und behielt offen den Titel der Originale bei. — Paul Scarron 1610—60, der den Spaniern auch im Roman und in der Novelle folgte, ſchrieb Jodelet maître et valet nach Rozas: Amo criado: Don Japhet d'Arménie nach Moreto's: Marques de Carrajol; le gardien de soi même nach Calderons: Alcaide de si mismo; la fausse apparence nach eben deſſelben: no siempre lo peor es cierto u. ſ. w. — Rotrou, Boisrobert, B. Baro, Colletet u. A. halfen auch dem Cardinal **Richelieu**, der gern als dramatiſcher Dichter glänzte, ſeine Stücke componiren: Mirame; l'aveugle de Smyrne; les Thuilleries; la grande pastorale &.

β) Die Scheidung der Tragödie und Komödie.

Das Spaniſche Nationaltheater hatte die Miſchung des Tragiſchen und Komiſchen ſelbſt in den Auto's feſtgehalten. Es war der Typus des den Franzoſen geläufigen Myſteriums, ſo daß von dieſer Seite die Verarbeitung Spaniſcher Stücke für ſie gar nichts Fremdes darbot. Die Nachahmung des Antiken, in welchem das Tragiſche vom Komiſchen ſtreng geſondert war, mußte aber zur beſtimmten Scheidung der Tragödie und Komödie führen, wie ſie auch von den Italienern immer beobachtet war. Dieſe Scheidung, vorbereitet durch Jodelle, war die That **P. Corneille's** und von ihm ab fixirte ſich auch die den Franzoſen bis zur Revolution hin eigenthümliche Theorie für das Drama. Der Kern derſelben war der an ſich ganz richtige Gedanke, daß das Drama, um eine Handlung im Verlauf weniger Stunden darſtellen zu können, eine Kateſtrophe haben müſſe, auf welche in ſteigender Entwicklung alle daran betheiligten Perſonen hinzuarbeiten hätten. Dieſer an ſich dem Weſen des Drama's entnommene Gedanke wurde aber auf eine irrige Weiſe beſchränkt, indem man die Einheit der Handlung auch zu einer Einheit des Ortes und der Zeit machte. Für das Luſtſpiel war dieſe Beſchränkung weniger hinderlich, weil der Stoff ſeiner Handlung als in der Regel der bürgerlichen Geſellſchaft angehörig eher ein Zimmer, einen Garten, eine Straße und dergl. als unveränderlichen Schauplatz möglich macht und weil die progreſſive Bewegung zur Kataſtrophe überflüſſige Epiſoden abſchneidet und dadurch die Spannung fördert, die aus den einzelnen Verwicklungen reſultirt. Für das Trauerſpiel hingegen, deſſen Probleme aus dem weitſchichtigen Boden des Staates, der Religion und den Colliſionen derſelben entſpringen, mußte dieſe Theorie zu einer Unnatur führen, für welche man ohne Grund die Griechiſchen Tragödien und die Poetik des Ariſtoteles als Auctorität glaubte citiren zu können. Die Folge dieſes Zwanges war nämlich einerſeits der Ausfall aller großen, erſchütternden Scenen, die nur in der Wechſelwirkung des heroiſchen Individuums mit der Maſſe, die nur in der Berührung mit den ewigen Mächten der Natur, mit Wald und Berg, Strom und Meer, Erde und Himmel, möglich ſind; anderſeits die Nothwendigkeit, den breiten Hintergrund eines Volkslebens und der Natur doch zur Anſchauung zu bringen, was man nur durch ärmliche Surrogate vermochte, durch Beſchreibungen von Schlachten, Ungeheuern, Stürmen, durch Briefe, Monologe, namentlich aber durch die ſogenannten Vertrauten, welche dem Helden oder der Heldin von allem Wichtigen und Geräuſchvollen, was ſich draußen begibt, erzählen. Die Declamation mußte daher der Mittelpunct der ganzen Darſtellung werden, denn ihr ward es zugemuthet, alles das für die Phantaſie des Hörers hervorzuzaubern, was er ſelbſt hätte ſehen und hören ſollen. Und in der brillanten Rhetorik dieſer pathetiſchen Declamation haben denn die Franzöſiſchen Dichter in der That auch Großes geleiſtet. Man machte in der Tragödie gewöhnlich das Vorzimmer der Fürſten zum Schauplatz, weil hier noch die größte Möglichkeit für das Zuſammentreffen der verſchiedenſten Perſonen gegeben war. Eben damit wurde aber auch die ganze Handlung oft ſtubenhaft verzwergt und das in der Schwüle der beengten Zimmerluft ſich bis zur Maaßloſigkeit aufſpreizende Pathos um ſo affectirter. Der Ausdruck Maaßloſigkeit betrifft nur die rhetoriſche Breite, denn in der Wahl der Wörter mußte wieder die ſtete Rückſicht auf den höfiſchen Schauplatz und ſeine Umgebungen vorherrſchen. Alles Naive, Gewöhnliche, Naturwüchſige war hier verbannt. Der Ausdruck mußte im Pomp einer ſogenannten edlen Diction auftreten, die ſich ſcheuete, etwas mit den im gemeinen Leben geltenden Benennungen zu bezeichnen und es daher umſchrieb. Solche Metaphern, die oft ins Lächerliche fielen, hatte ſchon Jodelle und ſeine Schule aufgebracht. Um aber von vorn herein den pathetiſchen Schwung als wahrſcheinlich erſcheinen zu laſſen, entnahm man die Stoffe der Griechiſchen und Römiſchen, der Jüdiſchen und Türkiſchen Geſchichte, indem man dort das Pathos der ihrer Freiheit ſelbſtbewußten Republicaner, hier das Pathos der ihrer Macht und göttlichen Berechtigung ſelbſtbewußten Fürſten entfaltete. Wie wir von der claſſiſchen Lyrik der Franzoſen ſagen mußten, daß ſie ſchon den atheiſtiſchen Materialismus, der eine Phaſe der ſpätern Revolution ausmachte, enthalten habe, ſo müſſen wir auch behaupten, daß der Republicanismus der Revolution ſchon längſt in der Tragödie ſeine leidenſchaftlichſte Sprache gefunden hatte, der jedoch die Apotheoſe der abſoluten Monarchie, wie in Racine's Eſther und Athalie, ebenſo einſeitig gegenüberſtand. — Das Luſtſpiel konnte auch in Proſa, das Trauerſpiel durfte nur in Verſen gedichtet werden. Wollte das Luſtſpiel das des ſogenannten Hochkomiſchen, la haute comédie, ſein, ſo mußte es ebenfalls in Verſen ſein. Der unverbrüchliche Vers für beide war der Alexandriner. Jodelle hatte in ſeinem Abt Eugen noch den vierfüßigen Jambus angewendet, allein ſeit Corneille galt nur noch der Alexandriner auch für die Komödie. Der Alexandriner war das epiſche Versmaaß für die chansons de geste geweſen, deſſen auch die Spanier ſich neben den Redondillen bedient hatten, bevor die Italieniſchen Metren bei ihnen aufkamen. Er war mit unſerm Nibelungenvers und weiter mit dem Scandinaviſchen Fornyrdalag im Grunde daſſelbe Metrum. Er wurde nun ſo behandelt, daß er in der Mitte durch die Cäſur und am Ende durch den Abſchnitt im Sinn der Phraſe, der wenigſtens den Werth eines Komma's haben mußte, zwei feſte Ruhepuncte erhielt. Das Uebergreifen des Sinnes in zwei Verſe, das alte enjambement, war nicht geſtattet. Der Alexandriner eignete ſich daher vortrefflich zur dialogiſchen Antitheſe, allein der Pedantismus ſeiner Behandlung, den erſt Chénier in der Revolutionsperiode brach, beſchränkte die ihm mögliche Mannigfaltigkeit ohne Noth und machte ihn eintönig. Dem Ausdruck moraliſcher Sentenzen war er ſehr günſtig. Die belle phrase konnte in ihm das Pfauenrad ihrer pointirten Epigrammatik bequem auseinanderſchlagen. Aber auch dem Spiel des Witzes in der Komödie war er ſehr zugänglich und die Franzöſiſchen Dichter, wie Molière und Regnard, haben ihn oft zur wahrhaft claſſiſchen Vollendung erhoben. — Die Faßlichkeit und Verſtändigkeit der ſtrengbegrenzten Compoſition und die Klarheit des Ausdrucks waren es, welche dem franzöſiſchen Drama jene univerſelle Herrſchaft eroberten, die es in ganz Europa ſo lange geübt hat. Der Sturz dieſes Syſtems in ſeiner Ausartung, den Diderot und Leſſing bewirkten, darf die wahrhafte Schönheit, deren es in der That fähig iſt, nicht, wie es bei uns Ton geworden, verkennen laſſen.

La Tragédie

Pierre Corneille aus Rouen 1606 geb., 1684 als Dekan der Pariſer Akademie geſt., machte den Uebergang aus der Spaniſchen Richtung in die excluſiv Franzöſiſche. In ſeinem Luſtſpiel Mélite 1625 verletzte er noch die Einheit der Zeit. Clitandre war noch eine Tragikomödie. Vier Luſtſpiele: la veuve; la galérie du palais; la soubrette; la place du roi, hatten nicht den Erfolg, als das: le menteur, nach Alarcons: la verdad sospechosa. La suite du menteur iſt ebenfalls nach dem Spaniſchen des Lope de Vega: Amar sin saber a quien. 1635 gab er ſeine erſte Tragödie Médée. Er ſchloß ſich darin dem Seneca an, dichtete aber, offenbar aus romantiſchem Bedürfniß, noch eine Liebe des Aegeus zur Kreuſa hinzu. 1636 erſchien ſein Cid, der allgemeine Bewunderung erregte, jedoch im Weſentlichen ein Plagiat an Guillen's de Caſtro: Moredades del Cid war, welches ſogar die ſchönſten Momente des Vorbildes verkannte (v. Schack a. a. O. II, 430 ff.). Von 1639 an folgten als die vorzüglichſten ſeiner Tragödien: les Horaces; Cinna; Polyeucte; la mort de Pompée; Rodogune; Heraclius; Nicomède; Pertharit; Oedipe; Sertorius; Othon; Sophonisbe; Agesilas; Attila. Corneille ſtand noch auf Seiten der Fronde und war mehr republicaniſch, als royaliſtiſch geſinnt. — Sein Bruder Thomas Corneille, auch Corneille de l'Iſle genannt, 1625—1709, folgte theils Spaniſchen Muſtern, wie namentlich in ſeinem: le comte d'Essex; theils ſeinem

Bruder in ſeinem Timocrate, Camma, Pyrrhus und in ſeiner Ariane. — In derſelben Manier ſchrieb Antoine de la Foſſe, der 1708 ſt., ſeinen Manlius; Corésus; Thésée; ferner ſchrieben darin Pellegrin, Genêt, J. Galbert de Campiſtron, der 1723 ſt.; J. François Duché (Debora; Jonathan; Abſalon); und Longuepierre, der einen Guillaume Tell verſuchte.

War Corneille der Dichter des Kampfs und ſeiner Schrecken, der Dichter der ſymmetriſch geordneten Gegenſätze, der Dichter der Widerſprüche und ihrer Skepſis, ſo wurde Jean Racine, 1639 — 1699, der Dichter der Liebe, der Verſöhnung, des Glaubens und der Verherrlichung des abſoluten Royalismus. Starb er doch aus Kummer über eine edle That, mit welcher er den König beleidigt hatte! Er hatte nämlich eine Bittſchrift mit Vorſchlägen einzureichen gewagt, wie dem Elend, das Ludwigs glänzende Feldzüge über das Volk gebracht, abzuhelfen ſei und fiel darüber in Ungnade. Sein erſtes Aufſehen hatte er durch eine Ode: les nymphes de la Seine, gemacht, worin er die Vermählung Ludwigs XIV. mit jenem Schmeichelton beſingt, der die Fürſten in die entſetzliche Illuſion wirft, Götter zu ſein. P. Corneille bewegt ſich in der Dialektik der Colliſion, daß die Erfüllung der Pflicht zugleich die Pflicht verletzt. Cinna wie Emilie z. B. werden in ſeiner Tragödie Cinna von Auguſtus mit Wohlthaten und Vertrauen überhäuft; Cinna liebt Emilien: aber Auguſtus hat Emiliens Vater hinrichten laſſen und ſie ſetzt daher den Mord des Kaiſers als Bedingung für ihre Liebe. Welch' ein Gewühl ſich widerſprechender Empfindungen geht aus dieſer Situation hervor! Aehnlich wie die Lage der Emilie im Cinna iſt die der Pulcheria im Heraclius. Racine hat auch die Entzweiung des ſittlichen Gefühls mit ſich ſelbſt zum tragiſchen Ausgangspunct, allein ohne den ſubtilen Antagonismus Corneilles, ohne die Unnatur in der Lage ſeiner Helden und Heldinnen: 1664 la Thébaide nach Aeſchylos; 1666 Alexandre; 1668 Andromaque; 1668 les plaideurs, ſein einziges Luſtſpiel, nach den Weſpen des Ariſtophanes; 1669—77 Britannicus; Bérénice; Bajazet; Mithridate; Iphigénie; Phèdre; 1689 Esther; 1691 Athalie, ſein anfänglich von der Kritik verkanntes Meiſterſtück. Racine, Janſeniſt, hatte es für die Koſtgängerinnen von St. Cyr geſchrieben. — Sein Nebenbuhler war der von der Coterie der Madame de Sevigné und Evremonts unterſtützte Jean Nicolas Pradon, der 1689 ſt. und die Tragödien Tamerlan, Regulus, Phèdre, Hippolyte ſchrieb.

In Racine hat die Franzöſiſche Tragödie ihre höchſte Ausbildung erreicht, welche mit der ſtrengſten Beobachtung der für claſſiſch gehaltenen Geſetze doch die Gluth der tiefſten Romantik der Gefühle zu verbinden wußte und in ihrer Sprache eine Würde und Anmuth zeigte, die man mit Recht oft der Sophokleiſchen verglichen hat. Ihm folgte Proſper Jolyot de Crébillon der ältere, 1674—1764, der den Beinamen le terrible empfing, weil er das Grauſenhafte der Situation und die Furchtbarkeit des Ausdrucks übertrieb: Idoménée; Atrée; Electre; Rhadamiste; Xerxes; Semiramis; Pyrrhus; Cataline; la mort de Cicéron. Will man die Vergleichung mit den Griechen herbeiziehen, ſo kann man Crébillon nicht, wie geſchehen, den Franzöſiſchen Aeſchylus nennen; dies würde P. Corneille als eigentlicher Schöpfer der Tragödie ſein. Ihm würde Racine als der Sophokles derſelben, Crébillon als ihr Euripides folgen. Richtiger aber erblickt man in Crébillon den Seneca der Franzoſen. Seneca wurde überhaupt von den Franzoſen mehr ſtudirt, verſtanden und nachgeahmt, als die Griechen, die ihnen relativ dunkel blieben, wenn ſie auch genug von ihnen ſprachen und dieſelben ſogar zu übertreffen wähnten.

La Comédie de caractère.

Die Komödie, die, wie wir ſahen, durch Jodelle und P. Corneille von der Tragödie geſchieden, noch das ganze ſiebzehnte Jahrh. hindurch aus der Spaniſchen Nahrung ſog, wurde zur claſſiſchen als ſogenannte Charakterkomödie. Ohne Charaktere kann ein Drama überhaupt nicht gedacht werden, allein es iſt ein Unterſchied der Darſtellung dadurch möglich, daß das Hauptintereſſe einmal in die Entwicklung der Handlung als ſolcher gelegt wird, welche die Zeichnung der Charaktere dem Effect der Situation unterordnet, daß es ein andermal in den Charakter gelegt wird, welcher die Situationen der Handlung ſich inſofern unterordnet, als ſie für die Erſcheinung ſeiner Eigenthümlichkeiten nur die Gelegenheit darbieten. Die Handlung geht immer aus dem Charakter hervor; um aber das Unterſcheidende eines Charakters anſchaulich heraustreten zu laſſen, wird er in Lagen kommen müſſen, die beſonders geeignet ſind, gerade ſeine Eigenheit in Scene zu ſetzen. Bei den Spaniern fehlt es ſo wenig an Charakteriſtik, daß ſie eine Fülle der mannigfaltigſten Charaktere erſchaffen haben, allein es iſt wahr, daß die Geſtaltung der Handlung bei ihnen als das weſentliche Intereſſe erſcheint, was man gewöhnlich damit ausdrückt, daß man ihnen das Intriguenſtück zuſchreibt. Umgekehrt fehlt es bei dem claſſiſchen Luſtſpiel der Franzoſen nicht an Handlung, weil ohne eine ſolche, wie geringfügig ſie ſei, ein Drama ebenfalls nicht gedacht werden kann. Zwei Drittel ihrer Dramen waren ja auch dem Spaniſchen Theater entlehnt. Allein ſie richteten ſich im Luſtſpiel vorzugsweiſe auf die Charakteriſtik in dem abſtracten Sinn, ein Charakterideal zu ſchildern. In der Tragödie gingen ſie nicht darauf aus, Ideale des Heroismus, der Liebe, der Grauſamkeit u. ſ. w. zu zeichnen, ſondern darauf, den Widerſpruch der Affecte mit redneriſcher Vollendung in ſeiner antithetiſchen Dialektik darzulegen. Wir haben vorhin Corneille's Cinna als Beiſpiel angeführt. Daß Cinna, weil er Emilien liebt, ſich gegen Auguſtus verſchwört, iſt ein Widerſpruch mit der Hochachtung und Pietät, die er außerdem gegen ihn fühlt. Ohne Emilien zu lieben, würde er gegen Auguſtus nicht conſpiriren. Emilie aber fühlt ſich ebenfalls gegen Auguſtus von Bewunderung und Dankbarkeit durchdrungen, da er ſie mit Wohlthaten überhäuft und perſönlich auszeichnet. Dieſe Gefühle ſind ihr aber verhaßt, da ſie in ihm zugleich den Mörder ihres Vaters erblickt, den Auguſtus als einen politiſchen Gegner auf eine Proscriptionsliſte geſetzt hatte. Sie iſt alſo in ihrem Gefühl, wie Cinna, zu widerſprechenden Affecten hingeriſſen. Und auch Auguſtus befindet ſich in dem Widerſpruch zwiſchen Freundſchaft und Herrſcherpflicht. Vergegenwärtigen wir uns dieſe Gegenſätze, ſo können wir nicht leugnen, daß die Großmuth des Auguſtus, als die Verſchwörung entdeckt iſt, etwas wahrhaft Majeſtätiſches hat. Auguſtus könnte den Cinna haſſen, ſollte ihn vernichten, aber er verſöhnt ſich mit ihm und überwältigt alles Widerſtreben mit den berühmten, unendlich impoſanten Worten: Soyons ami, Cinna! In der Komödie nahmen die Franzoſen nunmehr allerdings die Richtung, Charaktere ganz univerſell hinzuſtellen, d. h. nicht einen Geizigen, einen Miſanthropen u. ſ. w., ſondern den Geizigen, den Miſanthropen u. ſ. w. ſchlechthin. Es war jene Abſtraction, die ſo lange in den Myſterien und Moralitäten die Tugenden und Laſter perſonificirt hatte. Es war jene Verſtändigkeit, die ſich in reinlicher Abſonderung der Unterſchiede gefiel. Es war jene Analyſe der bürgerlichen Geſellſchaft, welche die neue Komödie der Griechen bereits zu den Charakterbildern des Paraſiten, Bramarbas, Geizigen (in der Aulularia des Plautus), Selbſtquälers (im Heautontimorumenos des Terenz) u. ſ. w. geführt hatte. Nichts jedoch iſt irriger, als wenn man das Franzöſiſche Luſtſpiel ſclaviſch in dieſe Verallgemeinerung der Charaktere aufgegangen denkt. Dies iſt ſo wenig der Fall, daß es vielmehr in ſeinen Charakterbildern vor allen Dingen auch Franzoſen geſchildert hat. Der Miſanthrop z. B., der gewöhnlich als das beſte Charakterluſtſpiel Molières angezogen wird, iſt doch eben nur ein Franzöſiſcher Ariſtokrat, der nach ſeinen Grundſätzen, wie ſie unter Ludwig XIV. galten, raiſonnirt und deſſen ganze Erſcheinung ſo wenig Lächerliches hat, daß ſie vielmehr den Eindruck der tiefſten Melancholie einer vom Unglück zerriſſenen, vornehmen, edlen Seele hinterläßt.

Jean Baptiſte Poquelin de Molière, 1622—73, zog anfänglich mit der Schauſpielerin Bejart in der Provence als Schauſpieler, Schauſpieldirector und Schauſpieldichter umher. 1654 war er mit ſeinem Luſtſpiel l'étourdi aufgetreten, denn le dépit amoureux folgte. Mit dem précieuses ridicules, in denen er die Frondiſten perſiflirte, erregte er die Aufmerkſamkeit des Hofs und ging 1658 nach Paris, wo er das Theater der Troupe de Monsieur begründete und den Royalismus durch heitern Spott und witzige Satire ebenſo apotheoſirte, als Racine durch die ſanfte Erhabenheit ſeiner Tragödie. Molière war bei allem Freimuth ſeiner Sittenkritik entſchiedener Royaliſt. Selbſt im Tartüffe iſt es zuletzt der abſolute Monarch, der den Betrug entlarvt, deſſen Blick in die Tiefen aller Verhältniſſe dringt und der den armen Orgon von der Verbindlichkeit ſeines gerichtlich geſchloſſenen Contracts durch ſeine uneingeſchränkte Macht befreit. Molière hat nun allerdings ſolche Einſeitigkeiten idealiſirt, die man vorzugsweiſe unter dem Namen der Charakterkomödie verſteht: le misanthrope; le malade malgré lui; Tartuffe ou l'Imposteur; l'avare; George Dandin ou le mariage confondu; le bourgeois gentilhomme; les femmes savantes; les amis magnifiques; le malade imaginaire; allein er hat mit Benutzung des Plautus, wie im Amphitryon; mit Benutzung des Terenz, wie in der école des maris; mit Benutzung Spaniſcher Grundlagen wie im médécin malgré lui, in Don Garcie de Navarre und im Don Juan ou le festin de pierre; mit Benutzung des Franzöſiſchen Volkstheaters, wie im Monsieur de Pourceaugnac; auch Intriguenſtücke und Burlesken gedichtet. Für die Burleske, die er mit Macaroniſchem Franzöſiſch und mit Provinzialismen ausſtattete, war er eben ſo begabt, als für das Hochkomiſche. Seine fourberies de Scapin und ſeine komiſchen Ballette, l'impromptu de Versailles und la princesse d'Elide, ſind vortrefflich. Sein Tartüffe, deſſen Thema zuerſt von Tirso de Molina in der Marta la piadosa, dann von Jodelle im Eugène, von Machiavell in der Mandragola nach andern Seiten hin berührt war, hat nicht ſowohl einen vor andern ſeiner Komödien hervorragenden Kunſtwerth, als vielmehr eine culturgeſchichtliche Bedeutung. Seit er 1664 zu Verſailles am 12. Mai zuerſt aufgeführt wurde, haben ſich die Völker ſeiner als einer Waffe gegen die Verwüſtungen bedient, welche die geiſtliche Heuchelei im Innern der Familien anzurichten vermag. Molière durfte ihn in der Stadt erſt nach einem Jahr aufführen, da der Magiſtrat von Paris Bedenken hatte, welche erſt der König niederſchlug. Molière ſtarb bekanntlich in ſeinem Beruf, erſchöpft von einer Darſtellung des malade imaginaire, worin er die Titelrolle geſpielt hatte.

Ihm ſchloſſen ſich an: Florentin Carton Dancourt, 1661—1726; A. J. Montfleury (la femme juge et partie; la fille capitaine); Michel Baron, 1653—1729, der auch die Andria des Terenz auf die Bühne brachte (l'homme à bonnes fortunes; la coquette et la fausse prude); Edme Bourſault, 1638—1701 (la comédie sans titre; Ésope à la cour; Ésope à la ville); vor Allem aber Jean François Regnard, 1647—1709, der in ſeiner abenteuerlichen Jugend mit einer Provençaliſchen Schönen auch, wie Cervantes, in Algieriſcher Gefangenſchaft geſchmachtet hatte (le retour inattendu; le legataire universel; le distrait; le joueur; les folies amoureuses). Auguſte de Brueys, 1640—1723, arbeitete gemeinſchaftlich mit Palaprat ſeine Stücke, z. B. le grondeur. 1706 brachte er, wie ſchon früher erwähnt, den Maitre Pathelin wieder auf die Bühne. Eine mehr phantaſtiſche Richtung nahm Marc Antoine le Grand, der 1728 ſtarb und viel für das Italieniſche Theater in Paris arbeitete. Sein ami de tout le monde iſt noch ein herkömmliches Charakterluſtſpiel, aber ſein Roi de Cocagne iſt zwar in der Diction durchaus correct, ja zierlich, aber in der bunten Schilderung des Schlaraffenlandes von einer wahrhaft humoriſtiſchen Ausgelaſſenheit beſeelt. Wir wiederholen, daß man in den Literaturgeſchichten das Franzöſiſche Theater oft viel einſeitiger malt, als es in der That war. Die Ausbildung des Komiſchen ins Geregelte und Geglättete hinderte die Franzoſen nicht, ſich auch an dem ſogenannten Niedrigkomiſchen, an dem Grotesken und Burlesken zu ergötzen. Die früher erwähnten Volkstheater hatten vorzüglich dieſe Tendenz. Sie hießen von den Jahrmärkten in den Vorſtädten St. Laurent und St. Germain théâtre de la foire und parodirten das falſche Pathos der Tragödie, die gehaltloſe Pracht der Oper und die Leerheiten der Komödie. Cyrano de Bergerac, der 1655 ſt., d'Orneval, Le Sage, 1668—1747, arbeiteten dafür. Richelieu, der ſelbſt ein correcter Dichter zu ſein ſich piquirte, nahm dennoch keinen Anſtand, die zotengewürzten Poſſen zu beſuchen, welche drei Bäcker Gauthier Garguille, Gros Guillaume und Turlupin ſeit 1628 auf dem kleinen Ballplatz bei der Porte St. Martin, den ſie dazu gemiethet hatten, aufführten und in denen Garguille die Rolle alter Dummköpfe und dummer Schulmeiſter vortrefflich ſpielte. Ja die Tochter jener idylliſchen Madame A. Deshoulières, 1638—94, die mit ihrem Plagiat an den Schafen des obſcuren Dichters Cotel ſo berühmt geworden war, Fräulein Thereſe Deshoulières, ſchrieb eine burleske Tragödie: la mort de cochon, chien de Mr. le Maréchal de Vivonne. Die leichtern Situationsſtücke nannte man pièces detachées, pièces à tiroir. Man abſtrahirte in ihnen von den Schulregeln.

Auch die Oper wirkte mit ihrem Bedürfniß eines vollen leidenſchaftlichen Pathos und einer mannigfaltigen Scenerie der übergroßen Einfachheit der antikiſirenden Tragödie und Komödie entgegen. Sogenannte divertissements mit Geſang und Tanz, den Spaniſchen Entremeses vergleichbar, hatte man ſchon immer zwiſchen die Acte des recitirenden Drama's eingeſchoben. Die Italieniſche Oper wurde durch Mazarin 1645 begründet; die Franzöſiſche war das Werk des Marquis de Sourdeac, der ſich mit dem Dichter Perrin und dem Muſiker Cambert verband und 1669 das Privilegium für die noch beſtehende Academie royale de musique erhielt, wie man das Theater der großen heroiſchen Oper nannte. Der Dichter Philippe Quinault, 1634—88, und der Componiſt Lulli, der 1657 ſtarb, wurden ihre eigentlichen Schöpfer. — Die Opéra comique ging aus den Italieniſchen Poſſen hervor, für welche Noël Lebreton de Hauteroche, 1617—1707, ſehr thätig war. — Das theatraliſche Vaudeville entſtand dadurch, daß die ſtehenden Theater gegen die Theater de la foire 1670 das Verbot auswirkten, ſie auf den Geſang zu beſchränken. Als dies Verbot aber bald nachher wieder zurückgenommen wurde, nahmen ſie natürlich auch den Dialog wieder auf, und aus ſolcher Miſchung entſprang das Vaudeville, für welches Lafont, Autram, Favart, Fagan u. a. dichteten.

γ) La comédie larmoyante.

Die Scheidung des Drama's in Tragödie und Komödie war, wie einſt bei den Griechen, ein nothwendiger Schritt für die Idealiſirung des Tragiſchen und Komiſchen. Die Einſeitigkeit, in welche man dabei durch eine mißverſtändliche Nachahmung der Alten verfiel, beſchränkte wieder die Idealität und ſchuf ein conventionelles Ideal, das von der Naturwahrheit oft weit entfernt war. Jeder Abgang ſollte motivirt werden; die Scene ſollte niemals leer bleiben; die Sprache ſollte edel ſein, aber weder Ausdrücke des gewöhnlichen Lebens, noch überkühne, von der Wahrſcheinlichkeit der empiriſchen Rede zu weit abweichende

Wendungen und Metaphern enthalten. Hierin lag ſchon ein gewiſſes arithmetiſches Mittel des Tragiſchen und Komiſchen, wodurch ſie innerlich einander näher gebracht wurden. Den Begriff des Ariſtoteles von der Reinigung der Leidenſchaften durch Furcht und Mitleid hatte man dahin verſtanden, daß der Zuſchauer gerührt werden ſolle. Dies Alles waren eben ſo viel Uebergänge zu einer Geſtaltung des Drama's, die innerlich von den Grundſätzen der Claſſik ſchon abgefallen und zu dem romantiſchen Subjectivismus zurückgekommen war, ohne noch ein Bewußtſein darüber zu haben, welches erſt Diderot erreichte und ſowohl praktiſch als theoretiſch ausſprach. Philippe Nericault Destouches, 1680—1754, ordnete den komiſchen Effect dem moraliſchen unter, indem er in ſeinem glorieux; im philosophe marié; und im irrésolu vorzüglich dem tartuffe und misanthrope Molière's nacheiferte. Chamblain de Marivaux, 1688—1765, arbeitete das Detail der pſychologiſchen Analyſe aus. Die Kleinlichkeit, in welche er dabei verfiel, zog ſeiner Manier den Spottnamen der marivaudage zu. Nivelle de la Chauſſée, 1691 1754, ging ſchon auf das Rührende, wie in ſeinem préjugé à la mode, ohne doch das Komiſche auszuſchließen. Man ſpottete über die Miſchung des Tragiſchen und Komiſchen durch den Sobriquet der comédie larmoyante, allein der Sache nach gewann dieſe Gattung, welche von der correcten Apathie der ſtereotypen Tragödie und Komödie erlöſte und das natürliche Gefühl herausforderte, im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts immer mehr Terrain, bis ſie zu Diderots comédie honnète wurde.

Der kritiſche Reflex der Claſſik.

Die höfiſche Romantik der Franzoſen war ebenſo productiv geweſen, als ihre novantike Claſſik reproductiv. Die Theorie hatte von der Pleïade an ihre Production geleitet und Nachahmung der Italiener, der Spanier und der Alten war ihre Seele geworden. Höfiſch war auch dieſe Dichtung, allein mehr noch war ſie rationell, indem man ſich der Gründe bewußt zu werden ſuchte, warum etwas als ſchön gefallen müſſe. Wie befangen und beſchränkt man dabei auch verfuhr, ſo darf man doch die

Begeiſterung nicht mißachten, mit der man ſich dieſem Streben widmete, durch welches ein Uebergang aus dem nationalen Geſchmack zu einem höhern Kunſtideal vorbereitet wurde und der Begriff des Styls ſich ſeine Wichtigkeit erhielt. Nicolas Boileau Despréaux, 1636—1711, war es, der den äſthetiſchen Kanon des claſſiſchen Zeitalters aufſtellte. In ſeinen Satiren 1666 ſich an Regnier anſchließend; in ſeinem Lutrin 1674 die Zänkerei um die Fortſchaffung eines alten Chorpultes mit komiſcher Feierlichkeit behandelnd; in ſeinen Epiſteln Horaz nachahmend, wirkte er vor Allem durch die vier Geſänge ſeines Art poëtique, worin er wieder den Horaz zum Muſter nahm, allein die novantike Theorie ſeiner Epoche und eine kritiſche Geſchichte der Franzöſiſchen Poeſie vortrug. Gegen die Pſeudoromantiker war er ebenſo unerbittlich, als Malherbe es gegen die Ronſardſche Schule geweſen war. Seine Regeln galten als der Codex des guten Geſchmacks und der Stolz der Franzoſen auf ihre claſſiſche Poeſie iſt durch ihn vorzüglich befeſtigt worden. Sie nannten ihn den legislateur du goût und den poète de la raison, poète du bon sens, deſſen Regeln noch in unſerm Jahrhundert die Claſſiker der Napoleoniſchen Periode ängſtlich befolgten. Die Franzoſen glaubten von nun ab, die Griechen und Römer ſogar übertroffen zu haben. Dies war der Inhalt von Perraults ſchon berührter Parallele der Alten und Modernen. Dies war der Irrthum, der einen de la Motte zu der Lächerlichkeit verführte, ohne Griechiſch zu verſtehen, die Homeriſche Ilias ſo zu überſetzen, wie Homer, wenn er ein wahrhafter Epiker hätte ſein wollen, ſie hätte dichten müſſen!

III.

Das Germaniſche Ideal der Selbſtgewißheit.

Das Byzantiniſche Ideal der Reſignation hatte den Theismus reproducirt. Die Theokratie deſſelben war zur Staatskirche geworden; das didaktiſche Element als das dem Ideal der Weisheit eigenthümliche war in der Hymnik und im Lehrgedicht, abgeſehen von der großen theologiſchen Dogmenbildung, ſtark hervorgetreten. Das Romaniſche Ideal der Ritterlichkeit hatte den Ethnicismus reproducirt. Die Kirche war zum Kirchenſtaat geworden; das plaſtiſch-naive Element, als das dem Ideal der Schönheit eigenthümliche, war in tauſendfältigen Schöpfungen der geſammten bildenden Kunſt, in der ſinnlichen Klarheit der poetiſchen Form, in der enthuſiaſtiſchen Nachahmung des Griechiſch-Römiſchen Alterthums, bis zur Verachtung, ja Vergeſſenheit der nationalen Anfänge hervorgetreten. Der Cultus der Heiligen und ihrer Reliquien hatte einen neuen Polytheismus begründet.

In dem Romaniſchen Ideal lag aber ein Dualismus. Die Ritterlichkeit war die opferfreudige Hingebung für die Verwirklichung der Freiheit. Dieſe Hingebung war das Große des Mönchsthums wie des Ritterthums. Sie ſchloß in ihrem Handeln die Byzantiniſche Reſignation in ſich ein, eröffnete aber den Kreuzzug gegen Saracenen, Slaven, Preußen, Afrikaner, Amerikaner, Albigenſer, Andersgläubige überhaupt, ſogar gegen Juden, aus deren Mitte doch der Nazarener hervorgegangen war. Sie verhielt ſich erobernd, wie unter der Gruppe der ethniſchen Völker die ritterlichen Parſen. Das Ritterthum entſprach aber dem Ideal der Freiheit erſt in einer ſehr einſeitigen Weiſe. Es legte einen übergroßen Nachdruck auf die phyſiſche Kraft, durch welche der Einzelne ſich am Ende doch nur dem Einzelnen gegenüber unabhängig machen kann. Die Rohheit, welche ſich hierin verbirgt, veredelte es, indem es ſich einer ſchwärmeriſchen Frauenliebe hingab, dieſelbe jedoch durch phyſiſchen oder wenigſtens moraliſchen Ehebruch verunſittlichte. Umgekehrt ergab ſich das Mönchthum einem abſtracten Spiritualismus, den Leib durch Mortification und Eheloſigkeit zur Apathie herabzuzwingen. Der Atomiſtik der ritterlichen und mönchiſchen Individualität gegenüber entwickelte ſich daher die bürgerliche Gemeinde, welche die Heiligkeit der Familie voranſtellte. Dieſe ſtädtiſchen Republiken in Italien, Deutſchland, Spanien, Frankreich, den Niederlanden, bereicherten zugleich das Culturleben durch größere Theilung der Arbeit und wurden der Boden für die dramatiſche Kunſt, welche die ritterliche Lyrik und Epik in ſich abſorbirte und ſich anfänglich als ein Moment des kirchlichen Cultus darſtellte, bis ſie zur äſthetiſchen Selbſtſtändigkeit erſtarkte. Durch die Vermittelung der bürgerlichen Communen gelang es der abſoluten Monarchie, die ritterliche Willkür zu brechen und die trotzigen Vaſallen zu gefügigen Hofleuten umzuwandeln. Mit dieſem Augenblick, mit einem Philipp dem Schönen und Franz I., mit einem Ferdinand von Caſtilien und Karl V., mit einem Richard III. und Heinrich VIII., die vielen kleinen Italieniſchen und Deutſchen Tyrannen ungerechnet, war das ritterliche Ideal der Auflöſung preisgegeben. Die Erfindung des Schießgewehrs machte die extreme gymnaſtiſche Waffenkunſt der Ritter überflüſſig, denn, wie man geſagt hat, eine bürgerliche Flinte geht ſo gut los, als eine adelige, und Arioſto verwünſcht deshalb auch in ſeinem Orlando die Erfindung des Pulvers als den Untergang des Ritterthums und ſeiner privilegirten Tapferkeit. Mit dem reicheren Städteleben und mit dem glänzenderen Hofleben wurde das Bedürfniß einer intellectuellen Bildung erzeugt, die ſich inſtinctmäßig von der Erinnerung an die Feudalkämpfe in den Anfängen der Monarchie und an das Ritterthum der Kirche in den Kämpfen der Märtyrer zu einem gleichſam neutralen Stoff wandte. Dies war die antike Mythologie und Poeſie, überhaupt das Griechiſch-Römiſche Alterthum. Die

Götter des Olymps geſellten ſich den chriſtlichen Heiligen; die Metamorphoſen Ovids zu den kirchlichen Legenden; die Geſchichten des Trojaniſchen Kriegs und Alexanders des Großen zu den Sagen von Artus und Karl dem Großen. Der Inhalt wurde zuletzt immer gleichgültiger und man endete mit einer Nachahmung der antiken Formen überhaupt, indem man ſogar eine Menge Wörter aus dem Griechiſchen und Römiſchen in die neueren Sprachen hinübernahm, ihrer vermeintlichen Armuth und Unbeholfenheit abzuhelfen. In dieſem ganzen Proceß war aber der Dualismus enthalten, daß die Freiheit ſich ihrer Wahrheit nur in dem Gegenſatz derſelben bewußt war. Wir finden den Chriſten, wie er ſich ſeiner als des Gläubigen im Kampf gegen den Ungläubigen; den Ritter, wie er ſich ſeiner als des Edlen im Kampf gegen den Bürger; den Bürger, wie er ſich ſeiner als des Patriciers gegen den Plebejer; den Liebenden, wie er ſich ſeiner als des Nebenbuhlers gegen den Gatten der Geliebten; den Mönch, wie er ſich ſeiner als des Heiligen gegen alle nur weltlichen Menſchen bewußt iſt. Das Bewußtſein des allgemein Menſchlichen blieb noch in lauter particulairen, ariſtokratiſchen Formen verkümmert. Die Sittlichkeit war ſich noch nicht ihrer ſelbſt autonomiſch bewußt, ſondern erſchien noch in der asketiſchen Geſtalt einſeitiger Gelübde, die ſtets ihre Entgegenſetzung herausforderten. Die Erlöſung ſelbſt war zuletzt ein ebenſo unbegreifliches Wunder, als die Entſtehung des Böſen ein unglücklicher Zufall. In dem Liebesideal der Italiener war die Liebe entweder der ekſtatiſche Traum eines transcendenten Idealismus, wie bei Dante, Petrarca, Bruno, oder der ſinnliche Rauſch eines wollüſtigen Realismus, wie im Cynismus eines Aretino. Im Glaubensideal der Spanier war die Freiheit kritiklos der Autorität der ſocialen Dogmen unterworfen und die Seligkeit des Menſchen, ja ſeine auch nur äußere Rettung das Werk eines Wunders. In der Andacht zum Kreuz z. B. will der Vater die Tochter ermorden; Julie umklammert das ſteinerne Kreuz — und es fliegt mit ihr durch die Luft nach ihrem Kloſter. Im Ideal der Ehre des gentilhomme oder des homme honnête der Franzoſen war das Bewußtſein immer außer ſich in der Reflexion auf das Bewußtſein Anderer. Die Franzöſiſche Tragödie hat in den brillanteſten

Phraſen oft genug ausgeſprochen, daß nur mit dem Verluſt der Ehre Alles verloren ſei und in der Erhaltung der formellen Ehre den abſtracten Troſt für den Untergang alles ſonſtigen Glücks gefunden. Die Franzöſiſche Komödie hat in Molières Miſanthropen die furchtbare Empfindung eines von dem Freund und der Geliebten verrathenen Mannes Franzöſiſch ausgedrückt, wenn Alceſte am Schluß ſagt, daß er einen abgelegenen Winkel der Erde aufſuchen wolle: où d'être homme d'honneur on ait la liberté.

Das Ideal der Freiheit mußte den Dualismus von Selbſtbeſtimmung und Fatalismus, von Selbſtgewißheit und phantaſtiſcher Unſicherheit durch eine noch höhere Geſtaltung ſeiner Realiſation aufheben. Wir haben dieſelbe das Germaniſche Ideal der Selbſtgewißheit genannt. Mißverſtand zu beſeitigen, erklären wir auch hier, daß es uns auf den Namen nicht ankommt, daß wir ſehr wohl wiſſen, wie ungenügend er dem unermeßlichen Reichthum der poetiſchen Erſcheinungen gegenüber iſt, den er bezeichnen ſoll, wiederholen aber, daß wir nichtsdeſtoweniger den Verſuch ſolcher Benennungen machen müſſen, aus der bisherigen Unbeſtimmtheit herauszukommen, welche in blos formalen chronologiſchen und ethnographiſchen Bezeichnungen liegt. Wir haben Germaniſch geſagt, weil wir in Rückſicht auf den nationalen Träger der Poeſie früher das Byzantiniſche, ſodann das Romaniſche Ideal accentuirt haben. Im Germaniſchen Element, wie es ſich uns bei dem Gemüthsideal der barbariſchen Uebergangsvölker zuerſt ergab, ſtellte ſich ſchon die Selbſtgewißheit als ein charakteriſtiſches Moment dar. Die eigenthümliche Größe Hagens von Tronegg in den Nibelungen begründet ſich auf ihr.

Wir könnten aber ebenſowohl von dem proteſtantiſchen Ideal ſprechen, denn der Proteſtantismus iſt, unſerer Auffaſſung nach, diejenige Form des Chriſtenthums, in welcher daſſelbe erſt zur freien Gewißheit ſeiner Wahrheit, damit aber auch erſt zur freien Wirklichkeit ſeiner Wahrheit gelangt. Die theologiſche Rechtfertigung unſeres Begriffs des Proteſtantismus als des durch perennirende Selbſtkritik ſich aus der Unendlichkeit ſeiner Perfectibilität fortbildenden Chriſtenthums haben wir anderwärts gegeben (Roſenkranz: Encyclopädie der theolog. Wiſſenſch. 2te Aufl. Halle 1845, 220, 247, 318 ff.)

und wollen wir hier nicht wiederholen. Wir bemerken daher nur, daß wir unter Proteſtantismus diejenige Religion verſtehen, welche *die Vernunft der theoretiſchen und praktiſchen Freiheit* zum Kriterium ihres Glaubens macht. In jeder Religion liegt ein myſtiſches Moment, was ſich durch keine Wiſſenſchaft und durch kein Handeln erſchöpfen läßt. Dieſe nothwendige Myſtik alles Rapportes zwiſchen Gott und dem Menſchen ſchließt aber nicht aus, daß wir nicht, ſowohl von Gott als von uns und dem Weſen unſeres Verhältniſſes zu ihm, uns richtige Begriffe bilden ſollten; denn wir ſollen, wie Chriſtus ſagt, die Wahrheit erkennen, weil ſie uns frei machen wird. Dem Chriſtenthum Vernunft zuzutrauen, d. h. ewige, innere, göttliche Nothwendigkeit, iſt die unbedingte Vorausſetzung, ohne welche es unfähig wäre, *Weltreligion zu ſein*. Umgekehrt folgt hieraus freilich der unausbleibliche, allen Fanatikern irgend welcher confeſſionellen Beſchränktheit ſo empfindliche Satz von der *Chriſtlichkeit der Vernunft*. Es wird gegen die Kritik des Glaubens immer die Gefahr der Zerſtörung deſſelben durch den Zweifel geltend gemacht, allein die Angſt vor dieſer Zerſtörung hebt den Zweifel nicht auf. Die proteſtantiſche Kirche iſt allerdings oft genug in den Fanatismus der Römiſch-katholiſchen zurückgefallen, alle Heterodoxie feindſelig zu verfolgen und Andersgläubige durch äußerliche Gewalt niederzudrücken, allein ſolche Grauſamkeit iſt ohnmächtig gegen den Geiſt der ſich ſelbſt verſtehenden Liebe. Der Zweifel kommt wieder und kann nur durch ſeine Erkenntniß aufgelöſt werden. *Ohne Philoſophie* verſinkt daher der Proteſtantismus leicht in die Atomiſtik der Sectirerei, die entweder am Buchſtaben der Schrift haftet oder vom Subjectivismus des Gefühls und der Phantaſie ausgeht und zur Schwärmerei wird.

Aeußerlich angefangen hat der Proteſtantismus mit einer Kritik der Römiſch-katholiſchen Kirche, die er auf die Auctorität der Bibel ſtützte. Sobald er aber dadurch ſeine eigene Exiſtenz begründet und die Berechtigung ſeiner Anerkennung ſich erſtritten hatte, mußte die Bibel ſelbſt Gegenſtand der Kritik werden. Dieſe Kritik iſt es, welcher wir ſo große und wahrhafte Fortſchritte im Begriff der Religion und eine ſo aufrichtige Verehrung der Bibel, als des erhabenſten jener wunderbaren Weltbücher, verdanken, die als rieſige Markſteine der Cultur des Völkerlebens daſtehen. Der abergläubiſche und ſclaviſche Reſpect gegen die Bibel iſt durch die Wiſſenſchaft des Proteſtantismus in eine freie Bewunderung und Liebe zu ihr umgewandelt. Dieſe Erkenntniß iſt aber nicht von Romanen, ſondern von Germanen, namentlich von Deutſchen und Engländern, ausgegangen. Von den Romaniſchen Katholiken iſt der Spott gegen den Widerſpruch laut geworden, ohne Kritik ſich dem Buchſtaben der Bibel als eines direct von Gott inſpirirten Buches unterwerfen zu ſollen. Die Deutſchen aber, Leibnitz und Leſſing, Herder und Hamann, Göthe und Kant, haben die Bibel hochgehalten.

Der Proteſtantismus iſt von uns früher als diejenige Form des Chriſtenthums bezeichnet worden, welche das Dogma der Trinität durch die Anerkennung des Geiſtes erſt wahrhaft verwirkliche. Im Römiſchen Katholicismus uſurpirt der Papſt die Gottmenſchheit Chriſti und der Geiſt, der in ſteten Anſätzen durchbrechen möchte, wird als häretiſch von der Kirche ausgeſchloſſen. Im Proteſtantismus iſt der Begriff des Geiſtes der principielle, weil in ihm die *Gemeinde* den Gegenſatz der Kleriker und Laien aufhebt. *Jeder Proteſtant hat das prieſterliche Selbſtbewußtſein*, d. h. Jeder weiß, daß nur der göttliche Geiſt an und für ſich die Kraft der Verſöhnung hat und daß der einzelne Menſch für einen andern nur ein äußerlicher Vermittler, nicht aber ein excluſiver Spender derſelben zu ſein vermag. Jeder Chriſt hat, weil er Chriſt iſt, das prieſterliche Amt, die Verſöhnung der Menſchen mit ſich, mit der Welt und mit Gott zu fördern. Der Proceß der Menſchwerdung Gottes ſoll ein in der ganzen Menſchheit progreſſiver werden. Der Proteſtant iſt ſich ſeiner Seligkeit oder Unſeligkeit nicht durch einen Kleriker gewiß, der für ihn das correcte Gewiſſen beſitzt, wenn er ihm beichtet. Er iſt ſich ihrer auch nicht gewiß in Folge eines abſtracten fanatiſchen Glaubens an irgend ein vereinzeltes Dogma, z. B. der ſtellvertretenden Genugthuung des Todes Chriſti für die Sünder. Vielmehr, obwohl natürlich dies Alles im Proteſtantismus vorkommt, iſt er ſich ſelbſt ſeiner Seligkeit oder Unſeligkeit *in Gott ſelber* bewußt. Jeder hat ſelbſt zu prüfen, jeder ſteht und fällt ſeinem Herrn, jeder ißt und trinkt ſich ſelbſt das Gericht.

In Anſehung der Begriffe über das Weſen Gottes und der Gottmenſchheit ſtimmt der Proteſtantismus mit dem Byzantiniſchen und Romaniſchen Katholicismus überein, aber in der Auffaſſung der Freiheit weicht er von ihnen ab. Der Proteſtantismus legt einen ſo großen Werth auf die Sittlichkeit als der objectiven Realiſation der Freiheit, daß ihm der Glaube an eine göttliche Intervention durch Wunder als ein Hemmniß der Sittlichkeit erſcheint und daß ſich bei ihm zwar nicht das Intereſſe an einer jenſeitigen Welt, wohl aber das an ihrer phantaſtiſchen Ausgeſtaltung außerordentlich vermindert. In ſeiner Bruſt trägt er ſein Inferno, Purgatorio und Paradiſo. Daher wird die kirchliche Erſcheinung des Chriſtenthums innerhalb des Proteſtantismus ſehr unſcheinbar, woraus dann pfäffiſche oder ängſtlich geſinnte Gemüther ſofort die Beſorgniß für den Untergang des Proteſtantismus ſelber entnehmen. Die ſittliche Freiheit iſt es nun auch, die ihn moraliſche Gelübde, die ihn den Exorcismus, die ihn den Cölibat, die ihn die Werkheiligkeit und opera supererogatoria, die ihn die Unmöglichkeit der Auflöſung einer verunſittlichten Ehe, die ihn alle Privilegien der Begnadigung durch Prieſterauctorität verwerfen läßt. Indeſſen iſt es dem Proteſtantismus nicht leicht geworden, ſich bis zu dem Begriff ſeiner ſelbſt zu erheben. Er iſt bald in der Form kleiner Territorialkirchen in das Byzantiniſche Staatskirchenthum, bald in der Form fanatiſcher Secten in das Kirchenſtaatsthum, bald in den Theismus als aufgeklärter Deismus, bald in den Paganismus als Pantheismus und Atheismus; bald in die bildloſe Abſtraction des Monotheismus, bald in die Naturvergötterung des Ethnicismus verſunken.

Dies Alles können wir hier nur andeuten, um begreiflich zu machen, daß die proteſtantiſche Poeſie weſentlich ein Ausdruck des Kampfes des Menſchen um das Selbſtbewußtſein ſeiner Entzweiung und Verſöhnung mit Gott ſein muß. Mit blos äſthetiſchen Begriffen kommt man hier nicht aus. Es handelt ſich hier, wie Schelling ſagen würde, um einen theogoniſchen Proceß. Die poetiſchen Formen ſind ziemlich erſchöpft, aber die Poeſie wird mitten im raffinirteſten Culturleben der Völker wieder ein Factor ihrer Erlöſung. Die tiefſten Geheimniſſe des ringenden Geiſtes machen die Poeſie zu ihrem Organ. Man nehme die größten Dichter der neueren Zeit, Shakeſpeare, Milton, Voltaire, Klopſtock, Göthe, Byron, ſo wird man bei ihnen allen die Tendenz finden, die *ideale Innerlichkeit des Geiſtes in ihrer autonomiſchen Freiheit* darzuſtellen. Shakeſpeare hat das Selbſtbewußtſein der That bis zur Enthüllung ihrer verborgenſten Geneſis verfolgt; Milton hat den modernen Satan erſchaffen, der ſich im Selbſtbewußtſein des unſeligen Stolzes ſeines Abfalls von Gott ſpiegelt und dies Bewußtſein als die wahre Hölle weiß; Voltaire hat im Candide den Irrthum verfolgt, das Selbſtbewußtſein der Freiheit durch Entäußerung an den Mechanismus einer präſtabilirten Harmonie zu zerſtören; Klopſtock ſchwelgt in der ſelbſtbewußten Wonne der Erlöſung und iſt der erſte Dichter, der den Namen der Freiheit ſchlechthin ausſpricht und in ihm den das Ohr lockenden Silberton vernimmt; Göthe hat in ſeinem Fauſt die Geſchichte des proteſtantiſchen Selbſtbewußtſein gegeben, wie es ſich vom Glauben ſkeptiſch losreißt, böſe wird, ſich über ſich erhebt und als ſtrebendes Erlöſung findet; Byron endlich hat das Myſterium des Selbſtbewußtſeins ſowohl im Werden des Böſen als im Aufheben der Schuld in ſeinem Cain und Manfred mit unvergänglichen Zügen gezeichnet. Weil, wie wir früher geſehen haben, das Böſe ein freies Product der in ihm ihre Nothwendigkeit ſelbſt vernichtenden Freiheit iſt, ſo wird es innerhalb des Ideals der Freiheit der *abſolut intereſſante Gegenſtand*. Es iſt wohl zu unterſcheiden zwiſchen der Darſtellung böſer, blutiger, ſchändlicher Thaten und zwiſchen der Darſtellung des Böſen um der Idee der Freiheit willen. Jener kommt in aller epiſchen und dramatiſchen Poeſie vor, dieſe aber iſt der modernen Poeſie eigenthümlich. In den Myſterien des Mittelalters und in der vollkommenſten Ausgeſtaltung derſelben, in den Spaniſchen Auto's, wird das Böſe in's Komiſche gewendet. Seine Ohnmacht wird lächerlich gemacht und wir haben im diablo predicador das Chriſtkind geſehen, wie es den Teufel ſogar in eine Mönchskutte hineinzwingt und ihn zum Beſten eines Kloſters predigen läßt. Dieſe Wendung fehlt zwar der proteſtantiſchen Poeſie nicht, allein ſie iſt bei ihr mehr ererbt. *Die Tragik des Böſen* iſt ihr eigenthümlicher und Shakeſpeare, als der Meiſter ihrer Darſtellung, ihr größter Dichter.

Der Ausdruck Selbſtgewißheit bezeichnet eigentlich nur das formale, ſubjective Moment des Bewußtſeins. Es gehört aber auch das reale, objective Moment dazu, denn die Gewißheit ſoll ſich der Wahrheit als ihres Inhalts bewußt werden. Dieſe Seite gibt daher den Exponenten der geſchichtlichen Entwickelung, aus welcher nunmehr die Italiener und Spanier herausfallen, weil ſie in der ungebrochenen Katholicität ſtehen bleiben. Sie eignen ſich nur noch die Formen des Franzöſiſchen novantiken Ideals an, die Italiener durch Chiari und Goldoni, die Spanier durch Luzan, die fortſchreitende Bewegung aber wird durch die Deutſchen, die Engländer und die Franzoſen bewirkt. Bei den Deutſchen erfolgt der Bruch mit dem Römiſch katholiſchen Semipelagianismus in ſeiner ganzen Härte; die Reformation kann aber nicht die ganze Nation durchdringen; das Römiſch Italieniſche Element iſt durch die Reihe der Jahrhunderte in ihr zu mächtig geworden und behauptet ſich im Süden und Weſten gegen den Norden und Oſten. Die Nation zerfällt in Katholiken und Proteſtanten und die Folge für die Poeſie iſt zunächſt eine Anarchie der Tendenzen. In England iſt die Reaction gegen den Römiſchen Katholicismus politiſch eine noch entſchiedenere, als in Deutſchland, kirchlich aber eine den Schein des Romanismus erhaltende. Die Elemente des Mittelalters werden formell noch conſervirt und in dieſer zwiſchen Mittelalter und Neuzeit ſchwebenden Periode kommt es zu jener wunderbaren Poeſie des Shakeſpeariſchen Drama's, in welcher die ſittliche Weltordnung nach dem Begriff des Proteſtantismus noch in den Farben der reinſten Romantik ſich darſtellt. Allein das proteſtantiſche Princip reagirt gegen dieſe Romantik, in welcher es noch den Katholicismus verborgen fürchtet. In Schottland hatte der fanatiſch bibelgläubige Proteſtantismus immer der Anglicaniſchen Hochkirche gegenüber geſtanden. Der Puritanismus erhob ſich aus ihm gegen dieſe, um eine theokratiſche Republik zu begründen und alle Romantik, alle Poeſie überhaupt, mit Ausnahme der Pſalmen, zu vertilgen. Als dieſes Nivellement vorüberging, wandte ſich die Poeſie zunächſt auch dem novantiken Ideal der

Franzoſen zu, bei denen die Engliſchen Könige als Flüchtlinge Schutz und gaſtliche Aufnahme gefunden hatten. **Dryden** und **Pope** wurden die Dichter der formalen Correctheit. Bei den Franzoſen hatte der Proteſtantismus ebenfalls den Verſuch der Reform gemacht, aber der durch die Italiener in Paris ſo tief gewurzelte Romanismus reagirte in den blutigſten Kriegen und Meuchelmorden gegen dieſelbe und ſiegte äußerlich. Innerlich aber erhielt ſie ſich als eine **Polemik der Aufklärung** gegen den Jeſuitiſch gewordenen Katholicismus; eine Polemik, die von Katholiken ausging und in ihrer Gereiztheit den Römiſchen Katholicismus mit dem Chriſtenthum ſelber verwechſelte. **Voltaire**, **Rouſſeau**, **Diderot** wurden die Träger dieſer antijeſuitiſchen Richtung, welche trotz ihrer irreligiös erſcheinenden Leidenſchaftlichkeit thatſächlich dem wahren Evangelium oft viel näher ſtand, als das officielle Kirchenthum. Wenige Menſchen ſind ſchwieriger zu beurtheilen, als dieſe drei, weil ſie einerſeits frivole Formen ihrer Zeit theilten, andererſeits aber die größte und aufrichtigſte Sehnſucht nach Freiheit und Menſchlichkeit hegten. Man wähnt oft, dieſe gigantiſchen Geiſter nach einzelnen Ausſprüchen, die von ihnen durch alle Compendien geſchleppt werden, verurtheilen zu dürfen, allein ſie haben in ihrer zweideutigen Lage ein Anrecht auf tiefere Würdigung. Dem Inhalt nach ſympathiſirte mit ihnen der **Engliſche Humor** und die **Deutſche Humanität**. Die letztere ging auch auf den Hellenismus zurück und erreichte in Verbindung mit ihm ein viel höheres und reineres Kunſtideal, als das novantike der Franzoſen geweſen war. Bei den Franzoſen trat dann im Gegenkampf des Humanismus gegen den monarchiſchen Abſolutismus und kirchlichen Jeſuitismus der **Bruch der Revolution** ein, der aber bei ihnen, weil ſie immer noch die kirchliche Reform ausſchließen, trotz aller blutigen Erneuungen, ſtets wieder in den Abſolutismus des Römiſchen Cäſarenthums zurück[illegible]. Socialismus und Communismus ſind verlarvte Formen des Bedürfniſſes nach wahrem Gemeindeleben und nach evangeliſcher Freiheit des Gewiſſens. Die Extreme der Revolution haben aber auch jedesmal die Reaction der mittelalterigen **Romantik** zur Folge gehabt, die als eine forcirte wiederum die Polemik der Aufklärung in der potenzirten Geſtalt der *blaſirten Ironie* nach ſich zog. Die moderne Romantik proclamirt den Glauben an die Wahrheit des mittelalterigen Ideals, hat ihn aber entweder ſelbſt nicht mehr oder ſteht mit ihm unſerer rationellen Gegenwart als ein Don Quixote gegenüber. Sie wird daher, um ſich ſelbſt zu täuſchen, fanatiſch und träumt ſich aus den Widerſprüchen der Wirklichkeit in die mondbeglänzte Zaubernacht der mährchenhaften Illuſionen hinüber. Die blaſirte Ironie aber, die als ihr eigenes Reſultat aus ihr hervorgeht und in den Formen daher oft noch ganz romantiſch erſcheint, entbehrt des *ſittlichen Ernſtes* eben ſo ſehr, ſpielt mit dem Weltſchmerz, zerrt an den heiligen Banden der Familie, verſpottet den Patriotismus und verſinkt in die Koketterie mit den Phantomen ihres Egoismus, die nicht weniger hohl ſind, als der groteske Spuk der feudal-hierarchiſchen Romantik. Das wahre Ideal der Germaniſch-proteſtantiſchen Selbſtgewißheit liegt daher zum Theil noch in der Zukunft und wird vielleicht in einer völlig neuen Geſtalt erſt aus der bevorſtehenden Selbſtentzweiung Nordamerika's entſpringen.

Wenn wir rückwärts blicken, ſo ſehen wir, daß das ethnographiſche Element ſich immer mehr allgemeinen Culturprincipien unterordnen muß. Eine Poeſie kann ſich allerdings nur vollenden, wenn ſie auch von nationaler Kraft getragen wird, allein durch den Theismus und durch das Chriſtenthum ſind Bedingungen gegeben, welche weit über alle nationale Beſonderheit hingreifen. Und aus der Mitte des Chriſtenthums erheben ſich wieder particuläre Auffaſſungen deſſelben, denen ſich die Einzelnen anſchließen, gleichviel welcher Nation ſie angehören. Die Geſchichte kann daher die poetiſchen Ideale der Völker nur noch innerhalb der Wechſelwirkung verfolgen, welche ſie auf einander ausüben. Wir haben die Vermittelung dichteriſcher Stoffe durch die von der Lateiniſchen Dichtung der Kirche ausgehenden Richtungen als einen allgemeinen Europäiſchen Proceß erkannt, aus welchem die claſſiſche Nationalpoeſie der Italiener, Spanier und Franzoſen hervorging. Nunmehr werden wir das Schauſpiel einer Ideenwanderung ſich eröffnen ſehen, die von Nation zu Nation durch die Preſſe ſich verbreitet, welche das Wort, das Homer ſchon das geflügelte nannte, ſchnell von Land zu Land trägt und Sympathie und Antipathie ſofort hervorruft. Jede centripetale Entwickelung ſchlägt bald in eine centrifugale um, die ſogar zu einer transatlantiſchen wird und am Ocean keine Schranke mehr findet. Wir haben die ſchmerzlich groteske Thatſache erlebt, daß Ueberſetzungen von Miß Harriet Beechers Oncle Toms Hütte mit ellenlangen Buchſtaben auf buntem Papier an den Schaufenſtern unſerer Buchhandlungen als ein Deutſches Nationalwerk ausgeboten wurden!

Die Anarchie der Deutſchen Tendenzen.

Der Bruch des Geiſtes erfolgte in Deutſchland. Die abſolute Veräußerlichung der religiöſen Verſöhnung durch die Ablaßkrämerei ward die Veranlaſſung dazu. Die Reformation vindicirte die Selbſtgewißheit der Seligkeit dem Gewiſſen des Einzelnen. Die hiſtoriſche Kritik, deren ſie bedurfte, um ſich zu rechtfertigen, ging bald auch in eine philoſophiſche über. Der Poeſie war dieſe Conſtellation zunächſt nicht günſtig. Sie zerſplitterte ſich in verſchiedene Tendenzen, aus denen erſt allmälig ein allgemeineres und höheres Streben ſich mühſam entwickelte.

Die eine dieſer Tendenzen war der Uebergang der höfiſchen Poeſie an den Bürgerſtand durch die Meiſterſingerſchulen, die ſchon vom vierzehnten Jahrh. ab zu Mainz, Straßburg, Colmar, Frankfurt den Rhein entlang blüheten und in Würzburg, Zwickau und Prag Nebenzweige trieben. Im funfzehnten Jahrh. ſtanden die Schulen von Nürnberg und Augsburg am höchſten. Im ſechszehnten breiteten ſie ſich nach Regensburg, Ulm, München, Steiermark, Schleſien und ſogar nach Preußen aus. Es waren weſentlich die Handwerker, welche dieſe Schulen bildeten und den Geſang zunftmäßig betrieben. In ihren Tabulaturen ſtellten ſie die rohen Grundzüge einer Proſodie, Metrik und Rhetorik auf, deren Regeln ſich der Einzelne fügen mußte. Jede Abweichung von denſelben ward als Fehler geſtraft. Im Bau der Strophe folgte man der von der frühern Lyrik überlieferten Dreitheiligkeit. Jeder, der ſich zum Meiſter ſingen wollte, mußte aber einen neuen Ton erfinden, der auch einen beſondern, meiſt ſehr wunderlichen und abgeſchmackten Namen bekam.

Dies erzeugte zwar eine große Mannigfaltigkeit der Melodien, allein begreiflicher Weiſe eine ſehr ſchlechte. Jede Schule beſaß ein Kleinod, d. h. eine Sammlung von Pretioſen, aus denen der zum Meiſter Erklärte geſchmückt ward, indem man ihm einen Kranz aufſetzte und an einer Kette ihm ein ſolches Schauſtück, z. B. ein goldenes Bild des Königs David u. dergl. umhing. Der Schule ſtand das Gewerk vor, das aus dem Büchſenmeiſter, der die Caſſe verwahrte, den Schlüſſelmeiſtern als Ordnern, den Merkmeiſtern und dem Kronmeiſter beſtand. Neben dem Merkmeiſter ſtanden die Merker, die das Urtheil ſprachen. Gewöhnlich verſammelte ſich die Geſellſchaft nach dem Nachmittagsgottesdienſt am Sonntage in der Kirche und kündigte dies durch die ausgehängte Schultafel an. Die theologiſche, chriſtlich geſinnte Richtung der Schulen zeigte ſich ſchon zur katholiſchen Zeit, in welcher namentlich eine Menge Marienlieder verfaßt wurden. Sie wuchs im Proteſtantismus, der vorzüglich bibliſche Stoffe in Aufnahme brachte. Eine Abweichung vom bibliſch-evangeliſchen Glauben wurde als eine falſche, eine Undeutlichkeit des Ausdrucks als eine blinde Meinung geſtraft. Der Verſtand waltete vor und verkümmerte die Phantaſie. Es iſt für die Poeſie aus dieſem handwerksmäßigen Betrieb nichts Beſonderes hervorgegangen. Der größte der Meiſterſänger war der Nürnberger Schuſter Hans Sachs, 1498 – 1576, der nach den Regeln ſeiner Schule 4275 Gedichte verfertigte; außerdem verfaßte er Pſalme, geiſtliche und weltliche Sprüche, Fabeln, Erzählungen, Schwänke, Allegorien, Faſtnachtſpiele und Tragödien, in Allem 2391 Stück. Das Meiſte hiervon gehört der Mittelmäßigkeit an, die oft glücklich iſt, oft aber auch zum völlig Bedeutungsloſen herabſinkt.

Der Regelmäßigkeit der Meiſterſängerſchulen ſtand das freie Volkslied gegenüber, das naturfriſch und melodiſch, aber oft auch roh und ungebildet, aus den verſchiedenen Richtungen des Volkes entſprang, der Abkunft nach daher noch einen ſtändiſchen Charakter hatte, als Jäger-, Bergmanns-, Reiter-, Geſellen-, Bettlerlied, allein ſich gewöhnlich überallhin verbreitete, ſo daß die Chroniken anmerken, welche Lieder in einem Jahre geſungen und gepfiffen wurden. Manche Dichter, wie Oswald von Wolkenſtein aus Tirol, 1363 – 1445, machten eine Mitte zwiſchen der Kunſtlyrik und dem Volksliede aus. Das Deutſche Volkslied enthielt die herrlichſten Anlagen zu einer großen und ſchönen Lyrik, allein es fehlte ihm die Fortbildung zur wahren Kunſt, theils weil eine Zeitlang in der Nation das geiſtliche Intereſſe zu einſeitig vorherrſchte und ſich von ihm als einem nur weltlichen Stoffe abwandte, theils weil die Gebildeteren in der Beſchäftigung mit dem Griechiſch-Römiſchen Alterthum es geradezu als eine plebejiſche Rohheit verachteten. Die Nation entbehrte eines Mittelpunctes, welcher dem Volksliede, wie in China, Arabien, Griechenland, Spanien, die Ehre der nationalen Anerkennung und die künſtleriſche Vollendung hätte zu Theil werden laſſen. Es verkümmerte daher in ſeinem wilden Wuchs ebenſowohl als das Meiſterlied in ſeiner zünftigen Abſchränkung.

Daſſelbe gilt von den ſogenannten Volksbüchern. Dies waren Proſaauflöſungen der höfiſchen Epik, z. B. der Geſchichte von den Haimonskindern, von Flos und Blancflos, Triſtan, Lancelot, Wigalois, u. a. Im Buch der Liebe machte man 1587 eine Zuſammenſtellung der vorzüglichſten Rittergeſchichten von Triſtan, Lancelot, Fierabras, Pontus und Sidonia, dem Ritter vom Thurm u. ſ. w. Es kamen aber auch neue Ueberſetzungen Italieniſcher Novellen und Franzöſiſcher romantiſcher Erzählungen hinzu, wie 1594 vom Amadis, von Lother und Maller, von Hugſchapeler, von der Maguelone, von der Meluſine, von der Genovefa u. a. Dem Inhalt nach in andere Bahnen einlenkend waren die Volksbücher von Fortunatus, vom Bochart oder Eulenſpiegel, von den Schildbürgern, von Fauſt und vom ewigen Juden. Aus ihnen hätten wahrhafte Kunſtwerke entſtehen können, allein nur die Schildbürger fanden 1598 in dem unbekannten Verfaſſer des Lalenbuchs einen künſtleriſchen Bearbeiter; die andern der genannten Volksbücher ſollten erſt in der ſpätern Romantik eine poetiſch gehobene Darſtellung empfangen.

Im Meiſtergeſange, Volksliede und Volksbuche ſehen wir den Uebergang aus der ariſtokratiſchen Geſtaltung der Poeſie in die bürgerlich demokratiſche ſich vollziehen; ſie hängen noch im Inhalt wie in der Form mit der ritterlichen Romantik zuſammen, haben aber eine ganz andere Tendenz. Die völlig neue Richtung der Zeit ſpiegelte ſich jedoch mit Entſchiedenheit erſt in dem proteſtantiſchen Kirchenliede, weil daſſelbe für den Gemeindegeſang beſtimmt war. Allerdings nahm auch dies Vieles aus dem Lateiniſchen Kirchengeſang einerſeits durch Ueberſetzung in's Deutſche, andrerſeits aus dem weltlichen Volksliede durch Umänderung der Motive, Stoffe und Melodien in ſich auf, allein es mußte doch auch dem Pathos der proteſtantiſchen Selbſtgewißheit der Wahrheit ihres Glaubens einen eigenthümlichen Ausdruck gegeben, wie dies in den Liedern von Luther, Juſtus Jonas, Lazarus Spengler, J. Mattheſius, Paul von Spretten, B. Ringwaldt, Nicolaus Decius, Erasmus Alberus u. A. geſchah. Vom äſthetiſchen Geſichtspunct aus betrachtet gehören freilich die meiſten Lieder einem ſehr untergeordneten Standpunct der Poeſie an, die in Folge der innerhalb der proteſtantiſchen Kirche ſelber entſtehenden dogmatiſchen Streitigkeiten ebenfalls ganz und gar zu einer trockenen Verſtandesdichtung verkümmerte. Die reformirte Kirche entwickelte merkwürdiger Weiſe gar keine Lyrik, weil ſie aus ſtrenger Bibelgläubigkeit nur die Pſalmen gelten ließ, die unzählige Male von Franzoſen und Schotten für den Gemeindegeſang bearbeitet wurden.

Als ein ſehr eigenthümlicher Reflex der ganzen reformatoriſchen Zeit ſteht Johann Fiſchart da, der 1589 zu Forbach als Amtmann der Rechte ſtarb. Er war in der Parrheſie ſeiner Polemik gegen das Papſtthum eine mit Luther verwandte Natur, die, wie er, die unendliche Bedeutung der Ehe und des Familienlebens für die Entwickelung wahrhafter Sittlichkeit erkannte. Den Aberglauben verſpottete er 1573 in ſeiner Schrift: Aller Praktik Großmutter; 1575 gab er in ſeiner Geſchichtklitterung eine freie Bearbeitung von Rabelais Gargantua, d. h. nur von dem erſten Buche des Rabelais'ſchen Werkes, mit einer Kenntniß ſeiner Zeit, mit einer Jovialität, mit einer ſprachſchöpferiſchen Gewalt, die ihn ſeinem großen Vorbilde vollkommen ebenbürtig erſcheinen laſſen; 1576 ſchrieb er die bekannte Erzählung: das glückhafte Schiff; 1577 ſein: podagrammiſch Troſtbüchlein; 1578 das philoſophiſche Ehezuchtbüchlein und die treffliche: Anmahnung zu chriſtlicher Kinderzucht; 1579 nach dem Holländiſchen des Philipp Marniz von Aldegonde ſeinen: Bienenkorb des heiligen Römiſchen Immenſchwarms; 1580 das vierhörnige Jeſuitenhütlein;

einer Menge kleinerer Schriften, wie der Nebelkrähe, des Flohhatz u. a. nicht zu gedenken.

In gar manchem Betracht dem ſatiriſchen Gange Fiſcharts ſich anſchließend, ſind Waldis, Fuchs und Rollenhagen zu nennen. Burkard Waldis, der um 1555 als Probſt zu Abterode ſtarb, gab 1548 den: Eſopus ganz neu gemacht, mit ſammt hundert neuen Fabeln heraus; eine Sammlung, welche der des berühmten Fabel- und Erzählungdichters der Franzoſen, Lafontaine, weder an Lebendigkeit noch an Witz nachſteht. Fuchs verdeutſchte 1580 Folengo's Moſchea unter dem Titel: der Mückenkrieg, der in einer Ueberarbeitung von Schnurr ſich dauernden Beifall erwarb. G. Rollenhagen, der 1609 zu Magdeburg ſtarb, verſuchte 1595 eine Bearbeitung der Batrachomyomachie in den 3 Büchern ſeines Froſchmäuslers, worin er den Ton des Reinecke Vos nachahmte. Der Krieg geht erſt im dritten Buch vor ſich; die beiden erſten Bücher ſind mit unendlichen Geſprächen des Froſchkönigs Paußback und des Mäuſeprinzen Bröſeldieb angefüllt; in dieſe Geſpräche ſind dann viele Fabeln und Erzählungen planlos eingeſchaltet.

Obwohl die Reformation das Selbſtgefühl der Deutſchen, Rom gegenüber, lebhaft geweckt hatte, ſo verſank daſſelbe doch bald wieder in die Entfremdung an das Griechiſch-Römiſche Alterthum nicht nur, ſondern auch an die Franzöſiſche und Italieniſche Literatur. Selbſt eine ſchwache Reaction gegen dieſe Entfremdung war in der Form eine Nachahmung der Italieniſchen Akademien, deren es in Italien endlich an 600 gab. Man ſtiftete nämlich die ſogenannten Sprachgeſellſchaften: 1617 die fruchtbringende oder den Palmenorden zu Weimar; 1633 die aufrichtige Tannengeſellſchaft zu Straßburg; 1644 den gekrönten Blumenorden der Pegnitzſchäfer zu Nürnberg; 1646 die Deutſchgeſinnte Genoſſenſchaft zu Hamburg; 1656 den Schwanenorden an der Elbe. Alle Mitglieder dieſer Geſellſchaften, an denen ſowohl Adelige als Bürgerliche ſich betheiligten, machten Verſe. Es war eine neue Art der Meiſterſingerei in einer an ſich ehrenwerthen patriotiſchen Tendenz.

Mit ihnen mehr oder weniger zuſammenhängend waren die verſchiedenen poetiſchen Richtungen, die wir jetzt wohl als Schulen bezeichnen, ohne daß man ſich darunter etwas Anderes, als eine gewiſſe Gleichartigkeit der Manier zu denken hätte.

Unter der erſten Schleſiſchen Schule ſind eigentlich alle Dichter zu begreifen, die ſich der Antike, ſei es direct, ſei es indirect, als Muſter anſchloſſen. Paul Meliſſus, geſt. 1602; Peter Donaiſius, geſt. 1610; Rudolph Weckhrlin, 1584—1651; drei Süddeutſche, nahmen zuerſt dieſe Richtung, die von Martin Opitz von Boberfeld aus Bunzlau in Schleſien, 1597—1639, wo er zu Danzig an der Peſt ſtarb, mit Bewußtſein entwickelt ward. Er überſetzte 1636 des Sophokles Antigone in Deutſche Verſe; ebenſo 1625 des Seneca Trojanerinnen. Aus dem Italieniſchen führte er das Singſpiel ein, wie wir früher ſchon erwähnt haben. In ſeiner Schäferei (bergerie) von der Nymphe Hercynia ließ er Vers und Proſa wechſeln. Im Lehrgedicht reihete er ſich den Holländern und Franzoſen an. 1621 in Jütland ſchrieb er ſein Troſtgedicht in den Widerwärtigkeiten des Krieges; 1623 in dem Siebenbürgen'ſchen Flecken Zlatna von der Ruhe des Gemüths; 1624 auf dem Schleſiſchen Landſitz Vielgut vom wahren Glück; 1633 Veſuvius oder von den Urſachen der feuerſpeienden Berge. Weckhrlins Gedichte waren 1618, alſo gerade mit dem Beginn des dreißigjährigen Kriegs, erſchienen; Opitzens lyriſche, oft an Ronſard ſich anlehnende Gedichte wurden zuerſt 1624 von Zinkgref herausgegeben. Opitz ſtimmte mit Weckhrlin in der Meſſung der Sylben nach dem Accent überein und wurde durch ſein Büchlein von der Deutſchen Poeterei, das von 1624 - 68 zehn Auflagen erlebte, der ſyſtematiſche Begründer der neuen Verskunſt. Seine Lehrgedichte ſchrieb er in Alexandrinern, ſeine lyriſchen Gedichte aber in mannigfaltigen Versmaaßen und in einer reinen, edlen, nicht ſelten der Friſche des Volksliedes ſich nähernden Sprache. Hierin folgten ihm Andreas Scultetus aus Bunzlau, Aßmann von Abſchatz 1646—99, Paul Fleming, der zu Hartenſtein im Voigtlande 1606 geboren wurde, als Arzt an der Geſandtſchaft Theil nahm, die der Herzog Friedrich von Holſtein nach Perſien veranſtaltete, und 1640 zu Hamburg ſtarb. Er war ein ächter, gefühlsinniger Lyriker, ein proteſtantiſch gläubiger, klarer Geiſt, ein wahrer Deutſcher Patriot. — Zu Königsberg in Preußen wurde Opitzens

Richtung durch Simon Dach, 1605—59, durch Robert Roberthin, 1600—48, und durch den aus dem Voigtlande gebürtigen Heinrich Albert, 1604—68, im Liede vertreten. — Das Epigramm wurde von dem Schleſiſchen Freiherrn Friedrich v. Logau mit Witz, Wahrheit und Gewandtheit cultivirt. Er gab ein Jahr vor ſeinem Tode 1654 eine Sammlung von 3558 Epigrammen heraus. — In geringerem Zuſammenhang mit Opitz und in ſeiner Anſchauung mehr dem Volksleben angehörig bearbeitete die Satire der Roſtocker Profeſſor Laurenberg, 1591—1659, in ſeinen Scherzgedichten, 1655, in denen er die Sucht der Deutſchen, das Ausländiſche nachzuahmen und Tracht, Sprache, Titel, Manieren und Verſe allemodiſch d. h. à la mode zu geſtalten, in plattdeutſchen Alexandrinern eben ſo ernſt als luſtig verſpottete. Der Schleswiger Joachim Rachel, 1618—69, der ſich den Römiſchen Satirikern näher anſchloß, ſteht ihm keineswegs nach. — Der vielſeitigſte und im Drama einzige Dichter der erſten Schleſiſchen Schule war unſtreitig Andreas Gryphius aus Glogau 1616, der, nach einem längern Aufenthalt in Italien und den Niederlanden, wo er mehre Jahre zu Leyden lebte, als Syndikus des Fürſtenthums Glogau 1664 ſtarb. In ſeiner Lyrik war er ſchwermüthig, in ſeinen Beiſchriften, d. h. Epigrammen, weniger witzig, als nur didaktiſch, im Drama aber bedeutend. Wir haben das Deutſche Drama als Faſtnachtsſpiel und als Lateiniſches Kunſtproduct verlaſſen. Die Streitigkeiten der Reformation hatten ſich der dramatiſchen Form ihrer Popularität halber oft als Vehikel bedient. Der Berner Maler, Nicolaus Manuel, 1481—1530, hatte ſich hierin beſonders ausgezeichnet. Hans Sachs war in ſeiner Behandlung bibliſcher und kirchlicher Materien harmloſer. In ſeinen Dramen, deren er an 200 ſchrieb, nahm er den Stoff überall her, aus der Novelle, aus der Geſchichte, aus der Deutſchen Heldenſage, aus der Bibel. Jakob Ayrer, ein Notar zu Nürnberg im Anfang des ſiebzehnten Jahrhunderts, griff in ſeinen 30 Schauſpielen ebenſo umher; neben der Römiſchen Geſchichte, neben der Griechiſchen Sage von Theſeus, neben den Menächmen des Plautus, neben dem Decamerone, benutzte er auch die Sage von Valentin und Urſus, von der Meluſina und die von Otnit, Hug- und Wolfdietrich aus dem Heldenbuch. Alle dieſe Dramen gehörten noch dem Standpunct an, den wir in dieſer Abhandlung den elementaren zu nennen gepflegt haben. Doch machte Ayrer ſchon große Anſtrengung, über die bloße Dramatiſirung der Begebenheit zur pathetiſchen Entfaltung des Dialogs überzugeben. Die pathologiſche Stufe unſeres Drama's fällt in die erſte und zweite Schleſiſche Schule und ihre erſte Ausbildung iſt das Verdienſt von Gryphius. Dieſer Dichter hätte ein großer dramatiſcher Dichter werden können, allein die Anarchie der Deutſchen Cultur machte es ihm unmöglich. Die Periode der theologiſchen Controverſe in der Form des Drama's, ſowie die der Zotenreißerei in den Faſtnachtſpielen war freilich ſchon vorüber, allein an den kleinen Höfen, deren es in Deutſchland ſo unzählige gab, hatte ſich das mythologiſche und paſtorale Singſpiel in Verbindung mit dem Ballet eingeniſtet. Gryphius ſowohl als Lohenſtein mußten ihre Stücke auf Breslauer Schultheatern zur Aufführung bringen, auf denen auch die weiblichen Rollen von Schülern geſpielt wurden. Was die Perſonen ſprachen, galt auf dieſem Boden lediglich als eine declamatoriſche Uebung. Gryphius hatte nirgends einen belebenden, fördernden, höhern Anhalt, wie Lope de Vega und Calderon, wie Jodelle, Corneille und Molière, wie Shakeſpeare und Johnſon, an der Hauptſtadt und an dem Hof ihrer Nation. Er konnte die theatraliſche Darſtellung nicht auf ſeine Dichtung reinigend und aufklärend einwirken laſſen; er konnte durch keine Concentration des Urtheils gebildet werden; er konnte ſich nicht an dem Widerhall eines begeiſterten Beifalls entzünden. Er hatte eben das Loos eines Deutſchen, mit ſeinen Dramen nur für ein unbeſtimmtes, zufälliges Leſepublicum zu arbeiten. Er war ein großes Talent, voll hoher Empfänglichkeit, voll Adel der Geſinnung, voll Kraft und Gewandtheit der Sprache, dem aber, weil er in Deutſchland lebte, nur die Selbſterziehung, nicht eine Bildung durch die Nation zu Theil ward. In Gryphius lebten gleichſam zwei Seelen, eine dem Franzöſiſchen, die andere dem Engliſchen Drama zugewandt. Jene zeigt ſich in ſeinen Trauerſpielen, dieſe in ſeinen Luſtſpielen und romantiſchen Schauſpielen. In ſeinen Trauerſpielen: Leo Arminius (1646); Katharina von Georgien; Carolus Stuardus; der ſterbende Papinianus, hat er die [illegible]ntentiöſe Sprache des Seneca noch durch ein ſorgfältiges Studium des Tacitus gehoben. Die Handlung iſt unbedeutend; ſie bietet nur die Gelegenheit zur Manifeſtation des Pathos, das ſich mit einem chriſtlichen Stoicismus zur Erhabenheit des Märtyrertodes aufſchwingt. In dieſen Tragödien, die im Alexandriner mit Chören (Reihen) geſchrieben ſind, unterſcheidet ſich Gryphius von der damaligen Franzöſiſchen Tragik nur dadurch, daß er zwar die Einheit der Zeit, nicht aber die des Ortes beobachtet, und daß er die Kühnheit hatte, eine der Gegenwart anheimfallende Begebenheit, wie die Hinrichtung Karls I. von England, zum Gegenſtand zu machen. In ſeinem Trauerſpiel: Cardenio und Celinde, nach einer Italieniſchen Novelle, ließ er 1647 erſt nach den vier erſten Acten den Chor auftreten. Allegoriſche Perſonen und Geiſter liebte er zu moraliſch-ſchauerlichen Effecten. Aber ſo düſter der damalige Proteſtantismus ſeine Weltverachtung mit männlich ſtarker Sprache in den Trauerſpielen des Gryphius ausdrückte, ſo ſehr überraſcht uns derſelbe Dichter durch ſeine Laune, ſeinen Witz und ſeine Sprachmannigfaltigkeit in ſeinen proſaiſch geſchriebenen Luſtſpielen. Das eine derſelben: Horribilicribrifax, dem eine ernſte novelliſtiſche Geſchichte zu Grunde liegt, ſchildert die zur Zeit des dreißigjährigen Krieges in Deutſchland eingeriſſene Sprachmengerei und Wüſtheit des Lebens; zwei großſprecheriſche Soldaten, ein gelehrter Pedant und eine alte Kupplerin ſind darin vortrefflich gezeichnet. Das andere Luſtſpiel: Peter Squenz, hat die aus Shakeſpeare's Sommernachtstraum bekannte Epiſode zum Inhalt, die ein gewiſſer Cox für ſich behandelt hatte. Dieſer Schwank mochte durch die Wandertruppen der ſogenannten Engliſchen Komödianten, welche damals in Norddeutſchland umherzogen, bekannt geworden ſein. Ein Gelehrter, Daniel Schwenter, arbeitete ihn für das Theater zu Altorf um und dieſe Abfaſſung wurde wiederum von Gryphius mit wahrhaftem Sinn für Komik erweitert und verbeſſert. Sein drittes Luſtſpiel: Das verliebte Geſpenſt und die geliebte Dornroſe, 1660, iſt ein in ſich ſelbſt getheiltes Doppelſtück. Das verliebte Geſpenſt nämlich iſt eigentlich, wenige Scenen abgerechnet, die unter der Dienerſchaft ſpielen, ein rührendes Schauſpiel in einer edlen Sprache und in gereimten Verſen in vier Abhandlungen, wie Gryphius das Wort Act zu deutſchen pflegt. Jeder Abhandlung folgt nun der Act einer komiſchen *Schleſiſchen Dorfgeſchichte*: die geliebte Dornroſe, in Proſa und im Schleſiſchen Bauerndialekt, voller Leben und Wahrheit. Dieſe burleske Komik erinnert an die Art und Weiſe, wie die Spanier in ihren Stücken den Ernſt der Hauptperſonen durch den Scherz der Nebenperſonen parodiren. Man ſieht, daß Gryphius ſich nach allen Seiten hinwendete, auch aus ſeinen dramatiſchen Studien. Aus dem Lateiniſchen überſetzte er. Felicitas oder die beſtändige Mutter; aus dem Holländiſchen: die Gibeoniter; aus dem Italieniſchen: die Säugamme; aus dem Franzöſiſchen: den berger extravagant. Zwei kleinere Stücke: Piaſtus, ein Luſt- und Geſangſpiel; und Majuma, ein Freudenſpiel, ſind unbedeutend, beweiſen aber doch ſein Geſchick auch für dieſe leichte Gattung.

Nun hätte unter günſtigern Verhältniſſen auf Gryphius eine höhere Geſtaltung des Deutſchen Drama's folgen können, allein es folgte nur eine Uebertreibung des Pathos in der ſogenannten *zweiten Schleſiſchen* Schule, die ſich vorzüglich in der breiten Ausmalung der Grauſamkeit und Wolluſt gefiel. Dieſe letztere wurde durch Chriſtian Hoffmann von *Hoffmannswaldau* zu Breslau, 1618—79, einen Vorſteher des dortigen Stadtrathes, bis zum Priapismus getrieben. Er war der cyniſch-ſybaritiſche Gegenſchlag zu dem ſchwermüthigen Adel der Dichtung des Gryphius. Hoffmannswaldau war ein Nachahmer des Italieniſchen Marinismus. Caſpar v. *Lohenſtein*, 1635 zu Nimptſch geboren, in Breslau, Leipzig und Tübingen gebildet und als Syndikus zu Breslau 1683 geſtorben, war unſtreitig auch ein großes Talent, das, von Gryphius Vorbild begeiſtert, ſchon im funfzehnten Jahr mit einer Tragödie: *Ibrahim Baſſa*, hervortrat, der nach zehn Jahren 1661 die *Kleopatra*; dann *Agrippina*; *Epicharis*; 1666 die in jener Zeit von den Franzoſen ſo oft bearbeitete *Sophonisbe* und 1673 *Ibrahim Sultan* folgten. Die Declamation geht bei ihm in Schwulſt über, der in der Schilderung despotiſcher Tyrannei und unerſättlicher, ſelbſt unnatürlicher Wolluſt und Grauſamkeit ebenſo ſchwelgt, als Gryphius ſich in die Reſignation des tugendhaften

Märtyrerthums verloren hatte. Lohenſtein war trotz ſeiner überſchwänglichen Metaphorik Opitzianer. Zu dem Hymnus Opitzens auf den Mars dichtete er ein Seitenſtück in ſeinem Hymnus auf die Venus in 2000 Alexandrinern und die Correctheit der deutſchen Sprache ſuchte er mit ernſtem Studium in ſeinem patriotiſchen Roman: Arminius und Thusnelde zu fördern, der erſt 6 Jahr nach ſeinem Tode erſchien. Das Maximum der Schlüpfrigkeit und des Bombaſtes erreichte Heinrich Anshelm Ziegler von Klipphauſen, ein reicher Gutsbeſitzer aus Radmeritz in der Oberlauſitz, der 1697 ſtarb, in ſeinen Heroiden und 1690 in ſeinem Roman: die Aſiatiſche Baniſe oder das blutige doch muthige Pegu, dem eine Menge Nachahmungen in der Aegyptiſchen, Aethiopiſchen, Engliſchen und andern Baniſen folgten.

Die Nürnberger Schule der Pegnitzſchäfer, die von dem Rathsherrn G. Philipp Harsdörfer, 1607—58, geſtiftet war, verbarg in ihrer Nachahmung der Italieniſchen Schäferpoeſie ein tieferes Bedürfniß nach lebendiger Naturanſchauung, deſſen Befriedigung aber auch bald in einem lockern Spiel mit maleriſchen Beiwörtern und mit daktyliſchen Verſen, die man Dattel- oder Palmenreime nannte, verkümmerte. Wenn man erwägt, daß das Leben aller dieſer Männer von Weckhrlin und Opitz ab in die furchtbare Zeit des dreißigjährigen Kriegs fiel, ſo kann man darüber erſtaunen, daß ſie ſich der Idylle in ſolchem Grade hingaben, denn Opitz hatte ja ſchon die Nymphe Hercynia verfaßt, Gryphius den ſchwärmenden Schäfer von Thomas Corneille, Hoffmannswaldau Guarini's Paſtor fido überſetzt und die Singſpiele und Ballette der kleinen Deutſchen Höfe wimmelten von Schäfern und Schäferinnen, allein es ſcheint, als ob gerade ſolche tief in ſich zerklüftete Perioden der Geſchichte in der künſtlichen Unſchuld und Naivetät der bukoliſchen Poeſie ſich noch einen Zuſammenhang mit der Natur retten wollen, wenn ſie auch die Unreinheit ihrer Begierden ſelbſt in dieſer Form nicht verleugnen können. Die Pegnitzſchäfer trieben die erotiſche Tändelei aufs Aeußerſte. Die größere Zierlichkeit ihrer Sprache wendete J. Klay, 1616 – 56, wo er als Prediger zu Kitzingen in Franken ſtarb, zu einer Reform des geiſtlichen Drama's an, indem er zu Nürnberg in der Kirche nach dem Gottesdienſt eine Art Oratorium aufführte. Er ſprach nämlich die Erzählung und ließ zwiſchendurch die lyriſchen Partien durch Solo's und Chöre ſingen. So führte er 1644 die Höllen- und Himmelfahrt Chriſti; 1645 Herodes den Kindermörder, und in demſelben Jahr den leidenden Chriſtus auf. Auch den Engel- und Drachenſtreit behandelte er in ſolcher Weiſe, ja 1651 das ganze Leben Chriſti. Opitz hatte für die Aufgabe der Poeſie vorzüglich das Lehren und das Schildern erklärt; Harsdörfer hatte dieſe letztere Tendenz zu ſeinem Hauptzweck gemacht und hierin ſchloß ſich ihm Siegmund von Birken, 1625—81, an, der ſeit 1660 Vorſtand der Schule wurde. Die Amplification durch Beiwörter, die Verbildlichungen, die Sinnbildnerei und die Allegoriſirung wurden maaßlos.

Hier müſſen wir einiger katholiſcher Dichter erwähnen, welche ſich in der Form der proteſtantiſchen Poeſie dieſer Schule verwandt zeigen, im Gehalt ſie ſogar übertreffen und eigentlich die letzten bedeutenden katholiſchen Deutſchen Dichter ſind, denn die geiſtige Fortbildung beginnt von hier ab innerhalb des Katholicismus zu ſtocken und wenn einmal ein größeres Talent auftaucht, ſo iſt es gewöhnlich das eines Convertiten, der aus dem Proteſtantismus die individuelle Anregung mitbringt. Dieſe Dichter waren der Bairiſche Jeſuit J. Balde, 1603—68, der freilich faſt nur in Lateiniſcher Sprache dichtete; der Kölner Jeſuit Friedrich von Spee, 1595—1635, in ſeiner: Trutznachtigall; und der Schleſier Johann Scheffler, 1624—77, der unter dem Namen Angelus Sileſius zum Katholicismus übertrat, in den ſinnigen Sprüchen ſeines: Cherubiniſchen Wandersmannes. In der Anmuth ſeiner Naturmalerei und in der ſüßen Innigkeit ſeines Gefühls läßt Spee ſich nur mit dem proteſtantiſchen Fleming vergleichen.

Wir erkennen überall in der Polyarchie der Deutſchen Tendenzen auch das Streben, zur Feſtigkeit von Principien zu gelangen; allein überall ſehen wir die Reformen durch Iſolirung wieder verkümmern, nachdem ſie durch Uebertreibung ſich ſelbſt discreditirt haben. Die erſte und zweite Schleſiſche Schule wollte Correctheit der Sprache und der poetiſchen Formen, welche

Opitz zuerſt mit einiger Beſtimmtheit ſonderte. Die Nürnberger Schule wollte Natur. Jene aber verfiel in Schwulſt, dieſe in ſentimentale Spielerei und beide verfielen der Nachahmung des Italieniſchen Marinismus. Es war noch ein Schritt übrig, der abſtracte Purismus der Deutſchen Sprache. Zu dieſem machte A. Bucher 1591 — 1661, Profeſſor der Dichtkunſt zu Wittenberg, den Anfang, indem er, wie Dach in Königsberg und Tſcherning in Roſtock, von Opitz ausging. David Schirmer, Jakob Schwieger, der ſich als Dichter Filidor den Dörferer nannte, Philipp von Zeſen, 1619 — 89, waren ſeine Schüler. Der letztere ſtiftete die Hamburger Sprachgeſellſchaft. Ein vielſeitiger, abenteuerlicher Mann wollte er die Deutſche Sprache von allen Fremdwörtern reinigen und in der Dichtkunſt die rhetoriſchen Figuren und metriſchen Formen nicht weniger, als die Rechtſchreibung, auf beſtimmte Grundſätze zurückführen. Dies that er nicht allein in ſeinen eigenen Gedichten, ſondern auch in ſeinen theoretiſchen Werken, dem hochdeutſchen Helikon 1640 und der hochdeutſchen Sprachübung 1643. In Frankreich hatte ein Miniſter eine eigene Akademie eingeſetzt, um das Intereſſe der Sprachrichtigkeit und Sprachreinigkeit wahrzunehmen. In Deutſchland verſuchte ein Einzelner, alle Richtungen ſeiner Zeit auf dem Gebiet der Sprache in ſich vereinigend, eine principielle Wiedergeburt und Zucht der Deutſchen Sprache, die am Ende doch von allen Sprachgeſellſchaften angeſtrebt ward. In Frankreich ehrte man die Akademie als einen oberſten nationalen Gerichtshof; in Deutſchland verſpottete man Zeſen, ſtatt ihm ſeine Wunderlichkeiten zu verzeihen und ſtatt ſeine ungenügende Reform gründlicher zu reformiren.

Auch der Anarchie der Deutſchen Tendenzen gemäß war es, wenn derſelbe Zeſen, der in der Form der Sprache das reine Deutſchthum durchſetzen wollte, im Inhalt wieder gänzlich Franzöſiſchen Muſtern ſich dadurch hingab, daß er den politiſch galanten oder ſogenannten hiſtoriſchen Heldenroman in die Deutſche Literatur einführte, 1645 einen Ibrahim Baſſa nach der Scudéry, 1646 eine Afrikaniſche Sophonisbe, 1670 eine Aſſenat, 1679 einen Simſon ſchrieb und mit dieſen langathmigen Büchern ſofort einen Nachahmer an dem Braunſchweiger Superintendenten A. Heinrich Buchholz, 1607—71, fand, der 1659 des Chriſtlichen Deutſchen Großfürſten Herkules und der Böhmiſchen königlichen Fräulein Valiska Wundergeſchichte verfaßte, welche ſich in Umarbeitungen bis 1781 im Publicum erhielt. Dieſem ſchloß ſich wieder der Fürſt Anton Ulrich von Braunſchweig, 1633—1713, mit ſeinen vielbändigen und vielgeleſenen Romanen Aramena 1669 und Octavia 1685 an. Völlig ins Abgeſchmackte fiel dieſe Gattung in den Romanen von A. Bohſe, genannt Talander, von Hagdorn, der 1670 die Chineſiſche und Indiſche Staats-, Kriegs- und Liebesgeſchichte des großen Mogul Aeyquam herausgab, von E. W. Happel u. A. Indeſſen fordert der Roman immer ein Verhältniß zur Gegenwart. Zeſen hatte z. B. in ſeiner Aſſenat die Geſchichte Joſephs ähnlich ausgeſponnen, wie die Perſiſchen Epiker, und damit ein Element der Bibel, die Patriarchenzeit, ergriffen, wodurch er die Proteſtanten in's Intereſſe zog. Buchholz hatte ſeinen Romanen proteſtantiſche Moral, proteſtantiſche Liederverſe, Gebete, Erziehungsregeln eingeflochten, namentlich ſeinem zweiten Roman, der anmuthigen Wundergeſchichte des Herkuliskus und des Herkuladisla. Ulrich Anton hatte, wie Urfé und Calprenède, in zahlreichen Epiſoden Geſchichten der damaligen Höfe verſteckt eingewebt. Bohſe befriedigte den Reiz, ſich vom Morgenlande, von Afrika und Amerika die ſeltſamſten Dinge vorzuſtellen, wozu die Berichte der Reiſenden, in der Deutſchen damaligen Literatur beſonders von Olearius Perſianiſcher Reiſe, die er mit Fleming gemacht hatte, 1647 neue Veranlaſſung gaben. Happel wandte ſich auch der nächſten Gegenwart in ſeinem: Akademiſchen Roman, 1690, zu, worinnen, wie er auf dem Titel ſagte, das Studentenleben in einer ſchönen Liebesgeſchichte vorgebildet wird. Noch weiter ging Greifenſon, eigentlich Chriſtoph von Grimmelshauſen aus Mainz, der als Stadtſchultheiß zu Renchen im Badenſchen bis 1676 lebte und gewöhnlich ſeinen Namen anagrammatiſch verbarg. Er ſchrieb Romane auch im herkömmlichen Styl, wie den keuſchen Joſeph, Dietwalds und Amelindens Lieb- und Leidsbeſchreibung, Proximi und Limpidi Liebesgeſchichte; eine Menge Satiren und ſatiriſch anekdotiſcher Erzählungen, wie des Deutſchen Michels verſtümmeltes Sprachgemeng, den ſatiriſchen Pilgram, die verkehrte Welt, kurzweilige Reiſebeſchreibung nach der obern neuern Mondswelt, den ſtolzen Melcher, ſatiriſche Traumgeſchichten von Dir und Mir, den erſten Bärenhäuter, einen Novellencyklus: das Rathſtübel Plutonis u. dergl.; beſonders aber that er ſich durch Nachahmungen des Spaniſchen Romans al gusto picaresco hervor in ſeinem abenteuerlichen Simpliciſſimus; ſeltſamen Springinsfeld; Trutz Simplex oder Lebensbeſchreibung der Erzbetrügerin und Landſtürzerin Courage; in ſeinem wunderbaren Vogelneſt und deſſen Fortſetzung. Von dieſen Romanen iſt durch die große Zufälligkeit, welche bis auf Gervinus in unſern Deutſchen Literaturgeſchichten herrſchte, der Simpliciſſimus, den er unter dem Namen German Schleifheim von Sulzfort 1669 herausgab, zu einer beſondern Berühmtheit gelangt und nach der hartnäckigen Manier unſerer Compendien der Inhalt dieſes Romans, übrigens ſehr einſeitig, ebenſo oft wiederholt, wie etwa die ekelhafte Geſchichte des armen Heinrichs, die Geſchichte Parcivals, der Titel der Fiſchartſchen Geſchichtklitterung und Lohenſteins Gemälde der Blutſchande Agrippina's mit Nero. Was aber das vorzüglich Anziehende im Simpliciſſimus ausmacht, die treue und lebendige Schilderung der verworrenen Detailzuſtände Deutſchlands während der Greuel des dreißigjährigen Kriegs, reicht nicht aus, ihn ſo hoch zu ſtellen, als häufig noch jetzt geſchieht, noch weniger, ihn den andern Schriften Grimmelshauſens in ſo übertriebener Weiſe vorzuziehen und die Verdienſte derſelben gegen ihn in Schatten zu ſtellen. Gewiß iſt nun der Simpliciſſimus ein für die Culturgeſchichte ſehr wichtiges Buch, denn das wilde Lagerleben, das Hexenunweſen, die Spiel- und Trinkſucht, die Wolluſtgier, das Vagabundenthum, die unſägliche Rohheit jener Zeit iſt vortrefflich darin geſchildert, aber ein wirkliches Kunſtwerk iſt er nicht. Um dies zu ſein, hätte der Verfaſſer, wie Mendoza, wie Quevédo, Maaß halten müſſen. Statt deſſen führt er ſeinen Helden nicht nur durch ganz Europa, ſondern über Sibirien und den Indiſchen Ocean hinweg durch Konſtantinopel zurück nach Deutſchland, ja er führt ihn in der Beſchiffung des phantaſtiſchen Mummelſee's in die Unterwelt, um eine ſatiriſche Beſchreibung der verſchiedenen Stände Deutſchlands anbringen zu können. Er läßt den Simplicius nicht nur bei fünf, ſechs Herrſchaften dienen, ſondern bei einer Unzahl und ihn außerdem durch zwiefache Verheirathung ſich noch in eine unüberſehliche Menge von Verhältniſſen verwickeln. Es fehlt daher an einer in ſich zuſammenhängenden Progreſſion der Zuſtände. Simplicius iſt kein Charakter. Er iſt nur das biographiſche Individuum, welches ſich, ſo gut es geht, in jede neue Lage ſchickt, iſt es nicht anders, auch ſtiehlt und vor Allem auf ein ſinnliches Wohlleben bedacht iſt. Wir machen nicht dem Verfaſſer einen Vorwurf, uns ein ſolch buntes, anziehendes, muſiviſches Lebensbild gezeichnet zu haben, dem er ſelber das Prädicat eines abenteuerlichen gibt, ſondern wir wollen nur die banale Vorſtellung beſchränken, als ob der Simpliciſſimus, wie jetzt in vielen Compendien geſagt wird, den Lazarillo, Gran Tacaño und Marco Obregon unendlich überträfe. — In anſchaulicher Darſtellung der traurigen Zuſtände Deutſchlands während des dreißigjährigen Kriegs war dem Grimmelshauſen Michael Moſcheroſch ähnlich, 1600—69, ein Rath des Grafen von Hanau, der auch mannigfachen Wechſel des Geſchicks erfahren hatte und unter dem Namen Philanders von Sittewald eine Reihe von Strafſchriften verfaßte, die er nach den Sueños von Quevedo in die Form von Geſichten brachte und 1650 in zwei Theilen ſammelte. In der ſatiriſchen Manier war er Grimmelshauſens Vorbild. — Einfacher als beide, die noch viel Gelehrſamkeit zur Schau ſtellen, war Chriſtian Weiſe, 1642—1708, der ſich, nach ſeiner eigenen Bezeichnung, eines naturellen Ausdrucks befliß. Er war Lyriker, Dramatiker, Romanſchreiber. Er dichtete 32 Stücke, unter denen der bäuriſche Machiavellus 1679 ſeines Thema's halber ſehr merkwürdig und auch ſonſt vortrefflich durchgeführt iſt. Er gab zuerſt die Chöre auf und proteſtirte gegen die theatraliſche Darſtellung Chriſti. In ſeinem Zittauiſchen Theater 1682 gab er ein Spiel von Jakobs doppelter Heirath; ein anderes von dem Neapolitaniſchen Rebellen Maſaniello; ein drittes von Tobias und der Schwalbe, worin er des Gryphius Absurda comica von Peter Squenz parodirte. In ſeinen Romanen: die drei Hauptverderber; die drei ärgſten Erznarren; die drei klügſten Leute der ganzen Welt, 1671—73, machte er ſatiriſche Streifzüge in einer praktiſch verſtändigen Richtung, wie ſie auch Valentin Andreä 1586—1654, der als Prälat von Bebenhauſen ſtarb, eingeſchlagen hatte.

Wir beſchließen dieſe kurze Ueberſicht der Anarchie der Deutſchen Tendenzen mit der Erwähnung eines proteſtantiſchen und eines katholiſchen Satirikers im Norden und im Süden, des Profeſſors der Beredſamkeit zu Marburg, Balthaſar Schupp, 1610—61, und des aus Schwaben gebürtigen Ulrich Megerle, der unter dem Namen Abraham a St. Clara als Wiener Hofprediger ſtarb, 1642—1709. Der letztere erinnert in der Friſche ſeines Humors an Fiſchart. Er hat dem Wiener Volkswitz durch ſeine Schnurren und Beobachtungen das Material, durch ſeine Wortverdrehungen, Tonwörter und Binnenreime die Form erſchaffen. Der Schleſier Stranitzky, der damals das Wiener Volkstheater begründete, nahm aus Abrahams Schriften eine Menge Anekdoten und komiſcher Wendungen auf, die in den 64 Geſprächen enthalten ſind, welche er 1711 in ſeiner Ollapotrida des durchtriebenen Fuchsmundi herausgab. So wurde Abraham durch die Kanzel und durch das Theater populär.

Blicken wir zurück, ſo werden wir geſtehen müſſen, daß die Deutſchen an Talenten nicht minder reich, als andere Nationen waren. Wenn ſie aber deſſenunerachtet nicht zu ſolchen claſſiſchen Werken der Kunſt, als die Romaniſchen Völker, gelangten, ſo trug die Zerriſſenheit Deutſchlands großentheils die Schuld. Der Deutſche, der in Deutſchland ſelbſt keinen Mittelpunct, wie Madrid, Paris, London, fand, lebte in einem Dualismus zwiſchen ſich als einem Oeſtreicher, Sachſen, Heſſen u. ſ. w. und zwiſchen ſich als einem abſtracten Deutſchen. Die vielen kleinen Höfe waren in eine geſchmackloſe Prunkliebe und rohe Vergnügungsſucht verfallen. Es konnte ſich keine allgemeine gebildete Geſellſchaftsſprache entwickeln, wie ſie namentlich das Drama ſich vorausſetzt. Der Deutſche Schriftſteller fiel entweder, wollte er populär werden, in die Gewöhnlichkeit, ja Gemeinheit des provinciellen Tons und Dialekts herunter, oder er wurde, wollte er ſich erheben, gelehrt, pedantiſch, unzugänglich, bombaſtiſch. Da aus der Anarchie der ſich kreuzenden Tendenzen kein allgemeiner Typus der Kunſt als Norm reſultirte, da die Theorien der Schule nur Formbeſtimmungen gaben, ſo wandte ſich ſelbſt das große Talent in der Epoche ſeiner Bildung immer nach Außen und wurde nachahmend. Ein Fiſchart ſchloß ſich an Rabelais, ein Opitz an die Alten, an Ronſard, an den Holländer Heinſius, ein Gryphius an Seneca, van der Vondel, Corneille, an die Engländer, ein Harsdörfer an Marini, ein Zeſen an die Scudéry, ein Anton Ulrich an Gomberville und Calprenède, ein Grimmelshauſen und Moſcherosch an Quevédo an. Gryphius hatte dem Drama nach allen Seiten hin neue Richtungen zu öffnen verſucht. Statt daß aber, wie anderwärts, auf ihn die ideale Verklärung des Drama's hätte folgen ſollen, ward vielmehr das pathologiſche Element deſſelben von Lohenſtein, Hallmann u. A. bis zur Excentricität getrieben. Weiſe's Streben nach Natürlichkeit blieb in untergeordneten Formen ſtehen. Er war ein Zittauer Schulmann, der die Poeſie nur nebenher betrieb und deſſen Talent man daher innerhalb ſeiner Schranke eher bewundern, als, wie es trotz Gervinus Darlegung ſeiner Verdienſte noch üblich zu ſein pflegt, verachten muß. Sein bäuriſcher Machiavell, den wir vorhin hervorhoben, iſt in ſeiner Anlage und in ſeinem Dialog ſo originell, daß, hätte ein Franzoſe dieſen Einfall gehabt, der Ruhm dafür nicht ausgeblieben wäre. Machiavell wird vor Apoll verklagt, alle Falſchheit in die Welt gebracht zu haben. Er rechtfertigt ſich damit, daß dieſe immer da geweſen ſei und daß es ſelbſt unter den Bauern, die ihn doch nie geleſen, Machiavelliſten gebe. Apoll ſendet nun, ſeine Ausſage zu prüfen, Boten aus, die in ein Dorf gerathen, wo ſich drei Leute um die vacante Pickelhäringsſtelle bewerben. Nun entſteht ein Gewirr von Kabalen unter den Bauern, von denen einige dieſen, andere einen andern Bewerber begünſtigen. Der Schulmeiſter und Conſulent Scibilis aber weiß ſeinen Clienten mit Verſchlagenheit und Schalkheit durchzuſetzen. Statt daß nun ſolche und ähnliche Anfänge, wie namentlich auch Weiſe's Intriguenſtücke, ſich zu einer feineren Geſtaltung hätten fortbilden können, verſank das Theater in die phraſenvolle Leerheit der Haupt- und Staatsactionen, in die Gemeinheit der fürſtlichen ſogenannten Wirthſchaften (hôtelleries), bei denen der Harlekin in der Maske des Scheerenſchleifers die entſetzlichſten Obscönitäten ſpendete, in die überladene Pracht der

Opern und Ballette, in die Armſeligkeit ſchäbiger Wandertruppen. Der Stand des Schauſpielers war daher ſelbſt gemißachtet, bis Veltheim zu Hamburg ihn in Ehren brachte. Die Nation war durch die Polyarchie des Particularismus gehindert, ſich als Nation zu fühlen, ein gemeinſames Selbſtbewußtſein ihrer Leiden und Freuden, eine einheitliche, große, belebende Erinnerung ihrer Thaten zu gewinnen. An gutem Willen, Deutſch zu ſein, fehlte es den Deutſchen nicht. Wir haben ſchon früher bemerkt, daß kein anderes Volk mit ſeiner Geſchichte ſo unzufrieden iſt, als das Deutſche. Luther, Hutten, Fiſchart, Opitz, Gryphius, Fleming, Andreä, Weckhrlin, Lohenſtein, Moſcheroſch, Grimmelshauſen, Schupp, Abraham a St. Clara, Zeſen, Schottel u. ſ. w. ſtimmen in der Sehnſucht nach Deutſcher Selbſtſtändigkeit überein. Wenn dies Gefühl bei Geiſtlichen, Schulmännern und Juriſten, den damaligen Trägern unſerer Literatur, am Lebhafteſten ſich äußert, ſo muß man doch zugeben, daß ſogar der Adel, der am meiſten ſich dem Vaterlande in Sitte und Sprache entfremdete, theilweiſe von dieſem Gefühl durchdrungen war und eine Zeitlang die Beſtrebungen nach Erſtarkung eines patriotiſchen Selbſtgefühls förderte, bis er nach dem dreißigjährigen Kriege gänzlich der Italieniſchen und Franzöſiſchen Verausländerung anheimfiel. Wenn in jener Anarchie der Deutſchen Tendenzen irgend ein conſtanter Zug als Surrogat wenigſtens für den Mangel eines poſitiven Ideals betrachtet werden kann, ſo iſt es jene rührenderſcheinende Sehnſucht nach Deutſcher Nationalität.

Die Engliſche Poeſie.

Obwohl der Bruch des Geiſtes, wie wir oben ſagten, in Deutſchland erfolgte, ſo war ihm doch vermöge ſeiner Selbſtentzweiung verſagt, das proteſtantiſche Ideal zuerſt zu erreichen. Es blieb in Anſätzen dazu ſtehen und England war es, in welchem daſſelbe ſich zuerſt unter ganz eigenthümlichen Bedingungen durcharbeitete. Die Keltiſche Poeſie Englands haben wir bereits kennen gelernt. Die höfiſche Romantik der Normannen war dieſelbe mit der der Franzoſen in England und Frankreich. Auch dieſe haben wir bereits hinter uns. Die Angelſächſiſche Literatur war, einige Reſte der alten Epik, wie Beowulf, ausgenommen, ganz und gar kirchlich geworden, ſo daß hierin gerade die Selbſtſtändigkeit wurzelt, welche die Engländer in theologiſcher Beziehung Rom gegenüber ſchon während des Mittelalters beſaßen. In Johann von Salisbury, in William Occam, in Wicliffe trat dieſelbe dem Papſtthum ſehr entſchieden gegenüber. Das Germaniſche Princip der Selbſtgewißheit verkündigte ſich aber nicht blos in ſolchen reformatoriſchen Tendenzen, ſondern vorzüglich auch in der Neigung zu einer unbefangenen Auffaſſung der Natur, wie Roger Baco ſie im Gefängniß büßte, und in einer ſorgfältigen Ausbildung des bürgerlichen Rechts der perſönlichen Freiheit, zu welcher der Kampf der verſchiedenen auf der Inſel zuſammengedrängten Völker zwang. Waliſer, Schotten, Briten, Römer, Angloſachſen, Dänen, Normannen, kämpften nach einander den Kampf um die Exiſtenz. Aus der Neutraliſation ſo verſchiedener Elemente ging endlich die Engliſche Nation und die Sprache derſelben hervor.

Chaucer und die Gründung der Engliſchen Sprache.

Die Minſtrelſy, d. h. die Balladendichtung der wandernden Volksdichter, welche man Miniſtrels nannte, machte die Grundlage der Engliſchen Nationalpoeſie überhaupt aus. In ihr lebte jener kühne Germaniſche, Todverachtende, abenteuerluſtige, mit der Gefahr und dem Schmerz humoriſtiſch ſpielende Geiſt, den wir ſchon in den Nordiſchen Sagaen und in den Kämpeviſern kennen gelernt haben. Aus ihm hat die Engliſche Kunſtpoeſie immer ihre Erfriſchung gezogen, wie die Spaniſche aus den Romanzen. Der kühne Bogenſchütze, Wilddieb und Wegelagerer Robin Hood blieb durch Jahrhunderte der Mittelpunct dieſer Balladen, die aber außerdem noch viele andere Stoffe, von der Schlacht von Otterbourn, von der Chevyjagd, von König Horn, von König Eſtmer, vom Junker Waters, von Havelok, von Guy von Warwik, von Artus, vom nußbraunen Mädchen, von der Judentochter aus Mailand u. ſ. w. verarbeiteten. Bei ihrem Lieblinge, Robin

Hord, tritt nicht nur das Jagd- und Waldleben, ſondern auch der Zug charakteriſtiſch hervor, daß derſelbe geächtet iſt, alſo außerhalb des Geſetzes ſteht. Gegen die poetiſche Tiefe und maleriſche Lebendigkeit dieſer Balladen gehalten erſcheint nun die Kunſtpoeſie zunächſt nüchtern in den ſatiriſchen Visions of Pierce Plowman, welche Robert Longland, Weltprieſter zu Oxford, unter jenem Namen in langen daktyliſchen, reimloſen, alliterirenden Verſen ſchrieb. Sein Zeitgenoſſe John Gower, der bis gegen 1408 lebte, näherte ſich noch mehr dem neueren Engliſch in ſeiner Confessio amantis in 30,000 Verſen. Sie iſt ein Geſpräch zwiſchen einem Liebenden und einem Prieſter der Venus, worin bewieſen werden ſoll, daß nur ein guter Menſch, ein Chriſt, ein glücklicher Liebhaber ſein könne.

Die völlige Aufzehrung der Franzöſiſchen Formen, wenngleich noch mit Einmiſchung vieler Franzöſiſcher Wörter, in Angloſächſiſche gelang endlich Geoffrey Chaucer, zu London 1328 geb. und 1400 geſt. Er war Gelehrter, Weltmann, Soldat, Diplomat und hatte die wechſelvollſten Schickſale, ſo daß ihm das Leben einen übervollen Stoff zur Beobachtung bot. Er liebte die Natur, haßte den Aberglauben und war ſehr fruchtbar. Aus dem Franzöſiſchen überſetzte er den Roman von der Roſe; dem Filoſtrato des Boccaccio ahmte er Troilus und Creſſida nach; außer vielen kleinern Gedichten und Balladen ſchrieb er noch the house of fame; Chaucers dream; the book of the Dutchess; the assembly of the fowls; the flower and the leaf; the court of love. Aber ſein ſchönſtes und bleibendſtes Denkmal ſind ſeine Canterbury Tales. Da er ſelbſt in Italien geweſen war, ſo kann es nicht auffallen, wenn er auf eine ſolche Nachahmung des Decamerone von Boccaccio verfiel. In der Behandlung zeigte er ſich vollkommen ſelbſtſtändig. Er ließ in der Londoner Vorſtadt Southwark in der Schenke von Tabard-Inn ſich 29 Perſonen verſammeln, die gemeinſchaftlich eine Wallfahrt nach Canterbury zum Grabe des heiligen Thomas von Becket machen wollen. Dieſe Perſonen, einen Squire, Freiſaſſen, eine Priorin, Nonne, eine Wittwe von Bath, einen Mönch, Laienbruder, Kaufmann, Juriſten, Mediziner, Koch, Müller. Schiffer, Ablaßkrämer u. ſ. w. ſchilderte er im Prologe auf das Anſchaulichſte. Im Decamerone iſt es eine ariſtokratiſche Geſellſchaft, die ſich von der durch die Peſt verwüſteten Stadt auf eine Villa zurückzieht, ſich durch Beſprechung beſtimmter Themata zu zerſtreuen. Hier iſt es eine heitere Geſellſchaft, die uns alle Claſſen der Geſellſchaft vorführt und das Engliſche Volksleben mit ſeinen ſcharf gezeichneten Individualitäten in den Vordergrund ſtellt. Und ſtatt daß bei Boccaz Geſchichten von Mönchen und Nonnen erzählt werden, erzählen hier die lebensluſtige Priorin Eglantine und der feiſte Mönch ſelber. Das proteſtantiſche Selbſtgefühl Chaucers regt ſich ſehr lebhaft in der Ironie, mit welcher er den Ablaßkrämer darſtellt, der mit allerlei Seltenheiten handelt, z. B. einem Fetzen vom Schleier der heiligen Jungfrau, einem Stück vom Segel des heiligen Petrus u. ſ. w. Die meiſten Erzählungen ſind in Verſen von verſchiedenem Metrum, einige auch in Proſa. Das Ganze iſt nicht vollendet. Der Stoff iſt meiſtens aus den Franzöſiſchen Contes und Fabliaux genommen und die Erzählungen gehen daher auch wohl in's Burleſke und Schmuzige über. Der Oxforder Clerk erzählt nach Boccaz die Geſchichte der Griſeldis und der Ritter, deſſen Erzählung die erſte und längſte iſt, gibt eine freie Bearbeitung von Boccazens Teſeide.

An Chaucer ſchloſſen ſich Thomas Occleve, John Lydgate, John Harding, der Minſtrel Skogan, der Satiriker John Skelton u. A. John Lydgate, ein Benedictinermönch zu Bury in Suffolk, hat von dieſen den meiſten Ruhm vorzüglich durch drei Gedichte erlangt: the fall of princes, eine poetiſche Ueberſetzung von Boccazzens in Lateiniſcher Proſa geſchriebenem Buch von den Schickſalen berühmter Männer und Frauen; the siege of Thebes, Thebens antike Geſchichte, die er ſelber als eine Fortſetzung der Canterbury Tales einleitet; und the destruction of Troy nach Guido von Colonna, welcher Ueberſetzung auch ſchon eine in's Franzöſiſche durch Raoul le Fevre vorangegangene war.

Die Schottiſche Epik.

In Schottland herrſchte ebenfalls ein reicher Volksgeſang, der in Liebes-, Tanz- und Trinkliedern wie in Balladen unerſchöpflich war. Die Balladen kehren oft zu den Helden aus hervorſtechenden Geſchlechtern, aus den Häuſern der Montgomery, Percy, Douglas u. A. zurück, allein eine cykliſche Folge, wie unter den Spaniſchen Romanzen, hat ſich nicht daraus entwickelt. Die Blutrache tobt in dieſen Liedern mit ihrer ganzen Fürchterkeit. Die Geiſter der Abgeſchiedenen haben nicht Ruhe, bevor ſie nicht blutig gerächt ſind. Der Glaube an die Elfen, die mit ihrem luſtigen Staat durch Auen und Wälder dahin ſchwärmen, bringt ein eigenthümliches Element in dieſe Balladen, die namentlich auf die Kämpfe an der Grenze zwiſchen England und Schottland ſich beziehen. Die Freibeuterballaden: raid ballads, ſind beſonders mit Zügen wilder Kühnheit und finſterer Leidenſchaftlichkeit, aber auch der wunderbarſten Treue und Aufopferung erfüllt.

Die Schottiſche Kunſtpoeſie trug anfänglich auch das Gepräge der Franzöſiſch Normanniſchen. Der älteſte Schottiſche Kunſtdichter war Thomas Lermont, 1283—1307, der die Triſtanſage bearbeitete und ſich außerdem durch Viſionen und Klagen berühmt machte. Ihm folgte John Barbour aus Aberdeen, 1316—96, der in der Form des Franzöſiſchen Epos die Befreiung Schottlands von der Engliſchen Obmacht durch den tapfern König Robert Bruce beſang. Er gab damit dem Schottiſchen Nationalgefühl eine tiefe noch lange nachſchwingende Anregung, miſchte aber, da er zu Oxford ſtudirt hatte, viel Engliſche Wörter in's Schottiſche. Sein Nachahmer wurde der blinde Heinrich, der Minſtrel Harry, der in zehnſylbigen jambiſchen Verſen in einem ſehr beliebten langen Epos die Thaten des Schottiſchen Ritters Wallace verherrlichte, welcher mit ihm noch dem vierzehnten Jahrhundert angehörte. Der Schottiſche König Jakob I., 1393—1437, dichtete vorzügliche Balladen und Lieder und eine Allegorie: the Kings quair, d. h. cahier, worin er ſich der Manier Chaucers befliß. Der Mönch William Dunbar, 1465—1530, hatte ein tiefes Naturgefühl, durch deſſen Energie er die Froſtigkeit überwand, die ſonſt ſo leicht in allegoriſche Compoſitionen ſich einſchleicht. Er beſang nämlich in ſeiner Allegorie: the thistle and the rose, das Schottiſche und das Engliſche Wappen zur Feier der Vermählung Jakobs IV. von Schottland mit einer Engliſchen Princeſſin. In einer andern Allegorie:

the goldin tergo, ahmte er den Roman von der Roſe nach. In ſeiner Satire auf den Tanz: the daunce, im Balladenton, ließ er den Satan Mahomed ſich in der Hölle einen guten Tag machen, indem die ſieben Todſünden mit vielen Mönchen und heiligen Buhlerinnen ein allegoriſches Ballet zu ſeiner Gemüthserquickung aufführen müſſen. Gawin Douglas, 1495—1521, wo er als Biſchof zu Dunkeld ſtarb, verſuchte ſich auch in Allegorien, die aber kalt und trocken ausfielen. Daſſelbe gilt von Lindſay, einem Freunde Jakobs V. Der Unterſchied zwiſchen Schottiſcher und Engliſcher Poeſie erloſch nun immer mehr und London wurde der Mittelpunct auch für die Dichter.

Der Uebergang vom Katholicismus zum Proteſtantismus.

Die Engliſchen Könige hatten dem Papſt gegenüber immer eine ſelbſtſtändigere Stellung eingenommen, als die Fürſten des Continents. Eduard III. hatte 1365 den ſogenannten Peterspfennig eingezogen und Rom dadurch einer bedeutenden Einnahme beraubt. Wicliffe vertheidigte das Recht der Engliſchen Könige gegen die Curie und eine Reiſe nach Rom, die er in dieſer Angelegenheit machen mußte, befeſtigte ihn nur in ſeiner Oppoſition. Der Abſolutismus der Spaniſchen Könige drückte in ſeiner ſolennen Unterſchriftsformel: yo el Rey, nur die Einzigkeit des königlichen Selbſtgefühls aus; der Franzöſiſche Monarch ſprach in der Schlußformel ſeiner Ordonnanzen: car tel est nôtre bon plaisir, die Willkür der Macht aus; der Wahlſpruch der Engliſchen Könige: Dieu et mon droit! bezeichnet ebenſowohl die Anerkennung des Göttlichen, als das Bewußtſein des menſchlichen Rechts. Heinrich VIII. ergriff die von der Schweiz und von Deutſchland ausgehende reformatoriſche Bewegung nur, um den Engliſchen Royalismus durch Uebertragung der päpſtlichen Rechte auf die Krone zu verſtärken. Er erlaubte die Prieſterehe, die Ausſpendung des Abendmahls in beiderlei Geſtalt, ſchaffte einige Ceremonien ab und ließ ſonſt in der kirchlichen Form noch Vieles vom Katholicismus beſtehen, namentlich die geiſtliche pfründenreiche Ariſtokratie. Die Reformation erſcheint von dieſer Seite in England als eine durch den Souverain gemachte, allein er hätte ſie nicht machen können, wäre nicht die Geſinnung der Nation ihm darin entgegengekommen, wie ſie ſchon bei Longman und Chaucer ſich darlegte. Wie tief die proteſtantiſche Selbſtgewißheit im Herzen der Engländer wohnte, zeigten vorzüglich die ſpätern Kämpfe mit dem Katholicismus, aus deren blutiger Nacht endlich der noch blutigere Morgen des Puritanismus hervorbrach. Zwiſchen Heinrichs VIII. Despotismus und zwiſchen Cromwells theokratiſcher Republik liegt nun die glückliche Periode Eliſabeths, der großen jungfräulichen Königin, mitten inne. In ihr erkannten die Briten ihren oceaniſchen Beruf und ſiegten über ihre Rivalen, die Spanier. Das Leben jener Zeit hatte bei den Engländern noch viel von den bunten, aufgebauſchten Formen der mittelaltrigen Romantik, aber ſein Inhalt war ſchon durchaus modern. Was die Deutſchen ſo ſchmerzlich entbehrten, das erwarben ſich die Briten, ein ſocial-politiſches Ideal in der Kraft nationaler Individualität. Thomas Morus ſtellte 1516 in ſeinem Utopien das erſte ſocialpolitiſche Ideal der chriſtlichen Welt auf.

Abgeſehen vom Theater beſtand die Fortbildung der Poeſie in dieſer Zeit des Uebergangs vom Katholicismus zum Proteſtantismus hauptſächlich in der Aneignung der Italieniſchen Versformen und der unvermeidlichen Schäferdichtung. Die erſte war das Werk des Grafen Henry Howard von Surrey, durch Studien zu Oxford und durch eine Reiſe nach Italien gebildet, der als ein Opfer des Mißtrauens Heinrichs VIII. 1547 fiel. Er feierte in ſeinen Gedichten in freier Nachahmung Petrarca's ſeine Geliebte unter dem Namen Geraldine und machte das Sonett in der Engliſchen Literatur einheimiſch. Thomas Wyat u. A. reiheten ſich ihm an. Die Paſtoralpoeſie wurde durch Philipp Sidney eingeführt, 1554—86, wo er an einer auf dem Schlachtfelde zu Zütphen erhaltenen Wunde ſtarb. Dieſer ritterliche und liebenswürdige Mann gab auch unter der Ueberſchrift: Astrophel and Stella, 108 Sonette, erwarb aber ſeinen größten Ruhm durch Nachahmung von Montemayors Diana in ſeiner Arcadia, die er wegen ihrer Zueignung an ſeine Schweſter, die Gräfin von Pembroke, the countess of Pembroke's Arcadia nannte. Er verwickelte ſich jedoch in der Häufung von

Erzählungen und ließ die Geſchichte ohne Abſchluß. Der größte Theil des Werks iſt in einer ungleichen, bald klaren und anmuthigen, bald pretiöſen und geſchraubten Proſa geſchrieben. Lieder und Eklogen in Ottaven, in Alexandrinern, ja ſelbſt in Hexametern, machen den Beſchluß eines jeden der vier erſten Bücher. Der edle Sidney war der Gönner und Förderer Edmund Spenſers, der unter drückenden Umſtänden bis 1596 lebte. Unter dem Namen Immerito widmete er Sidney eine Paſtorale: the Shepherds Calendar, worin er 12 Eklogen nach den 12 Monaten in der Art vertheilte, daß jede ſich auf ein durch die Jahreszeit gegebenes Thema bezieht, alle aber ſeine Liebe zu ſeiner Roſalinde ſchildern. Die Königin Eliſabeth, deren poet laureate er war, verherrlichte er in einem weitſchichtig angelegten allegoriſchen Epos: the fairy queen. Es iſt uns nicht ganz überkommen. Es beſtand aus 12 Büchern, jedes Buch aus 12 Geſängen, jeder Geſang aus 40—60 Strophen in 9 Zeilen. Chaucer hatte die ſiebenzeilige Stanze erfunden, Spenſer fügte noch zwei Zeilen hinzu. Die berühmte Feenkönigin Gloriana, d. h. Eliſabeth, verſammelt jährlich ihre Ritter und Edlen zu einem zwölftägigen Feſte Die Thaten dieſer Ritter, unter denen von Zeit zu Zeit auch König Artus erſcheint, werden mit einem großen Aufwande allegoriſcher Perſonen, des Irrthums, der Verzweiflung, des Mammons u. ſ. w. erzählt. Spenſer wollte der Engliſche Arioſt ſein und das Lob, die höhere Engliſche Dichterſprache erſchaffen zu haben, kommt ihm unbedingt zu. Er beſaß vornämlich jenen offenen Sinn für die Schönheit der Natur, welcher die Engliſche Poeſie auf ganz eigenthümliche Weiſe auszeichnet, indem ſie die Einzelnheiten mit der Schärfe eines Naturforſchers erfaßt und doch nicht den Sinn für den großen Zuſammenhang der beſondern Erſcheinungen verliert. Die Naturſchilderungen der Italiener blieben, wie die der Alten, mehr bei den allgemeinen Umriſſen ſtehen; die der Spanier hatten etwas Verzücktes, Transparentes, überirdiſch Angehauchtes; die der Franzoſen waren an eine conventionelle Charakteriſtik verloren, welche für Wieſen und Wälder, Quellen und Ströme, Berge und Höhlen, Winter und Frühling, ſchon die üblichen Schmuckwörter bereit hielt; die der Deutſchen endlich war ein Chaos aller dieſer

Manieren. Die Engliſche Philoſophie hatte ſchon während der Scholaſtik durch Roger Baco ihre freie Anſchauung der Natur bewieſen, die ſich zu Eliſabeths Zeit in einem Baco von Verulam erneuete. Die Engliſche Poeſie aber hatte ſchon in den alten Liedern und Balladen die tiefſte Sympathie für die Reize und Eigenheiten der Natur offenbart und dieſer bis in ihre verſchwiegendſten Geheimniſſe dringender Sinn war Spenſers vornehmſter Talisman. Eben dieſer Sinn zeigt ſich im Landhausleben, im Jagdbetrieb, in der Gartenkunſt und Reiſeluſt der Engländer und hat ſich bei Shakeſpeare, Thomſon und Byron immer von Neuem bewährt. Man könnte ſagen, daß die Poeten vor Spenſer zwar alle Elemente der Natur, Sterne und Blumen, Bäume und Thiere, erblickt haben, daß er aber zuerſt die Romantik der landſchaftlichen Phyſiognomie erfaßte.

Das elementare Engliſche Drama.

So wichtig nun dieſe Ausbildung der poetiſchen Form war, ſo drängte doch ſeit Heinrich VIII. Alles vorzugsweiſe auf die Entwicklung des Theaters hin, das eine vollkommen normale Geſtaltung durchlief. Die elementare Stufe derſelben dauerte vom dreizehnten Jahrhundert bis in die Mitte des ſechszehnten und hatte denſelben Verlauf, wie der Anfang des Franzöſiſchen Theaters. Sie begann mit den Myſterien, die man miracle plays nannte und für deren Aufführung in London die Zünfte ſehr thätig waren. Ihnen folgten die Moralitäten, moral plays, welche die Komik ausbildeten. Every man und der hickscorner, d. h. Spottlümmel, ſtachen darunter beſonders hervor. In der letztern Moralität hat ein Freigeiſt die Hauptrolle, der von ſeinen Reiſen zurückkehrt und die Religion verſpottet, bis er endlich bekehrt wird und ſich zu beſſern verſpricht. Kleine Modificationen erhielten die dramatiſchen Darſtellungen durch die Interludes, d. h. die Zwiſchenſpiele, wie wir ſie bei den Spaniſchen Entremeses kennen gelernt haben und John Bale ſie verfaßte; ſodann durch den dumbshaw, d. h. durch die Pantomime, das drame muet der Franzoſen, mit welchem man theils Einleitungen, theils Ergänzungen machte; endlich durch die Masken unter Heinrich VIII., in denen an die Stelle der allegoriſchen Perſonen der Moralitäten theils Schäfer und Schäferinnen, theils mythologiſche Figuren, theils Charaktere des wirklichen Lebens traten. John Heywood z. B. Heinrichs VIII. Spaßmacher, ein Epigrammatiſt, ließ z. B. in ſeinem play: the four P's einen Pilger, Apotheker, Ablaßhändler und Krämer: pedlar, poticary, pardoner und palmer, ſich gegenſeitig die Lügenkünſte verwerfen, mit denen ſie das Volk betrügen. Zuletzt wetten ſie, wer die größte Lüge vorzubringen wiſſe; der Pilger trägt hier den Sieg davon, indem er behauptet, niemals ein böſes oder ungeduldiges Weib geſehen zu haben. Ein anderes Stück Heywoods war: the merry play betwene Johan the husband, Tyb his wife and Sir Johan the Priest. Heywood war anfänglich ein eifriger Beförderer der Reformation, kehrte aber in den Schooß der alleinſeligmachenden Kirche zurück und ſt. zu Mecheln 1565 als ein eifriger Katholik. 1538 brachte John Radcliffe: Huß von Conſtanz Verbrennung auf das Theater, allein 1556 ließ die katholiſche Maria alle vom Proteſtantismus ausgehenden Aufführungen verbieten und verſuchte den Geſchmack wieder an katholiſche Myſterien zu gewöhnen, was aber nur den Erfolg hatte, daß ſie mit Eliſabeths Thronbeſteigung gänzlich von der Bühne verſchwanden.

Ein weiterer Fortſchritt war, daß ſeit Heinrich VIII. die Komödie und Tragödie ſich zu ſcheiden begannen: eine Sonderung, auf welche die Nachahmung der Italiener und der Alten vorzüglich einwirkte. Die älteſte regelmäßige in 5 Acte und in Scenen eingetheilte Comedy der Engländer iſt: Ralph Roister Doister von Nikolas Udall, der 1557 ſtarb. Er war Lehrer in Eton und ſagt ſelbſt, daß er ſich Plautus und Terenz zum Muſter genommen habe. Das Stück ſpielt in London. Der Held, Ralph, ein eitler verliebter Geck, ſpeculirt auf die Hand einer reichen, ſchönen und jungen Wittwe, die jedoch ſchon mit einem Kaufmann verlobt iſt, ſo daß er mit ſeinen Freunden große Anſtrengungen machen muß, die Hand der Dame zu gewinnen, die ihm ihrerſeits den Hang nach den Bräuten Anderer benimmt. Von dem ſpätern Biſchof John Still iſt die Poſſe: Gammer Gurtons needle, die 1551 zuerſt aufgeführt ward. Eine ehrliche Hausfrau verliert in der Eil ihrer Geſchäftigkeit die Nähnadel, mit welcher ſie die Hoſen ihres Hausknechts ausflickt. Ein luſtiger Geſell benutzt dies Ereigniß, die gute Frau mit ihrer Nachbarin zuſammenzuhetzen, welche die Nadel geſtohlen haben ſoll. Das ganze Haus geräth in Aufruhr; der Pfarrer und andere Perſonen miſchen ſich darein; die Handlung wird immer verwickelter, bis der muthwillige Stifter dieſes häuslichen Unfugs auf einmal alle Räthſel löſ't, indem er dem Hausknecht von hinten einen ſo tüchtigen Schlag auf den Theil gibt, der in den zerriſſenen Hoſen ſteckt, daß die Nadel, die darin ſitzen geblieben war, tief genug in das Fleiſch eindringt, um zu verrathen, wo ſie ſich bis dahin verborgen.

Im Trauerſpiel nahm man ſich, wie in Frankreich, beſonders Seneca zum Muſter und ermangelte auch nicht, Chöre von allegoriſchen Perſonen anzubringen. Die erſte regelmäßige Tragedy wurde von Sackville verſucht. Thomas Sackville, Graf von Dorſet, 1530 — 1608, wollte den reichen Stoff der Engliſchen Geſchichte zu Tragödien zunächſt in der Art bearbeiten, daß er die vornehmſten tragiſchen Perſonen die merkwürdigſten Begebenheiten ihres Lebens ſelbſt erzählen ließ, wählte dazu die Form der Viſion, die einmal ſeit der visio Tundali beliebt war, und nannte ſein Werk: mirror for magistrats. Er konnte jedoch nur, in ſehr würdevoller Sprache, die Einleitung und eine einzige Erzählung liefern und mußte die Fortſetzung dem Edelmann Ferrars und dem Geiſtlichen Baldwin übertragen, die freilich nur einen verſificirten Auszug der alten Engliſchen Chroniken in Sackvilles Manier zu Stande brachten, nichts deſtoweniger aber den Engliſchen Tragikern damit ein Handbuch gaben, worin ſie eine Auswahl tragiſcher Begebenheiten, Charaktere und Situationen und in Sackvilles Antheil ein Muſter pathetiſcher Darſtellung fanden, weshalb das Buch häufig gedruckt ward. Sackville arbeitete aber auch gemeinſchaftlich mit dem Rechtsgelehrten Thomas Norton nach einer von Gottfrid von Monnouth aufbehaltenen Sage ein Trauerſpiel Gorboduc oder the tragedy of Ferrex and Porrex, das von den Mitgliedern des Innertemple zu Whitehall in Gegenwart der Königin 1561 aufgeführt ward. Der Inhalt iſt aus der fabelhaften Geſchichte Britanniens die Anarchie, in welche daſſelbe durch den Bürgerkrieg der Brüder Ferrex und Porrex geſtürzt wird. Dieſer, der jüngere, erſchlägt den ältern. Die Mutter Videna, welche den Ferrex am meiſten liebte, ermordet aus Rache den ſchlafenden Porrex auf ſeinem Zimmer. Das Volk, ergrimmt über dieſe Schändlichkeit, tödtet ſowohl die Königin, als den alten König, der zu dem Kriege dadurch die Veranlaſſung gegeben, daß er gegen das Herkommen das Reich unter ſeine Söhne getheilt hat. In der Form ſuchte ſich dies Stück dem antiken Drama anzuſchließen. Alles Blutvergießen war von der Scene verbannt; Morde und Schlachten wurden durch Boten erzählt; die erſten vier Acte wurden durch einen Chor aus allegoriſchen Perſonen beendet. Zum erſten Mal wurden hier im Engliſchen Drama reimloſe Jamben: blank verse, angewendet. 1566 führte Richard Edwards zu Oxford vor der Königin ein Drama nach antikem Zuſchnitt: Damon und Pythias, auf, dem bald darauf eine Jokaſte nach Euripides folgte. 1568—80 wurden bei Hof 18 antike Tragödien aufgeführt. Jasper Heywood, Sohn des ſchon genannten, Alexander Nevyle, John Studley, Thomas Nuce und Newton waren in dieſer Richtung thätig.

Somit hatte ſich das Theater von den chriſtlichen Myſterien bis zur Nachahmung des antiken Drama's fortgebildet und ſtand auf einem wichtigen Punct der Entſcheidung. Dieſe erfolgte in einem nationalen Sinn, indem die Engländer eine ganz eigenthümliche Geſtaltung des Drama's hervorbrachten, die zunächſt durch die Lyrik einer Sturm- und Drangperiode hindurchging, bevor ſie in Shakeſpeare die Höhe reiner Idealität erreichte.

Das pathologiſche Engliſche Drama.

Mit dem Ausdruck pathologiſch haben wir immer diejenige Epoche des Drama's bezeichnet, in welcher daſſelbe aus der einfachen Darlegung der Handlung zur Schilderung des Affects übergeht. Auf dem elementaren Standpunct herrſcht immer noch die epiſche Auffaſſung vor. Erſt durch die Lyrik wird derſelbe zu einer vollkommenen Vergegenwärtigung der Handlung. Hier aber wird für den Dichter die Begeiſterung durch eine Idee nothwendig, ſoll er nicht entweder trivial werden oder in eine Maaßloſigkeit des lyriſchen Accents verfallen. Er muß die tiefere Bedeutung der Handlungen erfaſſen, wie ſie, in Raum und Zeit ein flüchtiges Phänomen, in dem für das oberflächliche Auge verborgenen Licht des ewigen Geiſterreichs erſcheinen. Nach einer ſolch tieferen Bedeutung ſtrebten die Dichter, welche theils unmittelbare Vorgänger, theils Zeitgenoſſen Shakeſpeare's waren. Sie ſuchten dieſelbe allerdings auch noch in der Beſchaffenheit der Handlung als ſolcher, indem ſie gern ſchauerliche Criminalgeſchichten, wüſte Hexenprozeſſe, bluttriefende Tyrannengrauſamkeit, Inceſte u. drgl. ſich zum Gegenſtand wählten, allein ſie bemüheten ſich auch ſchon um eine ſorgfältige Ausführung der Charaktere und in dieſer zeigt ſich nun das ſpecifiſch Engliſche, was ſich nicht leicht mit einem andern Wort, als mit dem der *Selbſtgewißheit der Freiheit* bezeichnen läßt. Der Menſch iſt frei d. h. er bringt ſelbſt ſein Schickſal hervor. Was von Außen an ihn kommt, hat Macht über ihn nur, ſofern er es will. Ohne ſeinen Willen kann nichts ihn zum Handeln beſtimmen. Die ganze Mannigfaltigkeit äußern Geſchehens iſt zuletzt kraftlos gegen die ihrer ſelbſt gewiſſe Unendlichkeit ſeiner Freiheit. Die *innere Einheit oder Entzweiung* mit ſich, das *Bewußtſein des Willens*, wie er ſich himmliſch, irdiſch oder hölliſch qualificirt, iſt die *Wahrheit des Geiſtes*, die ſich nicht unbezeugt läßt. Die Selbſtbeſtimmung als ſolche iſt nur die ſubjective, formale Seite der Freiheit, das Gute als die objective, reale Seite derſelben iſt aus dem ewigen, gotteingeborenen Weſen des Geiſtes heraus der *nothwendige Inhalt* der Freiheit, aus welchem das Gewiſſen den Maaßſtab ſeiner Selbſtkritik entnimmt. Dieſe Selbſtgewißheit iſt der eigenthümliche Boden der Germaniſch-proteſtantiſchen Weltanſchauung, der das Engliſche Drama von dem Spaniſchen und Franzöſiſchen jener Zeit unterſcheidet. Im Spaniſchen handelt der Menſch entweder in einer ganz natürlichen, inſtinctiven Weiſe, indem er oberflächlich dahin lebt, oder er handelt im Gehorſam gegen ein Dogma der Liebe, der Ehre, der Feudalität, des Glaubens. Die Gewißheit fällt nicht ſowohl in ihn, als in ſeine Vorausſetzung. Im Franzöſiſchen fällt die Handlung und die Reflexion darüber auseinander. Die Handlung iſt zum Theil noch bloßes Schickſal, äußerliches Geſchehen; die Reflexion möchte nun wohl ihrer gewiß werden, bleibt aber auch noch mit ihrer Rhetorik außerhalb ſtehen, wirft die Bedenken hin und her; das Geſchehen ſcheint nur dazuſein, um den Stoff für die Pointen und den Pomp der dialektiſchen Betrachtung zu liefern. Im Engliſchen iſt die Selbſtgewißheit ungetrennt vom Geſchehen, das daher im höchſten Grade draſtiſch erſcheint. Tragik und Komik werden zu wechſelnden Standpuncten deſſelben Subjects und fallen nicht mehr, wie im Spaniſchen und Franzöſiſchen, auseinander. Im Spaniſchen ſchlingt ſich die Komik als ein iſolirtes Element durch die Tragik, allein die einzelne Perſon hat entweder nur ein tragiſches oder komiſches Pathos. Im Engliſchen kommt es zur freien Erhebung des Subjects über ſeine Geſchichte, zur Ironie über ſich ſelbſt und damit zu jenem erſchütternden Humor, den wir bei Shakeſpeare mit Recht ſo ſehr bewundern. Es liegt in der freien Selbſtgewißheit auch ein ſkeptiſches Moment, das ſich durch keine Auctorität beſchränken läßt und in der Verzweiflung die verwegenſten Zweifel mit dem Bewußtſein des Rechts dazu ausſpricht. Die Kunſt der Dichter beſteht nun vorzüglich darin, die Ausgelaſſenheit der negativen Skepſis durch den Zuſammenhang des Ganzen doch wieder dem immer ſich ſelbſt gleichen Maaß der ſittlichen Weltordnung unterzuordnen, indem der Handelnde zuletzt in ſich ſelbſt einkehren und die Schuld in ſich erkennen muß. Die Tendenz zu dieſer Geſtaltung des Drama's iſt ſchon in ſeiner elementaren Epoche vorhanden; im Hickſcorner nicht weniger als im Grodobuc.

Die Blüthe des Engliſchen Drama's fällt zwiſchen 1580 und 1620. Die erſten ſtehenden Bühnen wurden 1570 außer den Ringmauern Londons zu Holywell erbauet. Die eine hieß Theatre ſchlechtweg, die andere the Curtain. In der Provinz behielt man noch ein auf Rädern ſtehendes Brettergerüſt bei. 1576 wurde das Blackfriartheater errichtet, deſſen Geſellſchaft von den Knaben der Königlichen Kapelle, den children of the chapel, unterſtützt ward, die namentlich Frauenrollen ſpielten, da erſt nach dem Sturz der Republik unter der Reſtauration Frauenrollen von Frauen gegeben wurden, zuerſt 1656 von Mrs. Coleman 580 entſtand das Whitefriarstheater, 1593 unter dem berühmten

Schauſpieler Richard Burbadge der Globus, 1599, unter Henslowe und Alleyn in Golding Lane the Fortune Theatre, 1616 in Drury Lane das Cockpit- oder Phönixtheater aus einem Gebäude, das bis dahin zu Hahnenkämpfen benutzt war. An der Einnahme des Globus hatte Shakeſpeare einen Antheil. In der Einrichtung der Bühne waren dieſe Theater einander ähnlich, indem dieſelbe, analog der Griechiſchen, mehr breit als tief war und den Gruppirungen daher eine Reliefformation gab. Im Hintergrunde erhob ſich eine Art Balcon: upperstage, der ſehr mannigfach benutzt ward, auch als Bühne auf der Bühne. Von rechts und links führten zwei Treppen zu ihm. Ueber ihm war ein zweiter Balcon für das Orcheſter. Die Scenerie war in Anſehung der Decorationen noch ſehr einfach und begnügte ſich mit wenigen ſymboliſchen Andeutungen für den Ortswechſel. Verſenkungen in dem untern Raume, die Hölle genannt, und Flugmaſchinen empor zum Bühnendach, dem Himmel, gab es bereits und die Garderobe wurde reich ausgeſtattet. In den öffentlichen Theatern, wie Globus und Fortuna, war das Parterre, the yard, unbedeckt; in den Privathäuſern, wie Blackfriars und Cockpit, war es ebenfalls, wie die Bühne, gedeckt, hatte Sitze und hieß pit. Dort ſpielte man bei Tageslicht, hier bei Kerzen- und Fackelſchein. Dort waren die Eintrittspreiſe niedriger, hier höher. Das Publicum benahm ſich mit großer Ungenirtheit. Obſt, Bier, Wein und Tabak wurden im Theater verkauft. Selbſt die Damen rauchten. Aber man ſpielte auch Karte und las die neueſten Pamphlete, die an den Thüren feilgeboten wurden. So viel Störendes für die Schauſpieler mit dieſer ungezwungenen Lebensart verknüpft war, ſo ward doch gerade durch ſie auch ein nationaler Zug des Geſchmacks und der Kritik erhalten. Für die Geſchichtſchreibung des Theaters dieſer Periode liegt eine Schwierigkeit darin, daß die Stücke oft viel ſpäter gedruckt, als geſpielt wurden und daß daher ſehr viele, namentlich von Heywood und Food, untergegangen ſind. Ihre Wirkung auf den Gang der Kunſt übten ſie natürlich vom Augenblick ihrer Aufführung an. Eine andere Schwierigkeit liegt darin, daß ſich nicht ſelten mehre Dichter zur Abfaſſung Eines Stücks vereinigten, was wir auch ſchon bei den Griechen und Franzoſen gefunden haben. So iſt

z. B. die tragedy of Dido, queen of Carthago, von Marlowe, Green und Nash, kann aber keinem einzelnen Dichter zur Begründung eines Urtheils über ihn zugeſchrieben werden. Die Dichter kamen gewöhnlich in der Taverne zur mermaid am Strande zuſammen, wo ſie in jovial genialer Geſelligkeit ihre Arbeiten beſprachen und wo auch Shakeſpeare verkehrte. Sie waren übrigens nur Dichter, die zum Theil ein abenteuerliches Leben führten, was die Engländer ſehr von den Spaniern unterſcheidet, deren claſſiſche Dramatiker, Cervantes ausgenommen, dem geiſtlichen Stande angehörten.

Die unendliche Fruchtbarkeit hatte das Engliſche Theater mit dem Spaniſchen gemein. Aus dem Chorus von Dichtern, welche den königlichen Shakeſpeare umſtehen, heben ſich jedoch Lily, Marlowe, Green und Heywood als beſonders charakteriſtiſch hervor, inſofern jeder von ihnen eine ausgezeichnete Einſeitigkeit beſitzt, Shakeſpeare aber als die Einheit und Vollendung dieſer verſchiedenen Individualitäten erſcheint. Lily ſchuf den witzigen Converſationston, Marlowe den markigen Ausdruck ſtarker Leidenſchaft, Green den heitern, beweglichen Humor und Heywood die Kunſt der Erfindung und draſtiſchen Compoſition.

John **Lily** aus Kent, 1554—1600, ein Magiſter of arts, der ein Hofamt erhielt, wurde der Urheber jenes antitheſenvollen, ſpitzfindigen, pedantiſch feinen, bildſüchtigen, ſüßlich vornehmen Witzes, den wir bei allen Dramatikern der Periode mehr oder weniger, vorzüglich aber in Geſprächen über die Liebe, angewendet finden, z. B. bei Shakeſpeare in Viel Lärmen um Nichts in den Geſprächen Beatrice's mit Benedetto. Es war der Ton, der am Hofe der gelehrten und geiſtreichen Eliſabeth herrſchte, weshalb Lily's Schriften von allen Hofdamen ſtudirt wurden. Die Concetti's des Marinismus, der Culteranismus der Gongoriſten, der Styl der Plejade und der zweiten Schleſiſchen Schule, in einer ſpätern Epoche Deutſchlands der Jeanpaulismus, ſind Parallelen zu ihm. Lily gab 1580 einen Roman **Euphues** or anatomy of wit heraus, worin er die Geſchichte eines jungen Athenienſers Euphues und einer Neapolitanerin Lucilla, eines Neapolitaners Philautus und einer Londonerin Camilla in jener witzſpielenden Manier erzählte. Ein ſehr merkwürdiges Element des Euphuismus war die große Ausdehnung und Schärfe, mit welcher darin die Anſchauung der Natur bis in ihre Seltenheiten, Seltſamkeiten und Heimlichkeiten hin aufgenommen war. Er befruchtete damit die Phantaſie in einer durchaus neuen Weiſe. Neben die von den Alten und von der Bibel ererbte Bilderwelt trat durch ihn eine ganz moderne, was wir ihm bei all ſeinem Prunken mit Gelehrſamkeit als kein geringes Verdienſt anrechnen müſſen. Im Drama repräſentirte er zwiſchen der antikiſirenden und der nationalen Richtung eine gewiſſe Mitte. Von 1584 bis 1601 gab er folgende Stücke heraus: Alexander and Campaspe; Sapho and Phaon; Endymion; Galathea; Midas; Mother Bombie; the woman in the moon; love's metamorphosis. Dies letztere enthält eine äußerſt bizarre Wendung, indem eine Jungfrau Eurymene auf ihren Wunſch von Apoll in einen Mann verwandelt wird, was ihr aber hinterher ſehr leid thut. Lily ſchrieb dieſe Courtcomedy's in Proſa und erwarb ſich auch hiermit ein großes Verdienſt. Man kann ſie auch als die Vorläufer der ſogenannten Converſationsſtücke der Reſtauration anſehen. — Aehnlich der Stellung Lilys war die von Georg Whetſtone, deſſen Promos and Cassandra 1578 die Grundlage für Shakeſpeare's Measure for measure wurde.

Marlowe hatte in Cambridge ſtudirt, ward Schauſpieler und Schauſpieldichter und ſtarb 1593. Ein Diener, den er aus Eiferſucht erdolchen wollte, tödtete ihn. Es war Marlowe, der den von Sackville und von Whetſtone im zweiten Theil ſeines eben genannten Drama's ſchon gebrauchten blankvers d. h. den reimloſen fünffüßigen Jambus durchſetzte. Er liebte die extremſten Contraſte und eine oft krampfhaft pathetiſche Sprache, die zuweilen an den Wahnſinn ſtreift, oft aber auch wirklich erhaben wird. 1586 gab er in ſeinem Tamburlaine the great in zwei Theilen das großartige Bild einer titaniſchen Natur, die ſich mit Waffengewalt die ganze Welt unterwirft, in der Selbſtgewißheit ihrer Kraft maaßlos wird, auch vor dem Göttlichen keine Scheu mehr hat, aber in dem Augenblick zuſammenbricht, wo Tamerlan den Tempel Muhammeds und den Koran verbrennen läßt und ſeinen Dienſt abſchwört. 1590 erſchien the rich Jew of Malta, ein Vorſpiel von Shakeſpeare's Shylok; 1592 the massacre of Paris with the death of the duke of Guise; ferner ſeine tragical history of the life and death of Doctor Faustus, worin er den Contraſt eines äußerlichen, raſch vorübergehenden Weltglückes mit ewiger Verdammniß des Geiſtes tiefſinnig dargeſtellt hat. Er hält ſich den Hauptpuncten dem Deutſchen Puppenſpiel ganz nahe, hat aber deſſen Holzſchnittfiguren zu Geiſt und Leben idealiſirt. Fauſt in ſeiner Verzweiflung an der Wiſſenſchaft wendet ſich zur Magie und ſchließt ein Bündniß mit Mephoſtophilis, der als dem Lucifer untergeordnet erſcheint. Lucifer ergötzt ihn durch eine Schauſtellung der ſieben Todſünden. Mephoſtophilis zieht mit Fauſt erſt an den päpſtlichen Hof, wo Fauſt den Papſt, weil derſelbe die Rechte des Deutſchen Kaiſers nicht anerkennt, durch Neckerien hänſelt und ihm ſogar eine Ohrfeige gibt; dann an den kaiſerlichen Hof, wo er dem Kaiſer den Geiſt des Darius und Alexanders erſcheinen läßt. Nachdem er noch die Helena zu ſeiner Geliebten heraufbeſchworen, fährt er letztlich zur Hölle. Ein Chor, der auch das Stück eröffnet, macht den Beſchluß mit frommen Betrachtungen. Dieſe Tragödie iſt ſchon, wie alle ſpätern Bearbeitungen dieſes Stoffs, nicht ſowohl eine genauer in ſich zuſammenhängende Handlung, als vielmehr eine Reihe von keck gezeichneten bunten Scenen. Den Ausgangspunct ſeiner Verzweiflung entnimmt Marlowe's Fauſt aus dem Studium der Theologie. Der Tod, lieſt er in der Schrift, iſt der Sünde Sold. Aber er lieſt auch darin, daß, wer da glaube, kein Sünder zu ſein, nicht in der Wahrheit ſtehe. Hieraus ſchließt er, daß wir ſündigen müſſen und daß, was einſt uns geſchehen werde, gleichgültig ſei. Qui sera, sera! Marlowe's letztes Stück, 1693: the troublesome regne and lamentable death of Edward the second, iſt auch ſein größtes Meiſterwerk. Hatte Sackville im Gorboduc einen Engliſchen König von dem empörten Volk erſchlagen laſſen, ſo ſtellte Eduard II. das Beiſpiel eines von ſeinen Baronen abgeſetzten Engliſchen Königs hin, den ſeine Gemahlin Iſabelle zu Kenilworth ermorden ließ.

Robert Green, 1550—92, genoß eine gelehrte Erziehung, beſuchte in ſeiner Jugend Spanien und Italien, wurde 1578 in Cambridge bachelor und 1583 magister of arts, bekleidete kurze Zeit eine Pfarrſtelle, gab ſie aber bald auf und verheirathete ſich mit einem liebenswürdigen Mädchen, mit welchem er einige Jahre ſtill auf dem Lande lebte. 1586 aber ſtürzte er ſich wieder in das Gewühl Londons und führte ein wüſtes Leben, worin Schwelgerei und Elend, Erhebung des Gemüths und tiefe Selbſtverachtung grell mit einander wechſelten, bis er, von Reue zerriſſen, arm und verlaſſen ſtarb. Er war ein Vielſchreiber und es iſt merkwürdig, daß gerade die moraliſch-poetiſchen Schriften, in denen ſeine Zerknirſchung ſich ausſprach, ihm noch lange nach ſeinem Tode ein Publicum bei allen Ständen ſicherten. Er war auch ein trefflicher Erzähler. Seine Arcadia ſtand zwar hinter Sidneys zurück, aber ſeine Philomela or Lady Fitzwater's Nightingale, wenn auch im euphuiſtiſchen Styl gehalten, übertrifft dieſelbe durch das Planvolle der Erzählung und die ſorgfältige Auswahl der Umſtände. Die Geſinnung darin iſt engelrein. Aus ſeiner pleasant history of Dorastus and Fawnia entnahm Shakeſpeare den Stoff zu ſeinem Winter's Tale. Als Dramatiker that er ſich durch humoriſtiſche Behandlung hervor und wußte den Volkston glücklich zu treffen; insbeſondere in ſeinem Pater Baco, worin er den alten Engliſchen Zauberer, zu welchem die Sage den Scholaſtiker Roger Baco umgewandelt hatte, mit einem Deutſchen Zauberer, Jakob von der Maſt, diſputiren und zuletzt den Segen Englands unter Eliſabeth prophezeien läßt. Im pinner of Wakefield, ließ er den Liebling des Volks, den geächteten Robin Hood auftreten, den nicht weniger beliebten Hürdenmeiſter George a Green aber neben ihm als Vertheidiger der Rechte ſeines Königs gegen einen rebelliſchen Lord und als Liebhaber eines Fräuleins, das um ſeinetwillen die reichſten und ſchönſten Junker verſchmäht. Dies Stück war ebenfalls ächt national und ward oft gegeben. Demnächſt ſtand ſein Orlando furioso. Schwächer waren James the forth; Alphonsus of Aragon und andere Stücke. — In ſeiner Manier dichtete A. Munday: the downfall and death of Robert Bruce; H. Chettle eine Deutſche Criminalgeſchichte: Hoffmann; Th. Dekker die Geſchichte der Griſeldis: patient Grissel; the wonder of a Kingdom; den old Fortunatus und the honest whore.

Der fruchtbarſte aller dieſer Dichter war Thomas Heywood, ein Schauſpieler an Alleyns Theater zu Anfang des ſiebzehnten

Jahrh. Von ſeinen 200 Stücken haben ſich jedoch nur 26 erhalten. Er hatte eine ungemeine Erfindungsgabe: The english traveller; the royal king and the loyal subject; the four prentices of London; if you know not me, you know nobody (eine Geſchichte der Königin Eliſabeth in zwei Theilen); a woman kill'd with kindness. Dieſe letztere Tragödie iſt ſittengeſchichtlich höchſt merkwürdig und bezeichnet einen Wendepunct in der Auffaſſung der Ehe. Es iſt die Geſchichte einer zärtlich verliebten und dennoch mit einem Verführer, den ihr Mann mit Wohlthaten überhäuft hat, treulos gewordenen Gattin; ihr Fehltritt wird entdeckt; ihr Gemahl kann aber keinen härtern Entſchluß über ſich gewinnen, als ſie ohne Kränkung ihrer Ehre von ſich zu entfernen. Vor Reue grämt ſie ſich zu Tode. Wie ganz anders iſt dieſe Wendung, als die von Spaniſchen Stücken ähnlichen Inhalts! Noch wollen wir erwähnen, daß Heywood auch einen Gegenſtand bearbeitete, dem wir öfter in der damaligen Dramatik begegnen, einen Hexenproceß. In ſeinen whitch of Lancashire behandelte er einen ſolchen Proceß vom Jahre 1615. Der Glaube an einen Teufel und an ein Beſeſſenwerden durch ihn widerſpricht der Selbſtgewißheit der Freiheit, die ſich ſelbſt als die Möglichkeit und Wirklichkeit des Böſen erkennt. Die Phantaſie incarnirte aber, auch im Proteſtantismus, noch einmal das Böſe in der Form der Hexen, die vom Teufel beſeſſen würden. Die Hexe hatte für den Engliſchen Dramatiker das Anziehende, die formale Selbſtgewißheit des Böſen zu zeichnen, die Albernheit, Grundloſigkeit, Schadenfreude, Koboldtücke böſer Weiberlaune; die paſſive Seite, das Beſeſſenwerden, ließ er im Hintergrunde.

Neben dieſen hervorragendſten Dichtern ſind noch Kyd, Lodge, Naſh und Peele zu nennen. Thomas Kyd gab 1599 ein Stück in zwei Theilen Jeronymo und the Spanish tragedy. Der erſte Theil war ein Spectakelſtück mit Proceſſionen, Armeen, Gefechten, Pauken und Trompeten; der zweite eine Geſchichte, die mit der des Hamlet Aehnlichkeit hat. Jeronymo nämlich hat einen Sohn Horatio, welcher die Belimperia liebt und von ihr wiedergeliebt wird. Aber ſein Nebenbuhler, ein Prinz von Portugal, und Belimperia's Bruder hängen ihn im Garten ſeines

Vaters zu Anfang des zweiten Acts auf. Von hier ab ſinnt Jeronymo verzweiflungsvoll auf Rache, ſchiebt ſie jedoch immer wieder hinaus, bis er bei Aufführung eines Stücks im Stücke Gelegenheit zur Beſtrafung der Schuldigen findet. Zwiſchen den Acten ließ Kyd Horatio's Geiſt und eine allegoriſche Perſon, die Rache, auftreten. — Thomas Lodge gab 1594 aus der Römiſchen Geſchichte the wounds of civil war of Marius and Sulla. Wie Green huldigte er auch dem Euphuismus 1590 in ſeiner Novelle: Rosalynd or Euphue's golden legacy, der Grundlage von Shakeſpeares as you like it. — Naſh war ein Satiriker. Wir haben von ihm noch Summers last will and testament. Eine Komödie: the isle of dogs, derenthalben er in den Kerker geworfen wurde, iſt untergegangen. — George Peele war in ſeinen hiſtoriſchen Stücken: King Edward I und the battle of Alcazar, nicht ſo glücklich als in: the arraygnement of Paris; love of King David and fair Betsabe; und the old wife tale.

Das ideale Engliſche Drama: Shakeſpeare.

Die harmoniſche Totalität aller dieſer gährenden Kräfte, dieſer verſchiedenen Richtungen, dieſer mannigfaltigen Stoffe war William Shakeſpeare aus Stratford, der, 1564 geboren, 1586 nach London kam und unter Richard Burbadge Schauſpieler und Schauſpieldichter ward, deſſen Stücke im Theater von Blackfriars und vom Courtain, ſpäter im Globus ausgeführt wurden. 1613 zog er ſich auf ſein Haus New-Place in Stratford zurück und ſtarb hier den 23. April 1616. Da er der uneigennützigſte, mittheilſamſte Menſch war, ſo hat er an ſehr vielen Stücken gleichzeitiger Dichter einen wahrſcheinlichen, jedoch nicht mehr zu ermittelnden Antheil. Als entſchieden unächt betrachtet man jetzt gewöhnlich: Sir John Oldcastle; the merry devil of Edmonton; the fair Em; Mucedorus; the London prodigal; the puritan widow; King Stephan; als zweifelhaft: King Henry VI, part I; Locrine; Arden of Feversham; King Edward III; the life and death of lord Cromwell; a Yorkshire tragedy; the birth of Merlin; als ächt in einer ungefähren chronologiſchen Ordnung, wie vornämlich Ulrici ſie bei uns feſtzuſtellen ſich bemühet hat: 1587 Pericles, prince of Tyrus; Titus Andronicus; 1589 King Henry VI in ſeiner erſten Geſtalt; 1591 – 93 the comedy of errors; love's labour lost; the two gentleman of Verona; all's well that ends well; Juliet and Romeo; 1593—95 die Neubearbeitung von Henry VI, 1; Richard III; Richard II; Henry IV, 1 und 2; 1596 the taming of the shrew; 1597 the merchant of Venice; midsummernight's dream; 1598 Hamlet in erſter Bearbeitung; what you will or twelft night; 1599 much ado about nothing; Henry V; 1600 as you like it; the merry wives of Winsor; 1604 measure for measure; 1605 King Lear; 1606 Jules Cäsar; 1607 Antonius and Clopatra; 1608 Coriolanus; Troilus and Cressida, das aber ſchon 1602 in einer andern Geſtalt gegeben war; 1609 the tempest; Winter's tale; 1610 King Jehan; 1612 Othello; 1612 Henry VIII; 1613 Timon of Athen.

Außer dieſen Dramen hat Shakeſpeare auch lyriſche und epiſche Gedichte verfaßt, in denen er ſich des Italieniſchen Styls bemächtigte. Venus and Adonis war ſein erſtes Werk, worin er noch einer glühenden Sinnlichkeit huldigte; the rape of Lucretia erſchien im Druck ein Jahr ſpäter. Dem balladenmäßigen Volkston dagegen zugeneigt ſind the passionnate pilgrim und a lover's complaint. Am höchſten ſtehen ſeine Sonette, 154 an der Zahl, von denen 126 mit der zärtlichſten Schwärmerei an den Grafen von Pembroke, William Herbert, die übrigen an eine Frau gerichtet ſind, die nicht durch glänzende Schönheit aber durch unendliche Liebenswürdigkeit den Dichter an ſich feſſelte.

Die Idealität des Shakeſpeareſchen Drama's liegt vor Allem in der unergründlichen Tiefe, mit welcher darin die ewigen Geſetze der ſittlichen Weltordnung in ihrer religiöſen Verklärung als die Wahrheit aller Wirklichkeit enthüllt werden. Wenn Homer die ſchöne Seite des Ethnicismus darſtellt, wo er die Rohheit der Natur überwunden hat und einer höhern Cultur entgegengeht; wenn Horaz die Corruption, den Untergang der Natur in der Häßlichkeit der Entſittlichung, den Uebergang der Cultur in die ſchreckliche Barbarei der Hypercultur bezeichnet; wenn Hiob den Mittelpunct des Theismus, den Kampf des einzelnen Menſchen mit dem Einen Gott erfaßt; ſo iſt Shakeſpeare der Dichter, in welchem das Ideal der Freiheit als das des Chriſtenthums ſeinen vollendetſten Ausdruck gefunden hat. In der Byzantiniſchen Kunſt war daſſelbe noch negativ als die Furcht vor dem Böſen und als die Buße dafür genommen; in der Romaniſchen Kunſt erhob es ſich zum poſitiven, ritterlichen Kampf für das Gute gegen das Böſe, für den Glauben gegen den Unglauben, und gelangte bis zum Spott über das Böſe als Narrheit und lächerliche Ohnmacht. Die Engliſche Poeſie hatte den erſtern Standpunct in den kirchlichen Dichtungen der Angelſächſiſchen Periode, den zweiten in der Romantik der Normanniſch-Franzöſiſchen Periode, namentlich in der Entwicklung der Myſterien und Moralitäten, durchlebt. Aus der allegoriſchen Figur des Vice d. h. des Laſters, welches dem Teufel zu ſeiner Ironiſirung beigegeben wurde, ging der Luſtigmacher der Shakeſpeareſchen Periode, der clown oder Rüpel, hervor. Shakeſpeare erhob ſich auf den univerſellen Standpunct der Weltgeſchichte ſelber und erkannte die Freiheit als das offenbare Räthſel derſelben, wie ſie das Gute ſowohl als das Böſe aus ſich hervorbringt. Die Innerlichkeit des Verhaltens zu etwas iſt es, die es gut oder böſe macht, wie er ſagt: nichts iſt an ſich gut oder böſe das Denken macht es erſt dazu. Shakeſpeare ſtimmt mit Niemand ſo ſehr überein, als mit Jakob Böhme. Wie dieſer hat er die ganze Welt des Böſen vor ſich, wie ſie aus dem Ich als derjenigen ſchöpferiſchen Macht urſtändet, welche durch nichts gehindert werden kann, ſich negativ oder poſitiv zu qualificiren. Allen Wahn, alle Leidenſchaft, alle Bosheit, alle Teufelei, aber auch alle Wahrheit, alle Selbſtbeherrſchung, alle Reinheit zeigt uns Shakeſpeare in ihrer Selbſterzeugung. Die Menſchen ſind, was ſie thun. Er ſondert von ihnen nicht das Weſen als eine transcendente Macht ab, die ſich als eine von Außen-kommende Gnade oder Strafe verhielte, ſondern er läßt in der Erſcheinung das Weſen ſelber ſich realiſiren. Wir müſſen bei Shakeſpeare zugeſtehen, daß er in der Form die gewöhnliche Wirklichkeit ohne künſtlichen Aufputz, ohne Wunder, ohne declamatoriſche Potenzirung, darzuſtellen ſcheint und daß dennoch jedes Wort von dem Idealismus der höhern Bedeutung durchdrungen iſt, welche das Empiriſche, das Einzelne, das Zufällige, durch ſeinen Zuſammenhang empfängt. Bei den Spaniern wird vom Drama ein beſtimmtes Thema, wie der Titel ſogar es zu verkünden pflegt, halb ſymboliſch, halb ſcholaſtiſch abgehandelt, ſo daß man über den Sinn des Ganzen gar nicht zweifelhaft ſein kann. Bei den Franzoſen wird die Amphibolie einer Situation oder die Einſeitigkeit eines Charakters von der Rhetorik für den Verſtand zur klaren Einſicht dargelegt. Bei Shakeſpeare iſt der Sinn eines Drama's zunächſt verborgen. Der Titel, ein Name oder ein zufälliger Umſtand, können uns nicht leiten. Aber bald erkennen wir in jedem Drama eine eigenthümliche tragiſche oder komiſche Colliſion, die irgend eine weſentliche Seite der Freiheit mit einer ſolchen Harmonie aller beſondern Umſtände, aller darin verwickelten Perſonen entfaltet, daß wir eine unendliche, ſich immer mehr in ſich vertiefende Perſpective daraus gewinnen und in der Betrachtung nicht ermüden, weil in dieſem Einen Moment zugleich wieder die Totalität geſetzt iſt.

Mit ſeiner tiefen Erkenntniß der Freiheit iſt Shakeſpeare der größte dramatiſche, wie er in Anſehung des Umfangs der Phantaſie unbedingt der reichſte aller Dichter iſt. Er iſt der größte dramatiſche Dichter, denn er verſteht es mehr, als jeder andere, uns die Geneſis der Handlungen zu veranſchaulichen. Wir ſind, was wir thun, und was wir thun, deſſen ſind wir ſchuldig. Die Schuld inhärirt uns, weil die That ohne uns gar nicht exiſtirte, die That alſo im Grunde der Wille als ſolcher iſt. Wir erfahren in unſerm Schickſal uns ſelbſt, indem, wenn wir anders handelten, auch die Welt um uns herum eine andere ſein würde. Hier aber tritt die Gnade für uns ein, daß durch den allgemeinen Zuſammenhang, den nur Gott in ſeiner Vorſehung überblickt, ſich Unglück in Glück, Glück in Unglück, oder Uebles in Gutes, niemals aber Böſes in Gutes verkehren kann. Der an ſich gute Wille kann ungeſchickt ſein, dennoch wirkt ſein Weſen durch alles ſeinem Zweck Widrige zuletzt ſiegreich hindurch und wandelt oft auch das Schlimme der Umſtände in Mittel ſeiner Verwirklichung. Das Böſe ſelber erfährt die Gnade, daß ihm verziehen wird, wenn es ſich aufgibt. Shakeſpeare betrachtet daher weder das Böſe noch das Gute als unbegreiflich. Jenes iſt ihm kein Zufall, dies kein Wunder, die nur von Außen her in die Geſchichte eingewirkt würden, jenes vom Teufel, dieſes von Gott, ſondern die Freiheit ſelber erzeugt das eine wie das andere. Im Böſen entzweiet ſie ſich mit ſich und in der Ueberwindung deſſelben verſöhnt ſie ſich mit ſich. Unmittelbar iſt, wie er ſagt, gut, was gut iſt, ohne allen weitern Namen, ſo auch Böſes. Beides iſt, was es iſt, durch ſich allein, nicht durch den Titel, den es trägt. Mittelbar wird, wie Shakeſpeare nicht verkennt, das Böſe zur Entzweiung mit Gott, das Gute zur Verſöhnung mit ihm. Aller Werkheiligkeit iſt er entſchieden feind, denn Worte ohne Sinn können nicht zum Himmel dringen. Gebetbücher in der Taſche tragen, ſalbungsvoll blicken, beim Tiſchgebet die Augen nicht mit dem Hut decken, ſeufzen und Amen ſagen, iſt ihm noch keine Frömmigkeit. Aber auch die Schrift als ſolche iſt ihm nicht ein Letztes. Er iſt nicht ſo befangen, wie der Puritanismus, der die Schrift an Gottes Stelle ſetzt und Götzendienſt mit ihrem Buchſtaben treibt, denn, wie er ſagt, kann auch der Teufel die Schrift citiren, wie es ihm nützt. Wenn man ſich gegenwärtig ſtreitet, ob Shakeſpeare katholiſch oder proteſtantiſch denke, wenn Eichendorf das erſtere, Ulrici, Gervinus und Vehſe das zweite behaupten, ſo haben die letztern unſtreitig Recht, da ſie nämlich ausdrücklich hinzuſetzen, daß man Shakeſpeare nicht unter das Maaß einer der vielen gegen einander beſchränkten Confeſſionen der proteſtantiſchen Kirche ſtellen dürfe. Wir ſagten daher oben, Shakeſpeare ſei der wahrhaft chriſtliche Dichter, der nämlich das Chriſtenthum ſeinem ewigen Weſen nach verſtanden hat, wie es vor allen Dingen die Selbſtgewißheit der Freiheit und eine raſtloſe Kritik fordert, um den Proceß der Menſchwerdung Gottes als die perennirende Wiedergeburt der Menſchheit zu fördern. Die dramatiſche Energie Shakeſpeare's hat ſowohl in der Tragödie als in der Komödie den Abgrund enthüllt, der in unſerm Innern aufklafft und uns in Verſuchung führt. Othello, Macbeth, Lear, Hamlet u. ſ. w. zeigen uns den tragiſchen Riß der Seele, aber auch im Luſtſpiel führt Shakeſpeare uns bis in die letzte Werkſtatt des Geiſtes, bis in das *Gewiſſen*, das eben ſeiner Qualität gewiß iſt. In der Komödie der Irrungen ſchwankt durch die Aehnlichkeit der Brüder die Selbſtgewißheit bis zur Grenze des Wahnſinns, weil jedem zugerechnet wird, was er nicht gethan hat und ihm ſo das Leben zum Traum wird. Bei Calderon iſt dieſe Auffaſſung des Lebens als eines Traums normal, bei Shakeſpeare aber reagirt das Bewußtſein mit aller Kraft gegen ſolche Phantasmagorie und die Identität des Selbſtbewußtſeins wird mit einer Tiefe analyſirt, die zuweilen ganz in's Speculative überſchlägt. Hamlet würde handeln, wenn er der Schuld des Mörders gewiß wäre. Das Zeugniß eines Geiſtes aus dem Fegefeuer, das bei Calderon doppelte Auctorität gehabt hätte, genügt ihm nicht und er experimentirt, um durch eigene Einſicht die Gewißheit zu gewinnen. Die *Dummheit*, die aus Kritikloſigkeit ihrer ſelbſt gewiß bleibt, die *Melancholie*, die ſkeptiſch in Ungewißheit verſinkt und den *Wahnſinn* hat kein Dichter wahrhafter und poetiſcher als Shakeſpeare geſchildert, weil keiner die Entäußerung der Selbſtgewißheit, den Widerſpruch des Gemüths, inniger ergriffen hat. Lear weiß ſich ſelbſt als König. Jeder Zoll ein König! Und in der Wirklichkeit iſt er ein Bettler, obdachlos hinausgeſtoßen in die unwirthliche Nacht des Waldes, preisgegeben der Wuth der entfeſſelten Elemente. Die Gewißheit wird irr. Er weiß nicht, welche Wirklichkeit die wahre iſt und beginnt zu raſen.

In Anſehung des Umfangs ſagten wir, ſei Shakeſpeare der reichſte aller Dichter. Der Quantität nach von den Spaniſchen Dramatikern weit übertroffen, überragt er alle Dichter an Mannigfaltigkeit. Alle Geſchlechter, Altersſtufen, Temperamente, Nationaleigenheiten, alle Stände, alle Leidenſchaften und Begierden, alle erdenkbaren Motive, die ganze Scala der Affecte, alles das iſt von ihm mit unvergänglichen Farben geſchildert. Bei den Spaniern und Franzoſen iſt im Innern der Charaktere viel mehr Wiederholung typiſcher Formen, bei Shakeſpeare iſt jeder Menſch, den er auftreten läßt, eine noch nicht dageweſene, urſprüngliche Geſtalt. Und ebenſo herrſcht bei Spaniern und Franzoſen in der Phantaſie viel Conventionelles, während bei Shakeſpeare alle Wendungen, alle Bilder von einem friſchen Schöpfungsodem beſeelt ſind. Zugleich iſt er ſo originell, daß, obwohl jedes Wort bei ihm ſtreng objectiv gehalten iſt, dennoch Allem der Stempel ſeiner Individualität unverkennbar aufgedrückt bleibt.

Doch nicht allein der an Umfang der Phantaſie reichſte Dichter iſt Shakeſpeare, er iſt auch der in der Geſtaltung correcteſte, ſo daß alle ſeine Geſtalten pſychologiſch wahr ſind und das richtige Maaß haben. Er hat die Freiheit auch in der ſchönſten Weiſe dargeſtellt ohne Orientaliſche Uebertreibung, ohne höfiſche Affectation, ohne anarchiſche Zerfloſſenheit, den Fehlern der Spanier, Franzoſen und Deutſchen. Was Malebranche forderte, daß wir alle Dinge ſehen ſollten, wie ſie in Gott ſind, das kann man von Shakeſpeare behaupten, einen ſolchen unbeſtechlichen Blick der Wahrheit beſeſſen zu haben.

Die Miſchung des Tragiſchen mit dem Komiſchen hat Shakeſpeare mit ſeinen Zeitgenoſſen gemein, ohne jedoch jemals dem Komiſchen zur Beluſtigung des Publicums Conceſſionen zu machen. Die tragiſche oder komiſche Richtung, die ſich aus dem Weſen einer Handlung ergibt, iſt bei ihm jedesmal mit höchſter Sicherheit ergriffen, allein in der Art ſeiner Behandlung liegt eine gewiſſe Milderung jener Schärfe, die aus einer abſtracten Sonderung der Tragödie und Komödie entſpringen können. Shakeſpeare macht nicht etwa den tragiſchen oder komiſchen Effect ſchwächer, dort in's Rührende, hier in das ſogenannte Feinkomiſche überzugehen. Dies Temperiren des Anſtandes halber iſt ihm fremd. Weder erſpart er uns das furchtbarſte Grauen, noch hält er ſich zurück, uns in die Geſellſchaft von Bardolph, Corporal Nym, Fähnrich Piſtol und Dortchen Lakenreißer oder eines Theoſites zu bringen. Aber durch kleine aus der tragiſchen oder komiſchen Tendenz des Ganzen auch wieder in andere Regionen hinübergewendete Nebenzüge weiß er die Vollſtändigkeit des wirklichen Lebens anſchaulich zu erhalten. Man kann daher von ihm ſagen, daß er in allen möglichen Formen des Drama's heimiſch ſei, aber alle in einer potenzirten, eigenthümlichen Geſtalt hervorbringe. Wir können ſie den Schulkategorien einordnen, aber ſie beſitzen zugleich einen Ueberſchuß, der ſie incommenſurabel macht, ohne etwa in eine dem Weſen der Schönheit widerſprechende Maaßloſigkeit zu verfallen. Man kann alſo ſagen, die luſtigen Weiber von Windſor ſeien eine Poſſe; die Zähmung der Widerſpenſtigen ſei eine Poſſe, die in ein Luſtſpiel übergeht; Liebes Leid und Luſt, Viel Lärmen um Nichts, Die beiden Edelleute von Verona, Was Ihr wollt, Wie es Euch gefällt, Ende gut, Alles gut, ſeien Intriguenſtücke; Timon von Athen und Hamlet ſeien Charakterſtücke; der Sommernachtstraum und der Sturm ſeien phantaſtiſche Komödien; Troilus und Creſſida eine Komödie im großen Styl; der Kaufmann von Venedig, Maaß für Maaß, Perikles, Wintermährchen und Cymbeline rührende Schauſpiele; Othello, Romeo und Julie Trauerſpiele; Macbeth, Lear, die Römiſchen und die Engliſchen Geſchichtsdramen ideale Tragödien. So kann man von Unten nach Oben, von dem geprellten Fallſtaff, den die luſtigen Weiber in einen Wäſchkorb packen, bis zu Richard III., der ganze Generationen mordet und die Selbſtgewißheit hat, ein Teufel und er ſelbſt allein zu ſein, ſich zu lieben und ſich doch zu haſſen und zu verdammen, die ganze Stufenfolge der Formen durchlaufen und wird doch erkennen, daß nicht eine bloße Angabe jener Stichwörter, nur eine individuelle Charakteriſtik dem Dichter völlig gerecht werden könne.

In den hiſtoriſchen Stücken zeigt Shakeſpeare ſich dadurch von allen andern Dichtern verſchieden, daß er in ihnen die Idee des Staates verfolgt hat. Schon in Sackville's Gordobuc und in Marlowe's Tragödien war dieſelbe im Keim enthalten, weil ſie überhaupt in der Engliſchen Geſchichte liegt. Shakeſpeare aber hat die Idee des Staates in einer doppelten Geſtalt durchgeführt, die ihn zum modernſten aller Dramatiker macht. In den Römiſchen Tragödien hat er den Untergang der Republik in Despotie, des Despotismus in Verfall, welche den Staat zur Beute barbariſcher Völker macht; umgekehrt in den Engliſchen Tragödien den Uebergang des Feudalſtaats in die conſtitutionelle Monarchie dargeſtellt. Dort bezeichnet Coriolan den Kampf der Ariſtokratie mit der Demokratie, Cäſar den Sturz der ochlokratiſch gewordenen Republik, Antonius und Cleopatra den Hervorgang des monarchiſchen Abſolutismus aus dem Kampf der Triumvirn, Andronikus die Auflöſung der Despotie und den Sieg der Gothiſchen Barbaren über die entarteten

Römer. Hier ſehen wir in König Johann die gegen die Vaſallen machtlos gewordene Monarchie; in Richard II., den Heinrich IV. mordet, wird der Grund zu den folgenden Gräueln gelegt, die eine Zeitlang durch Heinrichs V. liebenswürdige Perſönlichkeit zurückgehalten werden, bis ſie unter dem ſchwachen Heinrich VI. in ſolchem Grade hervorbrechen, daß Richards III. dämoniſche Tyrannennatur in ihren furchtbaren Verbrechen zugleich die Nemeſis der göttlichen Gerechtigkeit wird. Nun folgt mit Richmond der Anfang einer beſſern Zeit, die in Heinrich VIII. mit Rückſicht auf Eliſabeth angedeutet iſt. Man muß alle dieſe Dramen, für welche Shakeſpeare beſonders der alten Chronik von Holinſhed folgte, als *eine einzige gigantiſche Tragödie* faſſen, deren Held die Engliſche Nation ſelber iſt. Shakeſpeare hat die politiſche Freiheit weder nur in der abſtracten Gleichheit der einzelnen Bürger, noch in der abſtracten Einheit der monarchiſchen Regierung, ſondern in der Harmonie einer ſtändiſchen Organiſation erblickt, die im erblichen Monarchen ihren lebendigen Schlußpunct findet. Er iſt ein ebenſo großer Gegner des Indepedenten Cade, als der zum Aufruhr geneigten trotzigen Barone, als der ſchwachen Könige, die den Staat in Verwirrung ſtürzen, und der ſelbſtiſchen Tyrannen, die kein Recht anerkennen. Er will eine nationale Freiheit, die ſich ihrer Nothwendigkeit in den Geſetzen ſelber bewußt ſei. Daß Shakeſpeare keinen bloßen Rechts- und Polizeiſtaat wollte, ſehen wir vorzüglich aus ſolchen Tragödien, in denen er einzelne Momente der politiſchen Subſtanz behandelt hat. So hat er in dem Kaufmann von Venedig das Verhältniß des poſitiven Rechts zur Idee des Rechts und die Verurtheilung der Grauſamkeit des Buchſtabens des Geſetzes durch die höhere Sittlichkeit der praktiſchen Vernunft dargelegt. So hat er im König Lear die Zerſtörung der Familie in ihrem Verhältniß zur Idee der Pietät nicht nur, ſondern auch zur ſittlichen Subſtanz des Staats gezeigt, die nicht unafficirt davon bleibt. So hat er in dem Ehrgeiz des Thans Macbeth, der den König und zwar meuchlings als Gaſtfreund mordet, die Zerſtörung des Staats durch die Uſurpation geſchildert, die ihr Verbrechen nur durch eine progreſſive Reihe neuer Verbrechen zu ſchützen vermag und in ihrem Vollbringen ſich bis zum Trotz des Wahnſinns verblendet, ſo daß ſie abergläubiſch ihren Untergang bis zum Augenblick deſſelben für unmöglich hält. Troilus und Creſſida aber, ein ſeit Boccaz oft behandelter romantiſcher Stoff, wurde von ihm zu einer großartigen politiſchen Komödie verarbeitet, worin er den Machiavellismus perſiflirt und das durch blos phyſiſche Uebermacht begründete Privilegium der Ritterlichkeit zur Herrſchaft vom zweiſchneidigen Witz des lumpigen Proletariers Therſites verſpotten läßt.

Shakeſpeare's Dramen ſind in ſich ſo unendlich, daß die Reflexion, von welchem Geſichtspunct aus ſie auch an eine Betrachtung derſelben gehe, unerſchöpfliche Nahrung findet. Es kann hier nicht der Zweck ſein, uns in das Beſondere einzulaſſen, da wir nur Gattungen charakteriſiren wollen. Wir bemerken deshalb nur noch, daß, wenn man Shakeſpeare einen Realiſten genannt hat, der über die Idealität der Handlung noch kein ausdrückliches Bewußtſein beſitze, dies ſeinen poetiſchen Idealismus keineswegs aufhebt. Shakeſpeare hat keine Tendenzen verfolgt; er hat keine philoſophiſche Auffaſſung gehabt; allein der heilige Geiſt der Idee hat ihn allerdings inſpirirt und als Dichter ſteht er im ideenvollen Gehalt ſeiner Dramen ſo hoch, als nur irgend ein Dichter ſtehen kann. Der Mangel an Reflexion und Tendenz kam ihm als Dichter gerade noch zu gut, was man auch wohl ſo ausdrückt, daß er noch von der romantiſchen Phantaſie des Mittelalters erfüllt geweſen ſei und in dieſer Beziehung die phantaſtiſchen Elemente ſeiner Dichtungen, Elfen, Hexen, Geiſter, Narren, allegoriſche Masken, Volkslieder, Zauberer u. dergl. anführt. Nur darf man dies nicht ſo verſtehen, als wäre er nicht ganz auf der Höhe der modernen Weltanſchauung geweſen. Sein Richard III., ſein Hamlet, ſein Timon, ſein Fallſtaff zeigen, daß er jenen ironiſchen Subjectivismus, den wir par excellence modern nennen, tief erfaßt hat. Wenn es wahr iſt, was wir früher ſagten, daß die Darſtellung des Böſen den intereſſanteſten Gegenſtand der modernen Poeſie ausmacht, ſo iſt Shakeſpeare gewiß ein moderner Dichter, zumal er in ſeiner Idealität zugleich durchaus national war.

Shakeſpeare hatte formell Vieles mit ſeinen Zeitgenoſſen gemeinſam, aber innerlich iſt er eine für ſich allein daſtehende Geſtalt. In ihm erreichte das Drama wieder einen jener abſoluten Höhenpuncte, wie in Sophokles, Calderon, Racine. Die Auflöſung der claſſiſchen Idealität begann ſchon zu ſeinen Lebzeiten. Man kann die eine Form der Auflöſung die romantiſche, die andere die antike nennen. Die Idealität Shakeſpeare's war daraus erwachſen, daß er die national-chriſtliche Richtung zum Ideal erhoben hatte, welches Inhalt und Form, Wahrheit und Schönheit in vollendeter Vereinigung darſtellte. Die romantiſche Richtung wurde nun von Beaumont und Fletcher, Rowley und Middleton, Maſſinger u. A. ins Extrem getrieben und näherte ſich dadurch wieder dem Spaniſchen Drama, von welchem auch das Engliſche Vieles aufgenommen hatte. Die antike Richtung, welche Jasper Heywood, Lily u. A. eingeſchlagen hatten, wurde von Jonſon zur Geltung gebracht. John **Fletcher**, 1576—1625, war der Sohn eines Londoner Biſchofs: Francis **Beaumont**, 1585—1615, der Sohn eines Gemeinderichters. Sie ſtudirten zuſammen in Cambridge, befreundeten ſich innigſt und arbeiteten ihre Dramen, deren an 50 ſind, gemeinſchaftlich in gleicher Manier aus. Sie waren alſo unmittelbare Zeitgenoſſen Shakeſpeare's, der an einigen ihrer Stücke auch Antheil gehabt haben ſoll. Ihre Dramen waren nicht weniger gern, als die Shakeſpeariſchen, geſehen. Von Außen her unterſcheiden ſie ſich von denſelben wenig, allein bei einer tiefer gehenden Analyſe entdeckt ſich die Größe der Differenz, welche darin beſteht, daß ſie, was bei Shakeſpeare aus wahrhaft künſtleriſchem Idealismus entſprang, bis zur Carricatur ſteigerten. Sie fielen in die Wildheit der Romantik zurück, die Shakeſpeare in ſeinen Jugendarbeiten überwunden hatte. Von ihren Tragödien zeichneten ſich the two noble Kindsmen; the maids tragedy; Cleopatra; Bonduca; the tragedy of Valentinian; Rollo, der blutige Bruder, aus. In ihren Tragikomödien: Philaster; the king and no king; the costom of the country; the sea voyage; the queen of Corinth; the humorous lieutenant; waren ſie noch glücklicher. Von den eigentlichen Luſtſpielen: Monsieur Thomas; wit without money; rule a wife and have a wife; the beggars bush; the maid in the mill; the wild goose chase; the Coxcomb, iſt Fletchers: the Spanish curate das gelungenſte. Um ihrer Neigung zu bedenklichen Situationen und zu Obſcönitäten ein äußeres Gleichgewicht zu geben, moraliſirten ſie viel. In manchen Stücken behandelten ſie die romantiſche Komik gerade in derſelben Weiſe, wie Lenz und Wagner in der Deutſchen Sturm- und Drangperiode, Tieck und Brentano in der ſpätern romantiſchen Schule. Mit Recht iſt in dieſer Beziehung ihre Parodie der Ritterromane in dem Ritter von der brennenden Mörſerkeule: the Knight of the burning pestle, hervorgehoben worden, weil ſie darin die Kritik der Phantaſie durch den Verſtand der Philiſterei ſelber auf die Scene brachten. Den Grundgedanken des Stücks entlehnten ſie aus Cervantes Don Quixote, mit Anſpielungen auf Spenſers Feenkönigin. Ein Gewürzkrämer und ſeine Frau kommen als Zuſchauer auf das Theater, ſind unzufrieden mit dem Stück, das eben angekündigt wird, und verlangen ein Schauſpiel zu Ehren der Bürgerſchaft, worin Ralph, ihr Lehrburſche, die Hauptrolle ſpielen ſoll. Man willfahrt ihnen, aber ſie ſind damit noch nicht zufrieden, machen über Alles ihre Bemerkungen und reden den Schauſpielern immerfort darein. Das Vorgeſtellte wirkt auf ſie, als wäre es wirklich, und ſie nehmen für und wider die Perſonen Partei. Allein zugleich zeigen ſie ſich jeder ächten Illuſion unfähig, denn Ralph, wie ritterlich und heldenmäßig er ſich auch geberden möge, bleibt für ſie immer Ralph, ihr Lehrburſche, und ſie maaßen ſich an, nach augenblicklichen Einfällen Auftritte zu verlangen, die aus dem Plan des angefangenen Stücks ganz herausgehen. Kurz, die Anſichten und Zumuthungen, womit Dichter von einem proſaiſchen Publicum beläſtigt werden, ſind in dieſen Zuſchauern auf's Ergötzlichſte und Geiſtreichſte dargeſtellt. — Wenn Beaumont und Fletcher im Komiſchen eines größeren Gelingens als im Tragiſchen ſich erfreuten, ſo war Maſſinger, 1584—1639, der 37 Stücke ſchrieb, im Tragiſchen, wie in ſeinem duke of Milan; the unnatural combat; Virgin martyr; the tyrant; the bondman; the fatal dowry vorzüglicher als im Komiſchen, obwohl es ihm nicht an Talent dafür gebrach, was er durch ſeine Luſtſpiele: the City madam und: New way to pay old debts, bewies. — John Ford, der bis in die Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts lebte, kann auch noch der romantiſchen Richtung angereihet werden, obwohl bei ihm eine gewiſſe Regelmäßigkeit eine Einwirkung Jonſons nicht verkennen läßt, der daher auch auf ihn eiferſüchtig war. Mit Rowley und Dekker arbeitete er 1622 the whitch of Edmonton. Von ſeinen eigenen Dramen ſind viele verloren gegangen. Erhalten haben ſich von ſeinen Tragödien: T'is in pity she's a whore; the lovers melancholy 1628; the broken heart 1633; Perkin Warbeck 1634; the ladys trial 1639. Es iſt in Ford etwas Düſteres und Uebertriebenes. Im gebrochenen Herzen z. B., das zu Sparta ſpielt, wird in Folge entſetzlicher Vorgänge Penthea, die ſich dem Hungertod geweihet hat, wahnſinnig, Amyklas ſchwachſinnig, Ithokles ermordet. Während nun die beiden erſtern in einem Flügel des Palaſtes ſterben und Orgilus den Ithokles neben Penthea's Leiche ermordet, wird in einem andern Flügel des Palaſtes nach einer Anordnung, die der König Amyklas getroffen hatte, ein Feſt begangen, mit welchem die Vermählung von Prophilus und Euphrana gefeiert werden ſoll. Der alte König, durch Unwohlſein abgehalten, hat ſeine Tochter Kalantha beauftragt, die Gäſte zu empfangen, und die Freuden des Feſtes durch nichts zu unterbrechen. Sie eröffnet den Ball mit Prophilus. Während deſſelben erfährt ſie den Tod Penthea's, den Tod ihres Vaters, den Mord ihres Verlobten Ithokles — und tanzt doch weiter, mit keiner Zuckung, mit keinem Seufzer verrathend, daß ihr das Herz bricht. Und warum? Weil ſie für Pflicht hält, das Gebot des Vaters buchſtäblich zu erfüllen. Nach beendetem Tanz wird ſie zur Königin Sparta's proclamirt, ſpricht in dieſer Eigenſchaft das Urtheil über Origilus, den Mörder ihres Verlobten, vermählt ſich mit der Leiche des Ithokles und ſinkt dann todt an ſeiner Bahre nieder. Dieſer Heroismus hat etwas Unnatürliches und Froſtiges. Es kommen auch ſonſt die ſeltſamſten Dinge vor, z. B. daß Origilus den Ithokles ſich in einen Stuhl ſetzen läßt, deſſen Lehnen ihn ſofort durch einen Mechanismus feſthalten. Und dieſen ſo wehrlos Daſitzenden durchbohrt er dann wiederholt mit ſeinem Dolche!

In allen dieſen Dramen, die Shakeſpeareſchen mit eingeſchloſſen, war die Rückſicht auf die Einheit des Ortes und der Zeit gänzlich untergeordnet. Die Einfachheit der Bühnenzuſtände begünſtigte dieſe Freiheit. So lange ein mit Kreide auf eine Tafel geſchriebener Name einen andern Ort, ſo lange ein Tiſch mit einem paar Krügen ein Wirthshaus, ein Pult ein Gerichtszimmer u. ſ. w. andeuteten, ſo lange konnte die Phantaſie mit Raum und Zeit ſpielen. Mit einer größeren Ausbildung der Scenerie war eine ſo große Abwechſelung des Ortes und Ausdehnung der Zeit nicht mehr verträglich, abgeſehen von der Beeinträchtigung, welche die Einheit der Handlung dadurch erlitt, daß jene Freiheit zu übervielen Epiſoden verlockte. Der, welcher die größere Regelmäßigkeit der dramatiſchen Conſtruction betrieb, war Benjamin Jonſon, 1574—1637, ein kritiſcher und gelehrter Dichter, bei welchem die Verſtändigkeit vorherrſchte. Dieſe machte ihn für das Luſtſpiel geſchickter, als für das Trauerſpiel. Er ſchrieb auch nur drei Tragödien: Sejanus, his fall; Catiline, his conspiracy; Mortimers fall. Luſtſpiele dagegen ſchrieb er folgende: Every man in his humour, welches Stück durch Shakeſpeare's Vermittelung zuerſt 1598 auf die Bühne gebracht wurde und welchem 1599 Every man out his humour folgte. Von 1600 ab erſchienen: Cynthia's revels or the fountain of love; Poetaster; Volpone or the fox; Epicoene or the silent woman; the case is altered; the Alchymist; Bartholomas Fair; the devil is an Ass; the staple of News; News Inn or the light heart; Magnefick lady or humours reconciled; a tale of a tub. Mit Fletcher und Middleton ſchrieb er das Luſtſpiel: the widow. Jonſon neigte ſich beſonders zur Charakterzeichnung, obwohl er auch loſere Stücke verfaßte, z. B. den Bartholomäusjahrmarkt, der nur eine Reihe von luſtigen und witzelnden Scenen enthält. Man kann ihn als den Vorgänger Molières anſehen. Von ſeinen Charakterſtücken hat ſich der Volpone am längſten auf dem Repertoir erhalten. Volpone iſt ein reicher alter Geizhals, der es darauf anlegt, durch mancherlei Kunſtgriffe Andere in die Schlinge zu ziehen und ihnen Geſchenke und Erbſchaften abzulocken. Sein Paraſit Moſca iſt ihm dem Anſchein nach dazu behülflich, überliſtet ihn aber am Ende. Jonſon hat, wie Ford, etwas Froſtiges und dieſe Froſtigkeit kommt vorzüglich in ſeinem Witz zum Vorſchein, der etwas Berechnetes und Gezwungenes hat. In der Epiconne, z. B. dreht ſich die Intrigue darum, daß ein alter, tauber, verliebter und zugleich impotenter Geck ein junges Frauenzimmer heirathen will, mit welchem man ihn aber nur düpirt, denn dieſe Epiconne iſt ein verkleideter junger Mann. Als es nun zur Kataſtrophe kommt, wird die frigiditas des alten Sonderlings mit vielen obſcönen Anſpielungen in aller Breite zum Gegenſtand einer juriſtiſch witzelnden Unterſuchung gemacht, den Heirathscontract umzuſtoßen und den Alten zur Zahlung eines Reuegeldes zu zwingen.

Miltons verlorenes und wiedergefundenes Paradies.

Unter der Herrſchaft des Puritanismus wurden die Theater in England 1647—60 geſchloſſen. Er war die extreme Durchführung des proteſtantiſchen Princips gegen das katholiſche, nicht blos auf dem kirchlichen, ſondern auch auf dem politiſchen Gebiet. Er begründete die Theokratie als eine Republik, die in Cromwells Secretair, John Milton, 1608—74, ihren aufrichtigſten und begeiſtertſten Vertheidiger fand. Milton war ein bedeutender und würdevoller Publiciſt; als Dichter verſuchte er ſich in allen Gattungen, in der lyriſchen, deſcriptiven, epiſchen und dramatiſchen. In der letztern dichtete er ein Maskenſpiel Komus und ein bibliſches Trauerſpiel, Simſon Agoniſtes. Sein wichtigſtes Gedicht war aber das verlorene Paradies, ein Epos. Bei Dante culminirte die divina comedia in dem Glaubensbekenntniß, welches der Dichter den Apoſteln ablegt, und in der ſchließlichen Anſchauung der Trinität. Bei Milton war der Grundton das Pathos der Freiheit, das ohne Selbſtgewißheit ſich keinem Dogma mehr unterwirft. Er iſt der Dichter der proteſtantiſchen Glaubensfreiheit und ſein nächſter Verwandter in der Engliſchen Poeſie Byron mit ſeinen Myſterien Cain und Himmel und Erde. Die eigentliche Sünde der erſten Menſchen erblickt Milton nicht ſowohl im Uebertreten des Verbotes und im Genuß der lockenden Baumfrucht, als in der geſchlechtlichen Befriedigung der Liebe. Der Ethnicismus hatte den Geſchlechtsgenuß als etwas Natürliches, der Theismus als eine göttliche Ordnung genommen. Das Chriſtenthum entwickelte ein Ideal weiblicher Jungfräulichkeit, welches mit dem Geſchlechtsgenuß in Oppoſition trat und die Begierde nach demſelben um ſo heftiger anſtachelte. Wir haben in der Provençaliſchen und Deutſchen Lyrik des Minnegeſanges jene frivolen Aeußerungen kennen gelernt, welche das Paradies im Schooß eines Mädchens finden und die Seligkeit des Himmels gern für eine Nacht in den Armen der Geliebten hingeben. Bei Milton wird die Geſchlechtsluſt zur menſchlichen Urſünde. Die Myſterien und die Malerei hatten ſie ſchon ebenſo gefaßt, aber bei Milton war es der Gedanke, der ſich in der Selbſtgewißheit ſeiner Klarheit ſträubt, von der Gewalt der Natur, wenn auch nur momentan, übermannt zu werden. Es ſcheint ihm, als ob im Brautbette Adams und Eva's eine zweite Schöpfung mit einem Ach ſich losgerungen habe und der Grund der Erde dumpf erbebt ſei. Der eigentliche Held Miltons iſt daher auch nicht Adam, ſondern der Teufel, denn die primitive Geneſis des Böſen war ſchon vor Adam im Reiche der Geiſter hervorgetreten, indem der herrlichſte der Engel, Satan, ſich ſeiner ſelbſt im Unterſchiede von Gott als eines freien Weſens bewußt geworden war und ſich gegen die Herrſchaft Gottes empörte, der ihn mit andern Engeln, die er ebenfalls fortgeriſſen, in ein Gefängniß eingeſchloſſen hatte, aus welchem er losbrach, den Kampf gegen Gott zu verſuchen, weil er meint, daß es beſſer ſei, frei in der Hölle, als Knecht im Himmel zu ſein, denn der Geiſt ſei durch Raum und Zeit nicht zu verändern, weil er ſein eigener Aufenthalt iſt und weil er in ſich ſelbſt die Hölle zum Himmel und den Himmel zur Hölle machen kann. Im Chaos, im Abgrund der Welten, im Mutterleibe der Natur, in ihrem Grabe, mitten unter den Myriaden der Geſtirne, überall bleibt das Bewußtſein ſich ſeines Zuſtandes gewiß. Milton läßt daher den Satan, der die Erinnerung ſeines frühern Zuſtandes behalten hat, zum ſchärfſten Kritiker Gottes werden, der das Verbot des Erkennens abſurd findet, weil er nicht begreift, wie zu erkennen, Sünde ſein und Tod werden könne, denn wenn in der That das Glück der Menſchen auf Unwiſſenheit beruhete, ſo ſei es ſehr ärmlich und des Mitleids wenig werth. Die Wonne der noch unſchuldigen Liebe Adams und Eva's im Paradieſe hat Milton mit allen Reizen ausgemalt, die eine Rückkehr in den Naturzuſtand, in welchem man noch ohne Furcht lebt, wünſchenswerth machen. Daß Adam, nachdem Eva von der verbotenen Frucht genoſſen, ihrer Aufforderung folgt, obwohl ein kalter Schauer ihn warnend durchrieſelt, motivirt der Dichter wunderſchön mit der Treue der Liebe, daß Adam auch ohne Eva nicht leben und nicht ohne ſie glücklich ſein mag. Eva hat genoſſen, weil ſie nicht denken kann, daß die Gottheit auf den Genuß des Menſchen neidiſch zu ſein vermöge; Adam genießt, weil er *aus Liebe zur Gattin ſchuldig ſein will*. Nun ergreift beide ein wahnſinniges Entzücken; die Liebe wird zum geſchlechtlichen Genuß, aber dem Rauſch, in welchem ſie zu Einem Weſen verſchmelzen, folgt die Scham und ſie wiſſen nun, was gut und böſe iſt.

In der äußern Anordnung hat Milton ſein Drama ähnlich behandelt, wie der Parſismus den Kampf zwiſchen Ormuzd und Ahriman. Von beiden Seiten läßt er die himmliſchen und die hölliſchen Heerſchaaren, wohlgewappnet und ſogar mit Anwendung von Kanonen kämpfen. Allein dieſer äußere Apparat, der eine große Weitläufigkeit der Beſchreibung hinnimmt, iſt nicht ſo wichtig, als die Signatur Satans, den er nicht blos als ein titaniſches Ungeheuer, oder als einen Gott dienenden Verſucher, oder als einen Narren, ſondern als einen denkenden Heros geſchildert hat, der nicht allein den Engeln, ſondern Gott ſelber in der *infernaliſchen Majeſtät ſeines revolutionairen Selbſtbewußtſeins ebenbürtig* gegenüberſteht. Gegen dieſen Satan iſt der Teufel des Mittelalters nur eine armſelig komiſche Figur. Milton wandelte den Teufel unter zum Theil noch grotesken Formen in einen tragiſchen Helden um, der in Klopſtocks Abbadonnah ſchon ſentimental wurde, um in den ſpätern Fauſtiaden abermals zu einem ſophiſtiſchen Clown zu werden. Milton's verlorenes Paradies will ſagen, daß der *Kampf um die Freiheit* überhaupt den Inhalt der Geſchichte ausmache. In ſeinem wiedergewonnenen Paradieſe nahm er die *Verſuchung Chriſti* als Gegenſatz zur Freiheitsprobe Adams.

Chriſtus, der Gottmenſch, iſt wie der erſte nach Gottes Ebenbild geſchaffene Menſch, nach allen Seiten hin, die Möglichkeit des Böſen. Aus ſeiner Freiheit heraus könnte er ſich eben ſowohl zum Guten als zum Böſen entſchließen, allein um der Wahrheit der Freiheit willen überwindet er kraft der Freiheit den Reiz zur ſündigen Verſelbſtung des Willens.

Rückſichtlich der drei von uns betrachteten Ideale der Schönheit, Weisheit und Freiheit könnte man ſagen, daß Milton das der Schönheit in Eva, das der Weisheit in Gott als dem Vater und in Adam, das der negativen Freiheit im Satan, das der affirmativen Freiheit in Chriſtus geſchildert habe. Seine Eva hat er mitten unter dem ſonſtigen Labyrinth der kriegeriſchen Scenen ſeines Epos mit allem Reiz der bezauberndſten Schönheit ausgeſtattet, ſo daß der Satan ſelbſt, als er ſie auf Edens Blumenflur gewahrt, von ihrer Anmuth hingeriſſen wird. Milton ſagt: wie wer nach langem Hauſen in der Stadt aus dem ungeſunden Qualm enger Gaſſen an einem Sommermorgen floh, die reine Luft in der Nähe heiterer Dörfer zu athmen, und ſich an Allem, was er ſieht und hört, erfreut; wie ein ſolcher ſich am Geruch des Korns, des friſchen Heues, des Kuhſtalls oder des Molkenkellers labt, bis eine holde Dirne leichtgeſchürzt vorübergeht und dann, was reizend ſchien, noch reizender wird durch ſie, in deren Blick ſich für Aug' und Herz jede Luſt vereint; ſolch' ein Wohlbehagen durchdrang Satan, als er Eva erſchaute und jede ihrer unſchuldvollen Bewegungen ihm Ehrfurcht einflößte. — Seine Weisheit zeigt Adam vorzüglich in einem Geſpräch mit Gott, in welchem dieſer ihn prüft, ob er ſich auch des freien Geiſtes wohl bewußt ſei, den er vom ſeinigen in ihn gelegt habe. Adam beweiſt Gott, daß der Umgang mit den Thieren ihm, einem Menſchen, nicht genügen könne, da er eines gleichen Gefährten bedürfe. Gott fragt ihn, ob er denn ſein Loos für glückſelig halte, da er von Ewigkeit allein ſei, worauf Adam ihm den Unterſchied zwiſchen ſich und ihm, einem geſchaffenen und ungeſchaffenen Geiſt entgegenhält. Alleinheit, ſagt er zu ihm ſehr weiſe, iſt dein beſter Umgang, ich aber kann das gebückte Thier nicht zu mir erhöhen. Gott gibt ihm Recht und erſchafft ihm die Eva. In den Geſprächen Adams mit Eva, in denen er nach Troſt ringt, warum Gott ihn ungefragt geſchaffen habe und warum er ihn, der gern in ſeiner Mutter Erde Schooß ſich todt als ein Nichts hinlegte, mit dem Zweifel ſchrecke, ob er nicht unſterblich ſei, erreicht Adam zuweilen die Herbheit der Skepſis eines Hiob. — Der Satan aber iſt nicht, wie Shakeſpeare's Richard III., nur diaboliſch, ſondern hat auch einen humanen Zug, ein wenn auch verkehrtes und revolutionaires Ringen nach Freiheit, wodurch er ſich vom Teufel des katholiſchen Ideals weſentlich unterſcheidet. Als es zur Schlacht zwiſchen ihm und den Engeln kommt, ſagt er zu Abdiel, einem Fürſten derſelben, er habe ſonſt geglaubt, daß für Himmliſche Freiheit und Himmel Eines ſeien, nun aber ſehe er wohl, daß die Meiſten aus Trägheit Knechtſchaft vorzögen, dienſtbare Geiſter, die Sängerſchaft des Himmels, aufgewachſen unter Spiel und Tanz und daß nun Knechtſchaft mit Freiheit kämpfen ſolle.

Die Queerköpfigkeiten des Puritanismus, ſeine ſchwülſtige Exegeſe, ſeine falſche Grübelei, ſeine betſchweſterliche Engherzigkeit, wurden der Gegenſtand eines ſatiriſchen Epos Hudibras von Samuel Butler, 1612 bis 1673, der die äußere Anlage ſeines Gedichts dem Don Quixote nachahmte und ſeinem Helden als Sancho Panſa einem Schreiber Ralph beigab, der eine ziemlich ergötzliche Caricatur iſt.

Die Europäiſche Herrſchaft des Franzöſiſchen Geſchmacks.

Mit der Rückkehr der Stuarts aus Frankreich nach England fand auch der Franzöſiſche Geſchmack ſofort eine günſtige Aufnahme, weil ſich eine höfiſche Poeſie nach dem Vorbilde von Paris und Verſailles entwickelte. Es war beſonders John Dryden, 1631 – 1701, nächſt ihm Joſeph Addiſon, der 1719 ſtarb, welche dem Franzöſiſchen Syſtem huldigten. Aber dies Syſtem herrſchte nicht nur in England, ſondern breitete ſich über ganz Europa aus. In Spanien wurde es durch Luzan, in Italien durch Goldoni und Alfieri, in Deutſchland durch Gottſched, in den Niederlanden durch van der Vondel, in Dänemark durch Tullin, in Schweden durch Dalin vertreten. Ueberall hatte es eine Reaction der nationalen Richtung der

Poeſie zur Folge, war aber durch den Kampf mit derſelben für die Hervorbildung einer höhern rationellen äſthetiſchen Kritik ſehr wichtig, die ſich aus der Widerlegung der Pſeudolaſſicität als Reſultat ergab.

Das Ideal der Humanität.

Das Chriſtenthum als Weltreligion iſt die Religion der Menſchheit. Humanität iſt ſeine Loſung. Seine ſymboliſch gewordene Anſchauung im Kreuz verbindet das Höchſte, den Gottmenſchen, mit dem Niedrigſten, mit dem Tode des Verbrechers. Sie iſt die kühnſte, die geiſtreichſte und gemüthtiefſte Syntheſe. Das Chriſtenthum verhält ſich unaufhörlich revolutionair gegen alle Mißbildungen der Geſellſchaft, welche die Anerkennung der Würde der Menſchheit in jedem einzelnen Menſchen noch verleugnen. Es arbeitet beſtändig an der Verſöhnung aller Menſchen durch die Verwirklichung wahrhaft brüderlicher Liebe. Allein ſo gewiß das Chriſtenthum die Religion der Humanität, der Liebe und Verſöhnung iſt, ſo hat es doch in der Form ſeiner kirchlichen Erſcheinung dem Ideal der Humanität, das in ihm liegt, oft widerſprochen. Dieſer Widerſpruch war es, der die Modernen merkwürdiger Weiſe die Humanität im Griechenthum ſuchen ließ, ſo daß ſogar ein Kampf zwiſchen der poſitiven Chriſtlichkeit und zwiſchen der philanthropiſchen Humanität entſtand, worin die erſtere die letztere als eine Seichtigkeit verurtheilte. Man kann dieſen Proceß ſo faſſen, daß das Weſen des Chriſtenthums ſich auch der Form bewußt werden mußte, welche es in der Familie, in den Ständen der bürgerlichen Geſellſchaft, im Staat anzunehmen hatte. Je mehr innerhalb des Proteſtantismus das Weſen des Chriſtenthums ſich den beſondern ethiſchen Organismen einbildete, um ſo mehr konnte das Chriſtenthum als poſitive, kirchliche Form verſchwinden. Die Poeſie iſt tief in dieſen Proceß verſtrickt geweſen.

Bei den Engländern nahm derſelbe die Geſtalt einer reformatoriſchen Analyſe der Geſellſchaft an. Der Engliſche Roman wurde zum Organ der Socialreform. Gewöhnlich bezeichnen wir dieſe Phaſe der modernen Literatur in ihrem Entſtehen als humoriſtiſch und benehmen uns dabei, als ob der

Humor damals gleichſam erſt erfunden wäre und dann von den übrigen Nationen nachgeahmt ſei. Der Humor aber an ſich iſt ſo alt als die Poeſie, wenngleich manche Idealreformen ihm nicht günſtig ſind, namentlich das didaktiſch-pädagogiſche der theiſtiſchen Weisheit. Dennoch haben wir im Koheleth bei den Hebräern, in Hariri's Makamen und in Hafi's Lyrik bei den Muhammedanern Anſätze dazu gefunden. Das Satyrdrama und die alte Komödie der Griechen waren weſentlich humoriſtiſch Der Erzprieſter von Hita, Cervantes, Tirſo de Molina, Quévédo, oder Arioſto, Folengo, Rabelais, die Lalenburger, Green, Shakeſpeare, Fletcher und Beaumont u. ſ. w. waren ſämmtlich von Humor durchdrungen. Was man aber nunmehr im engern Sinn Humor nannte, war die Mikroskopie in der Zergliederung der Individualität, indem man ſich zugleich an dem Widerſpruch ſeiner Empfindungen weidete und ironiſch darüber in Thränen lächelte. Man wird finden, daß die Shakeſpeariſche Dramatik dies ſchon eben ſo gut verſtand, aber jetzt drang dieſe Manier in den Roman ein und machte gewiſſe ſociale Probleme zu ihrem Gegenſtand. Swift, Steele, Richardſon, Fielding, Sterne, Goldſmith und Smollet gehören hierher. Wenn man ſich z. B. der Pamela und Clariſſa von Richardſon erinnert, ſo ſpringt daran ſofort die ganz veränderte Auffaſſung des romantiſchen Liebesideals entgegen. Die Sentimentalität deſſelben iſt zwar in der ſubjectiven Ueberſchwänglichkeit des Gefühls noch feſtgehalten, allein es macht ſich in ihr eine praktiſche Tendenz fühlbar, die der früheren Zeit fremd war. Richardſon wollte mit Bewußtſein für die untern Schichten des Volks ſchreiben. Er wollte ſie tröſten, er wollte ſie zum Kampf ermuthigen. So ſtellte er denn in ſeiner Pamela ein Mädchen hin, von ehrlichen aber armen Eltern tugendhaft erzogen, dem ein Londoner Wüſtling, ein rake, wie man damals ſagte, in aller Weiſe nachſtellt. Aber es gelingt ihm nicht, ſie zu verführen, vielmehr gelingt es ihr, ihn zur Hochachtung gegen ſie zu zwingen, ſeine Leidenſchaft zur wirklichen Liebe zu läutern und ſchließlich ihn zu heirathen. In der Clariſſe ſehen wir nun, wie ein ſolcher rake mit teufliſcher Liſt und Gewaltſamkeit die Clariſſe Harlowe entehrt, aber wir ſehen auch, wie ſie, Lovelace gegenüber, den Stolz ihrer Tugend bewahrt und in Schmach und Unglück mit reinem Gewiſſen ſtirbt. Das ſociale Thema dieſer Romane war alſo in doppelter Form der Kampf der Frauenunſchuld gegen die Verführung und zwar der Unſchuld eines armen, verlaſſenen Mädchens in unſerer zuſammengeſetzten Geſellſchaft.

Bei den Franzoſen nahm die Humanität die Form einer Polemik der Aufklärung gegen den Despotismus, die Unnatur und die Unwiſſenheit an. Voltaire, Rouſſeau und Diderot wurden die Träger dieſer Polemik. Voltaire wird gewöhnlich mit P. Corneille und mit Racine zuſammengefaßt, allein er gehört ſchon einem ganz andern Ideale an. Er iſt viel univerſeller und weſentlich politiſch. Die Idee eines human regierten Staates, der die kirchliche Confeſſion ſeiner Bürger als eine Privatangelegenheit derſelben reſpectirt, beſeelte ihn. Rouſſeau wurde der beredte Anwalt der Natur. Von Natur ſind alle Menſchen einander gleich. Daher forderte er die Republik. Von Natur hat der Menſch nach Rouſſeau ein gutes Herz, welches durch eine naturgemäße Erziehung nur befeſtigt zu werden braucht. Von der Natur erhalten unſere Gefühle ihre Berechtigung. Rouſſeau wußte gewiß nichts von der Triſtanſage und doch behandelte er in ſeiner Neuen Heloiſe dieſelben Wahlverwandtſchaften. St. Preux iſt Triſtan, Julie die blonde Iſolt, Volmar der König Marke. St. Preux und Julie lieben einander und das genügt ihnen, ihre Leidenſchaft als ein heiliges Gefühl zu vergöttern. Die ſophiſtiſche Analyſe der Empfindung, die ſich mit wollüſtigem Behagen in ihre Freuden und Leiden verliert, die genrebildliche Ausmalung des Details der zarteſten Umſtände, die enthuſiaſtiſche Rhetorik des ſelbſtgefälligen Egoismus, der ſich immer in ein edles Licht zu ſetzen weiß, auch wenn er, wie Juliens Geliebter, ſich in ſchlechte Häuſer verirrt und am Buſen einer feilen Dirne erwacht, dies Alles iſt von Rouſſeau für den modernen Roman erſchaffen. Seine Heloiſe enthält zugleich die ſtrengſte Kritik der Pariſer Sittenzuſtände, die innigſte Sehnſucht nach wahrer Natürlichkeit der conventionellen Vorbildung gegenüber, wie Rouſſeau's Freund, Bernardin St. Pierre, in ſeiner chaumière Indienne Paul und Virginie als ein ſolches Paar von Kindern hinſtellte, in deren Liebe die erbliche Antipathie der ſchwarzen und weißen Raçe verglühete. Diderot war der große Lehrer der Franzoſen nicht nur, ſondern Europa's, der die techniſche Cultur durch die geiſtvollen Artikel ſeiner Encyklopädie, in denen er die Gewerbe vom Standpunct des Fortſchritts der Menſchheit ſchilderte, bei der Ariſtokratie der Bildung zur Anerkennung brachte; der in der Kunſt dem ſteifen akademiſchen Modell gegenüber die Naturwahrheit empfahl; der im Drama den Triumph des natürlichen Gefühls über die Schranken der Convenienz feierte.

Bei den Deutſchen wurde das Ideal der Humanität kosmopolitiſch und philanthropiſch, erhob ſie aber merkwürdiger Weiſe damit erſt auf den Gipfel des ihnen möglichen Nationalgefühls. Wenn wir von dem urſprünglichen Epos der Deutſchen abſtrahiren, ſo müſſen wir zugeſtehen, daß der größte Theil ihrer Dichtung von der der Romaniſchen Völker und der Griechen und Römer entlehnt war. Auch jetzt war es Diderot, dem ſich Leſſing anſchloß; waren es die Griechen und Römer, aus deren Studium Klopſtock ſeinen Formenſinn erkräftigte; waren es die Griechen und Franzoſen, denen Wieland nacheiferte; war es die Bibel und Shakeſpeare, denen Herder und die Jünger der Sturm- und Drangperiode huldigten; allein alle dieſe fremden Ausgangspuncte wurden in ein Ideal der Humanität aufgelöſt, welches den Deutſchen eigenthümlich blieb, weil bei ihnen das nationale Selbſtgefühl ſo ſchwach iſt. Allein gerade aus dieſem Grunde kamen die Deutſchen endlich in dieſem Ideal der Humanität zum nationalen Selbſtgefühl. Indem ſie ſich für die Humanität, für die Vervollkommnung des Menſchengeſchlechts begeiſterten, indem ſie für das Reinmenſchliche ſchwärmten, fühlten ſie ſich zugleich als Deutſche, denn in der ſtammthümlichen Particulariſation, in der Atomiſtik der vielen kleinen fürſtlichen Herrſchaften, in der confeſſionellen Differenz, in der Zerſplitterung der Secten, in der ſchroffen Trennung des bäuerlichen, bürgerlichen und adligen Standes, in dem Streit der Schulen, lagen keine Elemente, aus denen die Flamme einer nationalen Einheit hätte hervorſtrahlen können. Daher iſt der größte Dichter der Deutſchen in dieſer Beziehung Klopſtock, weil er mit der antiken Form den Inhalt des nationalen, unegoiſtiſchen Selbſtgefühls und der proteſtantiſchen Selbſtgewißheit vereinte. Klopſtock, tief erfüllt von wahrhaft chriſtlicher Humanität und von Enthuſiasmus für das Helleniſche Schönheitsideal, erhob die Poeſie zur Stärke des prophetiſchen Affects und donnerte ſeinem Volk die Worte Freiheit, Fortſchritt, Geiſt und Unſterblichkeit zu. Seine Wirkung war unermeßlich. Bei Leſſing trat im Nathan die Humanität als religiöſe Toleranz; bei Wieland als ironiſche Einſicht in die Unabänderlichkeit des Weltlaufs; bei Herder als pädagogiſches Princip hervor. Göthe erhob ſich als Dichter nicht nur, ſondern auch als Forſcher der Kunſt und Wiſſenſchaft, zur äußerſten Höhe des humanen Ideals. An productiver Naivetät wie an Breite der Bildung war er allen ſeinen Zeitgenoſſen überlegen, allein das nationale Element ſank bei ihm wieder. Als rechtem Deutſchen war ihm die abſolute Syntheſe der Individualität mit der Univerſalität die weſentlichſte Aufgabe. Seine beiden Hauptgeſtalten, Wilhelm Meiſter und Fauſt, ſuchen immer eine Beſchränkung, um den Bildungsdrang, der ſie ſonſt in's Unermeſſene und Unbeſtimmte führt, mit der nächſten Gegenwart verknüpfen zu können. Wilhelm wird Chirurg, Fauſt wird Kaufmann. Aber in Wilhelms Wanderjahren ſehen wir eben die Auswanderung nach Amerika vorbereiten und im Fauſt ſehen wir als Schluß den Welthandel, der der freien Schiffahrt auf dem Ocean bedarf, in der Art hervortreten, daß der Zuſammenhang der oceaniſchen Verbindungen mit der Freiheit der Völker angedeutet wird, weil ohne dieſelben die Wechſelwirkung in die Ferne und die Auswanderung unmöglich wäre. (K. Roſenkranz: Göthe und ſeine Werke. Königsberg 1847.) Viel energiſcher als Göthe war Schiller. Göthe war univerſeller, Schiller war idealiſtiſcher. Göthe war ihm an mannigfaltiger Bildung überlegen und als Künſtler, wenn man ſo ſagen darf, von Natur Helleniſcher. Schiller war von dem Pathos der ſelbſtgewiſſen proteſtantiſchen Freiheit mit einem polemiſchen Zorn erfüllt, der ihn erhaben erſcheinen ließ. Durch Schönheit zur Freiheit, durch Cultur zur Humanität zu bilden, war ihm ſein Ideal. Wär' es nicht ſo ſchlimm, mißverſtanden zu werden, ſo könnte man ſagen, daß Leſſing und

Klopſtock, Wieland und Herder, Göthe und Schiller, nicht allein die deutſche Nation wenigſtens zu einer Einheit im Geiſt erhoben, ſondern daß ſie auch das proteſtantiſche Chriſtenthum erſt zu einem wahrhaft menſchlichen gemacht und es zu einer neuen Religion umgeſchaffen haben, in welcher die Intention Chriſti nicht nur freier, ſondern auch tiefer als zuvor erfaßt wurde.

Die Reaction der Romantik.

Der Kosmopolitismus und die Philanthropie der Humanität war in die pädagogiſchen Experimente der Deutſchen und in die blutige Praxis der Franzöſiſchen Revolution übergegangen, die Klopſtock, Kant, Schiller, anfänglich mit Entzücken begrüßt hatten. Als aber der Fanatismus einer einſeitigen Beſchränktheit aus ihr hervortrat, entſtand eine Reaction, welche wir gewöhnlich mit dem Namen der Romantik bezeichnen, weil ſie ihre Stoffe und Formen aus dem Kreiſe des ritterlichen Ideals hernahm. Romantiſch iſt an ſich ein eben ſo allgemeiner äſthetiſcher Begriff, als Humor. Wie aber dies Wort durch die Engliſchen Romanſchriftſteller, ſo hat der Ausdruck Romantik durch die Deutſche romantiſche Schule einen beſondern Nebenſinn empfangen, nämlich den des Myſteriöſen, Katholiſirenden, Mittelaltrigen, Wunderliebenden, Mährchenträumeriſchen. (K. Roſenkranz: Ludwig Tieck und die romantiſche Schule. Reden und Abhandlungen zur Philoſophie und Literatur. Studien I. Berlin 1839, 277—344.) Indem man aber das erotiſche, chevalereske und ſacerdotale Ideal der Romaniſchen Völker wiederholte, miſchte ſich zugleich ein polemiſcher Ton in die Reproduction, der das Ideal der Humanität als eine bornirte Philiſterei zu verſpotten beſtimmt war. Es war die Umkehrung der Polemik, welche Voltaire, Rouſſeau und Diderot im Intereſſe der humanen Aufklärung dem Aberglauben, dem Vorurtheil und der nationalen Engherzigkeit entgegengeſetzt hatten. Die pädagogiſchen Anſtrengungen der Deutſchen Baſedow, Salzmann, Bahrt, Campe, Peſtalozzi, Nicolai, Bieſter, Gedicke wurden als eine erbärmliche Carricatur verlacht. Im Bedürfniß nach etwas Poſitiven fand man den modernen Rechtsſtaat der Humanität ſehr langweilig und ſtellte ſtatt ſeiner den Feudalſtaat als

Ideal hin, weil in ihm die Perſönlichkeit als ritterliche ſich noch in ihrer ganzen Unbedingtheit habe geltend machen können. Die Willkür und die Leidenſchaft ſind romantiſcher, als Geſetz und Pflicht. Die Hörigkeit wurde als ein freies Opfer der Perſönlichkeit idealiſirt und der Zwang der Gelübde, denen der Ritter ſich unterwerfen mußte, vergeſſen. Statt des kahlen Deismus der proteſtantiſchen Aufklärung neigte man ſich zum Katholicismus, der das Myſterium der Religion nicht von jedem erſten beſten Laien kritiſiren und profaniren laſſe. Die Nationalität adorirte man als vergangene in der Herrlichkeit des Hohenſtaufenſchen Kaiſerreichs, aber die Wirklichkeit des Sächſiſchen oder Heſſiſchen oder Preußiſchen Staats fand man lächerlich.

Man hat jedoch in der Romantik eine doppelte Richtung zu unterſcheiden, die eine, welche ſich in das Mittelalter zurückbildete, die andere, welche ſich in die Zukunft fortbildete und das Ideal der Humanität wieder aufnahm. Eine große Menge von Dichtern ſtehen zwiſchen dieſen Extremen und es ſind nicht die Deutſchen allein, ſondern auch die Engliſchen und Franzöſiſchen, die hieher gerechnet werden müſſen. In die Vergangenheit zurück gingen Tieck, Werner, Hoffmann, Brentano, Arnim, Fouqué, E. Schulze, u. A., in die Zukunft vorwärts J. Paul und Byron. Byron iſt nächſt Shakeſpeare der größte romantiſche Dichter im poſitivſten Sinn Er hat nicht nur die Qual der Zerriſſenheit in ſich getragen, ſondern er hat auch ſehr wohl gewußt, daß Verſöhnung des Geiſtes nur in der Befreiung deſſelben durch das Wahre, Gute und Schöne liegt An poetiſcher Kraft und Urſprünglichkeit iſt ihm nach Göthe Keiner von den Modernen zu vergleichen, an tiefer Empfindung aber für das Freiheitsideal J. Paul. Byron ſtarb, das Schwert in der Hand, für die Freiheit des Volkes, ohne deſſen heidniſche Poeſie das Ideal der Freiheit bei den chriſtlichen Völkern ſich nicht zur Schönheit durchbilden konnte.

Die Blaſirtheit.

Die Romantik nahm in ihrem Rückbildungsproceß Stoffe und Formen der ritterlichen Epoche der romaniſchen Völker und der Engländer vor dem Puritanismus auf. Petrarca, Dante, Arioſto, Taſſo, Cervantes, Calderon, Shakeſpeare wurden von ihr nachgeahmt. Von den Franzoſen griff man nur die Mährchen und mittelaltrigen Gedichte auf, behandelte hingegen die eigentlich claſſiſche Poeſie derſelben als eine Fehlgeburt mit ſouverainer Verachtung. Man muß daher bekennen, daß die Erfindung in der romantiſchen Schule nicht beſonders groß war. Viele ihrer polemiſchen Wendungen ſogar waren ſchon von den Genoſſen der Sturm- und Drangperiode vorweggenommen. Göthe ſelber bis vor ſeiner Italieniſchen Reiſe, Maler Müller, Heinſe, Lenz, Wagner, Klinger, waren wirklich vollkommen romantiſch geweſen und hatten ſich ſelbſt ſchon in's Mittelalter zurückgewandt. Allein ſie waren noch ohne eine apologetiſche Tendenz für daſſelbe. Göthe's Berlichingen, Müllers Genovefa, Müllers Fauſt, Wielands Oberon (1788), Klingers Konradin von Schwaben, malten das Mittelalter nicht, wie Tiecks Octavian, Werners Söhne vom Thal, Arnims Kronenwächter u. ſ. w. in's Schöne, ſo wenig als Shakeſpeare dies mit ſeinen Dramen von den Kriegen der weißen und rothen Roſe gethan hatte. Die romantiſche Schule aber gefiel ſich in einer panegyriſchen Idealiſirung des Mittelalters. Statt der Religion wurde die Kirche, ſtatt des Erlöſers die Jungfrau Maria, ſtatt der Kraft des Gewiſſens die Prieſtergewalt, ſtatt des Geſetzes das Genie der adligen Perſönlichkeit, ſtatt der freien Induſtrie die Gemüthlichkeit des Zunftzwanges, ſtatt der ſtrengen Zucht der Schule der Zufall eines geiſtreichen Vagabondenthums geprieſen. Weil aber dies Alles nur im Gegenſatz zu extremen Erſcheinungen der Aufklärung, nicht aber an und für ſich Wahrheit hatte, ſo konnte die Entdeckung nicht ausbleiben, daß man ſich Illuſionen mache und aus ſolcher Enttäuſchung ging nun eine Blaſirtheit hervor, welche mit der Romantik nur noch ſpielte, innerlich aber den Glauben an dieſelbe verloren hatte. Tieck hatte ſehr merkwürdig in ſeinem William Lovell ſelbſt ſchon einen ſolchen überſättigten Zuſtand gezeichnet, deſſen Anfänge bis zum Werther und bis zu Jacobi's Allwill zurückreichen. Die Blaſirtheit iſt eine Lebensmüdigkeit, die in ihrer Impotenz voller Genußgier iſt und mit ihrer Verzweiflung kokettirt. H. Heine wurde der vornehmſte Repräſentant der Ironie, mit welcher die romantiſche Sentimentalität zerſetzt ward. Die Blaſirtheit iſt völlig aufgeklärt. Sie weiß, daß die Romantik ſie nicht befriedigen kann, allein ſie liebt es, ihre Langeweile ſelbſtbewußter Weiſe mit romantiſchen Phantasmagorien zu unterhalten. Die romantiſche Schule hat keinen unerbittlichern, gegneriſchern Geſchichtſchreiber gehabt, als Heine, der ſo vortrefflich im Mondſcheindämmer dem Spuk von Geiſterſchatten und dem Schlagen der Nachtigall in den dunkeln Linden zu lauſchen und ſo putzige Mährchen zu erzählen und die Aufklärung der Göttinger Profeſſoren wie den Pantheismus der Berliner Naturphiloſophen ſo bitter zu verhöhnen weiß. Der aufgeklärte Salzmann ſchrieb dicht vor dem Ausbruch der Franzöſiſchen Revolution einen Roman: Karl von Karlsberg oder das menſchliche Elend, der damals daſſelbe Phänomen war, wie E. Sue's Pariſer Myſterien vor dem Ausbruch der Februarrevolution. Dieſen Roman würde der geiſtreiche Heine äſthetiſch abgeſchmackt finden, aber der Sache nach ihn unterſchreiben und ſagen: Ehrlicher Salzmann, du biſt ein ſchlechter Dichter, aber ein verſtändiger Menſch, deſſen Lehren, wenn auch nicht von mir, befolgt zu werden verdienen! So weit es möglich iſt, der Blaſirtheit als dem Ekel an den Illuſionen durch abſichtliche Illuſionen und durch Satire Poeſie abzugewinnen, ſo weit reicht die Heine'ſche Magie.

Weiter aber nicht. Schon die Franzöſiſche Romantik von V. Hugo, Balzac, Chateaubriand, Delavigne, Lamartine, A. de Vigny, G. Sand u. ſ. w. verfolgte daher wieder poſitive, ernſtere Zwecke. Das ſogenannte junge Deutſchland, von der Romantik und von Heine zugleich ausgehend, bemühete ſich in ſeinen Verirrungen ebenfalls um einen tiefern Gehalt. Unſere heutigen Dichter ſuchen nach einem Ideal, welches wieder einen affirmativen Muth in die Seele flöße und die Freiheit mit der Schönheit im Leben der Völker vermähle. Schönheit ohne Freiheit iſt das alte todte höfiſche pſeudoclaſſiſche Ideal; Freiheit ohne Schönheit iſt das Nachtbild einer rohen, ungefügen, genußloſen, düſtern Macht. Unſere Dichter wollen die Humanität als die ihrer ſelbſt bewußte und in ihrer Erſcheinung ſchöne Geſtaltung der Freiheit. Das Bewußtſein einer ethiſch-religiöſen Wiedergeburt der Menſchheit durch die ſolidariſche Verbundenheit der Völker, durch die Verſittlichung des Staatslebens, durch die Emancipation der Religion von Aberglauben und Pfaffenthum, durch die Ehre der Arbeit, durch die Freilaſſung der Individualität und durch Bildung, fängt an, als die Morgenröthe eines neuen, ſchönern Ideals am Himmel der Poeſie aufzugehn,

denn ohne Sonnen leuchten Monde nicht,
und ohne Urbild dichten Menſchen nicht!

Rückblick.

Faſſen wir zum Schluß die vornehmſten Reſultate, die ſich aus unſerer Unterſuchung ergeben haben, noch einmal mit wenigen Worten zuſammen, ſo dürften folgende Puncte die hervorſtechendſten ſein:

Es unterſcheiden ſich drei Hauptideale der Poeſie, das der Schönheit, der Weisheit und der Freiheit. Jedes derſelben iſt an ſich Totalität der Idee der Poeſie, indem es relativ auch die andern Ideale in ſich begreift, während es für ſich allerdings eine beſondere Richtung verfolgt. Das Ideal der Schönheit geht aus vom Realismus der Natur, das der Weisheit vom Gedanken des Einen Schöpfergottes, das der Freiheit von der Unendlichkeit des Inhalts wie der Form der Selbſtbeſtimmung. Das erſte erſcheint daher naiv, das zweite didaktiſch, das dritte ſentimental; ſentimental nicht im Sinn ſchlechter Empfindelei, ſondern der Innigkeit des durch den Gedanken in ſich vertieften Gefühls.

Man kann die allgemeine Form der Darſtellung bei dem erſten Ideal auch claſſiſch, bei dem zweiten ſymboliſch, bei dem dritten romantiſch nennen, ſofern das erſte zur plaſtiſchen Anſchaulichkeit, das zweite zur metaphoriſchen Verbildlichung, das dritte zur Auflöſung der Abgeſchloſſenheit der Form hinſtrebt. Genauer genommen bezeichnen wir aber mit claſſiſch das Aufgehen des Inhalts in die ihm ſchlechthin angemeſſene Form, eine Geſtaltung, auf welche alle Kunſt naturgemäß ſich hinrichtet. Symboliſch kann dann der unvollkommnere Standpunct heißen, auf welchem der Inhalt erſt angedeutet wird, romantiſch derjenige, auf welchem die geiſtige Tiefe des Inhalts die Form als relativ ungenügend hinter ſich zurückläßt.

Das Ideal der Schönheit ſtellt ſich am Vollkommenſten im Kreiſe der ethniſchen; das der Weisheit in dem der theiſtiſchen; das der Freiheit in dem der chriſtlichen Völker dar.

Der Kreis der ethniſchen Völker zerlegt ſich in die Gruppe der paſſiven Völker Oſtaſiens; der activen Weſtaſiens; der Völker der freien Individualität Europa's. Der Zeit nach iſt die Entwicklung der letztern ziemlich eben ſo alt, als die der Weſt- und Oſtaſiaten, allein dem Standpunct nach eine viel höhere. Die großen Culturvölker Aſiens ſtehen lange Zeit neben einander und werden erſt allmälig durch die Eroberungen des Makedoniſchen Alexanders, durch die Propaganda des Buddhismus, durch das Chriſtenthum und den Islam in Verbindung geſetzt.

Die paſſiven Völker Oſtaſiens ſind in ihrer Religion Pantheiſten und das Ideal ihrer Poeſie iſt das natürlich ſentimentale, das formell mit dem Ideal der Sentimentalität, welche den Schluß des Ganzen ausmacht, übereinſtimmt, innerlich aber von ihm durch ſeine Unfreiheit gegen die Natur unterſchieden iſt. Die Art und Weiſe der Auffaſſung der Liebe läßt Chineſiſche und Indiſche Dichtungen von einem romantiſchen Schimmer angehaucht werden, der von Außen der Europäiſchen modernen Romantik ſehr ähnlich iſt. Das poetiſche Ideal der Chineſen wurzelt in der Pietät der Familie, das der Inder in der Gattenliebe, das der Buddhiſten in der Sehnſucht nach dem Nichtſein. — Die activen Völker Weſtaſiens, deren Religion dualiſtiſch iſt, haben ein natürlich heroiſches Ideal, das im Allgemeinen aus der Pflicht der Blutrache entſpringt. Aber die hiehergehörigen Völker ſind in der Kunſt mehr dem Betrieb der monumentalen Architektur und Sculptur, als dem der Poeſie, ergeben geweſen. Die Perſer legten zwar durch eine Jahrhunderte hindurch bewahrte Tradition den Grund zu einem Epos, deſſen Centrum die Herrlichkeit des großen Schah wurde, den ſeine Pehlwanen, wie die Planeten die Sonne, umgeben, allein erſt durch die Berührung mit den Arabern wurde dieſer mächtige Sagenſtock poetiſch ausgeſtaltet. Die Araber, zwiſchen den Perſern und Aegyptiern durch Meere, Felſen und Wüſten iſolirt, bildeten eine erotiſch-heroiſche Lyrik von großer Kraft und Schönheit aus. — Die Völker der freien Individualität Europa's, deren Religion polytheiſtiſch, bringen ein Ideal der in ſich ſelbſtſtändigen Perſönlichkeit hervor, die Griechen als ein ſchlechthin äſthetiſches, die Römer als ein moraliſch praktiſches, die barbariſchen Uebergangsvölker der Kelten, Slaven und Germanen als ein gemüthliches. Die Griechiſche Poeſie iſt die ſchönſte, weil ihre Geſtalten in ihrer nationalen und localen Beſtimmtheit doch zugleich das allgemein Menſchliche, das in aller Poeſie das eigentliche Intereſſe ausmacht, auf eine bewundernswürdige Weiſe mit ewiger Naturwahrheit hinſtellen. So hat ſie von vorn herein in ihrem Epos die ſelbſtſtändige Perſönlichkeit des Jünglings und des Mannes mit unvergänglichen Zügen gezeichnet. Der Myrmidonenfürſt Achilleus iſt zugleich das ideale Bild der heroiſchen Jünglingsnatur überhaupt, die das eigene Selbſt in der Liebe zum Freunde verklärt; der Fürſt von Ithaka aber, Odyſſeus, iſt zugleich das ideale Bild des klugen, umſchauenden, gewandten, tapfern und ſtandhaften Mannes, dem im Gewühl der Schlacht, im Sturm des Meeres, in den Armen ſchönlockiger Nymphen, in den Zaubergärten des Alkinoos, immer die Heimath mit der ehrwürdigen Gattin und dem heranwachſenden Sohne vorſchwebt, zu denen er endlich auch, nach unendlichem Mühſal, zurückkehrt. Der Römiſche Aeneas iſt dagegen ein Auswanderer, der an fremden Ufern neue Reiche gründet. Die Odyſſee machten die praktiſchen Römer zum Schulbuch. In der elegiſchen Epik der Kelten bricht die Wehmuth über den Untergang der nationalen Selbſtſtändigkeit hervor und ein ähnlicher Zug findet ſich bei den Slaviſchen und Finniſchen Völkern, die ſich über die Noth des Lebens theils durch ein liebevolles Eingehen auf die Diminutivexiſtenzen, theils durch die Phantaſtik einer Alles verknüpfenden Magie tröſten, welche bei den Finnen in dem Mythus von dem alten Sänger Wainämönen den Anhalt zu einer epiſchen Conſolidirung gewonnen hat. Die Germaniſchen Völker hingegen haben die Eigenheit der Individualität vorzüglich in der freien Hingebung der Perſönlichkeit in den Dienſt einer andern Perſon gefunden. Die Treue und der Verrath derſelben ſind das fundamentale Motiv ihres Epos.

Dem Kreiſe der ethniſchen Völker ſteht der der theiſtiſchen gegenüber. Der Theismus hat ſich aus dem Ethnicismus hervorgebildet, indem er die abſolute Einheit des Seins, deren Gedanke in jeder Religion vorkommt, aus der unbeſtimmten Abſtraction, als welche ſie im Chineſiſchen Tien, im Indiſchen Bram, im Parſiſchen Zeruane Akereneh, im Griechiſchen Chaos und Fatum exiſtirt, zur Beſtimmtheit eines überweltlichen perſönlichen Gottes erhob, der Welt und Menſchen erſchaffen habe. In dieſen Kreis gehört die Gruppe der Hebräiſchen Stämme und der Muhammedaniſchen Völker. Die Poeſie des Theismus iſt lyriſch-didaktiſch. Die Offenbarung des Einen Gottes an den Menſchen durch die Prophetie, die Erhebung des Menſchen zu Gott durch das Gebet und die Beobachtung des Weltlaufs in der gnomiſchen Sentenz, um Material zur Theodicee zu ſammeln, macht ihren eigentlichen Inhalt aus, der von der Hebräiſchen Nation am prägnanteſten dargeſtellt wurde. Der Islam führte dem theiſtiſchen Standpunct eine Menge neuer Motive aus der Eigenthümlichkeit der Nationen zu, die er ſich einverleibte. Durch ſeine Verſtändigkeit und ſittliche Milde vermittelte er eine humanere Ausdichtung der ihnen inwohnenden poetiſchen Stoffe, wie namentlich in der großen Mährchenſammlung von Tauſend und Einer Nacht. Im Perſiſchen entwarf er auch in der Geſchichte von Wamik und Asra das Ideal einer in Sehnſucht hinſterbenden, in Chosru und Schirin das einer glücklichen, in Leila und Medſchnun das einer unglücklichen, in Juſſuf und Suleicha das einer reinen und feurigen Liebe. Dem Mashal fügte er veranſchaulichende Fabeln und Erzählungen hinzu. Die Abſtraction der Indiſchen Myſtik wußte er ſinnig mit dem wirklichen Genuß des Weins und der Liebe zu verſchmelzen.

Der Gegenſatz des Ethnicismus und des Theismus löſt ſich im Chriſtenthum auf, welches die Würde des Menſchen als eine göttliche und die Natur als ein freies Product des Einen ſelbſtbewußten Geiſtes hinſtellt. Es faßt in der Vorſtellung des Gottmenſchen die freie ethiſche Individualität des Polytheismus und den Knecht des göttlichen Geſetzes des Monotheismus zuſammen. Sein Standpunct iſt nicht allein die Schönheit, welche die Phantaſie entzückt; nicht allein die Furcht des Herrn, welche der Anfang der Weisheit iſt, ſondern die Freiheit, die ſich ihrer vernünftigen Nothwendigkeit als des allgemeinen Weſens der Welt gewiß iſt. Das Ideal der Freiheit erſcheint bei den Byzantinern als Reſignation, bei den Romanen als Ritterlichkeit, bei den Germanen als Selbſtgewißheit. Die Romanen ſtehen zwiſchen den Byzantinern und Germanen in der Mitte und bringen bei den Italienern das antikromantiſche, bei den Spaniern das katholiſchromantiſche, bei den Franzoſen das novantike Ideal hervor. Das ritterliche Ideal ſchließt eine Vergötterung des Weibes in ſich, wie ſie ſowohl dem ethniſchen als dem theiſtiſchen Standpunct fremd bleibt. Dieſe Vergötterung idealiſirt nun zwar einerſeits die Sinnlichkeit, anderſeits aber iſt ſie mit dem Abfall in die Niedrigkeit der Begierde und mit der Verirrung des Ehebruchs verknüpft, die ſich zu einem Hauptmotiv der modernen Poeſie aufwirft.

In dem Verhältniß der Ideale unter einander ſehen wir, daß das der Freiheit ſowohl das der Schönheit als das der Weisheit ſich durch Reproduction derſelben integrirt und dadurch eine unendliche Verworrenheit und Breite der Erſcheinung empfängt, die in dem receptivſten aller Völker, im Deutſchen, bis ſo weit geht, daß es in den Stylarten aller Nationen dichtet, wie ein Göthe z. B. Römiſche Elegien, einen weſtöſtlichen Divan, Sonette, Chineſiſche Jahreszeiten u. ſ. w. oder ein Rückert weſtöſtliche Roſen, Terzinen, Sprüche eines Brahmanen u. dergl. verfaßt haben.

Die Scheidung der Gattungen zeigt ſich unter den ethniſchen Völkern zuerſt am vollſtändigſten bei den Indern, dann nicht nur am vollſtändigſten ſondern auch am reinſten bei den Griechen, deren Dichtungen einen ſo normalen Typus darbieten, daß wir mit dem bloßen Namen Homeriſch, Pindariſch, Anakreontiſch, Sophokleiſch, Arioſtophaniſch, Theokritiſch u. ſ. f. zugleich die beſtimmteſten Begriffe ausſprechen. — Bei dem pädagogiſchen Ideal des Theismus wird eine Unbeſtimmtheit der Gattungscharaktere, eine Neigung zu ihrer Vermiſchung und ein gänzliches Fehlen des Drama's bemerklich, das nur in der Verkümmerung eines niedern Poſſenſpiels auftritt. — Innerhalb der chriſtlichen Völker arbeitet das Franzöſiſche zuerſt alle Stoffe und Formen der Romantik am vollſtändigſten hervor, das Italieniſche aber gibt ihnen die ſchönſte Geſtaltung, indem es die Gattungen mit antikem Geiſt von einander ſondert, ohne den romantiſchen Inhalt aufzugeben. Alle Europäiſchen Völker nehmen daher dieſe ſchönen Formen auf, das Franzöſiſche aber geht über ſie zu einer Nachahmung der Alten hinaus, in welcher es die correcte Form zum Inhalt der Poeſie macht und unterwirft nun auch die andern

Europäiſchen Nationen dieſer Pſeudoantike, bis dieſelben dagegen reagiren und die Franzoſen ſelber zur Romantik zurückkehren.

Unter den Gattungen ſehen wir die epiſche am ſtärkſten im Kreiſe des Ethnicismus vertreten, in welchem von den Indern an bis zu den Germanen hin ſich eine Galerie groſser heroiſcher Gemälde entfaltet, die mehr oder weniger den Kampf der Völker um die Erhaltung ihrer Selbſtſtändigkeit zum Inhalt haben. — Bei den Völkern des Theismus läſst der Gedanke des abſoluten Willens des Einen Gottes, der alle Begebenheiten direct beherrſcht, das Epos nicht als heroiſches aufkommen. Statt ſeiner geſtaltet ſich die Erinnerung zur hiſtoriſchen Chronik und die Epik kann nur als Mährchen und Roman oder Novelle Platz gewinnen. — Bei den chriſtlichen Völkern wird der epiſche Stoff zunächſt aus ihrem heidniſchen Vorleben herübergenommen, wie in den Nibelungen; oder man greift ihn aus der Geſchichte heraus, wie der Cid der Spanier, wie Taſſo's befreites Jeruſalem, Camoëns Luſiade, Voltaire's Henriade, Pyrkers Tuniſias u. ſ. w.; oder es wird von einer Idee ausgegangen, wie in Dante's göttlicher Komödie, Milton's verlorenem Paradieſe.

Fabel und Novelle erfreuen ſich bei allen Nationen einer gleichen Vorliebe. Die Geſchichte ihrer relativen Umformung von Volk zu Volk, von Geſchlecht zu Geſchlecht, macht einen groſsen Theil der Geſchichte der Poeſie überhaupt aus. Von den Indern bis zur Gegenwart läſst ſich eine Reihe von Dichtungen verfolgen, die beſtändig den nämlichen Inhalt nur in andern Modificationen vortragen. Panchatantram, Hitopadesha, Kalilah ve Dimnah, die disciplina clericalis, das directorium vitae humanae, Barlaam und Joſaphat, el conde Lucanor, ſind Glieder Einer Kette; eben ſo Brihat Katha, das Buch der Vezire, Syntipas und die ſieben weiſen Meiſter. Von Indien geht die Form aus, viele ſolcher Erzählungen durch den Rahmen einer andern zu umſchlieſsen. Boccazzens Decamerone macht dieſelbe für die moderne Literatur populär. Es folgen ihm viele Italieniſche Novelliſten; es folgt ihm bei den Franzoſen der Heptameron der Königin Margaretha von Navarra; es folgen ihm bei den Engländern Chaucer's Tales of Canterbury; bei den Deutſchen Tiecks Phantaſus. Die Novelle als die erweiterte Anekdote hat einen gegen Zeit und Ort gleichgültigeren Charakter, der ſie zur univerſellen Beweglichkeit befähigt.

Der Roman im engern Sinne — denn im weitern wird auch die umfangreichere Novelle Roman genannt — neigt ſich zur biographiſchen Form, um die Entwicklung ſeines Helden durch den Einblick in den Zuſammenhang ſeiner Zuſtände begreiflich zu machen. Seine eigentliche Bedeutung liegt in ſeinem ſocialen Charakter, weil er den Unterſchied der Culturphaſen am leichteſten und verſtändlichſten abzuſpiegeln vermag und für ſeine Behandlung nicht ſo ſtrenge Forderungen, als andere Dichtungsarten, macht. Gewöhnlich tritt er erſt auf, nachdem die urſprüngliche Epik, Lyrik und Dramatik ſich ſchon erſchöpft haben und macht ſich durch ſeine Elaſticität zum Pantheon der poetiſchen Formen. In China hat er zahlloſe Variationen des Ideals eines richtig geſchulten Staatsbeamten, der ein glückliches Examen macht, hervorgerufen. Bei den Griechen entſprang er aus dem Reflex der ſittlichen Corruption, wie in den Mileſiſchen Erzählungen, weiterhin aus der Tendenz, ein Ideal der Tugend oder der Natürlichkeit des Lebens aufzuſtellen. Die Einwirkung von Heliodor's Aethiopika und von Longos Poimenika auf die Europäiſche Romanwelt iſt eine ganz unüberſehliche geworden. Eine neue Richtung gab Cervantes dem Roman dadurch, daß er den Idealismus wie den Realismus als die weſentlichen Mächte der Menſchenbruſt in ihrem Gegenſatz wie in ihrer Untrennbarkeit darſtellte. Dem abenteuernden Ritter ſetzt ſich der geſunde Menſchenverſtand gegenüber, jedoch nicht ohne von deſſen Phantaſterei ſelber inficirt zu werden. Noch eine andere Richtung des Romans ging von den Spaniern aus, die genrebildliche Darſtellung des Lebens der verſchiedenen Volksclaſſen, auch der untern. Der Spitzbubenroman Mendoza's vermittelte den Eintritt der plebejen Sphäre in den neueren Roman, der bis dahin ariſtokratiſch geweſen war. Der Roman verſchlingt in der Gruppe der chriſtlichen Völker vor allen andern Gattungen das Intereſſe des Publicums, weil er dem Begriff deſſelben von der Freiheit, daß ſie ſich ſelbſt ihr Schickſal erſchafft, am meiſten entſpricht. Je klarer dem Romandichter dieſe Idee iſt, deſto tiefer und ergreifender wird er darſtellen. Die pſychologiſche Analyſe tritt in den Vordergrund und die

Schwierigkeit, ſie mit vollkommener Wahrheit zu behandeln, erklärt uns, weshalb es ſo wenig Romane gibt, die wirkliche Kunſtwerke zu heißen verdienen.

In der Lyrik macht die hymniſche als die begeiſterte Sprache des religiöſen Gefühls faſt überall den Anfang. Ihr folgt das Volkslied, welches die Theilung der Arbeit in der bürgerlichen Geſellſchaft begleitet und aus den gewöhnlichen Vorkommniſſen des Lebens das ideale Moment hervorhebt. Es hat bei den verſchiedenſten Zeiten und Völkern eine große Aehnlichkeit. Die Sammlung von Liedern wird gewöhnlich erſt gemacht, wenn die Periode, welche ſie hervorbrachte, ſchon vorüber iſt. In ſolchen Sammlungen, wie der Chineſiſche Schiking, der Indiſche Rigveda, die Arabiſche Hamaſa, die Hebräiſchen Tebillim, die Spaniſchen Romancero's und Cancionero's u. ſ. w., beſitzen wir die größten dichteriſchen Schätze. Die lyriſche Kunſtpoeſie ſtrebt überall nach einer Dreitheilung der Form als Theſe, Antitheſe und Syntheſe. In der Doriſchen und in der Provençaliſchen Lyrik iſt dieſer Strophenbau zweimal am Vollendetſten hervorgetreten. Weil das Sonett eine diminutive Vereinigung der Dreitheilung darbietet, erklärt ſich daraus ſeine große Herrſchaft in der Europäiſchen Literatur für Epochen, in denen der lyriſche Dichter nicht mehr geſungen, nur noch geleſen zu werden erwartet. Das Sonett verhält ſich zur Lyrik, wie der Roman zur Epik.

Das Drama bildet ſich am glücklichſten aus einer epiſchen Grundlage hervor, wie bei den Indern, Griechen, Spaniern. Als ein Geſetz ſeiner Geſtaltung unterſcheidet ſich überall der Fortgang vom Epiſchen durch das Lyriſche zum Draſtiſchen. Wir haben dieſe Stufen gewöhnlich das elementare, pathologiſche und ideale Drama genannt und gefunden, daß ſie ſowohl für die größern Epochen, als für die kleinern Kreiſe in denſelben und ſowohl für die progreſſive Fortbildung als für die regreſſive Rückbildung gelten. Zuerſt wird der bloße Pragmatismus der Handlung als Begebenheit überhaupt geſtaltet und das Komiſche vom Tragiſchen noch nicht unterſchieden. Lächerliches und Rührendes ſind noch unbefangen vermiſcht. Zweitens wird der Affect der Handelnden hervorgearbeitet und damit das komiſche Pathos vom tragiſchen geſondert. Drittens wird die tiefere, allgemein menſchliche Bedeutung der Handlung erkannt und das epiſche Moment der Handlung mit dem lyriſchen des Affects ausgeglichen. Viertens aber tritt aus dieſer idealen Einheit das pathologiſche Element als krankhafte Uebertreibung im Schwulſt der Declamation heraus und fünftens ſoll durch den pikanten Inhalt der Begebenheit als ſolcher in Criminalgeſchichten, Spectakelſtücken u. ſ. w. ein Reiz hervorgebracht werden. Das Pathos geht im Abrollen der nackten Begebenheit unter. Die Reinheit des Gattungsunterſchiedes verſchwindet wieder. Das Drama quand même wird zu einem in Scene geſetzten Roman, den man heut zu Tage füglich das Boulevarddrama nennen könnte. Das Chineſiſche Drama, ein ſpät entſtandenes, iſt doch noch, dem kindlichen Standpunct des Chineſiſchen Pietätsideal gemäß, erſt dialogiſirte Geſchichte. Das Indiſche wird pathetiſch, das Griechiſche ideal. Im Griechiſchen zeigt uns die Pompſprache des Aeſchylos die Austiefung des Pathos, die lyriſche Ueberſchwänglichkeit des Euripides das Ueberbieten des von der idealen Höhe wieder herunterſinkenden Pathos. Bei den chriſtlichen Völkern nehmen die Myſterien im Allgemeinen die Stufe des elementaren Drama's ein. Die Stufe der pathologiſchen Ausbildung und der mit ihr verbundenen Scheidung der Gattungen knüpft ſich für ſie an die Nachahmung der Alten. Die Stufe der Idealität errreichen ſie in der Eigenthümlichkeit eines nationalen Theaters bei den Spaniern, Franzoſen und Engländern mit einem abermaligen Durchlaufen aller Momente, ſo daß z. B. relativ bei den Spaniern Lope einen elementaren, Tirſo de Molina einen pathologiſchen, Calderon einen idealen Charakter hat. Wenn bei den Spaniern und Engländern das komiſche Element in die Tragödie aufgenommen wird, ſo wird doch die fundamentale Structur einer Handlung, tragiſch oder komiſch zu ſein, auf der idealen Höhe des Drama's dadurch nicht aufgehoben.

Als eine Bedingung für das Entſtehen des Drama's erblicken wir überall eine gewiſſe Ausbildung der Pantomime in charakteriſtiſchen Tänzen und in Charaktermasken. Gewöhnlich neigen ſich dieſelben zum Komiſchen. Die Italieniſche Comedia del arte hat dieſem mimiſchen Element einen univerſellen Typus in ihren Masken erſchaffen.

Die didaktiſche Poeſie nimmt in der Geſchichte der Völker einen ungeheuren Raum ein, weil ſie das Bedürfniß nach einer philoſophiſchen, denkenden Auffaſſung des Lebens befriedigt, aber ſie iſt deshalb keine reine, ſich ſelbſt genügſame Poeſie. Sie vermittelt Stoffe, ſchmeidigt die Reflexion, füllt die Lücken ſteriler Epochen aus und bereitet namentlich durch allegoriſche Formen höhere Compoſitionen vor. Das eigentliche, durch eine beſtimmte Idee abgeſchloſſene Lehrgedicht haben nur die Griechen und Römer erſchaffen. Die theiſtiſchen Völker haben nur ein Aggregat von Gnomen mit eingemiſchten Anekdoten und Fabeln hervorgebracht, wie die Griechen es auch in der Gnomologie des Theognis beſaßen. Die Modernen haben Beides nachgeahmt und es gibt faſt keinen Gegenſtand, vom würdigſten bis zum futilſten, den ſie nicht zum Stoff eines Lehrgedichts gemacht hätten, indem ſie namentlich auch dem deſcriptiven Element eine ſehr große Ausdehnung geſtatteten.

Die größten Dichter ſind Homer im äſthetiſchen, der unbekannte Urheber des Hiob im pädagogiſchen, und Shakeſpeare im evangeliſchen Ideal. Die demnächſt größten und vielſeitigſten ſind Kalidaſa, Firduſi, Dante, Taſſo, Cervantes, Voltaire, Göthe und Byron. Die Griechiſchen Dichter cultivirten in der Regel nur Eine Gattung, aber bis zur vollendeten Meiſterſchaft. Bei den Perſern bildete ſich die Sitte, daß ein Dichter in einem Chamſſe einen didaktiſchen und vier herkömmliche epiſche Stoffe behandelte. Die modernen Europäiſchen Dichter pflegen alle Gattungen zu durchlaufen, wenn ſie auch vorzugsweiſe nur in einer unſterblich werden, indem die banale Erinnerung, was ſie in andern geleiſtet haben, vergißt, z. B. bei Lope de Vega nur an ſeine Dramen, nicht an ſeine Epen und Novellen, umgekehrt bei Cervantes nur an ſeine Novellen und Romane, nicht an ſeine Dramen zu denken pflegt.

Vollkommen unabhängig hat ſich die Poeſie der Chineſen, Inder, Araber, Griechen, Hebräer und Scandinavier entwickelt. Hingegen haben von andern Völkern durch Ueberſetzung und Nachahmung aufgenommen die Römer von den Griechen, die Perſer von den Arabern und Indern, die Romaniſchen Völker von den Römern und Griechen, die Spanier von Italienern, die Franzoſen von den Italienern und Spaniern, die Engländer von den Spaniern und Franzoſen, die Niederländer von den Franzoſen, die Deutſchen von allen. Am häufigſten nachgeahmt ſind die Griechiſch-Römiſchen Dichtungen.

Das lange Fortleben mancher Stoffe und ihrer immer erneueten, immer anders gewendeten Darſtellung kann uns in Erſtaunen ſetzen. Wie oft iſt nicht z. B. bei den Alten die Oreſtie und die Oedipodie behandelt worden! Wie oft der Argonautenzug! Oder man nehme die Geſchichte Joſephs in der Moſaiſchen Geneſis. Jahrhunderte lang ſchlummert ſie darin. Da nimmt Muhammed ſie in ſeinen Koran auf. Firduſi gibt der Liebe Juſſufs und Suleicha's eine epiſche Geſtalt. Niſami folgt ihm und von Niſami ſehen wir nun bis auf Dſchami jeden Dichter, der einen Fünfer verſucht, dieſe Liebesgeſchichte ſchildern. Im chriſtlichen Kreiſe bemächtigt ſich das Drama dieſes Stoffs, aber durch Zeſen's Aſſenat geht er als politiſch galanter Roman wieder in die epiſche Form über, während Zeſen von der Exiſtenz der Perſiſchen Epen gewiß keine Ahnung hatte. Oder wie oft iſt nicht in der Europäiſchen Poeſie die Kunſt zu lieben Gegenſtand der Dichtung geworden, ſeit Ovid dieſen Gedanken gehabt hat. Sind doch auch der Roman von der Roſe und Ruiz Buch di buen amor im Weſentlichen derſelbe Gedanke.

Aber durch alle Poeſie zieht ſich ein doppeltes Extrem hin. Das eine iſt die Flucht aus dem Lärm der Geſchichte, aus der Zerriſſenheit der Culturwelt, in die Idylle einfacher Zuſtände bis zurück vor dem Ackerbau, denn mit dieſem beginnt ja die eigentliche Geſchichte. Das andere iſt das gewaltſame Durchbrechen der Schranken der Menſchheit, das Hinaus über alle Geſchichte, welches mit Kühnheit in die Geiſterwelt hinübergreift. Jenes Extrem iſt das paſtorale, dies das titaniſche. Bei den Indern finden wir die Schäferidylle des Jayadeva in ſeinem Gitagovinda; bei den Griechen die Sikeliſchen Idyllen zur Zeit der Ptolomäiſchen Hofpoeſie; bei den Römern zur Zeit der Auguſtiſchen Hofpoeſie in Virgil, dem Nemeſianus, Calpurnius u. A. folgten; bei den Hebräern das Schir haſchirim, in welchem dem Salomo aus der ſatten Ueppigkeit ſeines Harems heraus nach der anmuthigen Unſchuld, der ſchwarzen Hüterin des Weinberges gelüſtet. Die Provençaliſchen Dichter bringen mit Vorliebe Paſtoralen hervor, Dialoge zwiſchen Rittern und Hirtinnen, die, wie in ſechs Liedern von Guiraut Riquier, oft zu kleinen Romanen werden. Von den Troubadours nahmen die Trouvères dieſe Gattung auf und aus der Franzöſiſchen Literatur entſprang das erſte Schäferdrama, le jeu de Robin et Marion. Der Schäferroman wurde zuerſt von dem Griechen Longos, dann von Boccaz in ſeinem Admeto, von Sannazar in ſeinem Arcadien, von Montemayor in ſeiner Diana, von Cervantes in ſeiner Galathea, von Sidney in ſeinem Arcadien, von Urfé in ſeiner Aſträa cultivirt, Romane, von denen jeder eine große Schaar von Nachahmungen hinter ſich hat. Das Schäferdrama wurde von Taſſo in ſeinem Aminta, von Guarini in ſeinem Pastor fido idealiſirt, graſſirte aber ſeit Rinuccini's Dafne vorzüglich als Singſpiel an den Höfen. Die Nachahmungen der Virgilianiſchen Eklogen in der Romaniſchen Literatur von Sannazar an, der fünf lateiniſche dichtete, bis zu dem Franzoſen Racan hin ſind geradezu zahllos.

In der bukoliſchen Poeſie malt ſich der Geiſt das Bild der zärtlichſten Liebe in den einfachen Naturzuſtänden aus, indeſſen ihn ſelbſt die Abmüdung von den Culturkämpfen und den Schrecken des Kriegs und des Völkerhaſſes peinigt. Cervantes und Sidney waren ſelbſt tapfere Soldaten. Träumt der Geiſt ſich aber aus der läſtig werdenden Civiliſation in die Anfänge derſelben zurück, in das far niente eines thatloſen Zuſtandes, worin Daphnis ſchon zufrieden iſt, wenn er ſeiner Chloë ein Küßchen ſtehlen darf oder ſchon als ein Held erſcheint, wenn er dem Wolf ein Lämmchen abjagt, ſo bäumt er ſich anderſeits auch aus dem Schmerz über ſeine Armſeligkeit und Zerriſſenheit bis zu dem Himmel empor und ſtrebt die Grenzen der Menſchheit zu überſchreiten, ſollte er deshalb auch einen Bund mit der Hölle ſchließen müſſen. Eine ſolche Kühnheit regt ſich ſchon in jenen Indiſchen Büßern, die ſich durch lange Meditation und Enthaltſamkeit aus den Schranken ihrer Kaſte bis zur Göttermacht emporhoben. Sie regt ſich in den Griechiſchen Titanen, namentlich im Prometheus. Sie regt ſich im Hebräiſchen Hiob, der den Jehovah zur Rede ſtellt. Wenn es auch im Indiſchen nach

Schlottmann (Hiob verdeutſcht und erläutert, Berlin 1851, in der Einleitung) eine analoge Verſuchungsgeſchichte gibt, ſo kann ſie doch nicht dieſe Herbheit der Verzweiflung athmen, mit welcher Hiob ſeinem Daſein flucht, weil er einem Einzigen Gotte gegenüberſteht, der in ſeiner Allmacht durch keinen andern gehindert iſt. Innerhalb der Romaniſchen Poeſie erſcheint das Titaniſche Element nur als das magiſche in Virgil, Merlin, Klinſor, Malegis, aber der Proteſtantismus verbindet aus ſeiner Tendenz zur Selbſtgewißheit mit dem Zauber, der eine Geiſterwelt freventlich erſchließt, die ſkeptiſche Scheuloſigkeit vor aller Auctorität. Marlowe's Fauſt, Miltons Satan werden Repräſentanten dieſer anarchiſchen Autonomie. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts iſt der Fauſtiſche Titanismus recht eigentlich die Seele der deutſchen Poeſie geworden, aber nunmehr auch in die Blaſirtheit getaucht. Die Verzweiflung, welche den Fauſt urſprünglich zur Magie treibt, hat man ſich als das Selbſtgefühl einer rieſigen, aber gehemmten Kraft zu denken, nicht als eine hyſteriſche Selbſtquälerei, mit welcher die Schwäche und der Dünkel ihre kleinen Mißempfindlichkeiten zu Intereſſen der Menſchheit aufputzen und umlügen. Göthe's tiefe und affirmative Natur hat eben deshalb den zweiten Theil zum Fauſt dichten müſſen, einen poſitiven Gehalt gegen die Unbefriedigung des erſten zu gewinnen. Hoffen wir, daß dieſe Blaſirtheit mit Hebbels grandioſen Excentricitäten, mit Heine's Romanzero, und mit Jordan's Demiurgos als dem Inbegriff aller Fauſtiaden einen gewiſſen Abſchluß gewonnen habe, wenn wir auch nicht alle, wie der Held des letztern Myſteriums, aus der Geſchichte der Welt heraus in eine Hütte uns verbergen ſollen, die Erde zu graben.

Nicht zur Beſchränktheit ſchäferlicher Natürlichkeit herunter, nicht zur Vermeſſenheit Fauſtiſchen Geiſterzwanges hinauf brauchen wir uns zu wenden, ſondern zur Verſöhnung der Cultur mit der Wahrheit der Natur, um dem Optimismus der vernünftigen und ſich ſelbſt verſtehenden Freiheit über allen Peſſimismus der Uebel und des Leidens zum Siege zu verhelfen. Das Weſen des Idylliſchen, auch in der Beſchränkung ſich glücklich zu fühlen und mit der Natur in einem unmittelbaren Wechſelverkehr zu ſtehen, wär' es auch nur, wie der Arme in großen Städten, in der Pflege eines Blumentopfs; und das Weſen des Titaniſchen, an keinem Reſultat der Geſchichte einmal für immer eine Grenze zu finden, ſondern den Fortſchritt in's Neue hinaus zu wagen, dies Weſen wird nie aufhören, aber eine Einſamkeit exiſtirt in unſerer Zeit der Uebervölkerung und Wanderung nicht mehr, in welcher ein abenteuerlicher Simpliciſſimus des neunzehnten Jahrhunderts ſich verbergen könnte. Die ganze Erde iſt in's Bewußtſein aufgenommen und die Kinder in den Schulen lernen ſchon alle Inſeln des glückſeligen Oceans auswendig, zu denen es ſonſt noch einen weltſchmerzlichen Europamüden locken konnte. Aller Grund und Boden iſt in die Hypothenbücher eingetragen. Durch alle Felder und Büſche ſtreift der Gensdarm. Ueberall ziehen die Eiſenſchienen ihre Furchen und die Zuſtände der Dörfer werden andere, weil ſie ſich nicht mehr iſoliren können, eine Veränderung, die zunächſt, wie Auerbach's Dorfgeſchichten zeigen, als Corruption auftritt. Die Dampfbööte verbinden alle Waſſerſtraßen und gliedern alle Inſeln des Meeres in die allgemeine Bewegung ein. Unter den Wellen der Gewäſſer zieht ſich der elektriſch-magnetiſche Drath und über die höchſten Gebirge klettern die Telegraphenſtangen und machen das Geſchehen zu einem für das Bewußtſein gleichſam allgegenwärtigen. Die Preſſe gleicht die Unterſchiede im Selbſtbewußtſein der Menſchen mehr und mehr aus, ſo daß der Einzelne, wo er auch hinkomme, zuletzt faſt überall dieſelben Vorausſetzungen machen kann. Die ſociale Reform ſoll uns, wie Gutzkow es ausgedrückt hat, zu Rittern des Geiſtes machen, aber nicht nur zu Rittern, ſondern auch zu Prieſtern, welche im Gemüth der Menſchen die himmliſche Seligkeit zur Gegenwart erheben. Die neue im Entſtehen begriffene Poeſie trägt das Banner des Friedens, aber nicht eines nur bewaffneten oder gar faulen Friedens ſtumpfer Ruhe und genußſüchtigen Hinlebens, ſondern eines Banners des Friedens, der aus der unermüdlichen Arbeit der Befreiung, aus dem fortſchreitenden Triumph über alle Schwierigkeiten und Entzweiungen, als die rührige und heitere Humanität ſelbſtbewußter Verſöhnung entſpringt. Die Freiheit wird Weisheit lernen und als Schönheit erſcheinen.

Regiſter.

A.

Aaſchik 399.
Abeillard 442.
Abſchatz 673.
Adenez le Roi 482.
Aegypten 121.
Aeoliſche Schule 158.
Aeſchylos 189.
Aeſopos 216.
Aethiopis 146.
Agnimitra (Malavika) 99.
Alamanni 564.
Alchariſi 355.
Aleman 587.
Alexandriniſcher Kanon 204.
Alfieri 724.
Alfonſo 527.
Alkaios 165.
Alkiphron 219.
Alkman 168.
Allegorik 495.
Amadisromane 497, 532.
Amand 637.
Amis 519.
Ammenhauſen 519.
Anakreon 166.
Andreopulos, M., 419.
Anſſari 377.
Antara 365.
Anthologie 216.
Antimachos 153.
Anwari ſoheili 398.
Apollinaris 418.
Apollonios Rhodios 205.
Apulejus 252.
Arabiſche Poeſie 127, 360.
Aratos 212.
Archilochos 163.
Aretino 568.
Argonautenzug 139.
Arion 175.
Arioſto 563.
Ariſtophanes 198.
Arturiſche Tafelrunde 484.
Aſtrée 638.
Atellanen 228.
Athenagoras 220.
Auſonius 257.
Autokabdalen 173.
Avianus 256.
Avienus 247.
Ayala 531.
Ayrer 674.

B.

Bakchylides 169.
Balde 679.
Bandello 560.
Baniſe 678.
Baron 652.
Barbeur 698.
Bardenorden, Waliſiſcher, 264.
Barlaam und Joſaphat 417.
Barzas-Breiz 271.
Baſſelin 495.
Batrachomyomachie 154.
Bazoche 504.
Beaumont 716.
Beccari 571.
Bellay 632.
Belleau 634.
Benſerade 636.
Beowulf 311.
Beraka 351.
Berceo 524.
Berni 568.
Bertaud 634.
Bhagavatgita 71.
Bharata 99.
Bhartrihari 83.
Bhavabuti 100.
Bion 207.
Birken 679.
Biterolf und Dietlieb 523.
Boccaccio 557.
Bodel 482.
Boethius 434.
Bohſe 681.
Boileau 656.
Bojardo 563.
Bonerius 519.
Boscon, Almogaver 581.
Bracciolini 566.
Brant, Seb. 520.
Bretoniſches Epos 483.
Bruno 572.
Buchholz 681.
Burchiello 565.
Burleske 565.

Butler 724.
Byron 731.

C.

Calderon 607.
Calliſto è Melibea 538.
Calprenède 638.
Camoëns 618.
Campanella 572.
Cancionero generàl 534.
Canzos 468.
Cataloniſche Lyrik 533.
Cato, Valerius u. Dionyſius 249.
Catullus 236, 242.
Cervantes 588.
Chapelle, la 636.
Chaucer 688.
Chaulieu 636.
Chaussée, de la 655.
Chineſiſche Poeſie 42.
Chörilos 153.
Choſru 392.
Choſru u. Schirin 384.
Chreſtien de Troyes 490.
Cid 526.
Claudianus 257.
Columella 256.
Comedia del arte 549.
Contes 477.
Corneille, P. 647.
Corneille, Th. 647.
Cortereal 622.
Cotin 636.
Crebillon, P. J. 649.
Cueva 594.
Culturiſten 583.

D.

Dainos 283.
Damiani 437.
Dares Phrygius 444.
Decamerone 558.
Deshoulières 653.
Deſtouches 655.
Diablo predicador, el 615.
Diderot 728.
Dithyrambos 165.
Dietrich v. Bern 322.
Diogenes 219.
Disciplina clericalis 451.
Dolopathos 373.
Don Quixote 590.
Doriſche Schule 167.
Doriſche Komödie 176.
Dryden 724.
Dſchami 394
Dſchelaleddin 390.
Dunbar 690.
Duverdier (Saunier) 499.

E.

Echo 381.
Edda, ältere 295.
Edda, jüngere 305.
Eilhart v. Oberge 509.
Eireſione 157.
Elegie 159.
Empedokles 152.
Ennius 229.
Encina 536.
Epicharmos v. Kos 176.
Ercilla 582.
Erinna 166.
Eſchenbach, Wolfram 512.
Eſpinel 588.
Euphuismus 701.
Eupolis 197.
Euripides 190.
Enweri 386.

F.

Faria y Souza 622.
Faſtnachtſpiele 522.
Fauvel, roman de 496.
Feiſi 387.
Fenelon 639.
Ferideddin Attar 388.
Ferreira 618.
Fescenninen 228.
Fierabras 481.
Firduſi 378.
Fiſchart 671.
Flaccus, Valerius 255.
Fleming 673.
Fletcher 716.
Flos u. Blancflos 482.
Ford 718.
Fortiguerra 577.
Fränkiſches Epos 479.
Frauenlob 516.
Friberg 514.
Frigedank 517.
Friſchlin 542.
Froiſſart 494.
Frugoni 575.

G.

Gabirol 354.
Galathea 589.
Gammer Gurton's needle 694.
Gesta Romancrum 433.
Ghatakarparam 85.
Gil Vicente 617.
Gitagovinda 86.

Goldoni 724.
Gomberville 638.
Gongora de Argote 583.
Gottfrid v. Straßburg 513.
Gower 688.
Gozzi 552.
Gral 486.
Grand, le 653.
Green 703.
Gregorios v. Nazianz 414.
Greifenſon 681.
Grimmelshauſen 681.
Gryphius 671.
Gualter 444.
Gualterus Mapes 443.
Guarini 571.
Gudrun 312, 321.
Guevara 605.
Guillaume de Lorris 496.
Günther Ligurinus 444.

H.

Hafis 393.
Hagada 352.
Haimonskinder 479.
Halacha 352.
Halevi, Juda 354.
Hamadani 364.
Hamáſa 131.
Hamburg 578.
Hamilton 641.
Happel 681.
Hardy 643.
Hariri 368.
Harry 690.
Harsdörfer 678.
Hartmann v. d. Aue 512.
Hebräer 335.
Heſtpeiger 383.
Heliand 508.
Heliodorus 221.
Heptameron 630.
Hermeneſianax 205.
Heſiodos 147.
Heywood, Thomas, 704.
Hilarotragödie 208.
Hildebrandslied 314.
Hiob 344.
Hipponax 164.
Hita 528.
Hitopadesha 82.
Hoatſian 52.
Hoffmannswaldau 677.
Homeriſches Epos 143.
Homeridiſche Hymnen 144.
Homerokentron 418.
Horatius 240.
Hroswitha 438.

J.

Ibykos 169.
Ilias 140.
Iriſche Barden 275.
Iskendernameh 385.
Jamblichos 220.
Jambos 163.
Jayadeva 85.
Jan de Meung 496.
Jeux partis 470.
Jodelle 639.
Johannes v. Damaskos 417.
Jongleurs 474.
Jonſon, Ben, 719.
Joſe, Antonio, 623.
Juſſuf u. Suleicha 382, 385.
Juvenalis 250.

K.

Kabus 377.
Kalewala 286.
Kämpeviſer 309.
Kärlingiſches Epos 479.
Kaiſerchronik 509.
Kalidaſa 84.
Kalilah ve Dimnah 363.
Kallimachos 206.
Kallinos 159.
Karageuz 389.
Kaſſide 386.
Kin-Kuhikuen 50.
Klaj 678.
Klearches 218.
Klopſtock 727.
Koluthos 217.
Kongfutſeu 65.
Korinna 166.
Kratinos 194.
Konrad 509.
Kyd 705.
Kykliker 145.

L.

Lafontaine 635.
Laforce 639.
Lainez 636.
Lalenbuch 670.
Lamotte 656.
Lamprecht 509.
Laurenberg 674.
Leila und Medſchnun 386.
Lenäen 173.
Leon, Ponce de 582.
Leoniniſcher Vers 437.

Lermont 690.
Lichtenſtein, Ulrich v. 516.
Lilly 701.
Lindſay 691.
Lithaipe 49.
Livius Andronicus 229.
Lobeira 498.
Lobo 622.
Logau 674.
Lohenſtein 677.
Longland 688.
Longos 222.
Lope de Rueda 537.
Lope de Vega 600.
Lorenzo de Medici 562.
Lucanor, conde el 528.
Lucanus 255.
Lucretius 235.
Lukianos 219.
Lukios 252.
Lulli 654.
Luzan 724.
Lykophron 208.
Lydgate 689.

M.

Mabinogion 271.
Macaroniſche Poeſie 565.
Machiavelli 567.
Macias 617.
Macpherſon 277.
Mahabbarata 69.
Mahakavvani 87.
Malegis 480.
Malherbes 634.
Manilius 256.
Manuel, D. Juan 528.
Manuel, N. 674.
March 534.
Margarethe v. Navarra 629.
Margites 145.
Marie de France 477.
Marino 594.
Marivaux 653.
Marlowe 702.
Marot, Clement und Jean 630.
Martialis 250.
Martorelli 533.
Mashal 344.
Maſſinger 717.
Mayret 643.
Meghaduta 85.
Meiſtergeſang 668.
Mellin de St. Gélais 630.
Mena, Juan de 533.
Menandros 209.
Mendoza 586.
Merlin, 270, 489.
Milton 720.
Mimen 174, 475.
Mimnermos 162.
Mimus 232.
Minſtrelſy 687.
Moallakat 132.
Mohamudgara 83.
Molière 651.
Montalvan 605.
Montemayor 582.
Moreto y Cavana 616.
Morolf 454.
Moſchos 207.
Moſchos 420.
Motenebbi 366.
Mrichchakati 100.
Muhammed 360.
Murner 520.
Myſterien 499, 504.

N.

Naevius 229.
Navarro 537.
Nalodaya 87.
Narrenſchiff 520.
Nemeſianus 256.
Nibelungen 315.
Nikandros 212.
Niflungaqvitha 300.
Nigellus 438.
Niſami 384.
Nithard 517.
Nitiſhaſtra 79.
Nivardus 461.
Nonnos 217.
Nornageſtſaga 308.
Novelliſten, Italieniſche 559.
Nritta und Nritya 97.
Numatianus 257.

O.

Odyſſee 141.
Omar Chiam 387.
Opitz 673.
Oppianos 215.
Orphik 137.
Oſſian 276.
Otfrid 508.
Otnit 323.
Ovidius 243.

P.

Pacuvius 230.
Paean 137.
Palmenorden 672.
Panchatantram 81.

Panyaſis 153.
Paraſol 504.
Parmenides 152.
Parthenios, 206, 218, 244.
Paſtourelles 469.
Pathelin, maitre 507.
Peiſandros 153.
Pentamerone 641.
Perceforeſt 491.
Perrault 547, 641.
Perſius 249.
Petrarca 555.
Petronius 245.
Pfinzing 520.
Phaedrus 256.
Phanokles 206.
Philetas 206.
Phlegon 219.
Phlyaken 174.
Phrynichos 197.
Pindaros 169.
Piſſides 416.
Planudes 217.
Plautus 232.
Plejade, Alexandriniſche 208.
Plejade, Franzöſiſche 630.
Poliziano 562.
Prabodhachandrodaya 102.
Pradon 649.
Pratinas 175.
Propertius 243.
Provençalen 467.
Pulci, Bern 562.
Pulci, Lucca 562.
Pulci, Luigi 562.
Puranas 76.

Q.

Quevedo 587.
Quinault 654.

R.

Rabelais 627.
Rabutin 639.
Racan 634.
Rachel 674.
Racine J. 648.
Raghuvanſa 87.
Ramayana 72.
Rebolledo 584.
Regnar Lodbrokiquitha 308.
Regnard 653.
Regnier 634.
Reſende 617.
Retnavali 101.
Rhinton 207.
Ribeyro 617.
Rigveda 66.
Rinuccini 572, 576.
Ritusanhara 85.
Robert le diable 475.
Rollenhagen 672.
Ronſard 631.
Rose, roman de la 496.
Roſenblüth 522.
Roſengarten 523.
Rother 321.
Rotrou 642.
Rouſſeau, J. B. 636.
Rouſſeau, J. J. 727.
Roxas 538.
Rudegi 377.
Ruiz 528.
Ruodlieb, Graf 452.
Rupaka 88.
Rutebeuf 506.
Ruth 344.

S.

Sadi 390.
Sachs, Hans 669.
Sachſenheim 520.
Sackville 696.
Saemund, Sigfuſon 295.
Sage, le 640, 653.
Sakuntala 99.
Salomon und Morolf 454.
Sandözöking 58.
Sannazaro 565.
Santo, Rabbi 531.
Sappho 165.
Sarma 81.
Satura 228.
Satyrdrama 175.
Scarron 639, 642.
Schahnameh 116, 378.
Scheffler 679.
Schiking 44.
Schir haſchirim 341.
Schleſiſche Schulen 673.
Sprachgeſellſchaften 672.
Scudery, Madeleine 638.
Segrais 640.
Segura 527.
Senaji 387.
Seneca 251.
Shakespeare 706.
Sidney 692.
Sikinnis 176.
Silius, Italicus 255.
Simonides 164.
Simpliciſſimus 682.
Sirventes 470.

Skaldenpoeſie 304.
Skolion 166.
Snorre Sturleſon 305.
Soſi's 386.
Solon 160.
Somadeva 106.
Sophokles 190.
Sotades 162.
Spee 679.
Spenſer 693.
Statius 234.
Steſichoros 169.
Still 691.
Stranitzky 684.
Suchenwirt 519.
Sudraka 100.
Surrey 692.
Syneſios 413.
Syntipas 419.
Syrus 235.

T.

Taillefer 481.
Talieſin 270.
Tannhäuſer 516.
Taſſo B. 564.
Taſſo 569.
Taſſoni 566.
Tatios 222.
Tauſend und Eine Nacht 372.
Tehillim 340.
Teichner 519.
Tenzone 470.
Terentius 234.
Terpandros 165.
Theognis 160.
Theokritos 207.
Theophilus 449.
Theſpis 159.
Theuerdank 520.
Thibaut von Navarra 494.
Thierſage, deutſche 455.
Thomſon 694.
Tibullus 242.
Tieck 730.
Timon von Phlius 212.
Timoneda 590, 596.
Tirſo de Molina 605.
Todtentanz 532.
Triaden 269.
Trimberg 517.
Triſſino 567.
Troubadours 472.
Tufu 49.
Turlin 514.
Turpin 481.
Tyrtäos 159.

U.

Ubeda 587.
Udall 693.
Ulrich, Herzog 681.
Urfé 638.

V.

Valmiki 82.
Varro 238.
Vaux de Vire 495.
Vediſche Poeſie 63.
Veldeke 511.
Vida 541.
Villegas 584.
Villena 533.
Virgilius 238.
Virues 595.
Vrihatkatha 106.
Vyaſos 70.

W.

Wace 483.
Walther von Aquitanien 314.
Walther von der Vogelweide 515.
Wamik und Aſra 377.
Weckhrlin 673.
Weiſe, Chr. 683, 685.
Welſche Gaſt 517.
Wilhelm der Gärtner 518.
Wilhelm de Matoc 464.
Wilkinaſaga 308.
Winsbek 517.
Wirnt von Gravenberg 514.
Wittenweiler 518.
Wolfdietrich 523.
Würzburg, Konrad v. 515.

X.

Xenophanes 161.

Z.

Zazigkhofen 512.
Zendaveſta 114.
Zeſen 680.

Druck der Hofbuchdruckerei in Altenburg.
(H. A. Pierer.)

Druckfehlerverzeichniß.

Seite 4 Zeile 19 v. u. lies ſtatt ausgeſtattet: ausgeſtaltet.
= 77 = 12 v. o. „ „ Maunvautara: Manuvautara.
= 110 = 3 v. u. „ „ ethniſchen: ethiſchen.
= 152 = 9 v. u. das Komma nach: war zu tilgen.
= 169 = 1 v. o. lies ſtatt Steſicheros: Steſichoros.
= 179 = 4 v. o. „ „ Thesbis: Thespis.
= 238 = 12 v. o. „ „ Vortag: Vortrag.
= 277 = 12 v. u. „ „ Jinsthona: Inisthona.
= 278 = 8 v. u. „ „ Länder: Lieder.
= 321 = 17 v. u. „ „ Verbau: Versbau.
= 348 = 14 v. u. „ „ Dialage: Dialoge.
= 379 = 15 v. o. „ „ ihren: ihrem.
= 382 = 1 v. o. „ „ Dauk: Dank.
= 397 = 11 v. u. „ „ Gurn: Guru.
= 415 = 17 v. u. „ „ Syueſios: Syneſios.
= 422 = 5 v. o. „ „ τωμ: των.
= 449 = 17 v. u. „ „ Adama: Adana.
= 471 = 12 v. o. „ „ Trevienz: Trevierz.
= 519 = 8 v. u. „ „ Suchemvirt: Suchenwirt.
= 532 = 14 v. u. „ „ dauza: danza.
= 590 = 4 v. u. „ „ Eſtrematurer: Eſtremadurer.
= 606 = 10 v. o. „ „ eine: eines.
= 607 = 1 v. u. „ „ Gang: Glanz.
= 627 = 9 v. u. „ „ épouveutables: épouventables.
= 629 = 1 v. u. „ „ fortunées: fortunés.
= 643 = 2 v. u. „ „ bagne: bague.
= 649 = 13 v. u. „ „ bleiben: blieben.
= 651 = 10 v. u. „ „ dem: den
= 712 = 11 v. u. „ „ Theoſites: Therſites.
= 720 = 3 u. 6 v. o. „ „ Epiconne: Epicoene.
= 724 = 5 v. u. „ „ Lnzan: Luzan.

Neue Studien

von

Karl Roſenkranz.

Erſter Band:

Studien zur Culturgeſchichte.

Leipzig, 1875.
Erich Koſchny
(L. Heimann's Verlag).

1435.V

AD
BIBL.UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Allgemeines Vorwort.

Ich habe von 1839 bis 1848 fünf Bändchen Studien herausgegeben, worin ich meine kleineren Arbeiten aus ihrer Zerſtreutheit in ſehr verſchiedenen Zeitſchriften ſammelte.

Die Revolution unterbrach dies Unternehmen. Ich nehme es jetzt wieder auf, indem ich eine Auswahl der vorzüglichſten durch Inhalt und Form, wie mir ſcheint, zu etwas längerem Fortleben berechtigten Abhandlungen, Reden, Beſchreibungen und Kritiken ſeit den letzteren Decennien hier zuſammenſtelle. Ja, manche derſelben würde man heut zu Tage wohl essays nennen. In meiner Jugendzeit wurde auch noch aus dem vorigen Jahrhundert her bei uns „Verſuch" geſagt, und ich ſelber habe 1831 noch ein ganzes Buch mit dieſer Bezeichnung drucken laſſen.

Gegenwärtig glauben wir aber, mit dem fremden Ausdruck auch eine ganz neue Gattung empfangen zu haben. Auf dieſe, die ſo ſchwer zu definiren iſt, mache ich keinen Anſpruch.

Für die Anordnung einer ſolchen Menge an ſich ſehr verſchiedener und zu verſchiedenen Zeiten und auf verſchiedene Veranlaſſungen entſtandenen Aufſätze iſt es ſchwer, ein Princip zu finden. Jedoch zeigte ſich mir beim Ueberblick der ganzen Maſſe ſehr bald ein Unterſchied zweier Gruppen, einer culturgeſchichtlichen und einer literaturgeſchichtlichen. Die literaturgeſchichtliche iſt, wie der geehrte Leſer ſich bald überzeugen kann, ihrer Auffaſſung nach weſentlich auch culturhiſtoriſch, wie z. B. der Pariſer Salon im 18. Jahrhundert, allein man wird weiterhin erſehen, daß ſich der größte Theil dieſer Arbeiten um die Kantiſche Philoſophie, um die Franzöſiſche Philoſophie in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts und um den deutſchen Materialismus nebſt ſeinen Ausläufern dreht. Für die Reihenfolge innerhalb dieſer Gruppen habe ich, wie andere Sammler, mich an den chronologiſchen Faden gehalten, der manchmal zugleich auch einen gewiſſen Zuſammenhang in der Sache ſelbſt enthielt. Hätte ich nach dieſer Seite hin die Zuſammenſtellung machen wollen und z. B. das chineſiſche Theater, Japan und Hinterindien unter einer Rubrik: Oſtaſien, oder Diderot, Rameaus Neffe, Robinet, Dom Deſchamps, Friedrich den Großen unter die Rubrik: Atheismus der Franzöſiſchen Philoſophie zuſammengebracht, ſo würde eine ſolche Vereinigung dem, was die Ueberſchrift einer ſolchen Abtheilung beſagte, doch gar zu unvollſtändig entſprechen haben.

Für die leichtere Orientirung des geneigten Leſers habe ich einem jeden der beiden folgenden Bände eine kleine Einweiſung in die einzelnen Aufſätze beigegeben.

In einigen Nummern ſind Titel von Büchern in Parentheſe mit aufgeführt, die erſt nach der Abfaſſung erſchienen.

Möge das Publikum dieſe Sammlung meines Alters mit demſelben Wohlwollen empfangen, mit welchem es einſt die kleineren Arbeiten meiner jüngeren Jahre aufgenommen hat!

Königsberg im Januar 1875.

Karl Roſenkranz.

Studien zur Culturgeſchichte.

Inhalt.

Seite

I. Die Emancipation des Fleiſches 1

II. Der Zweikampf auf unſeren Univerſitäten 11

III. Die Abſchaffung des Duellzwanges 32

IV. Ueber den Begriff der politiſchen Partei 48

V. Rede zur Säkularfeier Herders 77

VI. Peſtalozzi 98

VII. Rede am Dinterfeſt 120

VIII. Republik und conſtitutionelle Monarchie 136

IX. Ungers landſchaftliches Gemälde der Urwelt 158

X. Ueber das Naturgefühl nach Verſchiedenheit der Zeiten und Völkerſtämme 172

XI. Venedig 181

XII. Die Eintheilung der Malerei nach ihren Gegenſtänden 216

XIII. Ueber einige Schwierigkeiten für die weltgeſchichtliche Behandlung der Kunſt 240

XIV. Ueber Helmholtzens Beweis für den endlichen Stillſtand des Weltalls 266

XVI.*) Ueber den religiöſen Weltprozeß der Gegenwart 297

XVII. Japan und die Japaner 326

XVIII. Die Geſchichte der Menſchheit 360

XIX. Ueber die Darſtellung Chriſti durch die bildende Kunſt 414

XX. Ueber die neueren geographiſchen Entdeckungen und die nächſte Zukunft der Menſchheit 442

XXI. Das Theater der Chineſen 466

XXII. Hinterindien 496

XXIII. Die Entwickelung von Paris zur Weltſtadt 520

XXIV. Der Fortſchritt in der Einförmigkeit unſerer Civiliſation . . . 541

---

*) Zwiſchen Nr. XIV. und XVI. iſt durch ein Verſehen des Setzers die Zahl XV. überſprungen worden, weshalb man das Fortzählen hinter XIV. ſogleich mit Nr. XVI. zu entſchuldigen bittet.

Druckfehler-Verzeichniß.

Seite	155	Zeile	16	von	unten	ſtatt	Gleiberechtigung	lies	Gleichberechtigung.
„	159	„	14	„	oben	„	eines	„	einer.
„	163	„	12	„	unten	„	Er nur	„	Er hat nur.
„	170	„	10	„	oben	„	Elitbereicke	„	Crlitbereicke.
„	205	„	8	„	oben	„	hergegangen	„	vorhergegangen.
„	215	„	2	„	oben	„	und	„	nun.
„	215	„	10	„	unten	„	taucht	„	tauſcht.
„	258	„	10	„	unten	„	abſtaften	„	abſtatten.
„	266	„	3	„	oben	„	Thatſichen	„	Thatſachen.
„	292	„	18	„	oben	„	jetztgen	„	jetzigen.
„	297	„	10	„	unten	„	Tunnels	„	Tunnel.
„	321	„	10	„	unten	„	geimnißvollen	„	geheimnißvollen.
„	326	„	2	„	unten	„	Umſtade	„	Umſtände.
„	333	„	8	„	oben	„	theil	„	Theil.
„	337	„	6	„	unten	„	Gurte	„	Gürtel.
„	357	„	13	„	unten	„	ekelhaite	„	ekelhafte.
„	361	„	18	„	oben	„	hervor-hervorgehoben	„	hervorgehoben.
„	365	„	10	„	unten	„	Pregnatbes	„	Pregnates.
„	369	„	6	„	unten	„	analythiſch	„	analytiſch.
„	383	„	11	„	oben	„	Verirklichung	„	Verwirklichung.
„	398	„	1	„	oben	„	theil	„	Theil.
„	396	„	11	„	unten	„	ariſtekratiſche	„	ariſtokratiſche.
„	401	„	10	„	unten	„	Jdividualität	„	Individualität.
„	406	„	4	„	unten	„	**Ramanus**	„	**Romanus.**
„	424	„	2	„	unten	„	Chriſtenthit	„	Chriſtenheit.
„	448	„	10	„	unten	„	Humbold	„	Humboldt.
„	492	„	3	„	oben	„	Lem-theng-lin	„	Lin-theng-lin.
„	498	„	16	„	oben	„	une	„	aue.
„	507	„	17	„	unten	„	dem	„	den.
„	538	„	4	„	oben	„	Beaurtié	„	Beaurieté.

Zur Culturgeſchichte.

I. Die Emancipation des Fleiſches. 1837.

Dieſen Aufſatz habe ich aufgenommen, weil der Ausdruck Emancipation des Fleiſches die erſte Formel war, mit welcher ſich bei uns die realiſtiſche Tendenz in unſerer Literatur verkündigte. Er iſt deshalb geeignet, die Reihe der folgenden Entwickelungen zu eröffnen. Aus dem Weltſchmerz der romantiſchen Schule entpuppte ſich bei uns der Peſſimismus und aus der Emancipation des Fleiſches der Heiniſchen Schule der Materialismus.

II. Der Zweikampf auf unſeren Univerſitäten. 1837.

III. Die Abſchaffung des Duellzwangs. 1843.

Dieſe beiden Aufſätze habe ich zuſammengeſtellt, weil ſie den Anfang und das Ende eines Kampfes bezeichnen, welchen ich auf der hieſigen Univerſität ſechs Jahre hindurch gegen das Duell geführt habe. Die Veranlaſſung zu der erſten Anſprache an die Studirenden wurde mir dadurch gegeben, daß zwei meiner beſten Zuhörer ſich duellirten, und der eine das Unglück hatte, den anderen auf der Menſur ſelbſt zu tödten. Dieſe Anſprache hatte eine heftige Oppoſition gegen mich von Seiten eines großen Theils der Studirenden zur Folge, weshalb ich pauſenweiſe allgemeine Verſammlungen abhielt, in welchen wir die Duellfrage nach allen Seiten hin durchſprachen. Bei dieſen Verhandlungen machte mir ein Studirender, der mir ſonſt ſogar mit Begeiſterung anhing, das Meiſte zu ſchaffen. Er verfocht nämlich den Satz, daß das Duell die Gleichheit unter den Studenten aufrecht erhalte und im gegenſeitigen Betragen zur Höflichkeit erziehe. Die Verhandlungen dehnten ſich von Königsberg endlich auch auf andere Univerſitäten aus, und ſo kam es, daß ſie bis 1843 fortdauerten. Dankbar erwähne ich hier der Unterſtützung, welche mir durch meinen hochverehrten Collegen, den Botaniker Meyer, hier zu Theil wurde. Im Frühjahr 1843 ſchloß ich endlich durch die zweite Anſprache die ganze Agitation ab.

IV. Ueber den Begriff der politiſchen Partei. 1843.

Dieſe Abhandlung war ein Product der ſtürmiſchen ſocial-politiſchen Bewegung, welche ſeit der Thronbeſteigung Friedrich Wilhelm IV. in Königsberg begonnen hatte. Bis dahin hatten wir in tiefem Frieden und ſo zu ſagen in politiſcher Unſchuld gelebt. Nunmehr aber fing auch bei uns die Parteibildung an. Es wurde unendlich viel darüber geſprochen und geſchrieben, und ich ſuchte in jener Abhandlung aus einer gewiſſen chaotiſchen Verworrenheit der Vorſtellungen zur Klarheit des Begriffs vorzudringen. Meine Rede hatte auch ſolchen Erfolg, daß ſie damals als Flugblatt gedruckt wurde. Sie hatte aber für mich auch die unangenehme Folge, daß manche Perſonen in den Schilderungen, die ich von den Organen einer Partei gemacht hatte, ſich ſelbſt portraitirt zu finden glaubten. Ich wurde von ihnen auch öffentlich als ein Reactionär angefochten, welcher für die Regierung die Geſichtspunkte zur Beaufſichtigung und Disciplinirung der Parteien entworfen habe. Ich glaube, daß dieſe Rede, unabhängig von jenem vorübergehenden Intereſſe, auch gegenwärtig noch nicht ohne Nutzen geleſen werden kann.

V. Rede zur Säcularfeier Herders. 1844.

VI. Rede zur Säcularfeier Peſtalozzis. 1846.

VII. Rede zum Geburtstage Dinters. 1848.

Dieſe drei Reden machen inſofern ein Ganzes aus, als die erſte den aufgeklärten Pädagogen des Menſchengeſchlechts, die zweite den Volkspädagogen, die dritte den Schulpädagogen ſchildert, und als Herder, Peſtalozzi und Dinter auch der Zeit nach auf einander folgen. Die beiden erſten Reden ſind durch ſich ſelbſt klar. Bei der dritten muß ich bemerken, daß der Geburtstag Dinters auf einen Schalttag fällt und daher nur alle vier Jahre gefeiert werden kann. In der zweiten Hälfte dieſer Rede habe ich das Thema von der Selbſtändigkeit des Staats, der Kirche und der Schule behandelt. Man wird aus dem bewegteren Ton meiner Rede unſchwer erkennen, wie ſehr ſich ſeit 1844 bis 1848 hin das practiſche Pathos geſteigert hatte. Es wird mir ewig im Gedächtniß bleiben, wie ich auf der Rednerbühne ſchon dem Ende entgegeneilte, als ich durch die mir gegenüberliegende Thür des Saales den Dr. Jacobi eintreten ſah. Er wandte ſich zu den Nächſtſtehenden mit einer kurzen Mittheilung, welche dieſe, ſofort mit Zeichen des höchſten Erſtaunens wiederum ihren Nachbarn zuflüſterten bis endlich auch die mir zunächſt Sitzenden von der wichtigen Kunde ergriffen wurden. Nach dem Ausdruck des Erſtaunens, welchen ich ſich über alle Geſichter ausbreiten ſah, mußte etwas Ungeheueres geſchehen ſein. Als ich von der Tribüne herabſtieg, erfuhr ich, daß Jacobi die Nachricht vom Ausbruch der Februarrevolution und von der Flucht Louis Philipps mitgebracht hatte. —

Die Rede über Peſtalozzi wurde damals als Brochüre zum Beſten der Peſtalozzi-Stiftung verkauft.

VIII. Republik und conſtitutionelle Monarchie. 1844.

Die Veranlaſſung zu dieſer Abhandlung war eine ganz ſpecielle. Ich war im Februar 1849 Mitglied der erſten Kammer geworden. In der Fraction, welcher ich angehörte, mußte ich nun oft vernehmen, daß ich als Philoſoph principiell doch nur die Republik als leitende Staatsidee anzuerkennen vermöchte, während ich entſchieden den Standpunkt der conſtitutionellen Monarchie feſthielt. Ich beſchloß daher zur Aufklärung meiner politiſchen Genoſſen, über meine Anſichten einen Aufſatz über Republik und conſtitutionelle Monarchie zu ſchreiben und in Oldenbergs deutſcher Reform abdrucken zu laſſen, was auch geſchah.

IX. Ungers Urwelt. 1852.

Der intellectuelle Urheber dieſer ebenſo inſtructiven als maleriſchen Landſchaften iſt natürlich Profeſſor Unger. Es kann ſcheinen, als ob ich ſein Verdienſt nicht genugſam anerkannt und das Kuwaſſegs zu ſehr hervorgehoben hätte, wie er ſelbſt das nach an mich gerichteten Briefen damals auch geglaubt hat. Indeſſen hat Unger in ſeinem Vorwort ausdrücklich ſich Glück gewünſcht, daß er einen ſo genialen Künſtler wie Kuwaſſeg gefunden habe, ſeine Ideen mit innigem Verſtändniß zu realiſiren. Uebrigens ſind die Bilder von Ungers Urwelt ſpäterhin ſehr häufig für populariſirende Zwecke reproducirt worden, ohne den Quell ihres Urſprungs zu erwähnen.

X. Ueber das Naturgefühl nach Verſchiedenheit der Zeiten und Völkerſtämme. Randgloſſen zu Alexanders von Humboldt Darſtellung deſſelben. 1852.

Naturgefühl iſt ein ſehr unbeſtimmter Ausdruck, unter welchen außerordentlich verſchiedene Gegenſtände ſubſummirt werden können. Was wir Gebildete darunter zu verſtehen pflegen, iſt eine äſthetiſche Auffaſſung der Natur in der Eigenthümlichkeit, Mannigfaltigkeit und Schönheit ihrer Formen. Das urſprüngliche Naturgefühl des Menſchen iſt aber unſtreitig ein practiſches, und erſt mit der Cultur erzeugt ſich auch ein Sinn für die ideale Anſchauung der Formen der Natur. Das Naturgefühl der Völker hängt aber nicht blos von ihrer localen Situation ab, ſondern verändert ſich auch durch ihre Bildung. Von dieſen Geſichtspunkten aus habe ich Einiges in der Humboldtſchen Darſtellung zu berichtigen und zu ergänzen geſucht.

XI. Venedig. 1853.

Dieſe Schilderung iſt aus einer meiner Lieblingsneigungen zum Studium der Geographie im Zuſammenhang mit dem der Culturgeſchichte entſprungen. Ich hatte Königsberg 1843, Paris und Berlin 1850 geſchildert und ſetzte dieſe kleinen Aquarellgemälde mit Venedig fort. Was mir bei ſolchen Studien dunkel vorſchwebte, hat mein verehrter Freund, Dr. Kohl, nunmehr in ſeinem vortrefflichen Buche über die geographiſche Lage der Hauptſtädte Europas in klaſſiſcher Weiſe geleiſtet.

XII. Die Eintheilung der Malerei nach ihren Gegenſtänden. 1853.

Dieſer Abhandlung habe ich nichts weiter hinzuzufügen, da ſie ſich durch ſich ſelbſt empfehlen muß und auch, wie ich glaube, vollkommen durch ſich ſelbſt verſtändlich iſt.

XIII. Ueber einige Schwierigkeiten für die weltgeſchichtliche Behandlung der Kunſt. 1856.

Dieſer Aufſatz enthält eigentlich Grundlinien zu einer Geſchichte der Kunſt. Ich habe mich viele Jahre mit dem Studium der äſthetiſchen Ideale der Völker beſchäftigt. Aus dieſem Beſtreben heraus hatte ich 1855 die Geſchichte der Poeſie als eine Entwickelung der poetiſchen Ideale der Völker bearbeitet. Ich hatte darin drei Hauptideale, das der nationalen Schönheit, das der Weisheit und das der Freiheit unterſchieden. Ich fand jedoch mit dieſer Neuerung nur wenig Zuſtimmung. Ich kann nicht ſagen, daß man ſie widerlegte, ſondern man blieb bei der Verwunderung darüber ſtehen, und ſo kam ich dazu, den Verſuch zu machen, jene Ideale in ihrer univerſellen Bedeutung aufzuzeigen, wie ich dieſelbe bereits 1850 zum erſten Male in einigen Paragraphen meines Syſtems der Wiſſenſchaft ausgeſprochen hatte.

XIV. Helmholtzens Beweis für den endlichen Stillſtand des Weltalls. 1856.

Der Vortrag, welchen Profeſſor Helmholtz 1854 hier in Königsberg in der phyſicaliſch-öconomiſchen Geſellſchaft über die Wechſelwirkung der Naturkräfte hielt und ſpäter auch dem Drucke übergab, ließ mir keine Ruhe. Die Frage, um welche es ſich dabei handelte, war zuletzt eine philoſophiſche. Von dieſer Seite her hielt ich 1856 in der nämlichen Geſellſchaft einen Vortrag gegen Helmholtz, worin ich die Falſchheit ſeiner Prämiſſen, wie die ſeines daraus gezogenen Reſultates nachzuweiſen ſuchte. Helmholtz war von dem Princip der Erhaltung der Kraft ausgegangen, behandelte aber im Verfolg deſſelben den entgegengeſetzten Begriff, nämlich den der Vernichtung der Kraft. Er erblickte in der Materie einen Vorrath von lebendiger Kraft, welcher durch Erzeugung der Wärme allmälich vernichtet werden müſſe. Da aber die Kraft in der Natur an den Stoff als ihren Träger gebunden iſt, da ferner das Quantum des Stoffes im Univerſum weder vermehrt noch vermindert und auch die urſprüngliche Beſchaffenheit des Stoffes nicht verändert werden kann, ſo iſt nicht abzuſehen, weshalb der Antagonismus, der in den urſprünglichen Kräften der Materie liegt, jemals ſollte aufhören können. Ich habe mich bei meiner Kritik ſtreng an die eigenen Definitionen von Helmholtz gehalten. Die Zahlen, welche man in Parentheſe bei mir findet, beziehen ſich auf die Seitenzahl der Helmholtzſchen Abhandlung. Seitdem iſt nun die Helmholtzſche Anſicht auch von Seiten der exacten Naturwiſſenſchaft wieder fallen gelaſſen. Man läßt zwar die Sonne auch nach Millionen Jahren erlöſchen, man läßt auch die abgeſtorbenen Planeten ihre Bahnen immer mehr verkürzen und endlich auf die Sonne ſelber ſtürzen, aber man beweiſt, daß durch die Heftigkeit des damit verbundenen Stoßes die ausgekältete Materie wieder in Brand gerathen und aus dieſem ſich ein neuer kosmiſcher Nebelball erzeugen müſſe, aus welchem ſodann aller Wahrſcheinlichkeit nach ein ganz ähnliches Sonnenſyſtem, wie das gegenwärtige, hervorgehen werde. Clauſius in Bonn und Reuſchle in Stuttgart haben dieſen Proceß der Weltordnung die Lehre von der Entropie benannt. Mein Vortrag wurde in den Königsberger naturwiſſenſchaftlichen Unterhaltungen abgedruckt, welche Profeſſor Meyer hierſelbſt herausgab. Man machte mir den Vorwurf, ich hätte Helmholtz mißverſtanden, wenn ich von einem Stillſtande des Weltalls ſpräche, da derſelbe nur von unſerem Sonnenſyſteme geſprochen habe. Dies iſt jedoch ein Irrthum; denn Helmholtz ſpricht ausdrücklich und mit klaren Worten vom Weltall und ſah ganz richtig ein, daß eine ſolche abſolute Lähmung der himmliſchen Körper ſich nicht localiſiren ließe, da unſer Sonnenſyſtem nur ein Moment in der kosmiſchen Geſammtbewegung ausmacht.

XVI. Ueber den religiöſen Weltproceß der Gegenwart. 1858.

Die Menſchheit iſt nach meiner Ueberzeugung in ihrem Weſen immer dieſelbe und wird daher auch nie ohne Religion ſein, d. h. nie ohne das Beſtreben, ſich über ſich ſelbſt zum Gefühl und zur Vorſtellung des Abſoluten zu erheben. Nun hatte ich ſo viel von dem Unglauben und der Irreligioſität unſerer Zeit zu hören, daß ich in dieſem Vortrage durch eine Muſterung des thatſächlichen Beſtandes den Beweis zu führen unternahm, daß die Entwickelung der Religion auch in unſerer Zeit ein weſentliches Attribut der Geſchichte ſei. Der Untergang der Religion, wie man ſich damals ausdrückte, iſt immer nur der Untergang vergänglicher Formen ihrer Erſcheinung. Unter der Oberfläche einer indifferent oder gar frivol ſich darſtellenden Außenſeite glüht im Geiſte und Herzen der Menſchheit der religiöſe Proceß als ein fortſchreitender fort.

XVII. Japan und die Japaner. 1860.

Der Titel dieſes Aufſatzes könnte jetzt: Altjapan überſchrieben werden, ſo ſehr hat ſich ſeit drei Luſtren die Phyſiognomie Japans geändert; nicht nur iſt es dem Auslande zum freieſten Verkehr eröffnet, ſondern der Dualismus ſeiner damaligen Regierung iſt verſchwunden, und die Feudalverfaſſung in eine parlamentariſche Organiſation umgewandelt. Damals aber, als ich dies Gemälde Japans entwarf, war eine genauere Vorſtellung deſſelben, auch bei ſonſt recht gebildeten Leuten, eine Seltenheit. Ich kann wohl ſagen, daß ich mit meinem Vortrag in Königsberg Erſtaunen erregte, und daß man, was ich von der Bildung der Japaner ſagte, von manchen Seiten her für ganz übertrieben und unwahr hielt.

XVIII. Die Geſchichte der Menſchheit. Eine Skizze. 1862.

Dieſe Arbeit erſchien in der dritten Auflage des Rotteck-Welckerſchen Staatslexicons. Ich machte darin den Verſuch, meine allgemeine Anſchauung der Culturentwicklung der Menſchheit in der Weltgeſchichte wiſſenſchaftlich und doch populär vorzutragen. Ich hoffe, daß man mir zugeſtehen wird, dieſe Abſicht erreicht zu haben. Die Grundbeſtimmungen meiner Auffaſſung habe ich in anderen Abhandlungen nach ſpeciellen Seiten hin weiter entwickelt. Im Frühjahr 1848 gab ich ein Buch heraus: Die Pädagogik als Syſtem. Hierin habe ich die weltgeſchichtliche Entwickelung der Erziehung dargeſtellt. In Deutſchland wurde dieſelbe von Dr. Carl Schmidt aufgenommen. Beſondere Verbreitung fand ſie jedoch neuerdings in Nord-Amerika durch den Umſtand, daß mein Buch von Miß Anna Brackett in St. Louis in's Engliſche überſetzt wurde.

In meinem Syſtem der Wiſſenſchaft 1850 habe ich die Weltgeſchichte von Seiten der Entwickelung des Staats und ſeiner verſchiedenen Formen Seite 511—551 dargeſtellt. Nach der äſthetiſchen Seite zu habe ich 1856 in meinem Buche: Die Poeſie und ihre Geſchichte, die poetiſchen Ideale der Völker ganz nach denſelben univerſellen Principien, wie die Erziehung und den Staat, dargeſtellt.

Das Verdienſtliche dieſer Arbeiten ſetze ich in den hiſtoriſchen Beweis, daß in der Weltgeſchichte ein wahrhafter Fortſchritt von Stufe zu Stufe ſtattfindet. Die Auseinanderſetzung der Abweichungen meiner Anſicht des Baues der Weltgeſchichte von der Hegelſchen habe ich ausführlich in meiner Schrift: Hegel als Deutſcher Nationalphiloſoph 1870 gegeben. Man wird daraus erſehen, daß die Hauptcontroverſe zwiſchen Hegel und mir ſich um die weltgeſchichtliche Stellung der Juden dreht.

XIX. Ueber die Darſtellung Chriſti durch die bildende Kunſt. 1862.

In der Abhandlung: Ueber die Eintheilung der Malerei, habe ich am Schluß auseinandergeſetzt, in wiefern das Leben Chriſti die höchſte Aufgabe der Malerei ſei. Dieſen Gedanken habe ich in der vorliegenden Abhandlung auf die bildende Kunſt überhaupt ausgedehnt. Ausgegangen iſt bei mir dieſe Auffaſſung von dem Gedanken der Einzigkeit und Univerſalität Chriſti. In der Abhandlung, welche ich erwähne: Entwurf einer Theologie der Kunſt, die 1844 verfaßt, 1848 im fünften Bande meiner früheren Studien abgedruckt wurde, habe ich hauptſächlich nur die Poeſie und die bildende Kunſt in's Auge gefaßt. Es iſt mir jetzt aber gar nicht mehr zweifelhaft, daß eine Betrachtung der Muſik nicht weniger darthun würde, wie außerordentlich tief die Auffaſſung der chriſtlichen Ideen durch die Muſiker geweſen iſt, und wie ſehr durch die Werke der großen Meiſter die Wahrheit und Schönheit des wirklichen Chriſtenthums illuſtrirt wird.

XX. Ueber die neueren geographiſchen Entdeckungen und die nächſte Zukunft der Menſchheit. 1865.

Seit dieſer Aufſatz verfaßt wurde, hat die Geographie allerdings wiederum Rieſenſchritte nach vorwärts gemacht. Nichtsdeſtoweniger glaube ich, daß derſelbe auch heute noch durch die Totalität des Bildes der Erde und durch die daraus gezogenen Conſequenzen für die Geſchichte ein allgemeineres Intereſſe zu beanſpruchen nicht unwürdig iſt.

In meinen Vorausſagen habe ich mich nur bei der einzigen getäuſcht, daß die Nordpolfahrten in Abgang kommen würden.

XXI. Das Theater der Chineſen. 1866.

XXII. Hinterindien. 1868.

Dieſe beiden Aufſätze laſſe ich hier zum erſten Male drucken, weil ſie eine weitere Ausführung des Bildes der chineſiſchen und indiſchen Culturwelt geben, wovon in dem Artikel die Geſchichte der Menſchheit nur eine Skizze geboten iſt. An das Theater als an das Spiegelbild der Menſchheit ſchließen ſich ungeſucht alle weſentlichen Elemente an, welche die Cultur eines Volkes charakteriſiren. Zu dem kleinen Gemälde von Hinterindien verdanke ich den Anſtoß dem großen Werke Baſtians über die oſtaſiatiſchen Völker.

XXIII. Die Entwickelung von Paris zur Weltſtadt. 1870.

Als 1870 die Frage entſtand, ob Paris bombardirt werden würde, ging mir dies mögliche Schickſal der von mir ſtets mit dem höchſten Intereſſe gehegten Stadt ſehr zu Herzen, und die anhaltende Reflexion auf dieſe Perſpektive brachte mich dazu, im November jenes Jahres einen Vortrag zu halten, welcher die große Bedeutung der Seine-Stadt und das Unglück ihrer gewaltſamen Zerſtörung meinen Mitbürgern an das Herz legen ſollte. Gleichzeitig hatte Dr. J. Spörer in dem letzten Heft 1870 und dem erſten Heft 1871 von Petermanns geographiſchen Mittheilungen Begleitworte zu L. Vogels Plan von Paris und Umgebung gegeben. Wenn die geſchichtliche Entwickelung der Stadt hier von dem allgemeinen politiſchen Standpunkt aus gemacht wurde, ſo hatte ich den innern ſocialen Fortgang und die verſchiedenen Phaſen der Culturbewegung in's Auge gefaßt. Die Topographie von Paris überhaupt in ihrer gegenwärtigen Configuration hatte ich 1850 in einer Brochüre geſchildert.

XXIV. Der Fortſchritt in der Einförmigkeit unſerer Civiliſation. 1872.

Dieſer kleine aber inhaltsvolle Aufſatz ſchließt die Gallerie von Culturbildern, die ich hier zuſammengeſtellt habe, mit einem etwas melancholiſchen Hinblick auf die Zukunft der Menſchheit. Da ich ſogar die kosmiſche Zukunft der Erde und den damit verbundenen Schluß ihrer Geſchichte überhaupt in der Abhandlung über den einſtigen Stillſtand der Welt in Betracht gezogen hatte, ſo durfte wohl die Aufrollung dieſer Perſpektive unſerer Geſchichte nicht fehlen.

I.

Die Emancipation des Fleiſches.

1837.

Jede Zeit ſchafft ſich für die ewigen Intereſſen des Geiſtes ihren beſondern Ausdruck, wie er aus der ganzen jedesmaligen Entwickelung mit Nothwendigkeit entſpringt. In unſern Tagen iſt es der Gedanke der Freiheit, der die Europäiſch-Amerikaniſche Welt als die durchgreifendſte Kategorie durchdringt, und ſo muß denn mit ihm der entgegengeſetzte Gedanke der Knechtſchaft ebenſo lebendig werden, denn die ſich geſtaltende Freiheit iſt von ihrer negativen Seite ein Befreien. Der Act, wodurch der Knecht zum Freien wird, iſt die Emancipation. Urſprünglich galt dies Wort dem Römiſchen Sklaven, den ſein Herr frei ließ. Mit Recht ward es daher angewendet, als von der Freilaſſung der Negerſklaven in Amerika zu verhandeln angefangen ward. Seit dieſer Periode iſt das Wort auch auf andere Gebiete häufiger übertragen und namentlich ſeit der Franzöſiſchen Julirevolution zu einem jener vieldeutigen Modewörter geworden, in denen unſere Journaliſtik einen ungefähren Anhalt ihrer zerfahrenen Reflexion findet. Bedenken wir nun, daß die mannichfache Noth der Völker der Induſtrie, dem Ackerbau, dem Handel eine Sorgfalt zuwenden mußte, wie wir ſie früher nicht kannten, ſo darf man ſich nicht wundern, wenn unſere Erfaſſung des Materiellen an Schärfe und Umfang die frühern Jahrhunderte beiweitem übertrifft und ein allgemeiner Sinn ſich dafür erzeugt hat. In Verbindung mit ſolchen univerſellen Richtungen hat ſich nun auch der Gedanke einer Emancipation des Fleiſches entwickelt. Es iſt an demſelben der wahre und falſche Begriff wohl auseinander zu halten. Der wahre iſt der, daß die Materie ein nothwendiges Element des Univerſums überhaupt ausmacht, daß ſie ihre eigenthümlichen Geſetze hat und daß der Geiſt zwar an und für ſich über die Materie hinaus iſt, keineswegs aber für die Wirklichkeit von ihr wegſehen darf, ſondern vielmehr an ihr das Werkzeug ſeiner eigenen Darſtellung, ſeiner Offenbarung nach außen hin beſitzt. Die Verachtung der Natur, ihre willkürliche Behandlung, ihre gewaltſame Negation rächen ſich unfehlbar an dem Geiſte, der ſie ausübt. Der Geiſt als der an und für ſich freie ſoll von dem Fleiſch, d. h. der Materie, dem Sinnlichen, der Natur nicht abhängen; er ſoll ſich davon emancipiren. Die Emancipation beſteht vernünftigerweiſe darin, daß er die Natur ihrem Begriff gemäß behandelt, ſich alſo ihr nicht unterwirft, aber auch ſie nicht abſtract verwirft, daß er nicht mehr aus ihr macht, als ſie an ſich iſt, ſie aber auch nicht geringer nimmt, als ſie aufgefaßt ſein muß. Im Grunde iſt daher das ganze Leben des Geiſtes eine Reihe von Emancipationsacten; er muß die Natürlichkeit fortwährend von ſich abſtreifen, weil er ſeinem Weſen nach nicht Natur iſt und doch auf das innigſte mit ihr ſich verflochten, überall mit ihr in Berührung geſetzt findet und in ſeinem eignen Organismus ihre höchſte Blüthe erblickt. Erziehung, Sitte, Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft ſind in ihrem poſitiven Wirken zugleich negativ Emancipationen.

Allein nun exiſtirt in dem Streben, die Berechtigung des Fleiſches, d. i. der Natur, anzuerkennen, eine Grenze. Das Princip nämlich, von welchem der Geiſt ausgeht, muß er ſelbſt ſein; er muß ſich zu ſich ſelbſt befreien. Macht er nun das Mittel zum Zweck, ſo entſteht ſtatt der vermeinten Emancipation vielmehr eine Verknechtung. Das Sinnliche wird nicht als Mittel für den Geiſt, d. i. das Freiſein genommen, ſondern es wird ſelbſt Zweck. Es ſcheint als wäre der Geiſt auch hier noch frei, weil er das Bewußtſein hat, das Sinnliche als Gegenſtand zu behandeln. In Wahrheit aber beherrſcht ihn das Sinnliche und zieht ihn zu ſich herab, während er durch ſeine Reflexion ſich noch immer mit ſeiner Freiheit ſchmeichelt und dieſelbe recht zu genießen glaubt, indem er der Natur ſich zum Genuß in die Arme wirft.

Dieſe einfachen Beſtimmungen ſind es, um welche ſich von jeher der Kampf des Geiſtes mit dem Fleiſch gedreht hat und immer ſich drehen wird. Die Art und Weiſe aber, wie ſich in Deutſchland in der jüngſten Zeit die Frage geſtellt hat, macht die Auffaſſung ſchwieriger, denn es haben ſich darin ſehr mannichfache Intereſſen verſchmolzen und, was am bedauerlichſten ſcheint, ſich nicht recht ausleben und ausſprechen können, ſo daß die Sache in einer beiſpielloſen Verwirrung und Verdumpfung verblieben iſt. Ungefähr ſo läßt ſich der Gang etwa deutlich machen. Nach dem Kriege gegen Napoleon in der ſogenannten Reſtaurationsepoche gab ſich nothwendig ein Streben kund, den zerrütteten Wohlſtand durch fleißige Ackercultur, durch Fabrikfleiß und Handelsbetrieb ſoviel als möglich zu heben. Daraus entſtand nach und nach als Reſultat eine gewiſſe Wohlhäbigkeit und aus dieſer als abermaliges Ergebniß ein Wohlleben, eine Luſt am materiellen Genießen, eine Ueppigkeit des Fleiſches. Gegen dieſe Tendenz ſtellte ſich eine andere, die ihren Keim ebenfalls in dem das Innerſte erſchütternden Ernſte der großen Erfahrungen von 1806—1815 hatte. Man wollte das Leben würdig, ſittlich, gottgewidmet führen; als ein Gegenſtreben ward dieſe Richtung einſeitig und führte zum Pietismus. Die Julirevolution von 1830 wühlte aber eine Menge Ideen auf, die ſchon lange zu ſchlummern angefangen hatten; die perſönliche Zuverſicht des Einzelnen hob ſich wieder, die Gegenwart, die Welt, das Diesſeits u. ſ. w. wurden wieder mit heiterm Lichte angeſtrahlt. Die Völker traten mit unleugbaren Sympathien hervor und viele junge Leute ſchwärmten nun in den unbeſtimmten Idealen von Weltverkehr, Weltliteratur u. ſ. w. Die Weltgedanken, Weltherzen, Weltſchmerzen und dergleichen begannen zu graſſiren. Ergriffen von der Gewalt der Gegenwart kehrte man ſich gegen den jenſeitigen Himmel des Pietismus und wähnte, in ſich ſelbſt genug Stoff zu finden, ſeiner entbehren zu können. Hier ſind nun beſonders folgende Momente zu unterſcheiden. Erſtens ſollen die Schriften genannt werden, welche hier vorzüglich den Ausſchlag gegeben haben, zweitens ſoll der Zuſammenhang der Deutſchen mit den Franzoſen in dieſer Hinſicht, drittens das Verhältniß der Hegel'ſchen Philoſophie zu dieſem Proceß angedeutet werden.

Der Erſte, welcher das Evangelium von der Emancipation des Fleiſches entſchieden ausſprach, war Heine in den Aufſätzen, welche er in der ſeit der Julirevolution geſtifteten Pariſer Zeitſchrift, der Revue des deux mondes, über die Deutſche Literatur herausgab, die in deutſcher Verarbeitung alsdann zu Paris (2 Bände), ſpäter zu Hamburg theils in der Sammlung: „Der Salon“ (1834), theils in der „Romantiſchen Schule“ (1836) erſchienen. Heine hat mehrfach gebeten, im Urtheile darüber wohl zu berückſichtigen, daß er dieſe Angelegenheit urſprünglich Franzöſiſch für Franzoſen habe behandeln und in der Deutſchen Darſtellung ſehr Vieles fatal genug habe ändern müſſen. Dieſe Rückſicht darf er fordern und ebenſo darf er verlangen, daß man ſich auf Poeſie und Humor verſtehe, wenn man ſeine Schriften leſen will, um nicht bei Einzelheiten ſtehen zu bleiben, die, iſolirt und buchſtäblich genommen, craß genug erſcheinen. Sein Grundirrthum iſt, daß er den Begriff des Chriſtenthums mit einigen hiſtoriſchen Geſtaltungen deſſelben, namentlich mit der mönchiſchen Askeſe des Mittelalters, verwechſelt und, in ſolch gemachter Oppoſition, ſich für die Nothwendigkeit, auch dem Sinnlichen ſein Recht angedeihen zu laſſen, bis zum frivolen Epikuräismus erhitzt, der nach Diners im Rocher Cancale, nach Nymphentänzen, nach wolluſtſprühenden Umarmungen überbegierig iſt, und, während er ſolche Gelüſte frank und frei bekennt, mit komiſcher Aufrichtigkeit die Invalidität und Impotenz der Zeit wie ſeiner ſelbſt zum kraftvollen Naturdienſt nicht verhehlt.

Wenn Heine über die, wie er meinte, unverdiente Degradation der Materie durch den geſpenſtiſchen Spiritualismus jammerte und dem Geiſte Geneſung von allem Leiden verhieß, falls er nur das ſüße Joch der Materie zu tragen bereit ſei, wenn er eine Befreiung von der Sünde träumte, wofern wir nur erſt das Uebel los wären, ſo ſprach ſich Wienbarg in ſeinen „Aeſthetiſchen Feldzügen“ (Hamburg 1834) und in ſeinen „Wanderungen durch den Thierkreis“ (Hamburg 1835) viel männlicher und würdiger über die Sache aus. Wienbarg iſt ſo wenig ein orthodoxer Chriſt als ein orthodoxer Royaliſt, wenn man unter jener Benennung die Einſeitigkeit eines Aufgebens des eignen Denkens, unter dieſer die eines Aufopferns jedes Selbſtwollens verſteht. Aber ein Mann, ein Menſch, eine im antiken Sinne ſittliche Natur iſt er ganz gewiß, und ſein Streben ging vornehmlich darauf, die Naturfriſche und die Kunſtandacht in unſerm Daſein einheimiſch zu machen und dem Schönen, erſcheine es als Natur oder Kunſtgebilde, ſeine ethiſche Weihung zu wahren. Bei ihm ward alſo die Kunſt der Mittelpunkt zur Emancipation des Fleiſches; er wollte die Schönheit nicht mehr von den allgemeinen Regungen des Lebens abgeſperrt wiſſen.

Was bei Heine und Wienbarg Doctrin war, trat bei Laube theils als Doctrin, theils als Roman auf. Sein Roman „Das junge Europa“ in drei Abtheilungen: „Die Poeten“, „Die Krieger“, „Die Bürger“ ſollte ein Spiegelbild der gegenwärtigen Culturphaſe nach allen Richtungen hin werden. Hierher gehört eigentlich nur die erſte Abtheilung, in der er ſich am ungenirteſten austobte. Dann ſind noch ſeine „Liebesbriefe“ und die beiden erſten Bände ſeiner „Reiſenovellen“ zu nennen. Laube hat, ſo zu ſagen, viel Situationsphantaſie und Situationsreflexion, allein es fehlt ihm productive Einheit im Dichten und Denken. Daher iſt bei ihm es ſchwerer gemacht, zu einer Beſtimmtheit der Anſicht zu gelangen, denn er kann Alles, was man ihm aufbürdet, mit einzelnen Gegengedanken widerlegen. Jedoch ſticht zweierlei bei ihm unverkennbar hervor: er liebt in ſeiner Darſtellung des Sinnlichen das Lüſterne und gibt unendlich viel auf reine geſchmackvolle Kleidung. Wenn Heine, in ironiſcher Metapher, „Sehnſucht nach neuen Hemden“ äußerte, ſo beſteht bei Laube ein großes Element, der Emancipation des Fleiſches gemäß, darin, daß wir uns nett und elegant anzuziehen verſtehen.

Bei Mundt concentrirt ſich das philoſophiſche Element mehr, weil er an Fülle der Phantaſie Laube nachſteht; das Poetiſche iſt bei ihm das minder Gelingende. Er unterſcheidet ſich von Heine und Wienbarg dadurch, daß er das Chriſtenthum nicht mit der mittelalterigen Form deſſelben identificirt, ſondern es als das noch immer gegenwärtige Princip der Weltgeſtaltung anerkennt. Er will auch dem Leben, der Sinnlichkeit ihr Recht gegeben wiſſen, allein er ſucht die Heiligung des Fleiſches mit dem Dogma des Chriſtenthums von der Menſchwerdung Gottes überall in Beziehung zu ſetzen. Er meint, das Chriſtenthum ſelbſt ſei die Religion der Emancipation des Fleiſches, das Wort ſei nicht blos Fleiſch geworden, um daſſelbe kreuzigen zu laſſen, ſondern auch, um es zu erlöſen, es zur ſeligſten Heiterkeit zu erheben. In ſolchem Sinne gab er ein Buch heraus „Madonna, Unterhaltungen mit einer Heiligen" (Leipzig 1835) und ſprach ſich auch in kleinern Aufſätzen auf dieſe Weiſe aus. Durch den Namen Madonna wollte er ausdrücklich an das Myſterium der Incarnation erinnern. Es iſt zu bedauern, daß das Poetiſche in dieſem Buche mit Reiſenotizen und contemplativen Ergüſſen ſo wenig zu einer äſthetiſch befriedigenden Einheit verbunden iſt und daß Mundt zu manchen hyperparadoxen Schroffheiten in der Geſchichte ſeiner Madonna ſich hat hinreißen laſſen. Ihre Verführungsgeſchichte rechnen wir dahin am wenigſten, ſie iſt gut erzählt, richtig motivirt; wol aber das Gebet, nachdem ſie mit dem Candidaten vom Baume der Erkenntniß den Apfel gepflückt hat. Was iſt der Geiſt, wenn der fleiſchliche Act ſolche erlöſende Kräfte birgt! Mundt hat alſo, wenn man von ſolchen verfehlten Einzelheiten abſieht, im Grunde eine chriſtliche Myſtik für ſeine Doctrin als Princip. Endlich wäre noch Gutzkow zu erwähnen, weil man ihn unter Denen genannt hat, die eine Emancipation des Fleiſches beabſichtigten. Allein ſo verbreitet dieſe Meinung iſt, ſo wenig beruht ſie auf literariſchen Thatſachen. Eine einzige Scene ſeines Romans „Wally" iſt durch Menzel's Denunciation im „Literaturblatt" des „Morgenblatts" (1835, Nr. 93 fg.) die Veranlaſſung dazu geworden: eine Scene, worin ein forcirter Spiritualismus, eine äſthetiſche Verkehrtheit ſich kund giebt, die ihre Raſerei für die echteſte Poeſie hält. Hinterher wurde auch ſeine Vorrede zu den Schleiermacher'ſchen „Briefen über die Lucinde Fr. Schlegel's" (Hamburg 1835) damit in Verbindung geſetzt. Sie geht aber nicht ſowohl auf die Emancipation des Fleiſches, als auf die des Weibes. Das Hauptthema derſelben iſt die Beſchuldigung unſerer Zeit, das Zartgefühl, das idylliſche Stillleben der Liebe verloren, eine Herzenskälte der beiden Geſchlechter erzeugt zu haben, die nur wilde Erhitzung der Sinnlichkeit ohne tiefere Sympathie und ohne geniale Erfindung großartiger, kühner Schwelgerei zuläßt. Man iſt zu berechnet, um ſentimental zu ſchmachten, und zu moraliſch-heuchleriſch, um koloſſale Ausſchweifungen zu wagen. Nun verliert ſich Gutzkow aber zuletzt in die Doctrin eines Naturalismus, der allerdings in der chriſtlichen Kirche und noch jetzt in der römiſchen als Sacrament gilt, daß nemlich die wahrhafte Ehe durch die wahrhafte Liebe, nicht durch die prieſterliche Einſegnung geſtiftet werde. Die kirchliche Sanction iſt das Accidentelle. Indem er hier jedoch ohne Rückſicht verfuhr, und in eifernder Gereiztheit tief verletzende Worte ſchleuderte, brachte er die Polemik zum Ausbruch.

Doch ehe wir ſo weit gehen, dieſe zu ſchildern, müſſen wir noch auf Frankreich einerſeits, auf die Hegel'ſche Philoſophie andrerſeits reflectiren. In Frankreich hatte der St.-Simonismus auch an dem Inſtitut der Ehe gerüttelt; er hatte die Eheſcheidung als das beinah Unvermeidliche des ehelichen Lebens aufgefaßt und das Eingehen einer Ehe zur Bedeutung eines Experiments, eines nur proviſoriſchen Verfahrens herabgeſetzt. Er ſcheiterte bekanntlich gerade an dieſer Laxität, die in ihm ſelbſt nie wieder ausgeglichene Entzweiungen begründete. Die George Sand trat ſeit der Julirevolution ebenfalls mit Romanen auf, in denen ſie zeigte, wie die Ehe ſo oft gar nicht ihrem Begriff gemäß realiſirt werde. Namentlich aber ſuchte ſie durch ihren Roman „Lélia“ darzuthun, daß die Liebe ebenſowol eine geiſtige als ſinnliche, eine ideale als reale Seite habe, und daß jede Liebe, die nur das eine oder das andere dieſer Elemente, nicht das eine im andern wolle, ſich ſelbſt nothwendig vernichten müſſe. „Lélia“ iſt daher einer der merkwürdigſten didaktiſchen Romane. Lelia und Zingolina, ihre Schweſter (Pulcheria mit andern Namen), zerütten den Dichter Stenio, der zu jener durch den Adel ihrer Seele und die Hoheit ihres Geiſtes, zu dieſer durch die Wärme ihrer Sinnlichkeit, die Phantaſie und den geſchmackvollen Luxus ihrer Umarmungen hingezogen wird und als Dichter weder dem Geiſt noch der Materie entſagen kann, conſequent alſo an beiden untergeht, da er mehr eine Taſſo'ſche als Byron'ſche Natur iſt. Aehnliche Romane wären auch von andern Franzoſen zu nennen, z. B. „Les confessions d'un enfant du siècle“ von Alfred de Muſſet; allein in Deutſchland iſt beſonders die „Lélia“ zur Sprache gekommen, weil man wunderlich genug ein Vorbild der „Wally“ darin hat finden wollen und weil die „Lélia“ auch in Frankreich Gegenſtand einer heftigen und ausgebreiteten Verfolgung geworden iſt. Man muß aber nicht glauben, als wenn George Sand nur eine Ueberſetzung der Proſa des St.-Simonismus in eine poetiſche Sprache wäre. Ihr Zuſammentreffen gehört der Zeit überhaupt an. Auch muß man nicht glauben, als wenn jene ſeichte Auffaſſung der Ehe, wie der père Enfantin ſie aufbrachte, der Kern des St.-Simonismus wäre; vielmehr liegt dieſem zwar nicht eine Emancipation des Fleiſches, wol aber eine Heiligung aller menſchlichen Thätigkeit, auch der gemeinſten zu Grunde: alle Arbeit ſoll ein Cultus werden.

In Betreff Deutſchlands iſt noch kurz die Hegel'ſche Philoſophie in dieſer Hinſicht zu erwähnen. Sie hatte darauf gedrungen, das Wahre, Ewige nicht als ein jetzt und hier noch nicht Exiſtirendes, ſondern als das ſich in der Zeit Offenbarende, dem wahren Sinn immer Zugängliche zu faſſen. Sie brachte das Pochen auf das Jenſeits, die Sehnſüchtelei darnach, die Heuchelei, welche ſcheinbar in der leibhaften Wirklichkeit ohne Befriedigung iſt, die gedankenloſe Träumerei, die im trägen Hinausblick auf das Jenſeits die Gottesnähe des Diesſeits ignorirt, in völligen Verruf. Sie lehrte das Daſein des als jenſeits Geſetzten im Diesſeits, die Verſöhnung von Himmel und Erde. Man begreift bald, wie eine ſolche Weltanſchauung durch einen oberflächlichen Verſtand aus ihrer wahrhaften, echt chriſtlichen Tiefe heraus zu einem genußſüchtigen, ethiſch indifferenten, die Spannkraft des Willens abtödtenden, gemeinen Epikuräismus umgeſtempelt werden konnte. Da nun Heine, Laube, Mundt und Gutzkow mit der Hegel'ſchen Philoſophie in mannichfacher Berührung ſtanden (Wienbarg nicht), da ſie ſelbſt in ihrer Bildung ihr Manches verdankten, ſo war es ganz natürlich, daß man die Hegel'ſche Philoſophie als ein Hauptferment in dem Gährungsprozeß der Emancipation des Fleiſches auffaßte, zumal da die meiſten Hegelianer auch enragirte Göthianer ſind und als ſolche die „Wahlverwandtſchaften“ in Schutz nehmen, dieſe aber bei dem großen Haufen für nichts Beſſeres gelten, als für eine ſophiſtiſchbeſchönigende Anticipation der Enfantin'ſchen Theorie von den passions profondes et fugitives.

Dies ſind im Allgemeinen die Thatſachen, welche vorliegen, um ſich von Dem, was man jetzt unter dem vieldeutigen Ausdruck der Emancipation des Fleiſches Wahres und Falſches, Zahmes und Freches durcheinandermiſcht, einen Begriff machen zu können. Man muß wohl Acht geben, wie ſich die Sache in ſich ſelbſt geſteigert und von allgemeinen Anfängen zu ſehr concreten Einzelheiten fortgeſtuft hat. Bei Heine wird das Sinnliche überhaupt gegen die Arroganz des Geiſtes in Schutz genommen. Wienbarg will die Schönheit als die Seele der materiellen Welt anerkannt wiſſen und findet daher in Goethe den Befreier Deutſchlands auf Jahrhunderte hinaus, weil derſelbe dem Sinnlichen und dem Verſtande nie ihren von Gott ihnen beſtimmten Tribut geſchmälert und im Sittlichen überhaupt das Aeſthetiſche beachtet habe. Laube will Heiterkeit, zierliche Geſelligkeit überhaupt. Mundt vertieft ſich in die Geheimniſſe des Chriſtenthums, um die Widerſprüche der Materie und des Geiſtes zu löſen. Gutzkow richtet ſich unmittelbar auf die geſelligen Inſtitutionen. Die Ehe iſt diejenige, worin Natur und Geiſt, Gefühl und Gedanke zur untrennbaren Einheit verſchmelzen und wo alſo auch Das, was denn eigentlich Emancipation des Fleiſches heißen ſoll, am unzweideutigſten zur Sprache kommen muß. Was bei dieſen kritiſchen Poeten mehr als Dichtung erſchien, ward in Frankreich durch den St.-Simonismus zum praktiſchen Ernſt, in Deutſchland durch die pantheiſtiſche Ausbeutung des Hegelianismus zur Philoſophie gemacht. Die Polemik ſchlang ſich daher beſtändig durch dieſe verſchiedenen Elemente hindurch. Die „Evangeliſche Kirchenzeitung" ſchrieb in der That geiſtreiche Artikel über dieſe Angelegenheit, welche an Tiefe der Erfaſſung, an Glanz der Rede, an Witz die leichtſinnigen und ſophiſtiſchen Declamationen Menzel's beiweitem übertrafen. Menzel war fanatiſch genug, die Emancipation des Fleiſches ſo roh zu nehmen, als wenn es dabei nur um Orgien, wie unter der Regentſchaft, oder um Bordellnuditäten zu thun wäre. Allein welche Schwächen, Verirrungen und ſittliche Flachheiten auch bei den genannten Schriftſtellern vorkommen, ſo ganz gemein wollüſtig, ſo ganz dem Priap huldigend iſt Niemand von ihnen, und die Nemeſis, die aller Lüge folgt, iſt deswegen auch für Menzel nicht ausgeblieben. Daß die wilden Schößlinge abgeſtoßen ſind, iſt gut, nur wollen wir wünſchen, daß die jungen Autoren ernſtlich die Sache weiter verfolgen, nicht ſie aufgeben, denn Mißbrauch des Sinnlichen, Pruderie, blauſtrumpfige Engelhaftigkeit, Verzerrung der Natur unter dem Prätext der Moralität (die wahre Sittlichkeit beherrſcht, aber verleugnet die Natur nicht), Befreiung der Kunſt von conventionellen, grundloſen Meinungen, nach welchen Mozarts „Don Juan" für unſittlich, ein obſcönes Ballet aber, weil ja in Tricots getanzt wird, für ſittlich und zu ſchauen erlaubt gehalten wird u. ſ. w., müſſen ein beſtändiges Ziel des Ankampfes wahrhaft ſittlicher, geiſtesfreier Menſchen bleiben. So wie Laube in der Einleitung zu Heinſe's Werken, die Frage, wie weit die Kunſt in der Darſtellung des Sinnlichen gehen dürfe, behandelt hat, darf man nicht bejahen, denn die Moral hat allerdings ihre ewigen Geſetze und iſt nicht blos etwas Polizeimäßiges. Die Hauptſache iſt, daß der Menſch, wie Franz Baader ſo treffend geſagt, naturfrei werde; dazu ſoll die Emancipation des Fleiſches wirken und die Emancipation vom Fleiſche nicht von ſich ausſchließen. Naturlos, wie eine kränkliche Religioſität uns oft haben möchte, können wir nicht ſein, und daher ſoll auch die negative Richtung gegen das Sinnliche, das affirmative Verhalten zu ihm nicht von ſich ausſchließen.

II.

Der Zweikampf auf unſeren Univerſitäten.

1837.

Rede an die Studirenden der Univerſität Königsberg.

Meine Herren!

Ein außerordentlicher Fall drängt mich heute auch zu einer außergewöhnlichen Mittheilung. Zu tief bin ich ſeit geſtern früh erſchüttert, als daß ich nicht meinen Schmerz auch dadurch zu bewältigen ſtreben ſollte, daß ich ihm eine feſte Geſtalt zu geben, daß ich ihn mit Ruhe anzuſchauen ſuche. An Sie aber richte ich mich, denn Sie, meine Herren, ſtehen dem traurigen Fall eben ſo nahe als ich, wenngleich ich wohl die beiden Jünglinge, den hingeſchiedenen wie den überlebenden, länger kenne, als Viele von Ihnen. Nicht von dieſem beſonderen Ereigniß aber will ich zu Ihnen ſprechen; das iſt nicht meines Amtes; wohl aber will ich über das allgemeine Intereſſe, was uns daſſelbe darbietet, über den Zweikampf, zu Ihnen reden. Hierzu habe ich als Ihr Lehrer, als Ihr Freund das Recht. Indem ich Ihnen, ſo viel ich es vermag, über dies Element unſeres akademiſchen Lebens Aufklärung gebe, indem ich Ihnen zu zeigen ſuche, wie ſich daſſelbe zu dem Geiſt unſeres Jahrhunderts, oder, wenn Sie wollen, unſeres Jahrzehnts verhält, indem ich hoffe, daß Sie, dadurch veranlaßt, Ihren Standpunct ſchärfer und klarer auffaſſen, hoffe ich für uns beide eine heilſame Verklärung der bitteren Empfindung, die uns jetzt durchdringt.

Glauben Sie aber nicht, meine Herren, daß ich Ihnen etwas beſonders Neues ſagen werde. Der Zweikampf iſt ſo oft in ſocialer und moraliſcher, in politiſcher und religiöſer Hinſicht Gegenſtand der

Unterſuchung geweſen, daß man dies Thema in der That zu den erſchöpften rechnen kann. Ich ſehe fort von den einzelnen Seiten deſſelben und beſchränke mich auf das eigenthümliche Verhältniß, welches derſelbe zu unſerm Lebenskreiſe hat. Was ich Ihnen ſage, kann nur durch die Wahrheit einerſeits, durch die Liebe andrerſeits einen Werth haben. Von der letzteren als dem Princip, das mich treibt, darf ich Sie im Voraus für überzeugt halten und eben deswegen es auch als etwas Geringfügiges anſehen, daß meine Rede an Sie aller Kunſt entbehrt. Wenn nur die Sache zu ihrem Recht gelangt!

Vor allen Dingen müſſen wir nun fragen, welches iſt der Zweck des akademiſchen Lebens? Denn aus dem Begriff dieſes Zweckes müſſen ſich alle Beſtimmungen für Ihr Verhalten innerhalb deſſelben, alſo auch Ihr Verhältniß zum Duell, ableiten laſſen. Die Univerſität iſt eine Corporation, welche durch ihr ganz eigenthümliche Beſtrebungen von jeder andern ſich ſehr beſtimmt unterſcheidet. Der Zweck der Univerſität iſt im Allgemeinen leicht angegeben. Er iſt die wiſſenſchaftliche Bildung, wie dieſelbe nicht blos das fertige Reſultat der Erkenntniß ausmacht, ſondern wie ſie ſelbſt noch im ununterbrochenen Werden begriffen iſt, wie ſie zur Gegenwart in der engſten Beziehung ſteht und den Einzelnen auf lebendige Weiſe zu einem Mitarbeiter an ihrem großen Entwickelungsproceß zu machen ſucht. Wäre dies nicht der Fall, ſo würde die Univerſität etwas ganz Ueberflüſſiges ſein. Das Gymnaſium, die einſame Lectüre, der Privatunterricht, würden für die Nothdurft der Routine und für den energiſchen Drang des Autodidakten hinreichen. Allein darin eben liegt der unendliche Reiz des akademiſchen Lebens, daß man in einer Sphäre ſich heimiſch macht, welche durch und durch von der Unendlichkeit der Idee, von dem Trieb der raſtlos weiter eilenden Erkenntniß erfüllt iſt. Hierüber iſt man jetzt wohl ziemlich einverſtanden. Die freie, mündliche Production der Wiſſenſchaft, die Theilnahme an der Geſtaltung, welche ſie in dem Individuum gewinnt, iſt die ſpecifiſche Differenz des akademiſchen Unterrichts von jedem andern. Die Univerſität iſt ein Organismus der Wiſſenſchaft, welcher gegen alles Buchſtabenweſen den ſteten Antagonismus zu unterhalten hat.

Alſo der Wiſſenſchaft, meine Herrn, widmen Sie ſich hier. Die Kunſt iſt kein unmittelbarer Zweck der Univerſität. Nur ihre wiſſenſchaftliche Erkenntniß macht auch ein Element derſelben aus. Sonſt bleibt ihr Genuß, ihre Ausübung andern Kreiſen überlaſſen und was eine Univerſität dafür thun kann, iſt mehr oder weniger von Zufälligkeiten abhängig.

Aber, meine Herren, iſt hiermit der Begriff des akademiſchen Lebens erſchöpft? Ich glaube nicht. Vielmehr iſt auch ein weſentlicher Zweck deſſelben die freie Ausbildung des Charakters. Ich ſage abſichtlich, die freie Ausbildung, wiewohl dieſer Ausdruck inſofern falſch iſt, als die Bildung des Charakters immer nur das Werk der Freiheit ſein kann. Charakter iſt die beſtimmte Form unſeres Wollens, kann folglich nur durch den Willen ſelbſt hevorgebracht werden. Ich will aber mit dem Ausdruck frei in der Kürze die Bedingungen andeuten, unter welchen ſich Ihr Charakter auf der Univerſität entfalten kann. Niemand nämlich genießt darin einer ſolchen Gunſt, als der Student. Jede andere Richtung des Lebens führt frühzeitig zu beſchränkteren Verhältniſſen, welche von der Engheit eines beſtimmten Berufs mehr oder weniger afficirt ſind und dem Charakter leichtere oder ſchwerere Feſſeln anlegen. Der Studirende darf mehre Jahre ſeines Lebens ganz ſich ſelbſt leben. Er hat noch kein Amt. Staat und Kirche ſtehen noch als der große Hintergrund ſeines Lebens da, als die weite Perſpective ſeiner künftigen Thätigkeit. Er bereitet ſich erſt auf dieſelbe vor. Ungeſtört kann er ſich der Wiſſenſchaft widmen und, wie man ſich ſo ſchön ausgedrückt hat, der eigenen Muſik ſeines jungen Herzens horchen. Und eine ſolche freie Stellung iſt ſchlechthin nothwendig, wenn der Same der Ideen, die Begeiſterung für ächte Humanität, die Liebe zu allem Großen, Schönen und Heiligen ſo tiefe Wurzeln ſchlagen ſoll, daß in dem Drang und der Noth ſpäterer Jahre der Glaube an das Ewige, die Ueberzeugung von der Göttlichkeit unſerer Beſtimmung ihre unverſiegliche Kraft durch uns auch an Andern bewähren ſollen. Staat und Kirche haben dies auch ſehr wohl erkannt und auf alle Weiſe geſtrebt, da, wo irdiſche Sorge das Gemüth des Studirenden belaſtet, die Heiterkeit, welche den Muſen ziemt, möglichſt herzuſtellen. Traurig genug, daß hier die Mittel ſo oft hinter dem edlen Zweck zurückbleiben müſſen. Die Sache ſelbſt aber ſteht feſt, daß Staat und Kirche nur von freien Männern, die zur reifen Beſinnung über ſich, über den Zweck unſeres Daſeins gelangt ſind, eine Förderung erwarten können. Ein Beamter, der nicht ein eigenes Intereſſe am Staat hat, ein Lehrer, der nicht die Erkenntniß als ſolche, nur den durch ſie möglichen Gewinn liebt, ein Prieſter, der nur ein Vehikel, nicht ein ſelbſtſtändiges Organ des Himmels ſein will, ſind für Staat und Kirche eine Laſt. Ihre Charakterbildung hat alſo mit ihrer wiſſenſchaftlichen den engſten Zuſammenhang.

Aus jener theoretiſchen Richtung auf die Wiſſenſchaft, aus dieſer praktiſchen auf die Ausbildung des Charakters reſultirt die eigentliche Poeſie des akademiſchen Lebens, denn die Wiſſenſchaft erhebt uns ſelbſt zur Freiheit. Nur der freie Mann iſt ihrer würdig. Freiheit allein iſt die wirkliche Poeſie unſeres Lebens. Auf dem Gymnaſium wird ein jeder Ihrer Schritte geleitet; hier mögen Sie ſelbſt verſuchen, was Sie aus ſich und Ihren Kräften machen können. Der Lehrfreiheit von Seiten der Docenten entſpricht von Ihrer Seite die Lernfreiheit. Es iſt lediglich Ihrer Gewiſſenhaftigkeit anvertraut, wie weit Sie den Umfang Ihres Strebens dehnen wollen und einige disciplinariſche Maaßregeln ſollen nur ſolche, die noch nicht in den Geiſt der Wiſſenſchaften eingebürgert ſind, vor gänzlicher Verwilderung, vor einer Verwandlung des göttlichen dolce far niente in eine liederliche Thatloſigkeit ſchützen. Eine ſolche Caricatur des Muſenlebens zum Müßiggang und ſeinen Folgen kann die Ehre der Univerſität als Corporation nicht dulden.

Obſchon Sie alſo, meine Herren, einen entſchiedenen Beruf im Auge haben, ſo ſind Sie doch zugleich ſich ſelbſt in vieler Hinſicht überlaſſen. Andere Nationen haben ſich immer darüber gewundert, wie wir Deutſche Jünglingen, oft noch von zartem Alter, eine ſolche Stellung in der Geſellſchaft einräumen können. Engländer ſowohl als Franzoſen haben in der neueren Zeit ſich um alle Einzelheiten unſeres Burſchenlebens bekümmert und viel von der Romantik desſelben geſprochen. Ja, das iſt der Geiſt unſeres Volkes, Jeden, ſo viel möglich, auf ſeine eigenen Füße zu ſtellen, die Individualität eines Jeden zu achten und nicht zu verlangen, daß, mit Leſſing zu reden, allen Bäumen nur Eine Rinde wachſen ſolle. Die Größe wie die Schwäche unſerer Nation liegt in dieſer wahrhaft göttlichen Rückſicht auf die Eigenheit einer Natur. Der Student befindet ſich bei uns in der glücklichen Lage, daß er, ohne dadurch Andern zu läſtig zu werden, den Eigenſinnigkeiten ſeines Weſens nachgehen und, wenn ſie nur dies, wenn ſie nicht die Hülle wahrhafter Originalität ſind, über ſie hinauskommen und die klarſte Erkenntniß ſeiner ſelbſt erreichen kann. Glücklich derjenige, der dieſe Zeit auch in dieſer Beziehung mit Erfolg zu nutzen verſteht.

Poetiſch iſt demnach Ihre Situation durch Ihre Freiheit, das werden Sie mir wol einräumen. Aber dieſe Poeſie führt auch zuweilen in inneren und äußeren Conflicten zu Tragödien, denn Sie ſind noch in der ganzen Fülle der Entwicklung begriffen und verſtehen noch nicht Maaß zu halten, was ja auch dem erfahrenen Manne oft ſo ſchwer wird. Sie lernen erſt, ſich ſelbſt unterwerfen und müſſen durch manchen Irrweg hindurch. Zweierlei iſt es, was Ihnen vorzugsweiſe Colliſionen bereitet: das eine liegt unmittelbar in Ihnen ſelbſt: es iſt Ihre Jugend; das andere liegt in Ihren Verhältniſſen. Sie gehören einer Corporation an.

Die Jugend hat ihre Freude an der Kraft. Sie überſchätzt nicht ſelten dieſelbe; ſie kokettirt nicht ſelten mit dem Muth. Aber angemeſſen iſt ihr eine ſolche Auffaſſung. Das Imponirende muß ihr noch den Vorzug haben. Der Körper ſelbſt iſt noch in der Entwicklung begriffen und ſo nimmt denn namentlich die Uebung und Geltendmachung phyſiſcher Stärke und Gewandtheit einen nicht unbeträchtlichen Raum bei ihr ein. Die Tapferkeit als Nichtachtung des Lebens, als Beweis perſönlicher Entſchloſſenheit, wird zärtlich geliebt. Die Waffenluſt iſt der männlichen Jugend eines freien Volkes ſo natürlich, als der weiblichen die Putzluſt. In ganz Deutſchland macht man ſich vom Studenten kein anderes Bild, als daß er zu fechten verſtehe. Das Rappier iſt ein von ihm unabtrennbares Acceſſorium: ein eigener Zauber ſcheint in dem gefährlichen Stahl zu ruhen, obwohl die Zeit längſt vorüber iſt, wo der Student nie anders ging, als mit dem Degen an der Seite.

Als Glieder der Univerſität haben Sie ein Doppelverhältniß, einmal zu den Lehrern, ſodann unter einander. In jener Hinſicht findet eine, wenn auch noch ſo wenig fühlbare, Unterordnung ſtatt. Wir Lehrer ſehen in Ihnen keineswegs bloße Schüler; wir wollen Sie zur Wiſſenſchaft nicht mechaniſch abrichten; wir ehren in Ihnen die Selbſtſtändigkeit und nennen Sie Commilitonen, mit welchem Wort wir wenigſtens wünſchen, Ihnen nicht blos eine Schmeichelei zu ſagen, wofür es wohl Manche nehmen, wenn ſie es bei feierlichen Gelegenheiten ausſprechen hören. Ihre Abhängigkeit von uns iſt geiſtiger Art, weil wir Ihnen in der oder jener Richtung der Wiſſenſchaft voraus ſind. Unſer Bemühen iſt aber hauptſächlich darauf gerichtet, dieſe Abhängigkeit ſchwinden zu machen, ſo daß Sie unſerer nicht mehr bedürfen. — Ganz anders ſtehen Sie zu Ihren Genoſſen. Hier waltet eine unbedingte Gleichheit und es iſt ein ſchöner Zug, daß dieſelbe ſich auf unſern Deutſchen Univerſitäten ſo lange erhalten hat. Auf allen älteren Univerſitäten, auch auf unſerer Albertina, hat die Brüderlichkeit ſich ſelbſt in dem vertraulichen Du ausgeprägt und erſt auf den neuangelegten Univerſitäten iſt das die Perſönlichkeiten in ihrer Fremdheit auseinanderhaltende Sie eingetreten, hat ſich auch von da ſchon auf kleinere Univerſitäten verpflanzt und wird allerdings mit der Zeit allgemein werden. Die Gleichheit aber wird fortdauern. Zum erſtenmal gehören Sie nun einer Corporation an. Ihre Eltern, Ihre Lehrer übernehmen nicht mehr die Verantwortlichkeit Ihrer Handlungen, obwohl der Staat Ihnen im Senat eine Behörde gegeben hat, welche — abgeſehen von criminell ſtrafbaren Handlungen — zwiſchen Ihnen und dem bürgerlichen Gericht eine milde Vermittelung bezweckt. Sie fühlen ſich alſo zum erſtenmal als ſelbſtbewußte Glieder eines Ganzen; Ihre allgemeine Ehrenhaftigkeit individualiſirt ſich zur Standesehre, zur Ehre des Burſchen, wie die alte Deutſche Terminologie den Studenten betitelt. Und eben in dieſem Gefühl der Beſonderung liegt eine gewiſſe Reizbarkeit, welche, um recht zum Genuß ihrer ſelbſt zu kommen, wohl gar den Anlaß ſucht, ſich für beleidigt halten zu müſſen. Welche Sonnenſtäubchen haben nicht ſchon das Ehrgefühl des Studenten gekränkt! Ich will nun ganz von den Reibungen der Landsmannſchaften, der Corps oder Communen untereinander, von den Reibungen der auf nationaler Baſis ruhenden Landsmannſchaften mit den ideell begründeten Burſchenſchaften, von den Reibungen der Studenten mit Handwerksburſchen und Kaufmannsdienern einerſeits, mit Officieren andererſeits abſtrahiren, denn ſolche Betrachtungen würden mich zu weit von meinem Ziel abführen. Das nur wollen wir feſtſtellen, daß Ihre Jugendlichkeit durch leidenſchaftlichen Ungeſtüm, durch Lebensübermuth und erſt werdende Bildung, Ihre Stellung aber in der Corporation durch die Abgeſchloſſenheit derſelben und durch die Gemeinſchaft des Jünglings mit dem Jünglinge, des Erregbaren mit dem Erregbaren, eine große Entzündlichkeit, eine Neigung zum Abenteuerlichen, eine Luſt am Widerſpruch, eine Verführung zum unüberlegten Trotz, zum Spiel mit der Gefahr herbeiführen muß.

Doch dies Alles würde für ſich uns den Zweikampf noch nicht erklären, am wenigſten als herrſchende Sitte, als ein geheiligtes Herkommen. Dergleichen iſt nur durch den Geiſt eines Volkes möglich. Im Orient wie im Alterthum finden wir dieſe Erſcheinung nicht, obwohl wir ihnen weder Tapferkeit noch Wiſſenſchaftlichkeit abſprechen können. Die antiken Univerſitäten, wenn wir uns dieſes Ausdrucks bedienen wollen, wie ſie unter den Römiſchen Kaiſern in Athen u. ſ. f. exiſtirten, zeigen in dem Verhältniß der Schüler zu den Lehrern, wenn dieſe für ſich eine Partei zu werben ſuchten, in dem Verhältniß der Ankömmlinge zu den ältern Studirenden, in dem der Univerſität zu dem Proconſul manche Analogieen mit unſern Zeiten; aber doch iſt bei uns Alles anders. Dieſe Grundverſchiedenheit liegt in der Ehre, deren Gefühl den Griechen und Römern, auch nachdem ſie Chriſten geworden waren, in unſerm Sinne ſtets fremd geweſen iſt. Wir finden dort wohl Schlägereien, aber keine Duelle. Der Zweikampf iſt ein weſentlich Germaniſches Inſtitut. Die urſprüngliche Sprödigkeit, Härte und Kühnheit unſeres Stammes, und doch auch wieder ſeine Innigkeit und Weichheit, ſeine

Eiferſucht auf perſönliche Freiheit allein, konnten ihm den Urſprung geben und es durch Jahrhunderte gegen tauſendfachen Widerſpruch bis auf unſere Tage erhalten. In den Unzulänglichkeiten der bürgerlichen Verfaſſung des Mittelalters war es begründet, daß der Zweikampf ſupplementariſch ſolche Zwiſtigkeiten zu beenden ſuchte, welche nicht durch den gewöhnlichen Gang des Rechtes aufgehoben wurden. Hierin liegt die Entſchuldigung nicht nur, ſondern ſogar die Rechtfertigung ſeiner damaligen Exiſtenz. Daher auch damals der grauenvolle Ernſt, der aber zugleich das Verſöhnende des Streites war. Die Scandinavier hatten eine Geſtalt des Duells, welche Holmgang hieß und wozu die vielen kleinen Inſeln längs des Norwegiſchen Felſenküſtenſaums einluden. Die beiden Kämpfer begaben ſich auf ein ſolches Eiland, damit keiner dem andern entfliehen könne. Der Streit dauerte, bis einer den andern oder, wie es in den Saga's auch wohl vorkommt, bis beide ſich gegenſeitig getödtet hatten. Die Nothwendigkeit des Duells für die unvollkommene Organiſation des Staates in der damaligen Zeit erhellt auch aus der Oeffentlichkeit des Kampfes, dem das Volk ſeine Theilnahme widmete. Damals hatten die Kämpfenden ein gutes Gewiſſen über ihr Thun. Die Kirche widerſetzte ſich mehrfach dieſer blutigen Sitte; da ſie jedoch nur allmälig den wahren Sinn des Chriſtenthums in die Gemüther einbilden konnte, ſo tolerirte ſie dieſelbe lange Zeit und gab ihr eine religiöſe Weihe nur dadurch, daß ſie die Kategorie eines Gottesurtheils für den Zweikampf zu bewahren ſuchte. Seitdem ſich nun aber die Verfaſſung der modernen Staaten allſeitiger durchgebildet hat, ſeitdem die verſöhnliche Geſinnung, welche das Chriſtenthum athmet, mehr und mehr zur Gewohnheit der Europäiſchen Völker geworden iſt, ſeitdem iſt auch der Zweikampf immer mehr erloſchen. Unter den Studirenden hat er ſich wohl noch am meiſten in dem rein Germaniſchen Geiſt erhalten, ſo daß ſelbſt ein Profeſſor, ein geborner Scandinavier, Henrik Steffens, in einer Schrift: Die gegenwärtige Zeit und wie ſie geworden, dem Duell eine glänzende Apologie gehalten hat. Bei dem Militair iſt der Zweikampf ebenfalls Brauch geblieben; ſeine Erſcheinung iſt jedoch hier deswegen nicht ſo rein, weil die Tapferkeit an ſich ſchon die Tugend und die

Führung der Waffen die Gewohnheit dieſes Standes iſt. Der Erfahrung nach ſind daher auch Duelle zwiſchen Studenten und Officieren gewöhnlich die heftigſten, weil hier, es kurz auszudrücken, die Poeſie und Proſa des Kampfes ſich begegnen. Der Preußiſche Staat hat darum auch gerade dieſe Streitigkeiten in der neueren Zeit mit dem größten Nachdruck zu vertilgen geſucht.

Dies, meine Herren, iſt ungefähr das Factiſche im Allgemeinen. Im Beſondern aber muß ich noch kurz die Exiſtenz des gegenwärtigen Duells ſchildern. Es wurde ſchon geſagt, daß im Mittelalter der Zweikampf einen ſupplementariſchen Charakter gehabt habe, die Mängel der bürgerlichen Verfaſſung zu ergänzen. Seine Entſtehung verdankte er unſtreitig dem feinen Sinn des Germanen für perſönliche Freiheit; die Berechtigung aber lag in jenen Zuſtänden. Es wäre fürwahr ſchlimm, wenn unſere Zeit mit dem Inſtitut auch die Sache, das zarte Ehrgefühl, verloren hätte, wenn für daſſelbe in unſern Geſetzen keine Garantie gegeben wäre! Aber das begreifen Sie wohl, daß, wenn die obige Behauptung richtig iſt, auch der Zweikampf nach und nach ganz von ſelbſt untergehen muß. Alle Geſetze haben erſt in der öffentlichen Meinung ihren Halt und dieſe hat ſich jetzt eben ſo entſchieden gegen das Duell gekehrt, als ſie im Mittelalter und darüber hinaus daſſelbe begünſtigte. Man hat von dem Myſticismus in der Ehre geſprochen, der nur durch das magiſche Medium des Blutes ſich befriedigen könne. Allein ich denke, daß die jetzige Zeit die Capricen des ſogenannten point d'honneur, dieſe Spaniſchen Grillen, hinter ſich hat und daß die Ehre, ihrer Unendlichkeit, und ihr Gefühl, ſeiner Tiefe unbeſchadet, gerade etwas ſehr Beſtimmtes ſind und mit einem geheimnißvollen Dunkel nichts zu thun haben. Manche Geſetzgebungen haben daher auch ſchon angefangen, den überlebenden Duellanten zur Erhaltung der Familie des Getödteten zu verpflichten, um über dem Genuß der perſönlichen Befriedigung die zunächſt liegende allgemein menſchliche Pflicht nicht untergehn zu laſſen. Unſer jetziges Duell iſt, wenigſtens auf den Univerſitäten, meiſt ein Spiel. Der mittelalterliche Ernſt, der eben mit ihm verſöhnte, iſt daraus entwichen. Alle Vorrichtungen ſind getroffen, daß in den ungeheuren wattirten

Beinkleidern, Halsbinden u. ſ. w. der Dirigent des Schlagapparates vor lebensgefährlichen Wunden geſichert ſei. Die Secundanten haben vollends für die Beſeitigung der ſchlimmſten Fälle zu ſorgen. Haſſen ſich zwei wirklich einmal auf Leben und Tod, ſo greift die neuere Zeit zum Piſtol; und auch hier kann man ſo leicht dem Schuß.doch noch eine minder ſchädliche Richtung geben. Nichtsdeſtoweniger iſt das Spiel ein gefährliches. Unſer Sprichwort warnt uns, den Teufel nicht an die Wand zu malen. Wir ſollen Situationen zu vermeiden ſuchen, wo ein an ſich unbedeutender Zufall, meinetwegen ein Stolpern über einen Aſt in der Diele, die traurigſten Folgen haben kann. Trotz jener Vorſichtsmaßregeln, welche beweiſen, daß es insbeſondere auf die Aeußerung des Muthes beim Gegner, auf die Erkenntniß ſeines ehrenhaften, männlichen Benehmens, nicht auf ſeinen Tod abgeſehen iſt, ſind die bejammernswerthen Ereigniſſe, die Duelle mit unglücklichem Ausgang, nur zu häufig. Ich denke hier nicht blos an den Tod. Mancher Theologe hat ſchon wegen Wundnarben im Geſicht eine andere Laufbahn einſchlagen müſſen; mancher quält ſich im Stillen jahrelang mit ſchlecht geheilten Wunden umher; mancher wird durch das Fehlen eines Gliedes, eines Fingers, eines Ohrs u. ſ. w. zeitlebens unangenehm an eine leichtſinnige Stunde erinnert. Dergleichen Calamitäten wiegen, wie ſich von ſelbſt verſteht, auf der Waage der Ehre nichts und Niemand, dem das Herz am rechten Fleck ſitzt, wird davon viel Aufhebens machen, wäre nur die Sache an ſich von dem Fluch der Ungeſetzlichkeit frei und wäre nicht durch ſie auch der tüchtige, nur auf die Wiſſenſchaft gerichtete Menſch, dem Muthwillen jener Rennomiſten preis gegeben, welche aus ihrer guten Klinge gewiſſermaaßen ein Handwerk machen und im geheimen Gefühl ihrer inneren Nichtigkeit eine genugthuende Schadenfreude darin finden, dem fleißigen und ordentlichen Studenten als einem ſogenannten Obscuranten Störungen und Fatalitäten zu bereiten.

Geſtehen Sie es nur ein, meine Herren, das jetzige Duell iſt zur Armſeligkeit heruntergeſunken. Aus der Tradition des früheren Studentenlebens kommt noch die Kunde der großen Waffenthaten von dieſem und jenem zu Ihnen. Ihre dem Muth, der Tapferkeit, der Freiheit huldigende Stimmung erfreut ſich an ſolchen Erzählungen und es entſteht der heimliche Wunſch, bei ſeinen Genoſſen ſich einſt auch den Ruhm eines ſolch' wackeren Kämpens zu verdienen. Ihr ritterlicher Stolz weidet ſich an der ſchauerlichen Scene. Mit durſtigen Lippen trinken die jüngeren Studenten vom Munde der älteren die Unterweiſung im Ceremoniell des Duells und viele Stunden werden in den Zuſammenkünften damit hingebracht, mimiſch die Geſchichte eines ſelbſterlebten Duells recht haarklein zu erzählen. Nun ſetze ich den Fall, Sie fordern Jemand oder werden gefordert. Mögen Sie auf den Fuß getreten und nicht um Verzeihung gebeten ſein, mag man Ihren Hund ſcheel angeſehn, von einem Ihnen bekannten Mädchen oder Manne verläumderiſch geſprochen oder wohl gar Sie ſelbſt in die Claſſe der Unmündigen ſchimpflich zurückgeſetzt haben, die Urſache wollen wir bei Seite laſſen. Gewöhnlich miſcht ſich Trotz und Muthwille in das wirkliche Rechtsgefühl dabei übertreibend ein und ſpiegelt die Unmöglichkeit vor, auf andere Weiſe Genugthuung erhalten zu können. Sie nehmen alſo ein Duell an und aus der Aetiologie der Duelle ſollen Sie die beſten Gründe dafür haben. Nun entſteht eine gewiſſe Unruhe bei Ihnen. Selbſt der Kaltblütigſte ertappt ſich in's Geheim bei dem Ausmalen des Auftritts, wie er wohl ablaufen werde. Durch zufällige Hinderniſſe verſchleppt ſich die Sache oft Monate lang. Sie ſind unterdeſſen in Anſehung des Motives ganz ruhig geworden, haben die Geringfügigkeit der Beleidigung oder ihre beſſere Schlichtung auf geiſtigem Wege längſt eingeſehen; mit innerem Mißmuth, ja vielleicht mit Gleichgültigkeit greifen ſie zur Waffe, aber umgehen können Sie den Kampf nicht mehr. Welche Sorge nun, ein paſſendes, von den umherſchleichenden Pedellen nicht zu leicht entdecktes, geräumiges Zimmer zu finden! Welche Antipathie gegen die Vorleſungen, gegen die Wiſſenſchaft, jemehr ſich der entſcheidende Tag nahet. Nur der wirklich geniale Menſch oder der Raufer behält ſeine Indifferenz in ſolchen Wochen. Endlich wird geſchlagen und die Sache verläuft ſich glücklich; ſo werden Sie ihr hinterher mit Verwunderung nachſehen, daß eine Schramme, ein Stich, ein paar Tropfen Bluts ſo große Dinge vermögen, daß in dem ſo eigenen Saft ſolche geiſtbeſchwörende Gewalt liegen ſolle. Obſchon Sie Ihren Gegner nach dem Duell umarmen, iſt er Ihnen innerlich doch vielleicht nicht minder verächtlich. Oder ſie nimmt ein trauriges Ende, ſie wird entdeckt, ſo iſt oft alle Zukunft zerſtört und quälende Reue verbittert Ihnen ganze Jahre. Ja, meine Herren, der Zweikampf als Winkelduell iſt die zeitraubendſte, gemüthzerſtörendſte, in ihren Folgen für das bürgerliche Leben nachtheiligſte Begebenheit, die Sie treffen kann.

Sie werden mir ſagen, daß ja der Staat ſelbſt mit ſeinen Geſetzen im Widerſpruch ſtehe, inſofern er die Strenge derſelben faſt nie gegen die Duellanten in Anwendung bringe, inſofern die Begnadigung von dieſen faſt als ausgemacht vorauszuſetzen ſei, inſofern die geſetzlich ausgeſprochene Strafzeit gewöhnlich verkürzt werde u. ſ. f. Hierin liegt allerdings, daß Sitte und Geſetz noch nicht völlig in einander aufgegangen ſind, daß die Vernunft des Geſetzes der Macht der Sitte theilweiſe noch vorangeeilt iſt; aber noch mehr liegt darin, daß eben nur Gnade, nicht Recht in einem ſolchen Fall geübt wird. Ein Faſt, ein Gewöhnlich ſind immer eine mißliche Ausſicht. Die Strafloſigkeit iſt keine abſolute; ſie iſt nur eine Connivenz, theils wegen des eben berührten noch theilweiſen Gegenſatzes zwiſchen Sitte und Geſetz, theils weil der Zweikampf kein gemeines Verbrechen iſt. Wer in ihm den Gegner tödtet, iſt darum doch kein Mörder; er konnte ja daſſelbe Schickſal haben.

Wenn ich Ihnen einräumen muß, daß zwiſchen Sitte und Geſetz bei uns in der That eine herbe Colliſion exiſtirt, ſo werden Sie mich fragen, wie Sie es denn nun anfangen ſollen, in ihr ſich doch ſo zu benehmen, daß Ihre Ehre unter Ihren Genoſſen ungekränkt bleibe, wenn Sie dem Geſetz gehorſamen? Ich ſage, Ihre Ehre unter Ihren Genoſſen, denn die Welt bekümmert ſich dann erſt um ein Duell, wenn es durch irgend etwas Entſetzliches eclatirt. Ihnen allerdings iſt Ihre Corporation die Welt; das iſt ganz in der Ordnung, und die Macht einer ſolchen Verbindung iſt nicht aufzuheben, ohne nicht zugleich eine Menge der ſchönſten Impulſe für Ihre intellectuelle und ethiſche Ausbildung zu vernichten. Ein Troſt muß es Ihnen aber ſein, daß über Ihre Corporation hinaus noch ein anderes Urtheil möglich iſt, daß dieſelbe in dem Organismus der Geſellſchaft nur ein Moment ausmacht und daß durch die Geſellſchaft Ihr Urtheil corrigirt, ſeiner Befangenheit entriſſen werden kann.

Meine runde Antwort auf obige Frage iſt nun: Sie müſſen dem Geſetz unbedingte Folge leiſten; denn das Geſetz iſt die Norm, nach welcher Sie allein wirklich gerichtet werden können und jeder, der für Ihre Beurtheilung einen andern Standpunkt wählt, kann ein Bewußtſein darüber haben, daß er Ihnen eigentlich Unrecht thut.

Wie ganz anders als du, werden Sie mir nun vielleicht entgegnen, ſcheint doch Fichte über dieſe Materie gedacht zu haben! Als einſt ein Student ihn fragte, ob er ſich ſchlagen ſolle? erwiderte er ihm bekanntlich, daß, wenn er von ſeinem Muth überzeugt ſei, er es nicht nöthig habe; ſei er es aber nicht, ſpüre er noch Furcht in ſich, er es thun müſſe. Dieſe Antwort war Fichte's vollkommen ſo würdig, als andere, die über verfängliche Materien von ihm erzählt werden, denn dieſer große Mann haßte mit Fug nichts ſo ſehr, als Feigheit und knechtiſchen Sinn. In jenem Falle hatte er gewiß für den Fragenden das Rechte getroffen; den Zweikampf ſelbſt als lediglich noch durch die Tradition ſanctionirte Sitte hat er nie gebilligt, wie Sie davon aus den Actenſtücken, welche der Beſchreibung ſeines Lebens von ſeinem Sohn angefügt ſind, ſich überzeugen können. Der Gehorſam gegen das Geſetz iſt gar nicht bequem. Er erfordert wenigſtens eben ſo viel Muth, als der Ungehorſam. Daß eine elende Geſinnung, eine weibiſche Furchtſamkeit ſich dahinter verſtecken kann, gebe ich zu. Allein eine ſolche hat überhaupt tauſendfache Auswege; ja, es kommt das lächerliche Schauſpiel vor, daß haſenherzige Menſchen ſich aus Furcht und mit Furcht doch duelliren, ſo daß ich in dem Eingehen eines Duells an ſich noch gar keinen entſchiedenen Beweis perſönlicher Tapferkeit ſehe. Der freie Mann gehorcht dem Geſetze, weil er es will und ob dieſer Wille oder ob unedles Weſen das Motiv der Handlung iſt, das denke ich, läßt ſich Jemandem wohl abmerken. Solche Menſchenſchatten, denen das phyſiſche Exiſtiren in heiler Haut als ſolches das Höchſte iſt, werden Sie in Ihrem Kreiſe, auch ohne daß ſie in die beſprochene Colliſion gerathen, überhaupt nicht ſonderlich achten. Ich weiß es aus dem Leben auf verſchiedenen Univerſitäten zur Genüge, welch' ein Haß, welch' eine Verachtung derjenige ſich zuzieht, der ein Duell ausſchlägt. Und eben ſolchem Looſe will ich Sie nun ausgeſetzt wiſſen!

Hier, meine Herren, hier eben liegt der Knoten, denn dieſe Härte ſcheint mir eine Barbarei, vorausgeſetzt, daß der Student ſich außerdem untadelhaft beträgt, ſo daß ſie ihm eine würdige Geſinnung zutrauen müſſen. Ich würde jene Empörung, welche den dem Geſetz Gehorſamenden mit dem Bann belegt, nicht Barbarei zu nennen wagen, wenn ſie nicht zugleich eine Empörung gegen das Geſetz ſelbſt wäre. So aber müſſen Sie ſich ſagen, daß es ja lediglich von Ihnen ſelbſt abhange, jenem Fatalismus ein Ende zu machen, indem Sie ferner ganz einfach von dem in Verruf Erklären abſtehen und den Einzelnen ſich ſelbſt überlaſſen, ohne ihn gehäſſig zu verfolgen. Auf dieſe Weiſe fällt der ſociale Zwang zum Duell fort. Iſt es der öffentlichen Meinung, iſt es dem Geſetz möglich, ja nothwendig geworden, den Zweikampf zu verwerfen, ſo wird es Ihnen auch nicht unmöglich ſein. Gehört ein Muth dazu unter den gegenwärtigen Umſtänden dem Geſetz zu gehorſamen, ſo gehört er ferner auch dazu, eine ſolche Gewohnheit zu bekämpfen und den vernichtenden Hohn zurückzuweiſen, der dem Individuum ſeine akademiſche Exiſtenz unmöglich macht. Das Duell ſoll fernerhin nicht das höchſte Kriterium der ſittlichen Tüchtigkeit ſein.

Der unmittelbare Zuſammenhang des Menſchen mit dem Menſchen feſſelt am ſtärkſten; das Geſetz in ſeiner Allgemeinheit erſcheint dagegen ſo abſtract, ſo farblos. Da es ſich nun hier um eine Ausgleichung zwiſchen der eingelebten Macht der Sitte und dem erſt mehr theoretiſch exiſtirenden Begriff des Geſetzes handelt, ſo ſehe ich ſehr wohl ein, daß eine blos paſſive Stellung zum Geſetz Ihnen jetzt noch als ein Opfer vorkommen muß, mit welchem Sie die Ritterlichkeit Ihres Standes, die Elaſticität Ihrer Jugendkraft, die zarteſten Regungen des Ehrgefühls zugleich einzubüßen fürchten. Allein Sie ſollen nicht weniger activ ſich verhalten und zwar theils negativ, theils poſitiv. Negativ, indem jeder von Ihnen ſich mit der größten Beſonnenheit zu benehmen und vorſichtig jene kleinen Reibungen, jene hergebrachten Reizungen zu vermeiden ſucht, welche der gewöhnliche Anlaß der Duelle ſind. Poſitiv, indem Sie, wo unter Ihnen eine Zwiſtigkeit entſteht, welche durch die Entzweiten ſelbſt nicht ſcheint beigelegt werden zu können, den Fall gemeinſam berathen. Kann der Degen durch rohe, phyſiſche Kraft verſöhnen, warum wollen Sie dieſe göttliche Eigenſchaft nicht auch der Vernunft, dem Denken, dem Wollen zutrauen? Hier kann der Juriſt, der Hiſtoriker, der Theologe, der Philoſoph zeigen, was er vermag. Wollen Sie mich nicht mißverſtehen, ſo möchte ich ſagen, Sie ſollten in ſolchen Fällen eine Art Jury unter ſich bilden, deren Ausſpruch ſich die ſtrittigen Parteien zu unterwerfen haben. Denn dagegen ſträubt ſich doch unſer Stolz am meiſten, daß ein Anderer, daß dieſer Einzelne gegen uns Recht haben ſoll. Iſt hingegen eine gemeinſame Entſcheidung vorhanden, ſo fällt das Drückende für uns fort und es würde unvernünftig ſein, ihr zu widerſtehen. Der von ſeinem Unrecht Ueberwieſene muß dem Beleidigten Abbitte thun und dadurch, daß dies nicht ein heimliches, ſondern offenes Thun iſt, verſchwindet auch hier das Fatale dieſes Actes. Es wäre unverſtändiger Eigenſinn, auch dann noch ſich unverſöhnlich zu zeigen. Der Zweikampf enthält hauptſächlich dieſe Wendung, daß ſeine blutige Lethe das Genirende, was die auch noch ſo gerechte Abbitte für unſern Stolz hat, umgeht. Uebrigens, meine Herren, denke ich mir natürlich gar keine breite Abbitterei, ſondern ich ſtelle mir vor, daß der ſeines Unrechts Ueberwieſene daſſelbe eingeſteht und ſeinem Gegner die Hand reicht. Dieſer ſymboliſche Act ſcheint mir völlig hinreichend und jede weitere Förmlichkeit dabei unter Ihnen, die Sie brüderlich untereinander geſinnt ſein ſollen, vom Uebel. Und ſo hätten Sie denn in jenem negativen und dieſem poſitiven Handeln, in dem Streben nach Vermeidung und gerechter Entſcheidung von Streitigkeiten ein nicht unbedeutendes Material für Ihre Charakterentwicklung.

Doch auch von außen her kann wenigſtens prophylaktiſch auf die Verminderung des Duells dadurch gewirkt werden, daß Ihre gymnaſtiſche Ausbildung nicht vernachläſſigt wird. Da die Waffenluſt einmal in der Jugend wurzelt, ſo iſt ihr im Preußiſchen Staate ſchon dadurch ein bedeutender Abzugscanal gegraben, daß bei uns jeder, auch der Theologe, einen Cyklus militairiſcher Uebungen durchmachen muß. Nur damals, als die Heere größtentheils aus überallher zuſammengerafften Söldnern beſtanden, hatte der Dienſt des Soldaten etwas Widriges, nicht jetzt, wo die Nation mit ihren eigenen Söhnen das Heer bildet. Dadurch tritt die wahre Beſtimmung der Waffen uns viel näher und der Neigung zum Kriegeriſchen wird ein Spielraum gegeben. Wie Alexander den Bucephalus im Sande bändigte, ſo iſt auch die phyſiſche Ueberkraft manches Studirenden im Felddienſt, in den Manövern zur Ruhe gelangt und er hat ſich um ſo inniger nach den ſtillen, heitern Studien zurückgeſehnt. Da jedoch der Zeitraum des Dienſtes bei den Meiſten von Ihnen ſich nur auf Ein Jahr beſchränkt und in demſelben dem Einzelnen ſehr wenig Willkür geſtattet iſt, viel mehr der Soldat in Reih' und Glied ein um ſo beſſerer Soldat iſt, je weniger er von den andern Exemplaren ſeiner Gattung unterſchieden werden kann, ſo finde ich es angemeſſen, daß die Fechtübungen auf einem gemeinſamen Boden Ihnen außerdem für Ihre Waffenluſt und ſich entwickelnde Körperkraft ausreichende Gelegenheit geben. Durch das Winkelfechten auf Stuben, über deren Verhunzung Sie dann mit dem Wirthe beſtändig im Streite liegen, wo die Nachbarwohner ſich über das Geräuſch beſtändig beſchweren, wird wenig dafür gethan. Auch werden ſchwache Menſchen dadurch leicht zu der Lüge verleitet, ein wirkliches Duell, wenn es zufällig entdeckt wird, für ein bloßes Rapieren ausgeben zu wollen. Dagegen hat das Fechten auf dem Fechtboden, wie es von Altershe auf den Deutſchen Univerſitäten heimiſch iſt, etwas Freudiges an ſich und Sie lernen ſich durch eine ſolche Einrichtung auch in dieſer Hinſicht gegenſeitig kennen. Dazu kommt, daß die Gegenwart des Fechtmeiſters, die Erfahrung der ältern Studenten hier ſo manches Unheil verhütet, was von dem Winkelfechten ſchwer zu trennen iſt. Ich halte dieſe Uebungen für um ſo nothwendiger, als die Erfahrung leider dargethan hat, daß neuerlich der beklagenswerthe Ausgang ſo mancher Duelle vornämlich in dem Ungeſchick der Streitenden ſeine Urſach gehabt hat; in der Hitze des Kampfs iſt Mancher aufgelaufen, wie der Eber auf ein Jagdſpieß.

Ich unterlaſſe es, Sie von dem Zweikampf auch durch eine Erregung wehmüthiger Gefühle abmahnen zu wollen. Dergleichen Threnodien, ſo berechtigt ſie ſind, wirken nur momentan. Der Augenblick, der uns zum Handeln auffordert, iſt immer egoiſtiſch und überwindet oft die heiligſten Rückſichten, die wir gegen Vater und Mutter, gegen Geſchwiſter und Freunde zu nehmen hätten. Ja, wie mancher Vater hat nicht durch unvorſichtige Mittheilungen aus ſeinem Studentenleben, durch grelle Genrebilder ſeiner Heldenthaten ſelbſt in dem Sohn das Wohlgefallen am Duell erweckt, ſo daß dieſer ganz im Sinn des Vaters zu handeln glaubte, wenn er unbedenklich dem Zweikampf ſich hingab.

Eben ſo unterlaſſe ich es, Sie auf die Rückſicht aufmerkſam zu machen, welche Sie dem Rufe der Univerſität ſchuldig ſind. Gewiß muß Ihnen allen daran gelegen ſein, daß unſere Albertina an ſittlicher Haltung keiner der Deutſchen Univerſitäten nachſtehe, daß ihr der Vorwurf der Rohheit, der Zügelloſigkeit, der Raufluſt nicht gemacht werden könne. Aber glaubt denn nicht gewöhnlich derjenige, der ſich auf ein Duell einläßt, eben dadurch für die wahre Studentenehre etwas recht Erkleckliches zu thun und erklärt ein ſolcher nicht am erſten die Univerſität für im Verfall begriffen, welche die wenigſten Duelle aufweiſen kann?

Dagegen will ich Sie auf einen andern Standpunct ſtellen, deſſen Bedeutung Sie nicht ſo leicht durch Sophiſtereien des Gefühls, der Umſtände, des Herkommens und des Vorurtheils ſich werden ableugnen können. Ich mache Sie nämlich ſchließlich auf die große Veränderung aufmerkſam, welche in unſerm Studentenleben offenbar vor ſich geht, eine Veränderung, welche mit derjenigen, die wir im politiſchen und kirchlichen Leben der Zeit wahrnehmen, auf das Engſte zuſammenhängt. Werfen Sie einen Blick auf die Geſchichte der Univerſitäten, ſo war das ſociale Leben derſelben bis zu dem Deutſchen Freiheitskriege hin auf der Baſis der Nationalität begründet. Die Landsmannſchaften waren die allgemeine Form desſelben. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts bildete ſich dieſer gegenüber eine andere Form, deren Baſis ein ideelles Bedürfniß, ein gemeinſchaftliches, geiſtiges Produciren und geiſtiges Genießen war. Unter dem Namen von Kränzchen, von Hainbunden u. ſ. f. haben ſich dieſe Zuſammenhalte im Gegenſatz der Orden bekannt gemacht. Einige davon ſind in der Literatur berühmt geworden. Seit dem Kampf gegen Frankreich bildete ſich dann als ein ganz neues Ferment die Burſchenſchaft aus dem Gedanken, alle Deutſchen Stämme zu Einem großen Reich mit gleicher Verfaſſung, Sitte und Sprache zu verbinden. Die Burſchenſchaft hatte alſo urſprünglich einen rein ideellen Boden, denn ſie hatte es nur mit der Abſtraction des Volkes zu thun, da das wirkliche Volk gerade in der bunten Mannigfaltigkeit der Stämme, Staaten, Dialekte und Gebräuche exiſtirt. Die Burſchenſchaft war ernſt und edel. Es wäre Unrecht, es wäre Verrath an der Geſchichte, ihr um ihrer politiſchen Ausſchweifungen willen dieſe Anerkennung zu verſagen. Sie bleibt eine der denkwürdigſten Erſcheinungen und nur in einem Volke von ſo tiefem Gemüth und ſo wenig diplomatiſchem Talent, als das Deutſche, iſt eine ſolche Schwärmerei, ein ſolches Idealiſiren der Zukunft und ein ſolch verkehrtes Anfaſſen der Gegenwart möglich geweſen. Sand ſteht als die bizarrſte und unglücklichſte Caricatur dieſer Epoche da; er iſt ein Weſen, in welchem von dem Deutſchen Studenten, wie er aus dem vorigen Jahrhundert in Zachariä's Rennomiſten uns zur Erinnerung portraitirt worden, wenig geblieben zu ſein ſcheint. Die Burſchenſchaft ſtürzte durch ſich ſelbſt. Von dieſer Zeit an muß man eine neue Epoche rechnen. Das Echo burſchenſchaftlicher Erinnerungen und Einrichtungen hallte noch lange nach und wurde der befruchtende Keim zu vielen andern Geſtalten. Die Burſchenſchaft ſtellte ſich nämlich entſchieden alle dem entgegen, was den Landsmannſchaften für Poeſie gegolten hatte und was oft eine ſo ſchaale Wirthſchaft geweſen war, indem man nur im Maaßloſen, in der Völlerei, Rauferei, im Skandal, im Excentriſchen aller Art, Befriedigung ſuchte. Die Burſchenſchaften hielten, wie man auch darüber ſpotten mag, in ihrer Tendenz auf Mäßigkeit, Keuſchheit, Anſtand und fühlten, nachdem ſie früherhin in pomphaften Reden ſich ergangen und ſtürmiſche Gedichte gemacht hatten, ſpäter, als ihre Lage ſchwierig ward, immer mehr die Nothwendigkeit ernſter Studien. Sie laſen Montesquieu, Ariſtoteles, ſtudirten Nationalökonomie, Kriegskunſt, Geographie, Geſchichte. Dem Mißbrauch des Duells ſtellten ſie ein Ehrengericht entgegen. Alle dieſe Beſtrebungen mußten auf die Landsmannſchaften zurückwirken, ſo daß auch ſie zu mancher Reform ſchritten, bis der Deutſche Bund, wenn auch der landsmannſchaftlichen Congregation als einer in der That ſich ſtets von ſelbſt wiedererzeugenden eine gewiſſe Nachſicht gewährend, alle Verbindungen überhaupt aufhob. Dieſe gänzliche Auflöſung aller Studentenverbindungen iſt die Periode, in welcher wir gegenwärtig leben. Doch glaube ich, daß die Zeit des dumpfen Mißtrauens, des vergiftenden Verdachtes, der politiſchen Unbeſonnenheit und Frechheit, des Spiels mit dem theuerſten Gut der Menſchheit, mit der Freiheit, die Periode der Verſchwörungen und anderer erhabener und beweinenswerther Lächerlichkeiten ſchon vorüber iſt und daß wir wieder wahrhaft heiteren Zeiten entgegengehen.

Soll ich nun ſagen, was ich für die Aufgabe dieſer Periode halte, ſo finde ich ſie darin, daß das Univerſitätsleben ſeine Stärke rein in ſich ſelbſt, in ſeiner Eigenthümlichkeit, in der Wiſſenſchaft und ihrem Studium, ſucht und von allem ihm Fremdartigen abſtrahirt. Die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Idee hat eine ſolche Kraft, daß ſich dieſelbe auch ſpäterhin Ihnen in Staat und Kirche nicht unbezeugt laſſen wird. Die rechte Praxis iſt die Tochter der rechten Theorie und inſofern nichts praktiſcher als die Theorie. Die Bildung Ihres Charakters ſoll den Beweis geben, daß ſie mit Ihrer wiſſenſchaftlichen in Einklang iſt. Durch ſolche Haltung muß die Univerſität die Regierungen wieder abſolut mit ſich verſöhnen, ſo daß dann auch die Fechtböden, wo ſie aus Beſorgniß etwa bisher geſchloſſen waren, wieder werden eröffnet werden. Der Student aber wird ſich der großen Verſchmelzung aller Stände, die in unſerer Zeit durchdringt, nicht entziehen können. Die mittelalterliche Sonderung, die ſchroffe Scheidung der Stände verſchwindet, während die innere Eigenthümlichkeit ſich vielleicht ſogar noch ſteigert, denn mit der Freiheit des Ganzen wächſt auch die Selbſtſtändigkeit des Einzelnen und ein oberflächliches Nivellement der ſtändiſchen Unterſchiede, ein nur äußerliches Durcheinander würde der Idee des Staates wenig genügen. Sie ſollen alſo Ihre Eigenthümlichkeit dem Zwecke des Staates nicht opfern, wohl aber ſollen Sie innerhalb Ihrer Individualität der Humanität ſich befleißigen. Wie alle Uebergänge in der Geſchichte von einem Zuſtand in einen andern eine gewiſſe Härte haben, ſo wird auch dieſe Stellung in der Geſellſchaft von dem Studenten zunächſt als ein Druck empfunden. Er will nicht in die Maſſe verſchwemmt werden; er will, es mit einem Wort zu ſagen, daß er die Ausnahme von allen Andern als den Philiſtern ſei und ſpottet der Humanität als einer Schlinge. Die Humanität iſt ſeit der Schlegel'ſchen Schule ſehr heruntergekommen, allein nicht ſie ihrem wahren Begriff nach, der mit dem des Chriſtenthums zuſammenfällt, ſondern nur ihr Afterbild, das mit allem und allen Schlechten und Verkehrten ſich friedliche Vertragen. Eine ſolche principien- und charakterloſe Toleranz begünſtigte alles Seichte, Mittelmäßige und war oft mit der bloßen Verſicherung des guten Willens höchlich zufrieden. Da konnte man es denjenigen, in welchen der Geiſt ſich regte, nicht verdenken, wenn ſie erbarmungslos die Gemeinheit einer ſolchen weichlichen und dürftigen Philiſterei, die mit der unausſtehlichſten Arroganz gepaart war, verfolgten. Vor dieſer Humanität mögen die Götter Sie ewig bewahren! Dagegen finde ich für den Mittelpunct der Tendenzen, welche in unſerm Zeitalter gähren, keinen andern paſſenden Ausdruck, als Humanität und verſtehe darunter nicht blos Menſchlichkeit ſo in Pauſch und Bogen, ſondern das beſtimmte Bewußtſein, daß das Wahrhafte, Subſtantielle in der Menſchheit göttlichen Weſens iſt. Es ſoll nicht jeder ohne Weiteres darauf pochen dürfen, daß er Menſch iſt. Dies iſt nur erſt das Allgemeine. Es kommt auch darauf an, daß er das, was ſein göttliches Erbtheil iſt, offenbare, daß er ſein Pfund nicht vergrabe. Menſch ſein iſt an ſich ſchon etwas Hohes, allein das bloße Sein iſt, ſo zu ſagen, erſt die Anwartſchaft auf die tiefere Anerkennung, welche ein Werk der Thätigkeit, der Bildung iſt. Wir dulden in Europa keinen Kindermord, keine Sclaverei; wir behandeln Gefangene und Verbrecher immer milder; wir ſorgen für Unterricht und Erziehung durch eine Menge von Anſtalten. Das iſt ein Tribut, den wir der Menſchheit im Allgemeinen zollen. Aber nun machen wir auch an den Einzelnen den Anſpruch, daß er durch eigene Thätigkeit ſich ſelbſtbewußter Weiſe in die Geſchichte der Menſchheit eingliedere; und an Niemand kann dieſe Forderung ſtrenger geſtellt werden, als an Sie, meine Herren, denn, wie ich ſchon Anfangs erwähnte, für Niemand eröffnet ſich eine ſolche Gelegenheit zur reichſten und freieſten Bildung, als für Sie. Dies Bewußtſein iſt in der jüngſten Zeit noch bei den Streitigkeiten, welche eine Anklage von Dieſterweg gegen unſere Univerſitäten veranlaßte, ſehr lebhaft hervorgetreten. Die Beſtimmung der Univerſität zur freien Entwicklung der Wiſſenſchaft kann nur durch wahrhafte Humanität erreicht werden und dieſe iſt nicht denkbar ohne Einheit des Inſtituts mit den Geſetzen des Staats, mit Geſetzen, deren Nothwendigkeit die öffentliche Meinung überall anerkannt hat, ſo daß der Zweikampf nur noch als ein kryptogamiſches Gewächs lichtſcheu ein kümmerliches Daſein fortſchleppt. Hätten wir eine Statiſtik des Duells, ſo bin ich überzeugt, daß ſeit der Julirevolution eine Abnahme deſſelben ſich herausſtellen würde. Nur die Journalredacteure ſcheinen jetzt eben eine Art Monopol daraus zu machen. Laſſen Sie die Jahrbücher unſerer Albertina nie wieder ein ſolches Ereigniß aufzeichnen, wie das, was uns dieſe Betrachtungen abgenöthigt hat! Laſſen Sie unſere Univerſität allen andern mit dem Ruhm in der Geſchichte unſerer Nation vorangehn!

Wenn Sie dieſe Zuſtände erwägen, ſo werden Sie von ſelbſt zu dem feierlichen Entſchluß gedrängt werden, das Duell als unrettbar fallen zu laſſen. Der Geiſt unſerer Zeit hat es einmal verworfen, und ſchwer iſt es, wider ſeinen Stachel zu löcken! Es iſt nicht mehr zu befürchten, daß dadurch nun ſtatt des Kampfs mit dem Schwert gemeine Prügelſcenen mit dem Stocke in Gang werden gebracht werden, wie man wohl gemeint hat, ſondern auch über ein ſolches Herabfallen in einen niedrigen Ton ſind wir entſchieden durch ein höheres Bewußtſein hinaus, deſſen Genius Sie, meine Herren, ſtets begleiten möge!

III.

Die Abſchaffung des Duellzwangs.

1845.

Eine Anſprache an die Studirenden der Königsberger Univerſität.

Meine Herren!

Ich habe mir erlaubt, Sie heute zu einer Betrachtung einzuladen, welche diesmal nicht die Wiſſenſchaft ſelbſt, wohl aber das der Wiſſenſchaft gewidmete Leben betrifft. Seit mehren Monaten ſchon lieſt man in den Zeitungen von den rühmlichen Anſtrengungen, welche Sie, meine Herren, machen ſollen, um unſerer Albertina-Univerſität das Verdienſt zu erwerben, in einer Angelegenheit einen entſcheidenden Schritt zu thun, welche mehr als andere ein Zeugniß gibt von der tiefen Zerriſſenheit unſerer ganzen ſittlichen Exiſtenz, mehr als andere ein Zeugniß gibt von der Schwierigkeit, die Tradition mittelalterlicher Gewohnheiten mit den höheren Forderungen einer neuen Zeit, eines allgemeineren humaneren Selbſtbewußtſeins zu vereinigen. Dieſe Angelegenheit iſt das Duell.

Wie ich über daſſelbe im Allgemeinen denke, wie wenig ich ſeine relative Nothwendigkeit für den alten Germaniſchen Feudalſtaat verkenne, das habe ich vor einigen Jahren bei einem unglückſeligen Fall, der ſich hier ereignete, öffentlich ausgeſprochen und darf mich deshalb wohl auf dieſe Rede beziehen. Heute will ich verſuchen, den Fortſchritt zu ſchildern, welchen die Zeit ſeitdem gemacht hat, und mich mit Ihnen über den Standpunkt verſtändigen, welchen Sie für dieſe wichtige Sache vielleicht einzunehmen haben. Ich ſage: vielleicht; denn ich will durchaus nicht unmittelbar auf das Verfahren einwirken, welche Sie als das zweckmäßigſte unter ſich ausfindig machen werden. Ich will hier, wie ich es bisher ſtets gethan, nur als Ihr Freund und Mitberather erſcheinen, nur durch eine ſorgſamere Ueberlegung die Reinheit und Beſtimmtheit ihrer Entſchließungen fördern helfen. Dieſe ſelbſt aber müſſen ganz Ihnen überlaſſen bleiben.

Erwarten Sie deshalb von mir am wenigſten einen Statuten-Entwurf zu einer neuen Duellordnung. Dies Streben, eine ſociale Verbindung ſogleich mit der Ausarbeitung von Statuten anzufangen, halte ich im Gegentheil für den Grund des Verderbens ſo vieler urſprünglich trefflichen Studentenvereine. Der Staat bedarf allerdings eines Rechtes, deſſen Ausdruck ſich im möglichſt unzweideutigen Buchſtaben des Geſetzes befeſtigt. Eine der höchſten Freiheit, der harmloſeſten Geſelligkeit gewidmete Verbindung aber ſollte nicht von vornherein durch Paragraphen ihre Möglichkeit beſchränken. Sie ſollte darauf rechnen, daß entſtehende Colliſionen in der Vernunft und Sittlichkeit ihrer Mitglieder einen unerſchöpflichen Quell zu ihrer würdigen Löſung finden müſſen; ſie ſollte den Glauben an ſich haben, daß es ihr niemals an Geiſt fehlen könne, jedes Vorkommniß nach ſeiner Eigenthümlichkeit aufzufaſſen und zu beurtheilen. Statt ſolcher Freiheit zu huldigen, ſehen wir viele Studirende, wenn ſie eine nähere Verbindung miteinander ſchließen wollen, zunächſt darauf bedacht, eine Conſtitution auszuſinnen. Noch ehe ſie miteinander gelebt, noch ehe ſie miteinander eine Geſchichte gehabt haben, ſoll doch ſchon ein Geſetzbuch mit weiſem Vorbedacht alles Leben und Geſchehen ordnen. Was aber iſt die häufige Folge? Man ſtreitet ſich lange und heftig über die Statuten; es kommt endlich zu ihnen; ſind ſie aber angenommen, ſo beginnt auch die Tyrannei des Buchſtabens, denn die Statuten müſſen gehalten werden und die Vorſtände der Vereine fangen an, die übrigen Mitglieder polizeilich zu controliren. Ein großer Theil der Zeit wird nun damit hingebracht, auf die ſtatutenmäßige Etiquette des Betragens zu halten und über dieſem Formen- und Formelweſen entfliehet nur zu oft der Geiſt.

Gegen dieſe Schilderung würden Sie einwenden können, daß ein ähnlicher Uebelſtand ſich bei den meiſten umfangreicheren Geſellſchaften zeige. Dies gebe ich gern zu, allein eben hier ſchon mache ich auf eine merkwürdige Wendung unſerer Zeit aufmerkſam. Man hat eingeſehen, daß das ſociale Leben, den ſcharfen Grenzbeſtimmungen des rechtlichen und politiſchen Daſeins gegenüber, eine freiere Beweglichkeit fordere. Man hat daher zwar den allgemeinen Grundſatz feſtgehalten, daß nur unbeſcholtene, ehrenhafte Menſchen in eine Geſellſchaft eintreten können, allein die Modalität des Verkehrs hat man immer weniger durch äußerliche Satzungen eingeengt, wovon die günſtige Folge eine größere Ausdehnung, eine innigere Vereinbarung, eine reichere Erfindſamkeit, eine ſchnellere, den Bedürfniſſen der Zeit entſprechendere Umgeſtaltungskraft der Geſellſchaften geweſen.

In dieſem freieren Sinn unſerer Tage, der auf dem Vertrauen beruhet, daß bei uns auch der Menſch als Einzelner mündig geworden, ſpreche auch ich zu Ihnen, meine Herren, indem ich Ihnen nicht Stoff zu Paragraphenklaubereien geben, vielmehr nur einen Grundſatz empfehlen will, von dem *ich glaube*, daß er der Kriſis, in welcher unſer Studentenleben ſich befindet, angemeſſen iſt.

Eben deshalb aber ſehe ich mich genöthigt, dieſe Kriſis ſelber Ihnen vorzuführen. Neues werde ich Ihnen damit nicht ſagen, denn Sie ſtehen ſelbſt mitten darin. Allein es dürfte Ihnen das Bewußtſein darüber und die aus ſolchem Bewußtſein entſpringende Nothwendigkeit durch eine kurze Darlegung jener Kriſis geſchärft werden. Sie beſteht, es mit zwei Worten zu ſagen, darin, daß die Gleichheit, welche der monarchiſche Rechtsſtaat für das Geſetz erſchaffen hat, auch in der Sitte des geſelligen Lebens zum Geſetz gemacht und demnach die Individualität freigelaſſen werde.

Der monarchiſche Rechtsſtaat hat alle Bürger vor dem Geſetz gleich gemacht. Der erſte Staatsmann, der das Duell tödtlich traf, war Richelieu, der Miniſter einer abſoluten Monarchie, an deren Stelle jetzt der Rechtsſtaat getreten. Wie in ihm Alle, welchem Stande ſie auch angehören, welche Bildung ſie haben mögen, dennoch dem Fürſten gegenüber einander ganz gleich ſind, ſo auch ſind ſie dem Geſetz gegenüber gleich. Der monarchiſche Rechtsſtaat hat alle politiſchen Privilegien zertrümmert und der Fürſt ſelbſt unterwirft ſich in ihm dem Geſetz als deſſen erſter Diener, wie Friedrich der Große ſich definirte. Alle Ausnahme von dem Geſetz, alles Vorrecht, widerſpricht dem monarchiſchen Rechtsſtaat und wir bezeichnen gegenwärtig dergleichen ſchlechtweg als Mittelalter; mit dieſem Ausdruck meinen wir politiſch den Feudalſtaat, in welchem alles Recht nur Vorrecht, das Ganze ein Aggregat nur von Privilegien war; kirchlich meinen wir damit die Römiſche Hierarchie, weil ſie ebenfalls das Recht nur als Vorrecht kennt, wogegen der Proteſtantismus darin dem monarchiſchen Rechtsſtaat gleicht, daß er alle Glieder der Gemeinde als ein prieſterlich Volk nimmt und nicht in einem Kleriker, nicht in einem Papſt, nur in Chriſtus den ewigen Hohenprieſter anerkennt.

Die Folge jener Gleichheit vor dem Geſetz iſt geweſen, daß der Unterſchied der Stände bei uns zu einem bloßen Unterſchied der Qualität ihrer Thätigkeit geworden, die unmittelbar als ſolche gar keinen politiſchen Sinn mehr hat. Jeder kann daher in dieſem Rechtsſtaat auch Alles werden; jeder kann jedem Stande, ja zugleich mehren angehören, weil dies nunmehr nichts weiter, als die Art ſeiner Thätigkeit bezeichnet. Der Handwerker z. B. kann bei uns zugleich Rittergutsbeſitzer ſein. Das Geld iſt das Mittel durch welches alle Thätigkeit ſich äußerlich mit einander ausgleicht. Der Rechtsſtaat iſt von dieſer Seite zum Geldſtaat geworden. Innerlich iſt er der Staat der Intelligenz, denn auch der Aermſte, iſt er nur gebildet genug, kann die höchſten Stellungen einnehmen.

Die abermalige Folge der Vernichtung einer politiſchen Geltung der Stände hat die Gleichheit der Sitte ſein müſſen. Noch ſträubt ſich ein Theil unſerer Zeitgenoſſen gegen dieſe Conſequenz. Noch ſind auch an vielen Orten die alten Zuſtände lebendiger vorhanden, als man in der Mitte großer Städte oft glaubt, weil in dieſen das Durcheinander aller Lebensarten, Stände, Bedürfniſſe, Bildungen viel leichter eine demokratiſche Atmosphäre erſchafft. Für die Beurtheilung von Zeitfragen muß man ſich jedoch ſtets an die reinſte Ausgeſtaltung eines Elements halten, weil man ſicher ſein kann, daß, was auf dem Gebiet des Geiſtes auch nur an Einem Punct erſt mit Entſchiedenheit, mit Selbſtbewußtſein hervorgetreten iſt, bald auch anderwärts, bald überall in allen ähnlichen Verhältniſſen ſich zeigen werde. Die ſociale Phyſiognomie großer Städte iſt nur früher reif, als die der kleineren, hat nur einen vorbildlichen Charakter. Wohin wir nun blicken mögen, von allen Puncten kommt uns jetzt die Tendenz entgegen, im geſelligen Leben nur den Menſchen, nur ſein Gemüth, ſeine moraliſche, ſeine intellectuelle Bildung gelten zu laſſen. Die Experimente, welche von Manchen verſucht werden, eine mittelalterliche Excluſivität gegen das Gebot unſerer Zeit zu uſurpiren, finden keinen Anklang, nur ein baldiges Grab in der Satire, in der Caricatur. Selbſt die Geldariſtokratie, welche durch ihren materiellen Uebermuth den beſcheidenen Bürger beleidigte, iſt von ihrem geiſtloſen Thron geſtürzt, ſeitdem das Hungergeſpenſt des Proletariats durch ganz Europa ſein Rieſenſkelett erhoben hat und ſeitdem ſeine verzweiflungsvollen Seufzer die frivole Muſik gewiſſenloſer Schlemmerei, genußſüchtiger Nichtsthuerei übertönen. Mit welchem Beifall, mit welchem Jubel dagegen werden alle Beſtrebungen bei uns aufgenommen, welche eine immer weiter reichende, immer tiefer gehende Vereinigung aller Völker, aller Stände, aller Menſchen zum brüderlichen Zuſammenwirken bezwecken! Man kann über die Vereinsmanie unſerer Zeit ſpotten, allein leugnen können wird man nicht, daß der Vereins-Bildung ein wahrhaftes, ein edles Bedürfniß zu Grunde liegt.

Die Gleichheit ſelbſt nun iſt zwar nothwendig, dem Geſetz gegenüber im Staat und die Gleichheit iſt nicht weniger nothwendig, dem Einzelnen gegenüber, in der Geſellſchaft. Aber ſie allein befriedigt noch nicht. Sie iſt erſt die abſtracte Form der Anerkennung aller Menſchen als Menſchen, wie auch das Chriſtenthum ſie fordert. Zur vollen Verwirklichung des Menſchenthums gehört aber auch die Freiheit, als die innere Erfüllung der Gleichheit. Die Freiheit zeigt ſich poſitiv in dem Vermögen, ſich ſelbſt aus ſeinem Denken den ewigen Geſetzen der Vernunft gemäß beſtimmen zu können, negativ in der Kraft, den Widerſpruch ſowohl in uns als außer uns in der Gewißheit ertragen zu können, daß eine Löſung deſſelben möglich ſein muß und daß mithin ein jeder Widerſpruch, auf den wir ſtoßen, ſich für uns in ein Problem verwandelt, dem wir unſer Nachdenken mit der feſten Zuverſicht zu widmen haben, daß es auf eine des Geiſtes würdige Weiſe werde entwickelt werden können. Daher, meine Herren, erklärt ſich das Weiche, Milde in der Geſinnung unſerer Zeit. Nicht iſt es eine ſchlechte Sentimentalität, eine Schwachnervigkeit, welche vor dem Harten, dem Schrecklichen, dem Unabänderlichen, dem Elend, dem Tode zurückbebt, ſondern es ſtrömt durch die Herzen, welche jetzt für den Fortſchritt ſchlagen, wirklich ein Zug aufrichtiger Liebe des Menſchen zum Menſchen, den verdächtigen zu wollen Verrath an dem Heiligthum der Menſchheit wäre. Dieſe liebevolle Geſinnung, das innerſte Herz chriſtlicher Aufopferung, gerade für den Irrenden, für den Gefallenen, flößt unſerer Zeit ſolch unzähmbaren Widerwillen gegen allen Terrorismus ein. Wir verbannen den Stock aus den Schulen, aus den Armeen; wir bauen den Verbrechern menſchliche geſunde Wohnungen ſtatt feuchter und dunkler Kerker; wir ſuchen zwiſchen dem Verbrecher, hat er ſeine Strafe beſtanden, und zwiſchen der Geſellſchaft wieder ein ſittliches freundliches Band zu knüpfen, um ihn nicht durch hartherziges Mißtrauen in die Sünde zurückzuſtoßen; wir wünſchen den Handarbeitern ein beſſeres Loos zu ermöglichen; wir zweifeln, ob wir die Todesſtrafe noch vollziehen dürfen und mit Erſtaunen nehmen wir wahr, daß bedenkliche Kataſtrophen in der Verfaſſungsgeſchichte der Nationen, Colliſionen der Intereſſen nachbarlicher Völker, National-Beleidigungen, daß dies Alles nicht mehr blutige Kriege hervorruft, wie es ſonſt unzweifelhaft der Fall geweſen. Millionen von Irländern ſehen wir eben ihre friedliche, geſetzmäßige Haltung als die ſtärkſte Waffe betrachten, eine größere Freiheit zu erlangen.

Gewiß, Commilitonen, unſere Zeit iſt ſeit einem Decennium, bei uns aber namentlich ſeit 1840, eine ganz andere, ſie iſt, wir dürfen es ohne Ueberhebung ſagen, eine beſſere geworden. Das Bewußtſein der gleichen Berechtigung Aller und das Streben nach geſetzlicher Freiheit iſt ein allgemeineres, kräftigeres geworden. Sie können ſich dieſer Umwandlung nicht entziehen und haben von dieſem Standpunct aus Ihren ſocialen Zuſtand aufzufaſſen. Auch Sie ſollen Ihre Verfaſſung reformiren und, wo Alle in freudigem Wetteifer ſich regen, nicht allein zurückbleiben.

Im Rückblick auf das zuvor Erörterte müſſen Sie ſich demnach zuvörderſt ſagen, daß Sie in dem monarchiſchen Rechtsſtaat, wie Preußen ein ſolcher iſt, keine politiſche Corporation mehr mit beſonderen Rechtsprivilegien ausmachen. Ihre Vergehen, oder gar Verbrechen, werden nach dem allgemeinen Landrecht gerichtet. Früher war das anders. Der Student durfte bei uns ſogar nur auf dem Hof des Albertinums hingerichtet werden und wirklich iſt dieſe ſchauerliche Thatſache auch einmal vorgekommen.

Zweitens müſſen Sie in ſocialer Beziehung es aufgeben, ſich von den übrigen Ständen durch ganz abſonderliche Sitten iſoliren zu wollen. Stände nennen wir jetzt, nach der oben gegebenen Erörterung, nur noch die Unterſchiede der Berufsarten. Ihr Beruf iſt die Wiſſenſchaft und die Vorbildung für die Praxis durch die Theorie. Worin Sie ſich alſo auszeichnen können und ſollen, das iſt die wiſſenſchaftliche Bildung und die mit derſelben verknüpfte, aus ihr ſich ergebende Humanität. Glauben Sie nicht, heut zu Tage das Vertrauen, die Achtung, Zuneigung der übrigen Stände durch etwas Anderes, als durch ſolche wiſſenſchaftliche Tüchtigkeit, durch etwas Anderes, als durch ſolche Humanität des Betragens erwerben zu können. Wie ſehr wäre derjenige von Ihnen zu beklagen, welcher meinte, noch gegenwärtig durch ein tumultuariſches Toben, durch barocke Tracht, durch einen idiotiſchen, nur ihm und ſeinen Commentsgenoſſen verſtändlichen Jargon, durch Virtuoſität im Raufen, Saufen, Renommiren und Schuldenmachen, wie ehemals, die Aufmerkſamkeit oder gar Bewunderung des Publicums erregen zu können. Nein, dies Arkadien ſogenannter flotter Burſchenſchaftlichkeit iſt unrettbar verloren! Der Gegenſatz zwiſchen Burſchenthum und Philiſterthum iſt ſo ſehr verſchwunden, daß es jetzt ſchon, bei uns wenigſtens, Niemandem mehr einfällt, anders daran, als an eine mythiſche Geſtalt zu denken. So lange die Stände neben und gegen einander ſtanden, ſo lange der Student eine Kaſte war, ſo lange der Bürger der ausdrucksvollen Allgemeinheit des Selbſtbewußtſeins, ſo lange er der literariſchen Bildung entbehrte, ſo lange er in ſeine engen Zunftintereſſen eingepfercht war: ſo lange durfte der Student es wagen, ihn Philiſter zu ſchimpfen, in ihm den

Spießbürger zu verhöhnen. Er ſelbſt, der Student, repräſentirte zu dieſem Extrem ſehr begreiflich das andere, die Zunft der Willkür, die Poeſie des zweckloſen, arbeitsloſen Umhertreibens. Aber, wie geſagt, dieſe letzten Zeiten mittelalterlichen Unweſens ſind vorüber. Das Bürgerthum iſt in Preußen zunächſt durch die Städteordnung, ſodann durch unſere allgemeine Wehrpflichtigkeit, durch unſere allgemeinere und beſſere Schulbildung, endlich durch den lebhaften Antheil an unſeren politiſchen und religiöſen Zuſtänden ein höheres geworden, dem der Student ſich nicht mehr als Glied einer excluſiven Ariſtokratie entgegenſetzen kann. Ich glaube nicht, meine Herren, daß noch einer von Ihnen es ſich erlauben wird, auf den Handwerksgeſellen oder den Kaufmannslehrling als auf einen Knoten, wie man ſonſt ſagte, mit Verachtung herunterzublicken. Er würde eine ſolche Aeußerung eben ſo gut als eine Rohheit anſehen, wie ſie auch vom Bürger als eine ſolche aufgenommen werden würde. Sehen wir daher ja bei uns ſogar Geſellſchaften ſich organiſiren, in denen der Geſell und der Student friedlich derſelben Erholung in demſelben Local unter den gleichen Bedingungen ſich hingeben.

Iſt dies nun der wirkliche Stand der Sache, ſo folgt unabweislich, daß es Ihre Pflicht iſt, den letzten Schritt zu thun, ſich als ächte Söhne unſeres Vaterlands zu zeigen und factiſch zu beweiſen, daß Sie auch in ſocialer Hinſicht, wie in rechtlich-politiſcher, alle Ungleichheit zwiſchen ſich und Ihren Mitbürgern aufheben und nur das vor denſelben voraus haben wollen, was das Verdienſt Ihrer eigenen Bildung, Ihrer eigenen Sittlichkeit iſt. Dieſer letzte Schritt iſt ein negativer, nämlich die Abſchaffung des Duellzwanges.

Es iſt ſehr zu unterſcheiden zwiſchen der Abſchaffung des Duellzwanges und dem Aufhören des Duells. Das Duell als ein ſeinem wahren Begriff nach freier, vor Zeugen ausgeführter Kampf zweier ſich feindlicher, mit gleichen Waffen gerüſteter Männer auf Leben und Tod iſt eine Form, durch die Unvernunft des Zufalls zur Verſöhnung zu gelangen, eine Form welche nur ſehr allmälig ausſterben, nur dann erſt gänzlich verſchwinden wird, wenn wir einſt alle Illuſionen der mittelaltrigen Ritterlichkeit werden zu Grabe getragen haben. Aufhören des Duells kann ſo lange nicht erwartet werden, als es ſtehende Heere, als es einen bewaffneten Frieden gibt. Mit der höheren und allgemeineren Geſittung, mit der entwickelteren Freiheit der Völker, wird der Reiz des Duells ganz von ſelbſt zu Grunde gehen. Wollen aber zwei Menſchen nur durch das Blut ſich Genugthuung geben, ſo wird man ſie zuletzt nicht daran hindern können. Das Geſetz verbietet zwar den Zweikampf bereits, gewährt aber ſo viel Connivenz, namentlich für das Militair, daß von Zeit zu Zeit dieſer heimliche Krieg in einem bald gefundenen Schlupfwinkel ſich immer noch wird erneuen können. Sein Leben auf das Spiel zu ſetzen, um ſich ſelbſt zu rechtfertigen, iſt aber etwas ſo Individuelles, daß man hier gewiß bei aller Unnachſichtlichkeit der geordneten Strafe die unbedingteſte Gewiſſensfreiheit walten zu laſſen hat. Um nicht von Ihnen mißverſtanden zu werden, erkläre ich deshalb, daß meiner Meinung nach Jemand von Ihnen, der ſich wirklich duellirt, von den Uebrigen nicht in Verruf gebracht werden dürfe. Er verfällt dem Geſetz des Staates, allein mit einer Aechtung ihn zu brandmarken, käme Ihnen ſo wenig zu, als wir jetzt den Unglücklichen, der zum Selbſtmorde greift, zu beſchimpfen für Recht halten, wenngleich wir ſeine That principiell nicht billigen können. Wir ſind in einer Zeit des Ueberganges begriffen, in welcher die Anſicht über die Nothwendigkeit des Duells zwar ſchon erſchüttert, allein keineswegs ausgerottet iſt. Sich zu duelliren, bleibt daher eine Sache der privateſten Ueberzeugung, der perſönlichſten Freiheit, des abſoluteſten Eigenſinns.

Etwas ganz Anderes iſt aber der Duellzwang. Dieſer verträgt ſich mit dem Standpunct unſerer Zeit durchaus nicht mehr, denn er hält als Princip eine Barbarei des Mittelalters, das heidniſche Fatum feſt, welches man nicht ſowohl ein Urtheil Gottes, vielmehr des Teufels hätte nennen können. Der Duellzwang zwingt mich als Studenten, dem Geſetz des Staates zu trotzen, will ich mir nicht mein Leben unerträglich machen. Der Duellzwang zwingt mich, vielleicht gegen meine Neigung, wohl gar gegen mein Gewiſſen, mich einer Verbindung anzuſchließen, damit mir vorkommenden Falls Waffen, Cartellträger, Secundanten, Verſteckörter zur Hand ſeien. Der Duellzwang zwingt mich, eine große Zeit dem ſogenannten Einſchlagen zuzuwenden, die ich vielleicht dem Schwimmen, dem Reiten, der Muſik, den zeichnenden Künſten gewidmet hätte, wofern meiner Neigung zu folgen erlaubt geweſen wäre. Der Duellzwang zwingt mich, den Comment, dies Corpus juris eines oft Chineſiſch weitläufigen Ceremoniels, genau zu lernen, damit ich wiſſe, was ein Tuſch im Poſitiv, Comparativ und Superlativ ſei. Der Duellzwang zwingt mich, mitten unter meinen Brüdern, welche gleich mir ſich Muſenſöhne betiteln, mit dem ſteten Mißtrauen umherzugehen, ob nicht einer das Attentat eines Tuſchs gegen mich begeht, damit ich ihm commentmäßig meine rauhe Seite herauskehren könne. Ja, er zwingt mich, Händel zu ſuchen, Andere zu tuſchiren, damit ich nur zur Ehre gelange, auch ein Duell gehabt, auch auf der Menſur geſtanden zu haben und den Füchſen zur Einſchüchterung meine Narben zeigen und beim Bierglaſe mit Livianiſcher Breite das glänzende Elend meiner Großthat zur Nachahmung erzählen zu können. Wer ſich noch nicht geſchlagen hat, genießt in ſeiner Verbindung noch kein rechtes Anſehen. Wer aber ſchon mehre Duelle, auf Stich, auf Hieb, mit krummen Säbeln, auf Piſtolen, gehabt hat — das iſt gleichſam ein Held. Gleichſam, ſage ich, denn wir wiſſen, wie ſehr der Paukapparat die Gefahr des Todes abzuhalten ſucht, wie es gewöhnlich nur auf die Befriedigung der Eitelkeit abgeſehen iſt, auch die Romantik mittelaltriger Ritterlichkeit zu genießen. Aber doch bleibt es möglich, daß durch einen Zufall, meiſtens durch Ungeſchick, die an ſich eigentlich komiſche Scene in eine tragiſche ſich verwandelt. Der Duellzwang macht das Duell zum eigentlichen Zweck des Studentenlebens, dem alle übrigen Beſtrebungen mit ſehr verkürztem Maaßſtab ſich unterordnen, denn ſelbſt das Kneipen, ſelbſt das Trinkgelag wird oft nur die Einkleidung des wichtigen Werkes, einen Skandal anzetteln und losgehn zu können.

Sie werden ſich nach dieſen Prämiſſen, nicht wundern, wenn ich meine ſchon vor acht Jahren ausgeſprochene Ueberzeugung wiederhole, daß der Terrorismus des Duellzwanges von Ihnen abgeſchafft werden müſſe, weil er einen traurigen Dualismus zwiſchen Ihrer Sitte und zwiſchen dem Geſetz feſthält, weil er eine empörende Tyrannei gegen die individuelle Freiheit ausübt, weil er jeden Studirenden mit einer polizeilichen Bevormundung ſeiner Genoſſen beläſtigt und eine Vergiftung der natürlichen jugendlichen Unbefangenheit durch ſteten Argwohn, durch launiſche Gereiztheit bewirkt.

Aus demſelben Grunde, meine Herren, wiederhole ich aber auch meine damalige Ueberzeugung, daß ein Ehrengericht, welches den Duellzwang noch involvirt, mir für den Fortſchritt unſerer Zeit nicht mehr ausreichend zu ſein ſcheint, weshalb ich Ihnen damals für Streitfälle, in denen Jemand, der ſich beleidigt glaubt, von der Beleidigung Notiz nehmen will, und ſeine Angelegenheit der ganzen Studentenſchaft mittheilt, eine gutachtliche Jury vorſchlug, die ſich immer von Neuem zu bilden hat. Ich bin weit entfernt, das Heilſame zu verkennen, was in der Idee des Ehrengerichtes liegt, auch wenn es noch ein Leben und Tod decretirender Areopag zu ſein ſich anmaßt. Ich erinnere mich aus meinem früheren Leben auf verſchiedenen Deutſchen Univerſitäten nur zu wohl, welchen reinigenden, verſittlichenden Einfluß das Ehrengericht, wie es aus der Burſchenſchaft entſprang, auf die Studenten ausübte. Das Ehrengericht war die erſte kräftige Reaction gegen die Wüſtheit eines Duellirens um des Duellirens willen. Es war die erſte Morgenröthe einer höheren Beſinnung. Allein zweierlei läßt es vermiſſen: erſtlich die Aufhebung des Zwanges zum Duell, denn es kann mir befehlen, mich zu ſchlagen, wenn ich ſelbſt nicht will; und zweitens die Freilaſſung meiner Individualität: denn es kann mir verbieten, mich zu ſchlagen, wenn ich es will. Es hält daher auch noch an gewiſſen Regeln für die verſchiedenen Fälle des Tuſches feſt, welche von einem beſondern Beamtenperſonal als einem längere Zeit dauernden Vorſtand verwaltet werden.

Dieſer Mängel wegen, glaube ich, muß weiter gegangen werden. Das Duell muß als eine Privatſache dem Gewiſſen der Einzelnen überlaſſen bleiben. Noch gilt es als eine öffentliche akademiſche Tugend, gerade weil es dem Staatsgeſetz widerſpricht; machen Sie es zu einer Privatſünde. Ob Studirende ſich duelliren, muß Sie als Studirende ſo wenig angehen, als Sie ſich darum bekümmern, weshalb der eine gern Violine ſpielt, der andere gern Flöte bläſt. Wollen zwei ſich durchaus mit einander ſchlagen oder ſchießen, ſo darf dies ſie eben ſo wenig in Verruf bringen, als wenn Jemand, zum Duell aufgefordert, dies nicht thut. Erſtern ſoll man deswegen nicht ehren, letzteren deswegen nicht Kameel ſchelten.

Die Frage, wie ſich denn aber eine Beleidigung ſoll rächen laſſen, wenn der Beleidiger ſich nicht zum Duell zu ſtellen habe und doch durch ſein Nichterſcheinen auch nicht ehrlos werden ſoll, führt mich zur Kehrſeite der Sache. Es ſcheint nämlich, als ob durch die Abſchaffung des Duellzwanges dreierlei eintreten könnte:

1) das Fortdauern des Duellunweſens. Hiergegen erwidere ich, daß, fällt nur erſt der Duellzwang grundſätzlich fort, bald auch, ſo unbedeutend dieſe Maaßregel erſcheint, die Geſelligkeit unter Ihnen einen anderen Schwung nehmen, die einſeitige Richtung auf das Händelſuchen und Abmachen allmälig einem reicheren wiſſenſchaftlichen Verkehr weichen und eine Ihnen ſelbſt jetzt nicht wohl mögliche Wärme, Heiterkeit, Offenheit entſtehen werde, in deren Mitte der Einzelne weder auf Beleidigungen ſinnen noch ängſtlich abmeſſen wird, ob man nicht ihm welche anthue. Der Einzelne braucht dann nicht mehr ſich zu ſcheuen, keiner Verbindung anzugehören.

2) Als eine zweite Folge könnte man anführen, daß mit der Abſchaffung des Duellzwanges eine Schlaffheit des Charakters, eine Unmännlichkeit der Geſinnung eintreten könne, während jetzt die Poeſie des Todes die Individualität ſtählen helfe. Und gewiß liegt für den Jüngling ein unendlicher Reiz darin, durch den freien Kampf auf Leben und Tod ſich die Anerkennung unbedingter Gleichheit unter den Seinigen zu erzwingen. Sein Selbſtgefühl culminirt in dieſem Heroismus und gern verzeihen wir ihm ſeine Idolatrie des Schwertes als den Frühlingsrauſch einer ehernen Männlichkeit, die nur auf ſich ſtehen will. Der Feigling iſt uns unter allen Umſtänden verhaßt. Allein theils iſt es mit der gerühmten Tapferkeit der Duelle jetzt nicht weit her; ſie ſind nicht ſowohl Zweikampf, als ein durch eine Illuſion von Gefahr pikant gemachtes Fechten; theils ſehen wir nicht, daß diejenigen, die ſich als Duellanten einen akademiſchen Ruf erwarben, im ſpäteren Leben vor Andern ſich gerade durch beſondere Charakterſtärke auszeichneten. Es iſt möglich, aber nicht nothwendig. Wir ſehen auch renommirte Schläger ſpäterhin vor Generalſuperin-

tendenten und Präſidenten oft in ſo zerfloſſenen Stellangen, in ſolchen Demuthsanwandlungen, daß man Mühe hat, bei ſolchem Anblick ſich auf den einſt todesluſtigen Burſchen zu beſinnen. Der Hauptgrund aber gegen dieſen vom Jüngling mit Recht befürchteten Vorwurf der Feigheit iſt, daß bei uns jetzt die Wehrhaftigkeit allgemeine Pflicht iſt. So lange dies nicht der Fall war, konnte der Student als ein vom Soldatenthum Eximirter in der Gefahr des Todes einen manneswürdigen Reiz erblicken. Jetzt hat dieſe Verlockung keine Bedeutung mehr. Jedes Jahr kann jetzt den Preußen, feindlichen Kugeln und Bajonetten gegenüber, in ſeinem Muth ernſtlich auf die Probe ſtellen.

3) Endlich könnte man ſagen, daß die Aufhebung des Duellzwanges den ſogenannten Holzcomment zur Folge haben müſſe. Mit dieſer Ausſicht pflegt man zu ſchrecken. Es iſt die alte, feige, elende Jeſuitiſche Maxime, daß man, ein größeres Uebel zu verhüten, ein kleineres dulden müſſe. Meine Herren, ſagen Sie, wofür hält man Sie eigentlich, wenn man zu behaupten wagt, daß einerſeits der Gehorſam gegen das Geſetz des Staates, welches den Zweikampf verbietet, anderſeits die Freilaſſung der Individualität, welche nach eigenem Urtheil abmißt, ob ſie beleidigt ſei oder nicht, Prügeleien unter Ihnen nach ſich ziehen müſſe? Hält man Sie dann für Männer, welche der Wiſſenſchaft leben, um einſt in dem Staat, in der Kirche, in der Schule die bedeutendſten Aemter einzunehmen und auf allen dieſen Aemtern gegen das Duell ſprechen und handeln zu müſſen? Hält man Sie dann für Jünglinge, welche der Schönheit der Sitte, des freimüthigen allein auch höflichen Betragens gegen Jedermann ſich befleißen? Oder hält man Sie dann nicht vielmehr für rohe, unerzogene, unmündige Knaben, welche nicht an ſich zu halten verſtehen und eine Beleidigung, auch die geringfügigſte, nicht anders als mit Schimpfen und Schlagen zu erwidern wiſſen? Hält man ſie dann nicht, gerade herausgeſagt, für Pöbel, nach Friedrichs des Großen Worten: Pack ſchlägt ſich und Pack verträgt ſich? Nein, geliebte Commilitonen, dieſe Befürchtung ſchien mir ſchon vor acht Jahren unmöglich bei Ihnen zu ſein. Nein, ſo weit kann ſich Niemand von Ihnen vergeſſen, ſeinen Beleidiger zu ſchimpfen, oder zu

ſchlagen! Sollte einer von Ihnen ſo ganz und gar der Würde vergeſſen, die ihm als unſerem akademiſchen Mitbürger zukommt, nun freilich, einem ſolchen würden Sie nur mit Unwillen, mit Verachtung den Rücken zuzuwenden haben, denn er hätte durch ſolche Gemeinheit ſich ſelbſt von Ihrer Gemeinſchaft ausgeſchloſſen.

Nach Beſeitigung dieſer Uebelſtände erſuche ich Sie, meine Herren, reiflich zu erwägen, ob nicht der Geiſt der Zeit die Mahnung an Sie richtet, das Duell zur Zufälligkeit einer bloßen Privathandlung herabzuſetzen, den Zwang dazu als unrechtlich und unſittlich aufzuheben und nur die Gemeinheit des Schimpfens und Prügelns als Rachezoll für Beleidigungen mit gerechtem Abſcheu von ſich zu weiſen. Sie müſſen das Duell eben ſo behandeln, wie daſſelbe auch außerhalb der Univerſität behandelt wird. Das Vorurtheil aufzugeben, als könne man nicht ein wahrhafter Student ſein, wenn man nicht Menſchenblut vergieße, kann keine Schande, nur Ehre machen.

Wenn Menſchen, wenn Staaten ſich aus dem Naturſtande loswinden, dann iſt der Kampf um die Anerkennung ein nothwendiger Kampf auf Leben und Tod. Der Geiſt muß in blutigem Ringen ſich die Gewißheit ſeiner unendlich höheren Berechtigung gegen die Natur, die Gewißheit ſeiner durch keine Naturmacht zu bewältigenden Innerlichkeit, die Gewißheit ſeiner weſentlichen Gleichheit in jedem menſchlichen Selbſtbewußtſein ſchaffen. Anders ſtellt ſich aber der Zweikampf für den Culturſtaat dar, denn in dieſem iſt der Geiſt ſchon zur Anerkennung auch in den Einzelnen gelangt. Seine Gewißheit, Herr der Natur zu ſein, iſt fixirt. Die Erziehung des Culturſtaates nimmt die Anerkennung des Geiſtes, des Menſchen als Geiſtes, als Princip in ſich auf, welches immer auch die poſitiven, zeitgeſchichtlich beſchränkten Formen ſeien, worin dies geſchieht. Der Duellzwang iſt in ſolchem Staat eine Anomalie. Er macht Vorausſetzungen, welche im Grunde gar nicht mehr exiſtiren. Er appellirt noch immer an die Natur, an den Tod, wo längſt eine andere, geiſterfüllte Methode der ſocialen Entwicklung gefunden iſt. Das aber, was den ſittlichen Inhalt der Rache ausmacht, hat ſich zum poſitiven, unperſönlichen Strafrecht verklärt, zu welchem noch die öffentliche Meinung als Ergänzung tritt. Der Widerſpruch des

Duells als eines Reſtes jenes Ueberganges vom Naturzuſtand in den Culturzuſtand zeigt ſich daher auch vorzüglich in der Seltſamkeit, daß man nur während der Studienzeit eine ſo extreme Reizbarkeit, eine ſo grenzenloſe, faſt hyſteriſche Empfindlichkeit und ſo blutige Vergeltungsgelüſte beſitzt, hinterher aber, wie andere Menſchen auch, ohne ſolche Plage der Irritabilität auskommt.

Der Duellzwang iſt die letzte Scheidewand, welche Sie von der ſocialen Gleichheit mit den übrigen Ständen trennt. Fürchten Sie nicht, dieſelbe nieder zu reißen! Vergeſſen Sie einmal alle Antipathien, welche ſich unter Ihnen von der früheren Zeit her eingeniſtet haben. Vergeſſen Sie es, daß Sie oft ſchon vom Gymnaſium an durch den Duellzwang, der das kaſtenhafte Verbindungsweſen nährt, ſich wie in feindlichen Feldlagern einander gegenübergeſtanden und wohl gar dem Proſelytengewerbe bei den Neuanziehenden gehuldigt haben. Laſſen Sie einmal mit freiem Muthe einen Vorhang über alle kriegeriſche Traditionen unſerer Albertina fallen! Werfen Sie, wo es einen ehrenwerthen Entſchluß gilt, alle kleinliche Eiferſucht bei Seite! Laſſen Sie auf einem gemeinſamen Verſöhnungsaltar alle Beengtheit der Geſinnung niederbrennen! Vereinigen Sie ſich Alle, Alle zu einem Schritt, den die Culturgeſchichte der Deutſchen Univerſitäten mit Dank in ihren Annalen aufzeichnen wird. Erinnern Sie ſich der Jubelfeier unſerer Albertina, wo Sie Alle, als freundbrüderliche Genoſſen, ohne Mißtrauen gegen einander, wo Sie zugleich mit Männern eben ſo brüderlich verkehrten, welche Sie ſonſt vielleicht als Philiſter bezeichnet hätten. Der Feigheit wird man Sie um ſo weniger zu bezüchtigen wagen, als Sie mit der Aufhebung des Duellzwanges die Freiheit der Individualität reſpectiren, denn Sie wollen auch Niemand zwingen, ſich nicht zu duelliren. Das Duell ſoll Ihnen fortan, inſofern Sie Studenten ſind, etwas Gleichgültiges ſein.

Aber, meine geehrten Commilitonen, Sie haben auch die Verpflichtung zu dieſem Schritt, weil Sie Königsberger Studenten ſind. Dies ſage ich nicht, um etwa durch den Kitzel Ihres Selbſtgefühls auf Sie zu wirken, um Ihnen zu ſchmeicheln; wie es jetzt wohl Zeitungsmode iſt, unbedingt Alles zu loben, was aus Königsberg kommt. Das ſei ferne von mir. Die Nothwendigkeit jener Verpflichtung kommt aber daher, weil Sie, als in einer großen Stadt lebend, viel leichter über die kaſtenhafte Abſonderung des Burſchenthums hinauskommen, viel eher ſich zu derjenigen Allgemeinheit des Selbſtbewußtſeins erheben können, welche das Princip Ihres Schrittes ſein muß. Die kleinen Univerſitätsſtädte vermögen dies nicht ſo leicht. Hier hält ſich der Unterſchied des Studenten und des Bürgers länger als Gegenſatz feſt; hier dient das Duell noch zu häufig als Unterhaltung. Berlin aber iſt wieder zu groß, als daß von ſeinen zweitauſend Studirenden ein einmüthiger Entſchluß zu erwarten wäre. Sie, meine Herren, haben den Vortheil in einer großen Stadt zu leben, die den Anſtrengungen, welche Sie jetzt machen, mit Antheil folgt. Sie dürfen keine Scheu haben, die letzte Spur des Feudalſtaates, des Mittelalters, in einer Stadt von ſich auszutilgen, welche durch Emancipation von ſolchen trüben Vorurtheilen ſich ſchon oft den Ruhm erworben hat, nicht blos die reine Vernunft zu begreifen, ſondern auch praktiſch ſie zu verwirklichen. Sie ſind aber auch ſelbſt im Stande, ſich zu überſehen und als Ein Ganzes ſich zu bewegen, daß eben dadurch Ihnen eine Harmonie der Geſinnung, ein Vereinsleben weniger ſchwierig gemacht iſt. Heidelberg wird jetzt gerühmt, Ehrengerichte eingeſetzt zu haben. Wer die dortigen Verhältniſſe kennt, wird wiſſen, daß dies allerdings ſchon gegen den bisherigen Duellunfug, der dort herrſchte, ein unermeßlicher Fortſchritt iſt. Aber Heidelberg darf für Sie kein Maaßſtab ſein. Keine andere Univerſität darf es ſein. Sie müſſen ſich lediglich an die ſociale Kritik halten, was dieſe von Ihnen im Namen der Vernunft verlangt. Haben Sie deren Forderung erkannt, dann darf Ihnen kein Opfer zu ſchwer ſein, am wenigſten das der Gewohnheit. Wer das Neue fürchtet, wird niemals fortſchreiten.

Auf denn, Commilitonen, geben Sie den Deutſchen Univerſitäten das Signal! Erfüllen Sie die Erwartung, welche Deutſchland von Ihnen hegt! Machen Sie wahr, was die Tagesblätter von Ihnen verkünden! Emancipiren Sie das akademiſche Leben vom Duellzwang! Dieſer negativen That werden die ſchönſten poſitiven Früchte von ſelbſt folgen! Handeln Sie für dieſe Reform in der ſchönen Gemeinſchaftlichkeit des Sinnes, der Sie in den letzten Auguſttagen des vergangenen Jahres beſeelte!

IV.

Ueber den Begriff der politiſchen Partei.

1843.

Rede zum 18. Januar 1843 am Krönungsfeſte Preußens in der Königl. Deutſchen Geſellſchaft zu Königsberg.

Die Sprache, als die treueſte Darſtellerin des Geiſtes, läßt uns in ihren Wandelungen die Geſchichte deſſelben wie in einem unbeſtechlichen Spiegel erblicken. Wir haben nur auf ſie zu merken, um der Veränderungen, zu welchen der Geiſt mit ſich fortgeſchritten, recht inne zu werden. Wenn uns nun epochenweiſe aus dem Wortvorrath, der im täglichen Verkehr umgeſetzt wird, ein Wort häufiger als ſonſt begegnet; wenn es in allen grammatiſchen Formen, als Subſtantiv, Adjectiv und Verbum, bald hier bald da erſcheint; wenn es ſich ungeſucht einſtellt; wenn es im Hin und Her der gewöhnlichen Debatte ein unentbehrliches Schlagwort, ein nothwendiger Gedankenhebel wird: dann dürfen wir uns auch darauf verlaſſen, daß dies ſtereotypirte Wort einen Begriff bezeichnet, der für die Bewegung des Geiſtes charakteriſtiſch iſt.

Ein ſolches Wort iſt jetzt das Wort Partei.

Dies Wort iſt ſehr alt und noch älter iſt die Sache. Partei iſt die ſelbſtbewußte Einſeitigkeit, welche das praktiſche Verhalten des Gemeinweſens bei ſeinen Gliedern in der Ungleichheit und dem aus ihr entſtehenden Conflict der Bedürfniſſe hervorruft. Auch bei uns hat es längſt Parteien gegeben, allein in dem Sinne, wie gegenwärtig, doch noch nicht. Wir bedienten uns daher auch anderer Ausdrücke. Wir ſprachen von Anſichten, Meinungsdifferenzen, Richtungen, von Klubbs, Zirkeln, von Schulen. Aber von Parteien in der Beſtimmung, daß durch ſie ein politiſches Element als ein für das Ganze des Staates nothwendiges geſetzt würde, ſprachen wir nicht. Wir hörten nichts von dem Loſungswort des Tages, daß man Partei ergreifen müſſe, weil man nur ſo dem Indifferentismus der Geſinnung entſchieden begegnen könne. Wir hörten noch nicht den nach Unparteilichkeit Strebenden der Blaſirtheit beſchuldigen. Wir vernahmen noch nicht, daß man das Soloniſche Geſetz in Erinnerung brachte, nach welchem Jeder, welcher bei Unruhen in der Stadt Athen nicht Partei ergreifen würde, als der Apragmoſyne ſchuldig mit dem Tod beſtraft werden ſollte; ein Geſetz, das für eine Verfaſſung gegeben war, in welcher Staat und Stadt noch zuſammenfielen, und von dem ich wenigſtens nicht weiß, ob es jemals zur Anwendung gekommen. Noch weniger endlich hörten wir das höchſt bedenkliche Wort ausſprechen, daß auch die Regierung Partei nehmen müſſe, und vollends würde es uns befremdet haben, dies Wort von einem Vertreter der Regierung ſelbſt ausſprechen zu hören. Denn das ſtand uns allen feſt, daß die Regierung nicht Partei werden dürfe, daß ſie alle Verſuchungen dazu überwinden und in allem Sturm und Drang die allumſchauende Beſonnenheit nicht verlieren müſſe. Wir wußten, daß da, wo der Einzelne auf ſeinem mannigfach beſchränkten Standpunct den Waſchbeckentumult eines parteiiſchen Treibens ſchon mit der ſturmſchnaubenden Empörung des Oceans zu verwechſeln geneigt ſein kann, das weiterblickende Auge der Regierung den Zuſammenhang und mit ihm auch ſchon die Löſung des Conflictes erkannte.

Ein Irrthum iſt es jedoch, wenn Viele jetzt zu glauben ſcheinen, daß die Forderung der Parteinahme erſt ſeit 1840 auf dem politiſchen Gebiet im engeren Sinn aufgetaucht ſei und bei uns von ihm ihren ſpeciellen Urſprung datire. Nein, von hier aus iſt ſie nur lauter geworden. Zuerſt ward ſie ſeit der letzten großen Epoche unſerer Geſchichte auf dem kirchlichen Gebiet ausgeſprochen, und zwar von den ſogenannten Altlutheranern, wie ſich dies aus den hiſtoriſchen Documenten ihres Streits mit der unirten proteſtantiſchen Kirche nachweiſen läßt. Hierauf ward ſie von dem Pietismus gemacht oder mit welchem Namen man diejenige Partei bezeichnen will, welche im Staat nur ein nothwendiges Uebel erblickt und die Vernunft buchſtäblich unter den Glauben gefangen nimmt. In den Organen dieſer Partei, welche das Monopol der allein ächten Chriſtlichkeit beanſprucht, laſen wir zuerſt die dringendſten Aufforderungen, zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem, zwiſchen Kirche und Welt, zwiſchen Gläubigen und Ungläubigen, zwiſchen Chriſtus und Belial ſtreng zu ſcheiden und nicht, wie ein Rohr, ſich vom Winde der Meinung bewegen zu laſſen. Mit großer Beredſamkeit, namentlich zur Zeit der Züricher Straußenfehde, ward das Herannahen der Zeit oder vielmehr ihr ſchon Gekommenſein geſchildert, in welcher zum letzten Kampfe, zu dem der Entſcheidung, Alles reif ſei und der Herr erkennen werde, wem er die Krone des Lebens reichen werde, denn wer ihn vor den Menſchen verleugnet, den werde auch er verleugnen vor ſeinem himmliſchen Vater. Hie Schwert des Herrn, hie Gideon! war das ſtete Feldgeſchrei. — Von hier aus verbreitete ſich das Parteiweſen auf das Feld der philoſophiſchen Literatur, nachdem eine kurze Zeit das junge Deutſchland eine Partei zu ſein geſchienen hatte, welche aber vielmehr, ohne je einig geweſen zu ſein, ſehr bald in ein ſogar feindſeliges Zerfallen der ihr Zugerechneten ſich auflöſte. Als nun hierauf Leo die Hegelingen in Anklage verſetzte, machten die damals noch Halle'ſchen Jahrbücher Ernſt mit der Parteinahme für ihre Doctrin. Für Hegel nahmen ſie nur relativ Partei, inſoweit ſie ihn billigten, dagegen waren es die Dogmen des damaligen Deutſchen Liberalismus überhaupt, welche ſie mit dem Bewußtſein, ein Extrem zu repräſentiren, verfochten. Was die evangeliſche Kirchenzeitung für den hierarchiſchen Separatismus, das waren die Halle'ſchen Jahrbücher für den damals noch theoretiſch-politiſchen. Sie drangen mit Hartnäckigkeit darauf, daß man ſich für oder wider die freie Philoſophie, für oder wider das freie Selbſtbewußtſein und das, was ſie unter dieſen Kategorien verſtanden, entſcheiden müſſe. Ueber Jeden, der nicht unbedingt den politiſchen Metamorphoſen Ruge's ſich anſchloß, ward der Stab gebrochen, und er als noch mit dem romantiſchen Zopf behaftet angeſehen. — Daran erſt ſchloß ſich ſeit einem Jahr die actuelle Politik an, unter welcher ich diejenige verſtehe, welche nicht nur mit der ſyſtematiſchen Erforſchung des Weſens des Staates ſich beſchäftigt oder mit dem hiſtoriſchen Auffaſſen und

Combiniren des Geſchehenden überhaupt ſich begnügt, ſondern auch durch die Vermittelung der Einſicht beſtimmte Reſultate für die Praxis beabſichtigt. Man könnte zwar ſagen, daß das Berliner politiſche Wochenblatt ſchon ein ſolches Streben gehabt habe. Das ſoll nicht geleugnet werden, noch weniger, daß dies Journal in der extremſten Weiſe parteiiſch war, allein es war zu wenig verbreitet und ward ſchon ſeines ſchlechten Styls halber zu wenig geleſen, als daß es in Anſchlag gebracht werden könnte. Dagegen machten die Königsberger Hartung'ſche und die Rheiniſche Zeitung es ſich zur Aufgabe, das neue Evangelium von der Nothwendigkeit der Parteinahme für oder wider den Liberalismus, für oder wider den Fortſchritt u. ſ. w. nachdrücklich zu predigen. Die Beſorgniß, daß nur zu Viele in unſerer Zeit ohne ſolchen Zuruf der Geſinnungshalbheit, der theoretiſchen und moraliſchen Haltloſigkeit verfallen würden, lockte einen Chorus von Brochüren hervor, welche daſſelbe Ziel hatten. Ja, auch die Dichter wandten ſich ihm zu, und am Schärfſten ließ Sallet dieſe Mahnung erklingen, Prutz und Herwegh an Leidenſchaftlichkeit des Pathos noch überbietend.

Dies iſt mit wenigen Worten ungefähr die Geſchichte, welche den Begriff der Partei in der jüngſten Zeit bei uns gehabt hat. Von der Kirche aus iſt er durch die Belletriſtik, Schulphiloſophie und den eigentlichen Staat gewandert. Augenblicklich ſtehen wir in dem Stadium, daß die Meiſten ſich von dem anhebenden Kampf der neuen Parteien gedrückt finden. Geſinnungslos möchte Niemand gern erſcheinen. Zu erklären, daß man nur für ſein Fortkommen in der Welt, für den Zuwachs ſeines Vermögens, für die Erhöhung ſeiner ſtandesmäßigen Ehre, nicht aber für die Entwickelung des Staats und der Kirche, ein Intereſſe habe, an dieſe vielmehr nur den Maaßſtab ſeiner privaten Wohlfahrt lege, klingt gar zu egoiſtiſch. Selbſt wenn man ſo denkt, wünſcht man doch nicht, daß Andere es geradezu wiſſen. Aber ſoll man nun ſeinen Patriotismus, ſeine Religioſität nur dadurch beweiſen können, daß man ſich einer Partei ergibt, daß man ſein Schickſal dem ihrigen vermählt? Soll man gar kein Urtheil mehr für ſich haben, ſondern es immer erſt von einer Partei ſich plombiren laſſen? Soll man gleich ein Feind des

Vaterlandes ſein, wenn man an den Demonſtrationen einer Partei, an ihren geſchickten wie ungeſchickten Ambirungen um die aura popularis, nicht Theil nimmt? Soll man nicht mehr das Wahre in den Geſinnungen Anrerer mitempfinden können, ohne ſich auch für deren Handlungen ſchlechtweg ſolidariſch verantwortlich zu machen? — Hier entſteht ein ganz natürliches Schwanken und Zaudern, und es gehört bei den meiſten ein ganz beſonderes Erlebniß dazu, ſie demſelben zu entreißen. Es muß ihnen von einer Seite her ſo unrecht, ſo wehe gethan ſein, daß ſie von derſelben nicht nur nichts Förderndes mehr für ſich, im Gegentheil nur Widriges erwarten. Entdecken ſie nun in ſich ſelbſt nicht die Mittel, den Kampf zu unterhalten, ſo werden ſie, wie leicht erklärlich, ſich der entgegengeſetzten Seite als Stütze in die Arme werfen und von dieſem Augenblick an Partei nehmen und Partei predigen.

Es dürfte daher vollkommen zeitgemäß ſein, den Begriff der Partei etwas näher zu unterſuchen. Die Philoſophie iſt an und für ſich parteilos oder noch beſſer unparteiiſch. Der Philoſoph ſoll es auch ſein. Er ſoll es ſein! Zwiſchen dem, was ſein ſoll und zwiſchen dem, was iſt, zwiſchen dem Begriff und ſeiner Realität, iſt in menſchlichen Dingen immer ein gewiſſer Hiatus. Abſolut unparteiiſch iſt nur Gott. Aber das Streben nach der Unparteilichkeit iſt uns deshalb nicht erlaſſen, und dies Streben iſt weder eine Schwäche noch eine Anmaaßung, ſondern eine Nothwendigkeit. Die Parteilichkeit des Philoſophen als ſolchen beſteht alſo in dem Ringen nach Unparteilichkeit.

Der Gang, welchen die Unterſuchung des Begriffs der Partei zu nehmen hat, muß erſtens ihre Entſtehung; zweitens ihren Kampf; drittens ihre Auflöſung entwickeln.

Die Entſtehung der politiſchen Partei muß aus dem Begriff des Staates abgeleitet werden. Der Staat iſt die Form, welche die ſittliche Freiheit eines Volkes als ein in ſich progreſſives Syſtem von Geſetzen und Einrichtungen erhält. Dieſe Form allein ertheilt dem Inhalt Beſtimmtheit. Weil aber der Inhalt in ſich ſelbſt unendlich iſt, ſo iſt die Form, die er ſich gibt, ihm niemals in der Weiſe angemeſſen, daß nicht noch eine Vervollkommnung derſelben denkbar wäre. Durch dies Verhältniß erzeugt ſich eine ſtete Unruhe. Selbſt ſolche Staaten, in denen eine gewiſſe Form als die ſchlechthin vollkommene fixirt werden ſoll, zeigen uns in ihrer wirklichen Geſchichte die Veränderung derſelben, ſollte dieſelbe auch dadurch eine unmerkliche werden, daß ſie, ſobald ſie energiſcher einzugreifen verſucht, immer zurückgenommen wird, wie dies z. B. ſehr deutlich an der Pforte wahrzunehmen iſt, bei welcher ſeit einer Reihe von Jahren immer ein der Neuerung zugeneigtes Miniſterium mit einem anderen abwechſelt, welches alle Europäiſirung wieder mit dem Aſiatismus vertauſcht. Das aber, was in der Entwickelung der Völker das Wahrhafte iſt, geht nicht wieder verloren, und die Vernunft, welche das dem Begriff nach allein Wirkliche iſt, behauptet ſich zuletzt auch auf dem Felde der äußeren Erſcheinung als Siegerin. Sie als das Sein, welches an und für ſich ſein ſoll, iſt das ſchlechthin Beſtehende, alles Unvernünftige aber als das an und für ſich nicht Seinſollende iſt auch das in ſeinem Entſtehen ſogleich dem Untergang Verfallene, wiewohl es in der gemeinen Wirklichkeit ſich oft ein ſo langes Daſein friſtet, daß wir darüber erſtaunen müſſen. Wenn wir in der Bibel, in den alten Claſſikern leſen, ſo fällt uns oft der Gedanke ein, wie es doch, da man vor ſo vielen Jahrhunderten ſchon ſo gute Einſicht gehabt habe, nur möglich ſei, daß noch ſo viel Irrthum, Unrecht, Verkehrtheit in der Welt exiſtire. Aber in dieſer Beziehung iſt es wahr, daß wir aus der Geſchichte nichts lernen. Der allgemeine Standpunkt der ſpäteren Geſchlechter iſt ein höherer, allein innerhalb deſſelben vermag alles früher Dageweſene ſich zu wiederholen, ohne jedoch gegen die Macht des höheren Princips überhaupt etwas zu vermögen. Innerhalb des Chriſtenthums und ſogar in ſeinem Namen ſind die größten Sinnloſigkeiten laut geworden, ſind die ärgſten Greuel verübt, aber dieſe theoretiſche und praktiſche Unvernunft hat doch das Chriſtenthum ſelbſt nicht aus ſeiner erhabenen Stellung zu drängen vermocht, ſeit zwei Jahrtauſenden an der Spitze des wahrhaft humanen Fortſchritts zu ſtehen.

Die organiſchen Unterſchiede, zu welchen der Staat ſich in ſich auseinanderlegt, die Familien und Stände, die Differenz der Obrigkeit und der Unterthanen, die Mannigfaltigkeit der geſellſchaftlichen

Verbindungen, ſind an ſich noch **keine Parteien.** Die Familien können in ſich und gegeneinander parteiiſch ſein, aber ſolche Parteilichkeit hat ſo lange keine politiſche Bedeutung, als ſie nicht die Exiſtenz des Gemeinweſens unmittelbar affizirt, was am eheſten der Fall iſt, wenn fürſtliche Familien in Entzweiung gerathen, weil an dieſe ſich immer eine breite Maſſe anſchließt. Wenn bei den Hebräiſchen Patriarchen die Brüder Joſephs aus Neid ihn nach Aegypten verkauften, ſo werden wir dies keine politiſche Handlung nennen. Wenn aber die Häuſer York und Lancaſter ſich befehdeten, ſo war dieſer Zwiſt zugleich ein politiſcher. Shakeſpeare hat in ſeinen Tragödien mit unnachahmlicher Meiſterſchaft dieſe Verflechtung der Familie und des Staats dargeſtellt und ſich überall, in der Römiſchen, mittelaltrig Italieniſchen und Engliſchen Geſchichte, angelegen ſein laſſen, die Monarchie als das nothwendige Reſultat ſolcher Parteikämpfe hervorzuheben. Auch in Romeo und Julie läßt er deshalb gleich Eingangs nach dem Gefecht der Bedienten den Prinzen von Verona mit den Worten auftreten:

„Aufrühriſche Vaſallen! Friedensfeinde!
Die Ihr den Stahl mit Nachbarblut entweiht! —
Wollt Ihr nicht hören? — Männer, wilde Thiere,
Die Ihr die Flammen Eurer ſchnöden Wuth,
Im Purpurquell aus Euren Adern löſcht!
Zu Boden werft, bei Buß' an Leib und Leben,
Die mißgeſtählte Wehr aus blut'ger Hand!"

So wenig als Familien an ſich, ſind Stände als ſolche Parteien. Sie werden es aber leicht, ſobald ein Stand über den andern in einem ſolchen Grade hervorragt, daß er der Sache nach die Herrſchaft über die anderen Stände erwirbt und dieſe befürchten müſſen, es könnte die Herrſchaft de facto in eine de jure verwandelt werden. Ein Stand für ſich iſt im Staat nur ein particuläres Element, dem alſo die anderen Stände nebengeordnet ſind. Die Regierung als ſolche iſt kein Stand, denn ſie iſt im Staat die denkende Allgemeinheit deſſelben, welche alles Beſondere ideell in ſich aufhebt. Wenn mithin ein Stand ſich die Stellung einer das Ganze überwachenden und lenkenden Allgemeinheit zu geben ſucht, ſo heißt das eben ſo viel als: er will zur Regierung werden. Indem aber jeder

Stand dazu die gleiche Berechtigung hätte, ſo muß eine ſolche Tendenz die Eiferſucht und den Haß der übrigen Stände erwecken. In einem ſolchen Falle hat die Regierung einen ſchweren Kampf, und ſie erliegt darin jedesmal, ſobald ſie, was aber nur zu häufig geſchieht, ihre Neutralität aufgibt, und mit einem der Stände ſich verbündet, um durch das Uebergewicht, das ſie ihm als Anerkenntniß des ſeinigen ertheilt, ſich ſelbſt die Herrſchaft über ihn und die anderen Stände zu ſicheren.

Die wirkliche Partei im rein politiſchen Sinn entſteht alſo erſt, wenn zu dem perſönlichen Intereſſe der Familien und zu dem objectiven Intereſſe der Stände das Princip des Staates ſelbſt, die Geſetzgebung, hinzutritt, weshalb in jenem Fall die fürſtliche Dynaſtie, in dieſem der Stand der Prieſter und Krieger, die Initiative der Parteigeſtaltung zu geben pflegen. Je höher die Culturſtufe iſt, auf welcher ein Volk ſteht, um ſo ideeller wird das Princip. Es wendet ſich dann als Begriff des Staats an die Einſicht der Einzelnen und ſucht durch Gründe, die nicht mehr dem bloßen Egoismus des Intereſſes angehören, ſondern aus der Reflexion über die Idee des Staats geſchöpft werden, die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit ſeiner Verwirklichung hervorzubringen. Dieſe Geſtaltung hat die Partei erſt bei den Griechen und Römern, und auch bei dieſen erſt ſpät, zu erhalten angefangen. Die Aſiatiſchen und Altafrikaniſchen Staaten kennen nur dynaſtiſche und abſtract-ſtändiſche Parteiungen. Das Chriſtlich-Germaniſche Europa fängt durch den Dualismus des Feudalſtaates und der kirchlichen Hierarchie ſogleich mit einem zugleich principiellen und zugleich ſtändiſchen Parteikampf an, der jedoch Jahrhunderte hindurch zu ſeinem eigentlich bewußten Inhalt nur rein perſönliche und materielle Intereſſen hatte, bis die Reformation den Standpunkt umzukehren begann, nämlich zu zeigen, daß die Erkenntniß und Durchſetzung des ideellen Princips die Förderung des äußeren Wohls und der individuellen Freiheit von ſelbſt zur Folge habe, umgekehrt aber, bei großem Wohlſtand und ziemlichem Spielraum für das Privatleben, die eigentlich ſittliche Freiheit des Ganzen doch auf's Höchſte gefährdet ſein könne. Erſt mit einem ſolchen Bewußtſein verſchwindet die Abhängigkeit der Einzelnen von dem Nepotismus der Familienpartei, von dem Egoismus der Zunft, der Corporation, des Standes. Die Bezeichnungen der Parteien ſelbſt werden verallgemeinert. Statt des zufälligen Namens der Parteiſtifter treten Benennungen hervor, welche ſelbſt einen Begriff ausdrücken. Demokraten und Oligarchen, von Republicanern und Royaliſten, von Liberalen und Servilen, von Radicalen und Conſervativen u. ſ. w.

Nun erſt, indem das Bewußtſein des Princips mit dem des Intereſſes verſchmilzt, jenes dieſem die idealiſche Begeiſterung, dieſes jenem die reale Verleiblichung gewährt, beginnt der Kampf der Parteien in unſerem heutigen Sinn, nach welchem es möglich iſt, daß Jeder, welcher Familie, welchem Stande er auch urſprünglich angehöre, durch die Vermittelung ſeiner Bildung, ſeiner Einſicht, zu einer eigenthümlichen Parteiſtellung gelange. Der Staat muß ſich für dieſen Standpunct aus der Stufe des patriarchaliſchen Familienſtaates und des noch kaſtenhaften Ständeſtaates ſchon zur Form einer von den Familien und den Ständen nicht unmittelbar abhängigen Regierung heraus gearbeitet haben. Die Mitglieder der Regierung gehen allerdings aus den Familien und den Ständen hervor, müſſen aber von den individuellen und particulären Intereſſen derſelben abſtrahiren lernen, um ſtets das Ganze des Staats vor ſich zu haben, in welchem jene Intereſſen zwar ihre Berechtigung finden, jedoch nur in der Beſchränkung durch die Einheit mit allen übrigen Intereſſen und nur in der Unterordnung unter das Wohl und die Freiheit des Ganzen. Das beſondere Moment des Staats enthält die Allgemeinheit in ſich, weil das Beſondere nichts Anderes iſt, als der Unterſchied, zu welchem das Allgemeine ſich ſelbſt beſtimmt. Eben ſo enthält daher an ſich das Allgemeine das Beſondere in ſich, weil es, ohne den Unterſchied deſſelben zu ſetzen, nur ein Abſtractum wäre. In dieſer Einheit des Allgemeinen mit dem Beſondern liegt mithin die Möglichkeit, daß das Beſondere ſich nicht nur als dem Weſen nach identiſch mit dem Allgemeinen, vielmehr als dieſes ſelbſt zu ſetzen verſuchen kann, oder auch, daß das Allgemeine für concrete Beſtimmungen ſich auf den Standpunct der Beſonderheit fallen läßt und denſelben mit dem ihm nothwendigen verwechſelt. Die Partei entſteht dadurch, daß ein Element des Staates den Charakter uſurpirt, in ſeiner Beſonderheit nicht nur an ſich, ſondern überhaupt das Allgemeine zu ſein. Dies Streben muß ſofort die Entgegenſetzung desjenigen beſonderen Elementes erzeugen, welches der Natur der Sache nach das dem zur Herrſchaft aufſtrebenden coordinirte iſt. Die Reaction deſſelben iſt die Form, in welcher die mechaniſche Bewegung des Ganzen ſich zum Gleichgewicht mit ſich wiederherſtellt. Indem jede Partei unausbleiblich die ihr widerſprechende erzeugt, ſieht man, daß es eigentlich das Ganze ſelbſt iſt, welches ſeine Unterſchiede bis zum Extreme gegen einander ſpannt, um ſich dadurch des wahrhaften Inhaltes ſeiner ſelbſt, der ihm ſonſt ein verborgenes Gut bliebe, zu bemächtigen. Der Staat iſt nur in ſo weit wirklicher Staat, als er ein Bewußtſein von der Nothwendigkeit der Form hat, welche die Freiheit in ſeinen Geſetzen und Einrichtungen gewinnt. Der Staat duldet kein träumeriſches Vegetiren. Man muß ihm von ſeinem Willen und Thun Rechenſchaft geben können. Allein dies Selbſtbewußtſein entwickelt ſich nur dadurch, daß es die lebendige Erfahrung von der Nothwendigkeit der im Staat geltenden Geſetze macht. Dieſe Erfahrung kann aber nicht gemacht werden, wenn nicht die Reflexion vor der Fixirung des Geſetzes die Nothwendigkeit deſſelben eben ſo ſehr beſtritten als vertheidigt hat. Dieſer Gegenſatz iſt es, welcher ſich in der Geſtalt ſich widerſprechender politiſcher Parteien darſtellt. Die Regierung muß über ihnen ſtehen, d. h. ſie muß das Bewußtſein haben, daß die Parteien für ſie das bequemſte und angemeſſenſte Mittel ſind, das wahrhafte Bedürfniß des Volkes zu erkennen. Die Regierung hat alſo den Kampf der Parteien nicht im Mindeſten zu fürchten. Sie hat nur dafür zu ſorgen, daß, wie bei den Turnieren, einer jeden „freies Feld und keine Gunſt“ zu Theil werde. Denn wollte ſie ſelbſt Partei für eine Partei nehmen, ſo würde ſie dadurch in die unfehlbare Einſeitigkeit derſelben und in das damit verbundene einſeitige Schickſal gerathen. Die Regierung darf nicht gleichgültig gegen den Kampf der Parteien ſein. Sie muß ihn ſtets überwachen, in allen Wendungen verfolgen und jeden Uebergriff einer Partei in Umgebung oder Verletzung der beſtehenden Geſetze auf das Strengſte rügen, weil ſie nur ſo das Vertrauen beider Parteien, nur ſo das Vertrauen des in ihnen mit ſeinen entſchiedenſten Richtungen ſich darſtellenden Volkes ſich erhalten kann. Sie muß daher bei der Anſtellung von Beamten nicht bloß der einen Partei ſich anſchließen, ſondern aus beiden wählen. Denn die Neutralität der Regierung kann nicht in dem Indifferentismus gegen die Intereſſen beſtehen, welche die Entzweiung der Parteien begründen und ſie kann mithin dieſe Intereſſen nur fördern, inſofern ſie Männer anſtellt, welche für den Fortſchritt begeiſtert ſind. Die Einſeitigkeit ſolcher Begeiſterung muß und wird ſie dadurch aufheben, daß ſie die ihr entgegengeſetzte nicht unterdrückt, ſondern ebenfalls gewähren läßt, weil durch eine ſolche Freilaſſung das organiſche Maaß, welches das Intereſſe für ſich beanſpruchen kann, auf objective Weiſe ſich erzeugt, im Gegenfall aber die Zurückſetzung den Schein geben würde, als verkennte die Regierung das wirkliche, von der Partei vertretene Bedürfniß.

Schwer iſt dies pädagogiſche Geſchäft, aber nicht unmöglich, wenn wir bedenken, welche ausgedehnte Mittel der Regierung zu Gebote ſtehen, den Status quo nach allen Richtungen hin auf das Genaueſte zu überſehen und aller Unordnung, auch ohne geheime Polizei, ohne Verletzung des Briefgeheimniſſes, ohne Beſtechung, vorzubeugen. Die Regierung darf ſich nie von den Parteien bei dem Gebrauch unſittlicher Mittel ertappen laſſen, denn ſie bewirkt dadurch Mißtrauen gegen ihre Redlichkeit und giebt den Parteien eine Thatſache preis, ſie auch, durch Erinnerung daran, dann zu verdächtigen, wenn ſie vollkommen ehrlich zu Werk geht. Das Klügſte daher, was die Regierung thun kann, iſt, unmoraliſche Hebel gar nicht anzuwenden, ſondern aus dem Buche der öffentlichen Meinung das, was Noth thut, herauszuleſen. Sie muß allerdings mit ihrem Urtheile ſo lange als möglich zögern, um die Dialektik der Parteien auch durch das Stadium der Sophiſtik erſt hindurchgehen und nach beiden Seiten hin allen falſchen Schimmer abſtreifen zu laſſen. Den Tact für die Behandlung der Parteien kann die Regierung deshalb nur erwerben, wenn ſie ſchlechthin auf die Dankbarkeit derſelben verzichtet und immer in dem Bewußtſein handelt, auf die Länge hin es keiner Partei recht zu machen. Denn geſchähe dies, ſo würde eben dieſe Thatſache der Beweis ſein, daß ſie ſelbſt

Partei geworden. Napoleon war mit ſich ſtets am zufriedenſten, wenn Alles mit ihm am unzufriedenſten war.

Nimmt die Regierung wirklich Partei, ſo entſteht die ſchlimmſte aller Entzweiungen, weil dann die Regierungsbeamten das Volk als Partei von ſich ausſchließen und der Staat mithin in zwei Feldlager ſich theilt, welche gegen einander in ſtetem Mißtrauen und Groll ſtehen. Aber wenn auch hieraus nicht immer bürgerliche Unruhen erwachſen, ſo entſteht doch unfehlbar durch die bevorzugte Stellung der Regierungspartei als der formell herrſchenden Unſittlichkeit, weil Viele der entgegengeſetzten Partei dann gewöhnlich dadurch corrumpirt werden, daß ihre Oppoſition oft nur den Zweck hat, die Regierung zur Beſtechung zu zwingen. Die Regierung beſetzt Aemter, gibt Gehalte, Remunerationen, ertheilt Standeserhöhungen, verleihet Orden. Wirkſamkeit, Genuß, Ehre hängen ſo vielfach in einer mannigfaltigen Scala von ihr ab. Wenn ſie nun ſelbſt Partei nimmt, ſo werden von ihr nur ſolche angeſtellt werden, die ihren Anſichten unbedingt beipflichten, diejenigen aber, bei denen dies nicht der Fall iſt, werden unter formellen Vorwänden, an denen es nie fehlen kann, von aller Beamtung ausgeſchloſſen bleiben, ſollten ſie auch ſich noch ſo ſehr dazu qualificiren. Vermag eine Regierung eine ſolche Stellung längere Zeit hindurch zu behaupten, ſo wird die Folge ſein, daß hab-, genuß- und ehrſüchtige Menſchen, woran ebenfalls niemals ein Mangel, eine heftige Bekämpfung der Regierung erkünſteln. Die Regierung macht ihnen nichts recht, geht ihnen zufolge tyranniſch zu Werke, ruinirt das Wohl des Landes, ſorgt nur für den Epikuräismus ihrer Beamten, verkennt das ächte Verdienſt, überſieht das wahre Talent u. ſ. w. Indem nun die Regierung von dem unausgeſetzten Prickel der Oppoſition gereizt wird und genauer zuſieht, entdeckt ſie, daß der Mann, den ſie ſo erbitterte, mit ſeinem ſteten Tadel im Grunde nur auf ſich hat aufmerkſam machen, nur in ſolcher Form den lebhaften Wunſch hat ausdrücken wollen, angeſtellt, recht gut d. h. mit recht großem Gehalt, angeſtellt zu werden. Und da die Regierung, inſofern ſie nämlich nach unſerer Vorausſetzung ſich zur Partei degradirt hat, ihrer Schwäche ſich bewußt ſein wird, ſo wird ſie in der Regel dies Mittel nicht verſchmähen, ſich eines Schreiers und Bekrittlers zu entledigen. Der ehrenwerthe Cato wird alſo angeſtellt, wird perſönlich ausgezeichnet und überzeugt ſich nun, daß er bis dahin die Lage des Staats doch nicht ganz richtig aufgefaßt, die wohlthätigen Abſichten der Regierung oft verkannt, ihren weiſen Maaßregeln einen unnöthig ſtörenden und hemmenden Widerſtand entgegengeſetzt habe. Seine Oppoſition verſtummt und unſer Mann wird ein loyalſter Beamter, der nun eben ſo für die Regierung, als vor ſeiner Anſtellung oder Beförderung, gegen ſie Partei nimmt. Die Regierung ſcheint gewonnen zu haben, allein wen? Einen Menſchen, dem ſie ſelbſt nicht durchaus, ſondern nur ſehr bedingt, vertrauen kann und von dem auch ſie in der Stunde der Gefahr Abfall und Verrath befürchten muß. Der Kampf war erheuchelt, die Hingebung war erheuchelt, nur die Selbſtſucht, welche beide Rollen ſpielt, iſt aufrichtig und bleibend. Dies Individuum iſt der diplomate à propos. —

Aus der Entſtehung der Partei geht hervor, daß ſie während ihrer Dauer in einer ſteten Umbildung begriffen iſt. Sie iſt nicht ein für allemal fertiges Daſein, ſondern ein Proceß. Wie eine Wolke nicht ein mit Regen, Hagel, Blitz gefüllten Schlauch, ſondern eine ſich unaufhörlich nach den atmosphäriſchen Agentien umgeſtaltende Exiſtenz iſt, ſo auch die aus der Mitte der geſchichtlichen Bewegung hervorgehende Partei ein ſtets werdendes Daſein. Aus der unbeſtimmteren Gährung der Maſſe treten zunächſt einzelne geſellige Kreiſe mit verwandten Anſichten hervor. Aus dieſen Kreiſen überragen abermals einzelne tonangebende Individuen die übrigen, bis endlich durch irgend eine Veranlaſſung eines derſelben der entſchiedene Gravitationspunct für die anderen wird. Dies kritiſche Individuum muß irgend eine concentrirende That vollbracht haben, wodurch es ſich das unbedingte Vertrauen der Uebrigen erwirbt. Dies Individuum als der Parteichef kann und wird zwar ſeine Einſeitigkeiten haben, muß aber im Allgemeinen an Einſicht, an Feſtigkeit der Geſinnung und an Kraft des Handelns den Uebrigen relativ überlegen ſein. Was in ihm als Einheit exiſtirt, kann und wird innerhalb der Partei als die extreme Eigenthümlichkeit verſchiedener Individuen ſich darſtellen. Eines wird die abſtracte reine Einſicht ohne Geſinnung und Thatkraft ſein, der feine, Plane ſchmiedende, erfinderiſche, unterrichtete Kopf. Ein anderes wird die abſtracte reine Geſinnung, das lyriſche Pathos, ohne tiefere theoretiſche Durchdringung der Sache und ohne Geſchick zum Handeln ſein, der Enthuſiaſt. Noch ein anderes wird eben dies Geſchick auf abſtracte Weiſe beſitzen. Es wird für die nothwendige mechaniſche Seite der Thätigkeit beſonders organiſirt ſein. Was der Theoretiker ausſinnt, wozu der Enthuſiaſt begeiſtert, das wird es zu realiſiren anfangen. Es wird der Geſchäftsführer, der Proſelytenmacher, Colporteur werden, Briefe ſchreiben, Geldbeiträge einſammeln, Bekanntſchaften vermitteln, Druckſchriften beſorgen u. ſ. w. Es iſt der Faiseur.

Alle dieſe Organe der Partei haben ihnen ſich mehr oder weniger annähernde neben ſich, die ſich aber endlich in die als Talent indifferente Maſſe, in den Schweif des Agitators, verlieren. Aber jene Organe haben auch gewöhnlich ihre Caricaturen, welche mit dem Scharfſinn der Einſicht, mit dem Feuer der Empfindung, mit dem Aufwand von Thätigkeit kokettiren. Aus ihnen ſtammt dann auch das für eine Partei, wie für jedes Gemeinweſen, ſo nothwendige Individuum, welches für alle vorkommenden Angelegenheiten, Verſtöße, Calamitäten verantwortlich gemacht wird: der Vetter Michel. Dies Individuum, harmlos, gutwillig, wird zum Auskehrichthaufen alles Verdrießlichen erleſen: ſeine Unbeholfenheit, Unvorſichtigkeit, ſein Mangel an Combination, ſein Eifer am unrechten Ort u. ſ. w. Er wird beſtändig ausgezankt. Es iſt für die Verträglichkeit der Uebrigen von der größten Wichtigkeit, daß dieſer bon homme ſeine Rolle gut ſpiele; einen gelinden Widerſpruch muß er jedoch vorzubringen wiſſen, um die Ablagerung aller böſen Laune vollſtändig zu machen. Wenn eine Partei langlebig wird und ſich vollſtändig entwickelt, ſo ergänzt ſich die eben beſchriebene ſündenböckiſche Paſſivität meiſt noch durch ein anderes Individuum, den activen Erheiterer, den Spaßmacher, den Witzbold, den Pointendreher, den epigrammatiſchen Buffo, den piqueur und farceur.

Es iſt möglich, daß eine Partei ſich ſo organiſirt, daß die eigentlich Handelnden ſcheinbar die Form untergeordneter Organe annehmen und Andere als die rechten Parteihäupter vorſchieben, weil dieſelben gerade durch Reichthum, Geburt, bürgerliche Stellung, weite Bekanntſchaft, ein unentbehrliches materielles Gewicht in die Wagſchaale legen. Jedoch wird dieſe Stellung in der Regel nur da vorkommen, wo die Partei zur Verſchwörung neigt. Haben wir aber hiermit ſchon alle in der Partei nothwendigen Typen bezeichnet? Nein; ein Typus fehlt uns noch, aber ein Typus, der auf der Grenze der Partei ſteht, der zu ihr und auch nicht zu ihr gehört, nämlich der Ueberläufer, der Apoſtat und Renegat, der αλλοπροσαλλος. Dies Individuum folgt dem Siege der Parteien. Wo es ſich befindet, markirt es denſelben, wie die Nummern eines Pegels den Waſſerſtand. Während der gefahrvollen Momente einer Partei wird es unthätiger, unſichtbarer. Krankheit, Reiſen, Familienabhaltungen oder ſonſt eines von Old Nicks petites misères de la vie humaine nöthigen ihm dann eine Stellung à part auf. Aber ſo wie die Kriſis vorüber und der Sieg hier oder dorthin geſichert iſt, erſcheint es wieder und bleibt entweder bei der früheren Partei, ſofern ſie die triumphirende, oder es geht zu einer anderen gewöhnlich mit der Einleitung über, daß es das private und öffentliche Verhältniß vermiſcht, mit einem Mitgliede der vorigen Partei ſich perſönlich überwirft und damit ſein Ausſcheiden pathologiſch motivirt. Die andere Partei nimmt den Ueberläufer gewöhnlich deshalb auf, weil ſie von ihm die geheimeren Beziehungen ihrer Gegnerin zu erfahren hofft. Gegen Niemand, als gegen den Ueberläufer, hat man daher vorſichtiger zu ſein. Er macht den geradeſten Gegenſatz zu dem wahrhaften Parteiführer aus, der alle Intereſſen ſeiner Partei mit unermüdlicher Thätigkeit als ſeine eigenſten behandelt und bis zur höchſten Aufopferung, bis zu der des Lebens, für ſie zu wirken entſchloſſen iſt.

Weil nun die Partei ein lebendiges, werdendes Daſein iſt, in welchem die einzelnen conſtitutiven Elemente ſich ſtets organiſch reproduciren, ſo iſt auch begreiflich, wie ſie in ſich ſelbſt eine große Abſtufung des Maaßes von Energie, von Verſchiedenheit der Anſichten, enthalten muß. Die extremen Anhänger jeder Meinungsnüance nennen wir Ultra's; die Nüancen ſelbſt Fractionen, Coterien und, in der höchſten Zuſpitzung, Cliquen. Alle außerhalb ihrer ſelbſt als Gegenparteien exiſtirenden Widerſprüche muß die Partei in ſich ſelbſt tragen und in ſich ſelbſt zu überwinden haben. Sie wird mithin eine Fraction erzeugen, welche ihre Entſtehung als ſolche, die Vergangenheit, aus der ſie herkommt, noch an ſich hat und dieſer wird eine andere Fraction gegenüberſtehen, welche die Keime der Zukunft, das ungeduldige Hinausdrängen über die Gegenwart, die ſchroffe Negation derſelben zu ihrem Charakter hat. Jene noch mit dem Alten unmittelbar verflochtene ſenile und dieſe in dem Neuen, in der Vorſtellung der anderen Zeit ſchwelgende juvenile Fraction ſtehen ſich innerhalb der Partei ſelbſt mit einer nothwendigen Spannung entgegen. Jene iſt für dieſe zu langſam, zu furchtſam, dieſe für jene zu raſch, zu tollkühn. Mit einem techniſch gewordenen Ausdruck nennen wir jene die rechte, dieſe die linke Seite. Zwiſchen beiden ſteht das Centrum, welches die Neigung zum Stillſtande mit der Wageluſt des Fortſchritts, die zögernde Vorſicht mit der phantaſtiſchen Uebereilung vereint und aus dem Conflict der Oppoſition innerhalb der Partei durch ſeine Oppoſition gegen beide Extreme ſeine Kraft zieht. Es nimmt inſofern für die einzelne Partei dieſelbe Stellung ein, welche die Regierung im Staat für die verſchiedenen Parteien deſſelben und muß ſich daher, wie dieſe darauf gefaßt machen, mit doppelten Beſchuldigungen überhäuft zu werden. Die Rechte wirft ihm vor, von der Linken ſich zu vorzeitigem Uebermuth fortreißen; die Linke dagegen, ſich von der Rechten an Vorurtheilen, leeren Bedenklichkeiten zurückhalten oder gar zu retrograden Schritten verleiten zu laſſen. Dieſe Vorwürfe werden auch ſtets einige Wahrheit haben, da eine mathematiſch genaue Mitte, eine vollkommene Symmetrie der Gründe und Gegengründe, des Zurück und Vorwärts, für den empiriſchen Menſchen nicht wohl möglich iſt. Die Schwankungen des Centrums müſſen ſich aber in ihm ſo ergänzen, daß ihre Summirung approximativ die Mitte gibt.

Wie nun die ganze Partei den Widerſpruch und deſſen Ausgleichung in ihren Fractionen darſtellt, ſo wiederholt ſich nothwendig dieſelbe Organiſation innerhalb einer jeden Fraction. Jede hat wieder ihr Centrum, jede hat ihre rechte und linke Seite. Dieſe Unterſchiede pflegen wir Coterien zu nennen; ſie ſind die Fractionen der Fraction. Da ihre Mitglieder in geſelliger Beziehung meiſtens einen engeren Verkehr unterhalten werden, ſo erzeugt ſich aus ſolcher vertraulicheren Beziehung bald eine eigenthümliche Modification der Sprache, welche nur dem der Coterie Angehörigen ganz verſtändlich iſt, weil ſie Bedeutungen, Stichwörter, Anſpielungen, ja neugeprägte Ausdrücke enthält, die nur unter den angegebenen Bedingungen der perſönlichen Sympathie und des näheren Umganges Sinn haben. — Die abermalige Specification der Coterie nennen wir Clique. Alle dieſe Schattirungen der Partei, die noch dazu in ſteter Metamorphoſe begriffen ſind, muß das centrale Parteihaupt überſchauen und in ihrer Selbſtgeſtaltung für den einen großen Zweck des Ganzen bis auf einen gewiſſen Grad beherrſchen. Dies Individuum, das monarchiſche Moment der Partei, muß für jede Coterie, für jede Fraction, für den urtheilloſen Haufen, wie für die feinſten Intelligenzen und ſolideſten Charaktere, von gleicher Anziehungskraft ſein. Es muß, wie die Franzoſen zu ſagen lieben, ein providentieller Menſch ſein, in welchem die Anderen, was ſie auch an ihm auszuſetzen haben, ſich doch wiederfinden. Wo ein ſolcher Menſch hinkommt, wird er, falls der Boden, d. h. das Bedürfniß da iſt, ſich die Partei ſchaffen. Ich kann der beſchränkten Zeit halber keine geſchichtlichen Beiſpiele durchnehmen, das Geſagte zu veranſchaulichen; allein jeder ächte Parteichef, wie in unſerer Zeit ein O'Connell, wird es bewähren. Einem ſolchen ſchaden Schwächen, Fehler, üble Angewöhnungen, Lücken der Bildung, Anwandlungen von Fanatismus oder von Verzweiflung, nicht nur nicht, ſondern helfen ihm ſogar, weil ſie dem Neide der Ehrgeizigen in ſeiner Partei einen Tribut darbringen, woran ſie ſich ohne Gefahr für die Sache erſättigen und ſich den Selbſtgenuß ihrer relativen Ueberlegenheit geben können. Nur muß der Kern des Chefs ein ſubſtantieller, unverwüſtlicher ſein. Der Parteichef darf am wenigſten an Ruhm denken, der ihm ohnehin ganz von ſelbſt zufällt. Dies Motiv muß er Anderen überlaſſen und kann es ſogar als einen vortrefflichen Hebel gebrauchen; er ſelbſt muß darüber hinweg ſein und mit Byron ſagen:

„Ein Name nach dem Tod iſt ihr Gelüſte,
Ein elend Bild und eine ſchlechtre Büſte.“

Der Kampf der Partei iſt gegen ihre Gegenpartei, aber auch gegen die Regierung in ſofern gerichtet, als ſie dieſer ihre Richtung geben und jeden Einfluß der andern Partei auf dieſelbe unmöglich machen möchte. Die Art und Weiſe, wie dieſer Kampf geführt wird, die Pragmatik, Taktik und Strategik der Parteien, das ſogenannte Spiel derſelben, iſt dem Weſentlichen nach in ſeinen Tugenden der Aufopferung wie in ſeinen Laſtern der Selbſtſucht immer und überall dieſelbe. Die verſchiedene Culturſtufe der Völker bringt allerdings Modificationen der Form hervor, allein der Verlauf des Kampfes iſt in ſeinen Hauptmomenten der nämliche. Auch die Leidenſchaften, die ſich in ihm entfeſſeln, ſind, wie verſchieden der Inhalt ſei, in ihrem pathologiſchen Formalismus, wie in der Steigerung ihres Colorits immer und überall dieſelben. Jedesmal, wenn ein ſolcher Streit ausgekämpft worden, hält man es für unmöglich, daß ſolche Erbitterung, ſolcher Haß, ſolche Wuth, ſolche Schmähungen, ſolche Niederträchtigkeiten je ſollten wiederkehren können. Allein umſonſt. Mit dem friſchen Intereſſe ſtellen ſich auch die Leidenſchaften, mit dieſen auch die Maaßloſigkeiten ihres Ausdrucks wieder ein; peccatur intra et extra. Abſtrahiren wir nun von den nationalen, localen und temporellen Modificationen des Kampfes, ſo können wir in ihm folgende Formen ſeiner Vermittelung beobachten: erſtlich rein theoretiſche; zweitens theoretiſch-praktiſche; drittens praktiſche.

Die rein theoretiſchen Mittel beſchränken ſich auf die begriffliche Wiederlegung der Anſichten der Gegenpartei und auf eine ſtreng ſachliche Kritik ihrer Handlungen und Charaktere. Dieſer Standpunkt des Kampfes iſt der würdigſte und macht das Ideal aller Parteipolemik wie Parteiapologetik aus.

Offenbar kann er nur da dem Ideal gemäß mit Taubeneinfalt und Schlangenklugheit geführt werden, wo dem Worte keine andere Grenze, als nur die des Geſetzes, gezogen iſt. Der Mangel daran iſt es, der gewöhnlich das nächſte Motiv zu einer Fälſchung der Sprache giebt, indem man, was man öffentlich ſagen darf, in einer Weiſe zu ſagen bemüht iſt, welche ſobald als möglich das gewünſchte Reſultat haben ſoll. Dieſe Abſicht, recht nachdrücklich ſein zu wollen, läßt zunächſt, gegen die Erwartung, den ſachlichen Ton abſchwächen und an perſönliche Beziehungen ſtreifen. Indem nun die Gegenpartei dies bemerkt, und erwidert, ſo führt die Replik einen neuen Stoff herbei, noch anzüglicher zu werden. Es miſcht ſich die Neigung ein, ohne alle Kritik vom Gegner auch das Albernſte, das Schlechteſte, für wahr zu halten. Die moraliſche Delicateſſe, worin alle Parteien in Anſehung ihrer Gegner außerordentlich feinfühlig ſind, wird ſplitterrichtend. Die Leichtgläubigkeit für jede Dummheit, für jedes Laſter, für jede Bosheit, welche dem Gegner aufgebürdet werden, wächſt immer mehr. Die kleinſten Gerüchte dehnen ſich ſchnell zur Rieſengröße und umgekehrt, wie mit der modernen Kritik der bibliſchen Geſchichte, werden bloße Mythen, werden die ſubjectivſten Vermuthungen zu den ausgemachteſten Thatſachen geſtempelt und, als aus ſicherer Quelle mitgetheilt, mit Schadenfreude verbreitet. Das Unſchuldigſte wird verdächtigt und Zuſammenhänge werden geſucht, wo ſie geradezu unmöglich ſind. Jeder nicht zur Partei Gehörige darf nichts als Verachtung, und, als erklärter Gegner, nichts als Verfolgung erwarten. Iſt es zu dieſer Erhitzung der Gemüther gekommen, ſo verliert ſich die Polemik bald in Lüge und Verläumdung und dieſe iſt es recht eigentlich, welche das theoretiſch-praktiſche Moment des Kampfes bildet. Denn die Lüge und Verläumdung ſind noch Fictionen, ſind Phantaſieproducte, ſind theoretiſch, aber ſie ſind vom Irrthum, der mit dem Streben nach dem Wahren verwachſen und durch das in ihm vorhandene Radical der Wahrheit nie ſo gefährlich, als die Lüge, iſt, ſehr verſchieden, greifen bereits, wenn auch nur erſt in der Vorſtellung, die Perſonen ſelbſt an und ſind in ſofern praktiſch. Das Calumniare audacter, semper aliquid haeret, iſt hier der Wahlſpruch und die Conſequenzmacherei das Mittel, der Lüge den Schein der Wahrheit zu geben. Die engliſchen Poeten haben in der Schilderung ſolcher Parteikämpfe Außerordentliches geleiſtet, weil ſie dieſelben täglich vor Augen haben. Ich erinnere nur an die ergötzliche Beſchreibung der Partei der Blauen und Gelben in einem kleinen Burgflecken, welche Dickens Boz in den Pickwickiern macht. Es gab hier blaue und gelbe Läden, gelbe und blaue Gaſthäuſer, und ſogar in der Kirche eine blaue und gelbe Priche. Es erſchienen zwei Zeitungen, die Gazette und der Independent. Jene verfocht die blauen, dieſer die gelben Grundſätze. „Beide, ſagt Boz, wurden vortrefflich geſchrieben. Welche wundervolle leitende Artikel, welche muthvolle Angriffe!

„Unſere werthvolle Collegin, die Gazette —“

„Jenes ehrloſe und feige Tagesblatt, der Independent —“

„Die Sudeleien des lügenhaften, poſſenreißeriſchen, über allen Begriff erbärmlichen Independenten —“

„Die verläumderiſche Gazette, für deren ſchmachvolle Niedertracht das ganze Sprachgebiet keinen Namen hat —“

Dieſe und hundert ähnliche aufregende Ausfälle fand man in den Spalten jeder Nummer der beiden Blätter, und ſie verfehlten nicht, bei den Stadtbewohnern das höchſte Entzücken und die tiefſte Entrüſtung zu erregen.“

Es braucht wohl kaum erwähnt zu werden, daß eine jede Partei gegen die andere wahr und gerecht zu ſein, von ihr dagegen ungerecht und unwahr behandelt zu werden behauptet. Der Kunſtgriff, über das Unglück des Parteizwiſtes zu jammern, dagegen das Glück des Friedens und der Ruhe zu preiſen, wird von jeder Partei geübt; jede ſieht nur in der andern, nicht in ſich das Negative. Die Verſicherung, sine ira et studio zu ſprechen und zu ſchreiben, wird hier das alltägliche Motto. Die geiſtreiche Zerriſſenheit der Sprache, welche in dieſer Dialektik entſteht, erreicht ihren Gipfel, wenn die Regierung ſelbſt Partei geworden iſt, wie wir beſonders aus der Lectüre des Tacitus entnehmen können, welchen Camille Desmoulins 1793 in ſeinem Vieux cordelier nachahmte und in einer bekannten Stelle die Unmöglichkeit, einer parteiiſchen und zugleich tyranniſchen Regierung nicht verdächtig zu ſein, ſondern ihr durch Alles Grund zur Anklage zu geben, unübertrefflich ſchilderte. Dieſe Kraft und Schönheit der Rede kann ſich natürlich nur in thatengedrängten, ſtürmiſchen Zeiten entwickeln, wie damals, als Camille Desmoulins ſeine empörten Worte gegen den fanatiſchen und blutigen Terrorismus Robespierre's ſchleuderte.

Was nun die praktiſchen Mittel des Kampfes betrifft, ſo ſind ſie unendlich mannigfaltig. Mit der Beſtechung wird der Anfang gemacht. Man geht von dem Axiom aus, welches Pitt im Engliſchen Parlament ausſprach, daß jeder Menſch ſeinen Preis habe. Wem man nicht mit Geld beikommen kann, den ladet man zur Tafel; wen die Gourmandiſe nicht kitzelt, wen das Knallen der Champagnerkorke ungerührt läßt, den ködert man durch Schmeichelei. Wer gegen dieſe gleichgültig iſt, der iſt vielleicht ſchwach gegen das ſchwache, allein zugleich ſchöne Geſchlecht. In allen großen Parteikämpfen haben Weiber wichtige Rollen geſpielt, wiewohl ihr Antheil an den Begebenheiten oft unbekannt bleibt. Gelingt es mit dieſer reizenden Verführung nicht, ſo beginnt der Zwang, erſt noch als pſychologiſch-moraliſcher. Man drohet, man ſchüchtert ein. Man intriguirt, bereitet Verlegenheiten, oft auf die einfachſte, ſogar offenſte Weiſe. Wenn z. B. in Frankreich ein Journal nicht aufkommen ſoll, ſo vereinigen ſich die übrigen dazu, gar nicht von ihm zu ſprechen. Dies abſolute Ignoriren wirkt tödtlich und iſt auch den ſtärkſten Subventionen unüberwindlich. Man nennt es alliance de silence. — Noch ein Schritt weiter, und die Verfolgung der Gegenpartei nimmt den Charakter der Thätlichkeit an; der Zwang wird Gewalt. Hiermit aber verändert ſich die ganze Phyſiognomie der Partei. Sie iſt Faction, ſie iſt Rotte geworden, eine Form, welche im Mittelalter faſt alle Parteien hatten und die in Europa erſt ſeit der Zeit im Verſchwinden begriffen iſt, in welcher die Centraliſation der Regierung mit der Macht der Oeffentlichkeit ſich zu vereinigen anfing. In conſtitutionellen Staaten, wie in England, oder in Republiken, wie in Amerika, nehmen jedoch die Wahlumtriebe oft die Form der Faction an, ohne dies wirklich zu ſein. Derjenige, der mit dem Geheimniß des selfgovernments, nämlich mit der der Heiligkeit des Geſetzes als ihres eigenen Willens bewußten Freiheit, unbekannt iſt, erſchrickt, wenn er ungeheure Volksmaſſen ſich verſammeln, Banner mit drohenden Inſchriften, mit Caricaturen einhertragen, die Bildniſſe der Miniſter verbrennen, Rednerbühnen auf den Straßen errichten, die Redner mit Eierſchaalen, Kartoffeln u. ſ. w. beworfen, bald verhöhnt, bald vergöttert ſieht; er meint, es müſſe eine Alles zerſtörende Revolution ausbrechen und klagt über den Mangel an Ruhe und Ordnung ſolcher Staaten, ſehnt ſich nach dem Anblick der Polizei, der Bajonette und iſt noch mehr, als über den Tumult, zuletzt darüber verwundert, wie ſchnell und ſpurlos derſelbe wieder verſchwindet, ohne Ruinen der Häuſer, ohne Leichname Erſchlagener zurückgelaſſen zu haben. Jener unbekannte Schriftſteller, den wir Sealsfield zu nennen pflegen, hat in einem ſeiner Werke, in den Deutſchamerikaniſchen Wahlverwandtſchaften, des Preußen erſte Lehrſtunde in New York geſchildert, worin er uns das Bild eines Pöbelagitators vorführt, der von einer ſogenannten Caucusverſammlung für eine Winkeldebatte zur Ausdehnung des Credits inſtruirt wird, welche Debatte mit einer heftigen Prügelei endet. Der Preuße, der in ihr ſeine heimathliche Tapferkeit nicht verleugnet, iſt doch ſchon ſehr gegen die Nordamerikaniſche Verfaſſung eingenommen, die dergleichen dulde. Als er aber aus dem Saal ſich endlich herausſchlägt, ſtehen zu ſeinem Erſtaunen tüchtige verſchloſſene Wagen vor der Thür, in welche jeder Heraustretende von Conſtablern hineingeworfen und als Ruheſtörer in das Gefängniß mit größter Heiterkeit abgefahren wird, während unſer Landsmann Wilhelm ſchon den Umſturz alles Beſtehenden herrannahen geglaubt hatte.

Weiter, als bis zur Faction, kann ſich hier die Entwickelung der Partei nicht ſteigern. Mit ihr kommt es zum Aufſtande, der einen ſehr verſchiedenen Umfang und Verlauf haben und wirklicher Krieg werden kann. Es bleibt uns demnach nur noch die Betrachtung der Auflöſung der Partei übrig, die wir freilich nur flüchtig überblicken können. Nämlich die Partei kann ſich erſtens mit der ihr gegenüberſtehenden Partei neutraliſiren; oder zweitens in ſich ſelbſt zerfallen; oder drittens von der Regierung aufgelöſt werden. Das Erſtere, die Verſchmelzung einer Partei mit ihrer Gegenpartei, tritt ein, wenn ein ſie beide gleich ſehr afficirendes Intereſſe und mit demſelben eine weſentliche Bedingung ihrer eigenen Exiſtenz bedrohet wird. So ſehr ſie einander entgegengeſetzt ſind, ſo einig werden ſie plötzlich erſcheinen, und dieſe zunächſt nach Außen gewendete Einheit kann der Anfang auch einer Verſtändigung und Verſöhnung nach Innen werden. Dieſe Bewegung wird am häufigſten durch das Verhältniß eines Staates zu anderen Staaten in Anſehung ihrer möglichen Intervention vorkommen. Gegen das Ausland zeigt es ſich, daß jede Partei patriotiſch iſt. — Das Zweite, das Zerfallen einer Partei in ſich ſelbſt, tritt ein, wenn ſie die Sache, für welche ſie kämpft, in der That fördert. Mit dieſer Förderung erſcheinen neue Seiten derſelben. Vorher unbekannte oder nur dunkel geahnte Probleme ſtellen ſich auf; die Bedürfniſſe verändern ſich; für die neuen Aufgaben reichen die alten Mittel nicht mehr aus. Die Unterſchiede aber, zu denen ſich die Sache entfaltet, conſtituiren ſich auch als neue Fractionen, und dieſe Fractionen reißen ſich, wie Colonien von dem Mutterlande, los, ſobald ſie ſelbſtſtändig geworden ſind, und in der bisherigen Partei keine Befriedigung mehr finden können. Mit einer ſolchen Verſelbſtſtändigung iſt dann nicht ſelten eine feindſelige Richtung gegen die urſprüngliche Partei ſelbſt verbunden, die, wie unter feindlichen Geſchwiſtern, für die äußerſte Gehäſſigkeit empfänglich iſt. Die Entzweiung einer Partei mit ſich iſt folglich nichts Anderes, als die Form, in welcher ſich der Fortſchritt der Sache darſtellt, und dies iſt der Sinn jenes paradoxen Ausſpruchs Hegels, den man aus ſeiner Phänomenologie neuerdings ſo oft für das Schickſal ſeiner eigenen Schule angeführt hat und welcher ſo lautet: „Eine Partei bewährt ſich erſt dadurch als die ſiegende, daß ſie in zwei Parteien zerfällt, denn darin zeigt ſie das Princip, das ſie bekämpfte, an ihr ſelbſt zu beſitzen, und hiermit die Einſeitigkeit aufgehoben zu haben, in der ſie vorher auftrat. Das Intereſſe, das ſich zwiſchen ihr und der anderen theilte, fällt nun ganz in ſie und vergißt der andern, weil es in ihr ſelbſt den Gegenſatz findet, der es beſchäftigt. Zugleich aber iſt er in das höhere, ſiegende Element erhoben worden, worin er geläutert ſich darſtellt. So daß alſo die in einer Partei entſtehende Zwietracht, welche ein Unglück ſcheint, vielmehr ihr Glück beweiſt.“ So weit Hegel. Aber wohl zu merken, nur dann iſt die Entzweiung ein Glück, wenn ſie aus objectiver Nothwendigkeit organiſch entſpringt. Die gemachte Entzweiung, nach dem Macchiavelliſtiſch-Jeſuitiſchen Grundſatze des divide et impera hervorgebracht, iſt nur eine Uneinigkeit, welche, wofern die Exiſtenz der Partei auf einer wirklich ſubſtantiellen Baſis beruhet, lediglich einen Wechſel der Perſonen, weiter nichts, zur Folge haben kann. In dieſer Hinſicht täuſchen ſich oft Parteien außerordentlich über einander. Sie überreden ſich, Meiſter im Kampf werden zu müſſen, wenn ſie es in der andern Partei zum Streit bringen oder eine Veränderung ihres zugführenden Perſonals bewirken können. Denn der Streit führt zu einer tieferen Erkenntniß, zu einer erregteren Energie; die Veränderung des Perſonals aber ebenfalls. Wenn die Partei ein Product der Nothwendigkeit iſt, ſo iſt es umſonſt, ſie durch Entfernung oder Vernichtung ihrer Parteihäupter zerſtören zu wollen. Nach jedem abgeſchlagenen Rumpf wächſt der Hyder aus ihrem zeugungsluſtigen Innern ein neuer zu.

Endlich kann aber die Partei auch durch die Regierung aufgelöſt werden. Es kommt hierbei ganz auf das Wie an, und dies Wie ſelbſt iſt wieder in verſchiedenen Staaten, Zeiten und Umſtänden ſehr verſchieden. In den meiſten Staaten finden wir einen durch ihre ganze Geſchichte hingreifenden Dualismus, der zwei conſtante Parteien durch die mannichfachſten Metamorphoſen hindurchführt. Die Namen wechſeln; die Bedürfniſſe modificiren ſich; aber der Grundzug bleibt derſelbe, wie z. B. bei den Römern der Begriff des Patriciates und der Plebs der Schlüſſel ihrer ganzen Geſchichte iſt. Dies zu wiſſen, den Begriff dieſer geſchichtlichen Continuität und mit ihm die Kenntniß von den particulären Bedingungen zu beſitzen, unter welchen ſie die Idee des Staates zu realiſiren hat, iſt die Stärke der Regierung. Sie muß in dieſem, das Hiſtoriſche mit dem Rationellen vereinigenden Bewußtſein vor Pſeudoauflöſungen der Parteien ſich hüten. Dieſe ſind die äſthetiſche Zerſtreuung; das juste milieu und die Gewalt.

Die äſthetiſche Zerſtreuung ſoll das Intereſſe der Parteien von der Geſetzgebung ablenken. Sie ſoll eine Verweichlichung, faſt möchte man ſagen, Vergeſſenheit des Verſtandes bewirken, indem ſie die Phantaſie durch immer neue Reize beſchäftigt. Prachtbauten, großartige Gartenanlagen, Concerte, der feenhafte Glanz der Feſte, Romanlectüre, vor allem das Theater werden Organe für dies Beſtreben. Mag ſich das Publicum bis zum Aeußerſten für einen Schauſpieler, für eine Sängerin, Tänzerin erhitzen, wenn es nur darüber von der Kritik der politiſchen Inſtitutionen abſtrahirt.

Eine ſolche perfide, eunuchiſirende Pflege der Phantaſie, an welche die des materiellen Wohlſtandes ſich gern anſchließt, weil von dieſem die Mittel für jene abhängen, wird nur von Regierungen bezweckt, welche das Volk als eine Partei behandeln, und wir ſehen daher auch hiſtoriſch die Maxime, für die Panes et Circenses zu ſorgen, erſt mit der Römiſchen Imperatorenherrſchaft auftreten. Die redliche, wohlmeinende aber ängſtliche Regierung ſucht die Parteien durch eine Ausgleichung aufzulöſen, indem ſie der einen und der andern Zugeſtändniſſe macht und durch dieſelben der Gerechtigkeit zu genügen ſtrebt. Einen Augenblick hindurch wirkt dies auch auf die Partei, welche ſich gefördert ſieht, günſtig. Weil aber gleichzeitig oder bald darauf die Gegenpartei gleicher oder gar größerer Begünſtigung ſich erfreut ſo hebt ſich der Gedanke wieder auf, die Regierung im Princip beſtimmt zu haben. Das Vertrauen beider Parteien zur Regierung verkehrt ſich daher in Mißtrauen gegen ſie. Beide fangen an, ſie der Heuchelei, der Schwäche, der Rathloſigkeit zu beſchuldigen. Die Regierung, ſtatt über den Parteien zu ſtehen, geräth in die ſchlimme Stellung, zwiſchen dieſelben zu gerathen. Das juste milieu iſt nur die äußerliche, mechaniſche Gleichmachung, nicht die innerliche, organiſche Verſöhnung. Es giebt und nimmt, es ſchreitet vor und zurück, es zieht Alles an und ſtößt Alles ab, es lobt und tadelt, ohne ein wahrhaftes Princip, vielmehr nur aus dem Triebe der Selbſterhaltung. Je ſtärker dieſer iſt, um ſo glücklicher iſt es noch, weil es dann wenigſtens einigen Nachdruck, einige Conſequenz zeigen wird. Man hat freilich noch ſehr unvollkommene Begriffe vom Staat, wenn man für die Adminiſtration das juste milieu überhaupt verwirft. Dies abſtracte Perhorresciren deſſelben iſt leer. Ein nothwendiges Moment für die Regierung iſt die Statik der Parteien, und es hat noch nie eine Regierung gegeben und wird nie eine geben, welche nicht, ohne ganz verblendet zu ſein, die justitia distributiva gegen die Parteien im äußerlichen Sinn geübt hätte oder üben würde. Dagegen iſt alſo nichts zu ſagen, und die Parteien ſelbſt würden ohne das juste milieu noch mehr über die Regierung klagen, als ſie es ſchon thun, indem jede die Regierung überall, wo ſie nicht ihrer Richtung huldigt, der Parteilichkeit bezüchtigt. Wohl aber ſoll die Regierung bei ihrem Streben nach der gerechten Mitte durchfühlen, durcherkennen laſſen, daß ſie den Begriff der poſitiven Einheit beſitzt, in deren Realiſirung die Parteien durch die Reaction ihrer gegenſeitigen Negation zu Grunde gehen. Dies ächt geſchichtliche Bewußtſein, worin die höhere Gerechtigkeit von der bloßen Billigkeit ſich ſcheidet, muß den Parteien den Wahn unmöglich machen, als ob die Regierung ihnen wechſelweis aus Furcht Zugeſtändniſſe mache. Sonſt dürften die Parteien von ihrem Geiſt bald ſagen, was Byron in der Viſion vom jüngſten Gericht über den Schatten des Junius ſagen läßt, und die Einleitung dieſer bekannten Schilderung mit den Worten ſchließt:

„Wie feſt man auf ihn ſtarrt, verändert war
Er ſtets; doch was er war, ward Keinem klar.“

Wird nun eine Regierung inne, daß das Hin und Her des juste milieu die Entzweiung der Parteien unter ſich wie die Unzufriedenheit mit ihr nur nährt, ſtatt beſchwichtigt, ſo kann ſie auf den Gedanken der gewaltſamen Unterdrückung verfallen und dieſe wird ihr, da ſie über die polizeiliche und militairiſche Macht zu verfügen hat, im Moment des erſten Angriffs, faſt immer gelingen. Allein ſo wenig der Luxus der Phantaſie, das Einlullen der Geiſter in äſthetiſche Träumereien; ſo wenig die principloſe nur äußerliche Compoſition den Kampf der Parteien aufhebt, ſo, und noch weniger, die gewaltſame Unterdrückung. Denn die Folge derſelben iſt unfehlbar das Entſtehen geheimer Geſellſchaften, welche den Parteizweck im Stillen weiter verfolgen. Ephemere Coalitionen kann der Terrorismus der Gewalt vernichten, allein von ihnen würde auch die Regierung nie etwas zu fürchten gehabt haben, und gewaltſame Maßregeln würden mithin gegen ſie nur lächerlich ſein. Die Partei aber, welche aus ſubſtantiellem Boden entſproſſen iſt, muß ſich wiedererzeugen, und kann ſie es nicht offen, ſo thut ſie es heimlich. Die gewaltſame Behandlung einer Partei, die einen weſentlichen Zweck des Staats zu realiſiren ſtrebt, vermag dieſelbe nicht zu vernichten, ſondern bewirkt nur eine Verzögerung ihrer Entwickelung. Aber mit den geheimen Geſellſchaften, die wie ein unſichtbares Netz in den Staat ſich einweben, iſt die Regierung viel übler daran, als mit den Parteien, deren Manifeſtation ſich offen darlegen darf, denn dieſe Geſellſchaften pflegen, wenn ſie ſich bedrängt ſehen, fanatiſch zu werden, im Fanatismus aber Verſchwörungen anzuſtiften, d. h. geheime Vorbereitungen zu treffen, den plötzlichen Umſturz der Regierung zu bewirken. Dieſe Form der Partei, die Reproduction oer Faction in dem Dunkel des Geheimniſſes, iſt daher die in jeder Hinſicht für die Regierung gefährlichſte.

Wenn mithin alle dieſe Auflöſungen keine ſind, ſo fragt ſich, welches denn die rechte ſei? Dies iſt diejenige, welche der Partei, weil ſie ein unabweisliches Bedürfniß repräſentirt, die Nothwendigkeit ihrer Geltung zugeſteht und ſie durch den Kampf mit ihrer Gegenpartei ſich ſelbſt auflöſen läßt. Die Regierung hat beide Parteien zu controliren, damit keine über das Maaß hinausgeht, welches durch die Natur des von ihr vertretenen Bedürfniſſes bedingt wird. Sie kann auch dafür ſorgen, daß die zufälligen, äußerlichen Hemmungen, die eine Partei finden kann, möglichſt beſeitigt werden, damit ihre Gegnerin nicht einen einſeitigen, für ſie ſelbſt mißlichen, Triumph feiere. Die Regierung muß ſich ſo verhalten, wie Hegel von der Vernunft ſagt, daß ſie als zweckmäßig handelnde die Liſt ſei, welche das Mittel für die Verwirklichung des Zwecks ſich abreiben und aufarbeiten läßt und ſich den Genuß des reinen Reſultates vorbehält. Dies iſt der Sinn jenes oft citirten Engliſchen Ausſpruches, daß die Regierung, welche keine Oppoſition vorfände, ſich eine ſolche ſchaffen müßte. Die Regierung muß die Leidenſchaft, die Kurzſichtigkeit der Parteien an ihren Auswüchſen hindern, aber dem Trieb des Baumes muß ſie freies Gedeihen laſſen, wofern ſie ſelbſt nicht ſeiner Früchte ſich berauben will. Sie muß die Bewegung der Parteien zu einem geſetzmäßigen Proceß geſtalten, weil ſie den Staat nach ſeiner Ganzheit und Einheit zu vertreten und ihn keiner der Parteien aufzuopfern hat. Sie muß das Unmaaß der Reſtauration der retrograden und das Unmaaß der Revolution der progreſſiven Partei in dem Maaß der Reform des Beſtehenden vereinigen und nur dieſe zum Geſetz werden laſſen. Verſteht ſie dies, ſo wird jede Partei, ſobald ſie den für den Fortſchritt des Staats nothwendigen Zweck erreicht hat, von ſelbſt ohnmächtig werden, weil dann ihre wahre Spannkraft conſtitutives Eigenthum des ganzen Staats geworden. Das Klagen über die Parteien, das Verdrießlichthun gegen ſie hilft nichts, wenn ſie einmal da ſind; nur ihre ſelbſtbewußte Freilaſſung von Seiten der Regierung verwandelt das Negative ihres Thuns in poſitive Leiſtungen. Die Reibung und freie Aeußerung der Parteien iſt die Bedingung für die Bildung einer wahrhaften öffentlichen Meinung, welche die Vorarbeit für die Richtung übernimmt, der die Regierung folgen muß. Ganz leicht, wie oben ſchon einmal erinnert, iſt dies Finden der rechten Mitte nicht, aber wäre denn ſonſt das Regieren auch eine Kunſt? Iſt nicht eben deswegen der Regent eines Staates ein wahrhaft erhabenes Individuum, weil in ihm die Totalität des Staats, die Richtung ſeiner Regierung, ſich als eine einzelne, lebendige Perſönlichkeit, als ein völlig unmittelbares, wahrhaft unparteiiſches Intereſſe darſtellt? —

Wir hätten nun die Entſtehung der Partei aus dem Begriff der Entwickelung des Staates abgeleitet. Wir hätten ferner den Organismus der Partei in ihrem Chef und ihren Nebenführern, wir hätten ihre Geſtaltung als Fraction, Coterie und Clique, wir hätten den Ueberläufer, wir hätten den Kampf mit ſeinen theoretiſchen und ſeine praktiſchen Mitteln kennen gelernt und geſehen, wie die letzteren bis zur Factioſität ſich ſteigern. Wir hätten endlich die verſchiedenen Formen der Auflöſung des Parteikampfes durch Verſchmelzung der Parteien, durch Zerfallen der Partei in Parteien oder durch Auflöſung von Seiten der Regierung, und in dieſer die Pſeudoauflöſung von der wahren unterſcheiden gelernt. Wir wären, obwohl wir unſer reiches Thema nur oberflächlich ausbeuten konnten, am Ende. Und doch ſind wir es nicht. Noch eine abſchließende Reflexion iſt erforderlich. Denn wie hoch eine Regierung ſtehe, wie klug ſie berechne, wie gütig ſie handle, wie liberal ſie denke, wie weiſe ſie ſei — dennoch darf ſie ſo wenig, als eine Partei, die Meinung in ſich aufkommen laſſen, ſie ſei unfehlbar. Nein, über der Regierung ſteht wieder eine höhere Macht, der auch ſie mit all ihrer Einſicht, mit all ihrer Herrſcherfülle, ſich beugen muß: die Vorſehung. Zwar können wir hintennach meiſtentheils den Zuſammenhang der Begebenheiten in ſeiner objectiven Nothwendigkeit verſtehen, allein im Verlauf ſelbſt überraſcht er uns. Dinge geſchehen, wo, wann und wie man ſie nicht im Entfernteſten vermuthet. Hayti's Hafenſtadt verſchlingt ein Erdbeben; Hamburg brennt ab; der Prinz von Orleans erliegt tödtlichem Sturz; Barcelona wird bombardirt u. ſ. w. Wir ſelbſt werden plötzlich in Ereigniſſe hineingeriſſen, die wir geſtern noch für unmöglich gehalten hätten, mit Perſonen in Berührung geſetzt und zu Accidenzen ihres Schickſals gemacht, welche wir bis dahin von unſerer Biographie als für uns beziehungsloſe auszuſchließen gewohnt waren. Dies Unerwartete, aller menſchlichen Vorſicht Entzogene, dies aus einem unbeachteten Winkel mit einem Mal aufſpringende Geſchehen, das uns mit einer ganz ungeahnten Perſpective übermannt — es iſt der durch die Geſchichte ſchreitende Gott, es iſt der über allen Kämpfen der Parteien, über allen Tendenzen der Regierungen, mit dem Fluch für das Böſe, mit dem Segen für das Gute, hoch und herrlich in unvergänglicher Majeſtät waltende Geiſt. Ihm demüthiget Euch, Ihr Parteien und Parteihäupter, Ihr Völker und Gewalthaber, und vergeßt nimmer des ſchweren Spruches: Der Menſch denkt und Gott lenkt!

V.

Rede zur Säcularfeier Herder's.

1844.

Feſtrede in der Königlich Deutſchen Geſellſchaft zu Königsberg.

Höchſtgeehrte Verſammlung!

Hundert Jahre ſind für die Weltgeſchichte ein Nichts. In ihrem Rieſenuhrwerk ſind ſie nur ein Pendelſchlag. Aber für ein Menſchenleben ſind hundert Jahre eine Unendlichkeit, eine Aeonenzeit. Millionen werden geboren, leben, ſterben und ſind vergeſſen. Millionen werden noch, ſind ſie geſtorben, von Einzelnen, von Angehörigen, von Freunden, Liebenden, im bald verſtobenen Gedächtniß eines treuen und zärtlichen Herzens gehegt. Aber wie viel gehört dazu, daß, nach hundert Jahren, ein Volk, daß die Welt ſich eines Menſchen erinnere; oder nicht erinnere nur, ſondern aus der Erinnerung an ihn ſich eine Ehre, eine Pflicht mache! Was muß ein Menſch nicht gerungen, gearbeitet, wie muß er nicht ſein innerſtes Herzblut in alle Adern ſeiner Nation ergoſſen haben, daß ſie nachdem an ſich kurzen und für den Einzelnen doch ſo langen Zeitraum von hundert Jahren ſich beeifere, ſein Bild mit friſchen Kränzen, mit Immortellenzweigen zu ſchmücken!

Einen ſolchen Tag erleben und feiern wir heute. Heute erſt würden es hundert Jahre ſein, daß Herder geboren iſt. Heute ſind Tauſende in Deutſchland und außer Deutſchland mit uns im Geiſt verſammelt, ſein Andenken zu erneuen und ſeinem Genius ihren dankbaren Cultus darzubringen. Wir aber haben eine beſondere Berechtigung zu dieſer Feier.

Herder iſt ein Preußе wie wir; ein Oſtpreuße wie wir. Herder ſtudirte hier in Königsberg, auf dieſer Univerſität, welche nun auch eben im Begriff iſt, eine für die Dauer menſchlicher Dinge ſehr bedeutende Zeit, eine dreihundertjährige, durch ein Jubelfeſt zu feiern, ſo daß der heutige Tag gleichſam als ein Weiheprolog zu demſelben erſcheint. Hier, auf unſerer Albertina, hat Herder bei Arnold, Lilienthal, Kypke, Teske, bei Kant, ſeine Studien gemacht und iſt alſo unſer akademiſcher Mitbürger geweſen. Hier hat er jene Freundſchaften geſchloſſen, wie ſie voll ſüßer Hingebung, voll Enthuſiasmus, aus dem freien Leben der Studenten erwachſen und oft für das Leben ſich begründen können. Hier fand er ſeinen Kurella, der ihm und dem er bis an den Tod ergeben blieb. Hier fand er ſeinen Hartknoch, mit welchem er zu werkthätigen Unternehmungen ſich verbinden, an welchem er in Riga einen hülfreichen Anhalt haben ſollte. Hier in Königsberg war es, wo ſein Landsmann und Coätaneus Emmerich ihn bewog, das Studium der Chirurgie mit dem der Theologie zu vertauſchen. Ja, hier in unſeren Straßen müſſen wir uns Herdern vorſtellen, wie er, ohnmächtig faſt von der Anſchauung einer Cadaverſection, mit verzweiflungsvollem Brüten über ſeine Zukunft umherſchlich und wie Emmerichs Zureden ihn zu dem Wagniß ermuthigte, welches entſcheidend ward für ſein ganzes Daſein. Dankbar hat er, bis in's höchſte Alter, ſich dieſes Freundes, dieſes Rathes erinnert. Hier in Königsberg war es, wo Herder mit Hamann bekannt und durch dieſen ſchon damals mit tauſend Bildungskeimen befruchtet ward, welche ſpäterhin zu den edelſten Gewächſen ausreifen ſollten. Kant blieb für Herder der geiſtvolle Lehrer, der ihn mit beredſamem Munde in die Logik und Metaphyſik, in die Ethik und Phyſik und in die Mathematik und phyſiſche Geographie einführte. Hamann aber trat ihm perſönlich näher. Ihre Altersdifferenz war nicht ſo groß; kein amtlicher Reſpect hinderte die ungezwungenſte Hingebung und ſo konnte es geſchehen, daß Hamann Herdern das Engliſche lehrte und ihm zuerſt den Shakeſpeare aufſchloß. Dieſen Umſtand müſſen wir wohl als höchſt bedeutungsvoll anerkennen, denn unſtreitig iſt es der große Britiſche Dichter geweſen, welcher Herders Phantaſie auch für die

Productionen der im engeren Sinn volksthümlichen Poeſie zugänglich machte.

Ueberſchlagen wir die Summe der angeführten Einzelheiten, ſo dürfen wir wohl nicht bezweifeln, daß wir Preußen, daß die Königsberger Univerſität, daß unſere Deutſche Geſellſchaft, außer dem allgemeinen Intereſſe an einer ſo ſeltenen Erſcheinung wie Herder, noch ein beſonderes Anrecht zur Erinnerung an ihn haben, wie er ſelbſt auch, was er an Philologie von Kypke, an Kirchengeſchichte von Arnold, an Dogmatik von Lilienthal, an Philoſophie von Kant gelernt, ſtets hochgehalten. Allein ich glaube, daß wir noch weiter gehen können. Königsberg war die erſte große Stadt, in welche Herder eintrat. Für den Jüngling iſt der Uebergang aus der Provinzialſtadt in die Hauptſtadt der Provinz oder des Landes immer ein überaus wichtiger Moment. Dort in der ſtillen Provinzialſtadt hat das Bewußtſein ſich an faßlichen Elementen geübt. Der Unterſchied von Stadt und Land, von Obrigkeit und Unterthan, von Arbeit und Erholung, von Schule und Haus u. ſ. w. iſt ſo einfach; die Repräſentanten der verſchiedenen Lebenskreiſe ſind ſo hervorſtechend und das Ganze von einer ſo gemüthlichen Einheit zuſammengehalten, daß das heranwachſende Kind ſich ein charaktervolles Miniaturbild des ganzen menſchlichen Daſeins einprägen kann. Der Sinn kann in den beſchränkten Maaßen das Detail gründlich durchdringen. Er kann ſich bilden an der Anatomie auch kleiner Verhältniſſe. Was aber in kleinen Städten für die begabteren Naturen von beſonders erwecklicher Kraft wird, das iſt unſtreitig der Geiſt der Ahnung einer größeren, reicheren, zuſammengeſetzteren Welt, welche verheißend, verlockend in eine weite Perſpective hineinwinkt. Dieſer Dämmerhorizont enthält für die jugendliche Einbildungskraft unergründliche Schätze. Für Herder iſt das Erwachſen in dem kleinen Mohrungen gewiß höchſt charakteriſtiſch geweſen. Königsberg überraſchte ihn mit ſeiner Größe und Lebendigkeit und er konnte hier die zweite Geburt ſeiner Aneignung der Welt begehen. In Mohrungen hatte er ſeinen Erkenntniß-Durſt vornämlich aus Büchern befriedigt. Wo er an einem offenen Fenſter ein Buch liegen ſah, trat er in das Haus mit beſcheidener Bitte, es ihm zu leihen. Hier in Königsberg war es ihm vergönnt, die reiche Realität des Lebens ſich zur Anſchauung zu bringen und bis an den Tod hat er unſerer Straßen und Plätze, unſerer Speicher und Schiffe, unſerer Gärten und Wieſen, wie auch des kleinen Gaſthauſes an der Altroßgärtnerkirche ſich gern erinnert, wo er mit einem Freunde literariſchen Unterhaltungen ſich hingab. In dem Uebergang des talentvollen Menſchen aus dem kleineren Kreiſe in den größeren liegt eine naturgemäße Erſtarkung für die Thätigkeit in vielſeitigeren, ſcheinbar Verwirrung drohenden Verhältniſſen. Er bringt zu ihnen die Gewohnheit der Genauigkeit, der Beachtung des Kleinen mit. Es liegt aber auch darin ein Anreiz verwunderungsvollen Anſchauens, welches eigentlich die Grundbedingung aller höheren Erkenntniß iſt. Der gewöhnliche Menſch ſieht die Dinge nicht, wie ſie an ſich ſind; er erblickt nur ihre Erſcheinung, er erwägt nur ihre nützliche oder ſchädliche Beziehung auf ihn. Der freiere Geiſt hingegen reißt ſich von ſich ſelbſt los, vergißt den Egoismus des individuellen Zuſammenhanges und ſchauet im einzelnen Fall den allgemeinen. Für ihn iſt Alles Räthſel, aber auch Alles Offenbarung, Alles verſchloſſen, aber auch Alles zugänglich. Dies Pathos der Verwunderung, welches Platon und Ariſtoteles für die ſpecifiſche Stimmung des Philoſophen erklärt haben, hat Herder von ſeinem Jünglingsalter an beſeſſen. Eine Hauptwirkung ſeiner Schreibart ruht in der Kunſt, den Leſer mit dieſem Pathos anzuſtecken. Mit machtvoller Beredſamkeit verſteht er, uns unſerer gewöhnlichen Anſchauung zu entfremden und das Gemälde eines ganz anderen Daſeins vor uns aufzurollen. Wie wohl iſt ihm in dieſem Anſtaunen, wie hinreißend iſt ſeine Gabe des Geſichts! Verſchweigen wir uns nicht, daß hier auch die Urſache einer ſeiner Schwächen liegt. Das Schwelgen im Zauber der Ueberraſchung iſt ihm oft ſo ſüß, daß er es zu verlaſſen ſich ſcheuet. Immer noch will er den Affect erneuen, welcher dem erſten Reiz der Berührung mit einem neuen Gegenſtande entſtrömt. Aber der Affect iſt flüchtig. Das Weſen deſſelben erhält ſich wohl, denn es iſt die Sache ſelbſt. Auch kann er als Affect nach einiger Zeit wieder entſtehen, nur in gleichmäßiger Continuität fortſchwingen kann er nicht. Dies Unmögliche hat

Herder oft verſucht. Daher ſeine Wiederholungen, daher ſeine Exclamationen, daher ſein Uebergebrauch der Frageform, ſeine Häufung von Gedankenſtrichen, von Ausrufungszeichen. Das Pathos der Verwunderung iſt aber, wie Platon und Ariſtoteles richtig ſagten, nur der Anfang der Erkenntniß. Man darf nicht auf ihm, der Schwelle des Tempels, ſtehen bleiben wollen. Der Gegenſatz, welcher ſpäterhin zwiſchen Kant und Herder ſich entwickelte, hat gewiß auch hierin eine ſeiner Bedingungen, daß Kant die epiſche Ruhe beſaß, den Begriff auch affectlos, ganz objectiv, zur Darſtellung zu bringen, Herder hingegen ſtets ein lyriſches Feuer zu unterhalten ſtrebte, eine Empfindung zu erregen ſuchte, wie groß und ſchön, oder wie klein und häßlich, wie wahr und gut, wie falſch und ſchlecht etwas ſei. Noch die letzten Wochen ſeines Aufenthalts in Königsberg gaben Herder Veranlaſſung, ſchon damals dieſe Eigenthümlichkeit zu zeigen. Er erlebte noch kurz vor ſeinem Abgang nach Riga die entſetzliche Verwüſtung, welche im November 1764 ein weitausgedehnter Brand anrichtete und entlud ſein Gefühl in eine Ode, welche er: die Aſche Königsberg überſchrieb, worin von Cheruben und Harpyen, von Babel und Belſazar, von Abaddon und Pharos die Rede iſt, aber auch nicht Ein concreter, individueller Zug ſichtbar wird. Von Anfang bis zu Ende ſoll man nur ſtaunen und wieder ſtaunen, daß etwas Ungeheures geſchehen.

Die Königsberger Zeitung hat den Ruhm, die literariſchen Erſtlinge Herders in ſich aufgenommen zu haben. Anonym hatte er von Mohrungen aus einem Packet Treſchos ein Gedicht: an Cyrus beigelegt, welches Kanter ſogleich gedruckt und mit Beifall ausgegeben hatte. So war ihm hier für kleine Mittheilungen in die Zeitung der Zugang gebahnt und Kanter geſtattete ihm mit freundlicher Liberalität die Benutzung ſeines Buchladens, wo er denn oft halbe Tage las und ſich eine für den Abſatz der Schriften ſehr gefährliche Geläufigkeit im Leſen ungebundener Bücher erwarb, ſo daß er von hier ab ſie ungebunden ſogar lieber, als gebunden zu leſen pflegte.

Und nicht nur ſein literariſches Debüt hat Herder bei uns gemacht, ſondern auch ſein amtliches. Ein Jüngling, arm aber kenntnißvoll, arm aber geiſtreich, arm aber ſittenrein, arm aber eben dadurch auf ſich ſelbſt gewieſen, arm aber dadurch vor falſchen Anſprüchen bewahrt, ein ſolcher Jüngling konnte es wohl wagen, mit achtzehn Jahren an dem Collegium Fridericianum als Lehrer aufzutreten und anderthalb Jahr hindurch einen vorzüglichen Unterricht in verſchiedenen Fächern und Claſſen zu allgemeiner Bewunderung zu ertheilen. Herder war weſentlich eine pädagogiſche Natur. Sich mit Pädagogik beſchäftigen, Einſichten in dieſelbe haben, Bücher darüber ſchreiben, Vorträge darüber halten, iſt vollkommen möglich, ohne eine pädagogiſche Natur zu ſein. Kant z. B. hat auch über Pädagogik Vorleſungen gehalten, allein er war nicht zum Erzieher, ſondern zum Gelehrten; zum geſellig lebenden, aber doch zu den Individualitäten und ihren Meinungen neutral ſich ſtellenden Denker gemacht. Unter einer pädagogiſchen Natur verſtehe ich einen Menſchen, der ganz unmittelbar das Bedürfniß hat, Perſonen, Zuſtände, Einrichtungen zu verändern und dem aus dieſem Bedürfniß heraus auch ein Tact für die Behandlung ſolcher Verhältniſſe inwohnt. Der geborene Pädagoge lebt daher in einem ſteten Kampf des Neuen mit dem Alten, des Seinſollenden mit dem Beſtehenden. Ueberall ſpürt er den Mängeln des Gegebenen nach. Er hat einen Witterungsinſtinct für die individuellen Bedürfniſſe Anderer, eine erfinderiſche Phantaſie, Mittel zu ihrer Befriedigung herbeizuſchaffen. Alles will er benutzt wiſſen, um richtigere Erkenntniß, größere Geſchicklichkeit, feſteres Wollen, beſſere Geſinnung in fortwachſender Progreſſion zu bewirken. So im Allgemeinen iſt der Pädagoge von Haus aus geartet. Im Beſondern aber unterſcheiden ſich die Pädagogen wieder in zwei Claſſen, welche ich als Erzieher der Kinder und als Erzieher der Völker bezeichnen möchte. Die erſteren haben erreichbare Ziele, ſehen die Reſultate ihres Wirkens bald vor ſich, ſind daher in der Regel geduldig und heiter in dem Menſchenfrühling, der ſie umgiebt. Die zweiten aber ſuchen das Ideal der Menſchheit und das führt ſie in das Weite, ja Grenzenloſe. Die Mittel, in einen Volksgeiſt andere Richtungen zu bringen, ſind precärer, die Ausſicht auf Erfolge iſt problematiſcher. Um ſo leichter werden die Gemüther ungeduldig. Sie ſind ſich eines ſo erhabenen, ſo reinen Zweckes bewußt. Sie arbeiten dafür ſo unabläſſig. Sie reden dafür wie mit Apoſtelzungen. Sie opfern dafür, was ihnen möglich iſt. Aber ſie erfahren, wie ſchwer die Maſſe zu bewegen iſt, wie lange es dauert, bis ſie die Nothwendigkeit einer Veränderung erkennt, wie verdroſſen ſie iſt, einen von ihr ſchon verurtheilten aber einmal gewohnten Zuſtand aufzugeben und, das Unrettbare fallen laſſend, die Axt an die Wurzel zu legen. Da werden denn die Volkserzieher wohl mißlaunig und erwehren ſich augenblicklicher Verzweiflung nicht, aus der ſie freilich ſich wieder ermannen, ſobald nur der kleinſte Hoffnungsſtrahl des Gelingens ſie wieder erfreut, welche ſie aber doch oft wie der Hauch einen klaren Spiegel trübt. Es klingt paradox, aber es iſt richtig, wenn wir die ganz in ihrer Thätigkeit ſich befriedigenden Kinderpädagogen ſanguiniſche Phlegmatiker und die auf umfaſſende Reformpläne ſinnenden Volkspädagogen choleriſche Melancholiker nennen wollten.

Sie ſtehen gewiß nicht mit mir an, Herdern zu den letzteren zu rechnen. Das Höchſte wollend zwang ihn die Wirklichkeit überall zur Beſchränkung, weil ſie nichts Abſtractes, ſondern concrete Individualität iſt. Herder theilte Rouſſeaus glühende Begeiſterung für die Veredlung der Menſchheit, allein er war ſo glücklich, nicht bei dem Allgemeinen ſtehen zu bleiben, ſondern überall werktüchtig in das Leben eingreifen zu können. Hier in Königsberg Gymnaſiallehrer; in Riga Lehrer und Prediger; dann Prinzenmentor; dann Hofprediger des Grafen von Bückeburg, wo er auch eine große Dorfgemeinde als Filial hatte und ſich auch dieſe durch ſeine Vorträge oder vielmehr für dieſelben zu gewinnen wußte; endlich Hofprediger, Studienrath, Vicepräſident des Conſiſtoriums zu Weimar. Was hat er nicht in letzterem Staate Alles unternommen! Man darf behaupten, daß kein Zweig des Schul- und Kirchenweſens übrig geblieben iſt, in welchem er nicht die heilſamſten Reformen durchſetzte. Der Schulplan, die Schulbibliotheken, der Katechismus, das Geſangbuch, die Verbeſſerung der oft ſo dürftigen, ſo verhältnißloſen Lehrergehalte, die Einführung beſſerer Unterrichtsmethoden und Unterrichtsbücher und was nicht Alles bis zur Anfertigung eines ABCbuches, ward von ihm der Kritik unterworfen und auf eine höhere Stufe gebracht. Wahrlich, dieſe Verdienſte Herders ſind gewiß nicht weniger hoch anzuſchlagen, als ſeine ſchriftſtelleriſchen. Wie unabläſſig war ſeine Sorge, wie rührend ſein Dichten und Trachten, dem Herzog ſein Intereſſe für eine neue Reform einzuflößen und neue Quellen zu ermitteln, das nöthige Geld zu beſchaffen, ohne welches die ſchönſten Pläne Humanitätsträume geblieben wären. Man erſchrickt ordentlich, wenn man ſieht, welches Mühen es koſtete, welche Schreiberei es verurſachte, um in dem kleinen Staate ein funfzig oder gar hundert Thaler für Kirche und Schule zu erobern. Manche Lieblingspläne, die Herder aber ſelbſt ſchon als einen Luxus anſah, blieben doch unausgeführt oder kränkelten an Halbheit dahin. So war er ſehr für eine Verbeſſerung der Kirchenmuſik. Weil aber die Chorknaben auch auf dem Herzoglichen Theater mitwirken mußten, ſo fehlte ihnen die nöthige Zeit zur Uebung des Kirchengeſangs. Herder faßte in Riga den Gedanken, ſelbſt eine große Erziehungsanſtalt zu begründen und reiſte urſprünglich deshalb nach Frankreich. Auch ſpäterhin kam er mehrfach darauf zurück. Allein es war gewiß beſſer für ihn, daß er nicht damit reüſſirte, nicht damit den Baſedow, Salzmann, Campe ſich anreihete, denn ſein pädagogiſches Streben war zu univerſell und eine beſondere Anſtalt hätte entweder ihn zu Grunde gerichtet oder er hätte eine Caricatur daraus gemacht, die er dann bald mit Verdruß aufgegeben haben würde. Noch mit einem andern Gedanken hat ſich Herder Jahrelang herumgeſchlagen, ohne ihn zu realiſiren, mit dem einer theologiſchen Profeſſur in Göttingen. Zuerſt ſtieß ihn die Pedanterie und Engherzigkeit ab, mit welcher man ihm von London aus unwürdige Bedingungen ſtellte. Hinterher, als zehn Jahr ſpäter ſein Ruhm über allen Zweifel erhaben war, als die Theologen, nachdem ſie erſt heftig genug gegen ihn geſchrieen, von dem Seinigen nicht genug nehmen konnten, wollte man ihm ſelbſt es überlaſſen, Bedingungen zu ſtellen. Allein dies Anerbieten traf ihn während ſeiner Italieniſchen Reiſe; er konnte ſich nicht ſogleich entſchließen und glaubte dann doch mit Weimar ſchon zu enge verwachſen zu ſein; er lehnte den Ruf ab. Und daran that er gewiß Recht. Herder, Hofrath zu Göttingen? Können wir uns zu ihm als Subject wohl dieſes Prädicat denken? Würde nicht ſein ruheloſer, allſeitiger Geiſt mit dem damaligen Göttinger Cliquenweſen in noch härteren Conflict, als mit den ihm ebenbürtigen Weimar'ſchen Literaturnobilitäten gerathen ſein? Die Göttinger Bibliothek wünſchen wir ihm wohl, allein hatte nicht Heyne die Gefälligkeit, ihm das Wichtigſte deſſen, was er bedurfte, kiſtenweiſe zu ſenden? Herder war in ſeinem pädagogiſchen Beſtreben zu einer kauſtiſchen Ironie geneigt, welche er nicht, wie Lichtenberg zu Göttingen vermochte, in das leichte Spiel eines heiteren Witzes auflöſte, ſondern aus der heraus er Pfeile abſchoß, welche auch die Perſonen mit ätzender Säure trafen und durch welche epigrammatiſche Parrheſie er in Kurzem die ganze Göttinger Hofrathsariſtokratie ſich verfeindet und den Aufenthalt zur Hölle gemacht haben würde, da er ſelbſt nämlich nicht philoſophiſche Ruhe genug beſaß, um gegen die Art, wie man ihm begegnete, nicht empfindlich zu ſein. Mit ſcharfem Auge erſpähete er flugs das Schiefe, Seichte, Halbe, Eitle, Flunkernde und konnte die Aeußerung darüber ſchwer unterdrücken; von welcher Manier ſeine Begegnungsweiſe gegen Göthe in Straßburg das bekannteſte Beiſpiel iſt, theils als die Cavillation ſeines Namens, theils als das Verlachen ſeiner Sympathie für den Maler Domenico Fetis. Dieſe Ironie, dies Stachlichte der Rede, dies Aufreitzen durch den Spott, dies Einſchneiden in die Individualität ſind ganz daſſelbe Element, welches in Bezug auf ihn ſelbſt als periodiſche Niedergeſchlagenheit ſich kund gab, in welcher er bangte und zagte und über ſein verfehltes Leben jammerte. Dieſe Mißſtimmung, dieſes Unbehagen, dieſe Troſtloſigkeit, dieſe Selbſtquälerei waren allerdings nur die Uebergänge zu entgegengeſetzten affirmativen Zuſtänden, in welchen er von dem Selbſtgefühl ſeiner ſchöpferiſchen Fülle ſich mit ſeliger Trunkenheit begnadet empfand. Auf werdende Menſchen, auf Talente, welche noch im erſten Aufflug begriffen waren, wirkte er auch mit magiſcher Gewalt, weil ſeine Ungleichheit mit ſich der ihrigen correſpondirte. Jean Paul verehrte ihn daher wie ſeinen Culturgott. Allein ſchon fertige Individualitäten, Männer, fühlten ſich durch ſeine pädagogiſche Neigung, meiſtern zu wollen, oft verletzt. Mit dem Alter nahm die Reizbarkeit Herders zu und verführte ihn wohl gar zu offenbaren Mißgriffen. Werfen wir an dieſer Stätte, Angeſichts der Statue Kants, einen Schleier über die leidenſchaftliche Unbeſonnenheit, mit welcher er Kant in dicken Büchern angriff, mit welcher er ihn verantwortlich machen wollte für die Excentricitäten, zu denen im benachbarten Jena Einzelne im Namen ſeiner Philoſophie ſich hinreißen ließen. Die Entſchuldigung, welche Herders Freunde gegeben haben, daß die Antworten der Candidaten der Theologie im Examen das Conſiſtorium zu Weimar wirklich oft in Verlegenheit geſetzt hätten, iſt wohl die ſchlechteſte Begründung jener Polemik, deren wir aber hier, deren wir heute nicht weiter gedenken wollen.

Wenden wir uns zurück, zu überſehen, welche Ausſtattung Preußen, der Oſtſeeſtrand Herdern für ſeine Wanderung in die Welt mitgegeben, ſo glaube ich, können wir noch einige wichtige Puncte anführen. Ich verweile bei dieſem Thema ſo ausführlich, denn ich kann mir nicht anders denken, als daß wir Preußen den heutigen Tag gerade dadurch uns auszeichnen, daß wir uns mit der Erinnerung an dasjenige beſchäftigen, was in Herder uns heimathlich anſpricht, was ein unmittelbares Band iſt zwiſchen ihm und uns und nothwendig ſchon in ſeiner früheſten Zeit erſcheint. In Weimar, in Straßburg, in Göttingen, in Darmſtadt, München, Dresden und anderen Orten, die, wie wir, eine nähere Veranlaſſung haben, heute ſeiner zu gedenken, wird man mehr die glänzende Heerſchau ſeiner großen literariſchen Waffenthaten halten, während uns der Blick in ſeine aus dunklen Anfängen ſiegreich ſich emporarbeitende Jugend geziemt. Da iſt nun ein Hauptpunct zunächſt der ſtrenge Rechtsſinn, den er in Mohrungen, in der hieſigen Stadt, wie in Riga, eingeathmet hat und dem er ſtets treu geblieben iſt. Er hat es ſelbſt oft genug geäußert, daß die Anſchauung des bürgerlichen Gemeinweſens von Königsberg und Riga, die Umgänglichkeit der verſchiedenen Stände, die gleichmäßige Verbreitung der Bildung, der Sinn für Betheiligung an öffentlichen Angelegenheiten, die im Ganzen herrſchende Liebe zur Gerechtigkeit ihm einen unauslöſchlichen Eindruck hinterlaſſen, ihm einen republicaniſchen Zug eingeimpft hatten. Dieſen Zug hat er vornämlich in ſeiner Auffaſſung der Denk- und Preßfreiheit bethätigt. Zwar dachte er ſpäter nicht ganz ſo frei, wie Kant, der gegen alle Cenſur war. Herder hielt, als er Conſiſtorialrath geworden, die Cenſur nicht mehr für entbehrlich, aber er glaubte, ſie würde von ſelbſt überflüſſig werden, wenn nur die Schriftſteller mehr von dem Gefühl der Ehre durchdrungen wären. Herder hatte hierbei die Anonymität in Gedanken, die ihm — und wem nicht? — ein Greuel war. Auch ſetzte er eine vernünftige Cenſur voraus. Bei einer unvernünftigen aber, von inhumanen und beſchränkten Selbſtſüchteleien gemaaßregelten, iſt es kein Wunder, wenn die Anonymität auch wohl von ſolchen erwählt wird, welche ſie an und für ſich mißbilligen. Verſetzen wir uns aber ganz in Herders Gedanken, ſo wird uns ſeine Fruchtbarkeit ſogleich evident ſein. Ein Wort, ein Mann, ſo dachte er. Wenn es zur allgemeinen Sitte würde, daß jeder, was er drucken läßt, auch mit ſeinem wirklichen Namen, nicht mit einer Pſeudonymität, die nur eine andere Art der Anonymität, zu vertreten hätte, ſagen Sie, wie wollte da die Verläumdung lügen, die Seichtigkeit beſſer wiſſen, wie der Plagiator prunken, der Sykophant aufreizen, die Tücke meucheln? Würden ſie nicht ihre Vernichtung mit zur Welt bringen? Jetzt leben wir in einem Zuſtande des Mißtrauens Aller gegen Alle. Ich kann nicht wiſſen, ob nicht der, welcher in meine geäußerte Meinung über ein Buch, eine Recenſion, einzuſtimmen ſcheint, ſelbſt deren Verfaſſer iſt. Man ſage nicht, daß das Urtheil freier dadurch ſei, denn indem die Vermuthungen über den möglichen Verfaſſer die meiſten befangen machen, wird im Gegentheil die Sphäre des Urtheils noch beſchränkter, wird das kleinlaute, lauernde, zuwartende, zurückhaltende, heuchleriſche Unweſen der Zweideutigkeit ärger. Die Regierungen lieben zwar die Namenloſigkeit in der Regel, ſogar jetzt noch, außerordentlich; es ſtammt das auch aus der Koketterie mit der nunmehr überlebten, zum Theil lächerlichen diplomatiſchen Etiquette, welche gern mit dem Geheimniß ſpielt, ihr Nichts dadurch in eine Bedeutendheit werfen zu können; allein die Regierungen erkennen übrigens an, daß die Anonymität rechtlos iſt, denn ſie fordern, daß, auf amtliches Befragen, entweder der Verfaſſer einer Schrift ihnen genannt werde, oder daß ein Anderer, der Drucker oder Verleger, perſönlich an ſeine Stelle trete. Ich bemerke noch, daß Herder, ſo lange er hier an der Oſtſee war, ganz die Kantiſchen Anſichten hegte. In einem 1765 zu Riga geſchriebenen Aufſatz; Haben wir noch das Publicum und das Vaterland der Alten? will er noch jede Meinung frei laſſen: 1779 erſt nahm er die ſo eben vorgetragene Wendung der Zuläſſigkeit der Cenſur an.

Ein zweiter Punct iſt der, daß Herder, als ein aus dem Volk ſtammender Literat, als ein aus einem ſchlichten Bürgerhauſe ſich ſelbſt emporhebender Mann, für das Volksthümliche ein ganz unmittelbares Ohr und Auge hatte. Ich habe ſchon oben erwähnt, daß ſeine durch Hamann vermittelte Bekanntſchaft mit dem Engliſchen, mit Shakeſpeare — ſie laſen den Hamlet zuſammen — ſeine Richtung auf das Nationale in der Poeſie ſehr angeregt haben mag. Ich finde mich darin beſtärkt, wenn ich den Namen Shakeſpeare's mit einer Stelle aus dem Kaufmann von Venedig von Herder ſelbſt an die Spitze ſeiner ſo berühmten Volksliederſammlung geſtellt ſehe. Allein noch mehr. Das vierte bis achtzehnte Lied ſind ſogleich Eſthniſche und Lettiſche und Litthauiſche Lieder. Mit dieſen wurde er unſtreitig bei ſeinem Aufenthalt in Riga bekannt. Eine Hauptquelle wurden ihm die gelehrten Beiträge, welche 1764, gerade als er nach Riga kam, erſchienen waren. Müſſen wir alſo nicht urtheilen, daß dies große Werk, dieſe Stimmen der Völker, ihm hier zuerſt von ſeinem Geſchick an das Herz gelegt worden?

Und endlich, iſt denn nicht unſere Nordiſche Natur ſelbſt, iſt nicht unſer Meer für Herder eine gewaltige Mitgift geweſen? Wie hat er das Meer geliebt! Wie iſt Oſſians Verſtändniß ihm dadurch aufgeſchloſſen. Wie hat er ſich oft gewünſcht, nach Kiel als Profeſſor berufen zu werden, um des Nordens friſches Grün, um das Rauſchen der See, das rythmiſche Gemurmel ſeiner Wogen, das Donnern ſeiner brandenden Wellen, den Hinblick auf ſeine Unendlichkeit genießen zu können! In einer ſeewärts gelegenen Stadt glaubte er ſeinem Genius am Nächſten treten zu können. In jenen pſychologiſch wie culturhiſtoriſch ſo denkwürdigen Confeſſionen im Tagebuch ſeiner Reiſe von Riga nach Nantes vernehmen wir den

Jubel ſeiner Seele, welcher mit dem ſchäumenden Meere wettſingt. So frei hat er ſich nie gefühlt. So hat er den Homer, den Oſſian noch nie verſtanden. So ſind ihm die Möglichkeiten ſeines Lebens und Wirkens noch nie aufgegangen. So haben ſich die Entwürfe der Zukunft für ihn noch nie dargeſtellt. So hat der Nordiſche Titan ſich noch nie in ihm emporgebäumt. Er iſt ganz in ſeinem Element und wir begreifen, wie ihm, mit deſſen Haar der Seewind gebuhlt, auf deſſen Kleider das Meer, auch in einem Schiffbruch, ſeine weißhäuptigen Wogen geſtürmt hatte, wir begreifen, daß ihm in dem binnenländiſchen Weimar, in dem kleinen Hügellande, oft eng um's Herz werden mußte. Dann erfaßte ihn die geheime Sehnſucht nach uns. Düſter ging er dann umher und man verſtand nicht, was in dem Nordlandsbuſen vorging. Als er 1788 in Italien war, beſchäftigte Rom ihn außerordentlich, allein es ermüdete ihn auch. Neapel dagegen, das meerbeſpülte, entzückte ihn. Rom, dies Grab der Völker, hatte ihn vertrübt und verdumpft; Neapel macht ihn heiter, ſelig, läßt ihn das Denken vergeſſen, das Handeln nicht vermiſſen. Er will nur ſchauen, genießen. Das war die Freude am Meer. Er ſchreibt ſeiner Frau, ſeine Seele müſſe wohl hier geboren und nach den Nordländern nur hinübergeflogen ſein.

Das Unglück, ſagt man, kommt nicht allein, aber auch nicht das Glück, aber auch nicht die Götter. Und ſo möchte denn Herders Sympathie für das Meer noch zuſammenhängen mit ſeiner Gabe, die Muſik der Sprache zu verſtehen und zu würdigen, worin er ſich vor allen Zeitgenoſſen auszeichnete, in welch' literarhiſtoriſcher Beziehung ich auf die Zuſammenſtellungen verweiſe, welche Gervinus darüber gemacht hat. Ja, wie das Meer ſelbſt das bald mit ſüßem Geflüſter koſende, bald mit grimmem Geheul zürnende, ſtets beredte Element iſt, ſo iſt es auch das völkerverbindende, die Sprachen annähernde. Und ſo hat Herder, dieſer paſſive Mikrokosmus nationaler Eigenthümlichkeiten, einen unendlich feinen Sinn gehabt für alle Schönheit der Sprache, für die Eigenheit der Laute, für den Zuſammenklang der Sylben, für den Tanz der Wörter, für den Geiſt der Versarten, für den Charakter des Periodenbaus. Nicht blos der Inhalt der Poeſie, nicht blos der trockene Unterſchied der Metra mit der Anzahl, Länge und Kürze der Sylben, ſondern auch die ätheriſche Form des Wortes als Schall feſſelte ihn. Die Tongeſtalt zeichnete ſich ihm auf's Deutlichſte ab. Er hat zwar auch für die bildende Kunſt viel Intereſſe gehabt, ſtand aber Winkelmann und Göthe im unmittelbaren Verſtändniß derſelben ſchlechthin nach. Lieſt man ſeine Betrachtungen über antike Statuen, ſeine ſchon ſehr früh concipirten Ideen über Plaſtik, ſo erkennt man bald, daß ſeine Stärke darin liegt, den muſikaliſchen Hauch der Bildſäulen zu entdecken, den in allen ihren Gliedern gegenwärtigen Ton, der ſie beſeelt, zu finden, in jeder Statue, um mich ſo auszudrücken, einen Memnon zu vermuthen. Dieſer Sinn für die Muſik der Sprache erklärt uns auch eine ſeiner Schwächen. Als eine auf die große Volkspädagogik angelegte Natur war Herder weſentlich rhetoriſch organiſirt, er war kein Dichter. Der Dichter lebt ſo in den Tönen, wie der ſingende Vogel in den ſeinigen. Er hört ſie wohl, aber auch nicht. Herder war wohl dichteriſch erregt, allein er war nicht Dichter genug, um in die Sprache ganz aufzugehen. So geſchah es, daß ſie ihm vollkommen gegenſtändlich ward. Nun erfreuete er ſich oft ſo ſehr an dem rein Muſikaliſchen der Rede, an dem Ton als Ton, an dem Maleriſchen des Lautes, daß ihm wohl der Inhalt darüber entſchwand. Als Dichter wie als Redner führte ihn dies zu manchem Leeren und Falſchen. Herder war im Stande, ein Wort für ſich allein ſchon in ſeiner Poeſie und in der Schönheit ſeines Lautes mit Entzücken zu genießen und daher beſonders an Wortzuſammenſetzungen ſich zu erlaben, deren er viele geſchaffen hat, glückliche und unglückliche. Man darf nur dieſen Geſichtspunct gefaßt haben, ſo ſpringen einem aus ſeinen Werken zahlloſe Neuheiten des Ausdrucks entgegen und viele ſind noch immer werth, verallgemeint zu werden. Eben das jedoch, was, in dem eigenen Produciren, oft in Schwäche ausſchlug, die ſich ihm jedoch nothwendig verbergen mußte, wurde für ihn ein trefflicher Beiſtand bei dem Ueberſetzen. Kein großer, ſelbſtſtändiger Dichter wird ein treffender Ueberſetzer anderer Dichter ſein. Halbſchlächtige Poeten dagegen, Reflexionsdichter, welche in eigenem Hervorbringen zum Didaktiſchen neigen, werden gut überſetzen. Nehmen Sie von unſeren noch lebenden Dichtern Auguſt

Wilhelm v. Schlegel und Rückert als Beiſpiel, welche als Ueberſetzer Außerordentliches geleiſtet haben. So auch werden Sie zugeſtehen, daß, was Herder als Ueberſetzer Spaniſcher, Italieniſcher und Engliſcher Volkslieder, der Romanzen des Cid, der Lateiniſchen Oden Balde's und vieler Stücke der Hebräiſchen Dichtung geleiſtet hat, das, was er ſelbſt dichtete, lang überleben wird. Man wird ſeine Gedichte wohl leſen und den reinen Menſchen, den gedankenvollen Weiſen, den ſprachkühnen und ſprachgewandten Rhetor, den formenreichen Experimentator darin verehren, allein ſich ſonderlich poetiſch daran auferbauen wird man nicht. Die lehrhafte Tendenz zog ſeine Phantaſie in's Proſaiſche und den ſymboliſch didaktiſchen Geiſt der Hebräiſchen Poeſie zu penetriren war er daher auf das Vollkommenſte organiſirt. Wie ſehr ihn ſein pädagogiſches Naturell, ſein rhetoriſcher Hang, herunterziehen konnten, zeigte ſich recht merkwürdig in der Parodie, die er auf Schillers Räuberlied machte und welche die Wildheit ſeiner von Herder verdammten Gedanken, zu Anfang, in folgende für wohlgeſittete Jünglinge empfohlene Verſe umgeſänftigt hatte:

> Der Muſe Leben führen wir,
> Ein Leben voller Wonne,
> Beſcheidenheit iſt unſ're Zier,
> Die Wahrheit unſ're Sonne. —

Nachdem Herder Preußen verlaſſen, hat er es nie wieder geſehen. Doch blieb er mit ihm durch ſein Verhältniß zu Hamann und Hartknoch in ſtetem Verkehr, wie auch die ſeit Anfang der achtziger Jahre mächtig aufſtrebende, durch ganz Deutſchland ſich ausbreitende Philoſphie Kant's ſeine Aufmerkſamkeit ſtets auf uns zurücklenken mußte. In Weimar repräſentirte er dem Schwaben Schiller und den Weſtfranken Wieland und Göthe gegenüber das Preußiſche Element. Leſſing aber war ſchon 1781 geſtorben, als Kant erſt recht in die Literatur eindrang.

Herder hatte zu allen dieſen Claſſikern ein durch ſeine Eigenthümlichkeit feſt beſtimmtes Verhältniß. Mit Leſſing theilte er die Gabe der Kritik, unterſchied ſich aber von ihm durch die empfindungsvolle Phantaſie, mit welcher er den Gegenſtand der Kritik auch für die Phantaſie zu reproduciren wußte. Leſſing ſah ſchärfer, Herder fühlte weiter; Leſſing urtheilte wahrer, Herder wärmer; Leſſing wußte Alles gründlicher, Herder erſetzte den Mangel ſeines Wiſſens durch einen Ueberſchwang eigener Hypotheſen; Leſſing durchbohrte ſein Object mit unwankendem Auge, Herder beſaß das Talent, es geſellſchaftlich zu gruppiren. Es iſt hier nicht der Ort ſolcher Unterſuchungen, ſonſt könnte der ausgeſprochene Gegenſatz gerade auf ſolchen Gebieten nachgewieſen werden, wo ſie daſſelbe Thema behandelten. — In Verhältniß zu Göthe und Schiller entbehrte Herder ihrer poetiſch productiven Kraft. Dieſe Ungleichheit ließ ſie, bei ſonſtigen vielfachen Uebereinſtimmungen, doch zu keiner innigen Harmonie gelangen. Der Sache nach hätte Herder ſich mehr zu Schiller gezogen fühlen ſollen, da dieſer, wie er, das Ideal der Menſchheit und Menſchlichkeit mit Inbrunſt pflegte. Es war aber nicht der Fall und Herders Kaltſinn gegen Schiller ging durch ihn auch auf Jean Paul über. Herder liebte zwar die Griechen, allein er liebte auch das Phantaſtiſche des Orients und des Nordens; er begeiſterte ſich für die Scandinaviſche Mythologie und dergleichen. Schiller war dagegen von dem Hellenenthum und ſeinem maaßvollen Weſen ſo durchdrungen, daß er dieſen Geſchmack nicht theilen konnte. — Beſſer ſtellte ſich das Verhältniß zwiſchen Herder und Wieland, deſſen mehr reproductive Phantaſie, deſſen Ueberſetzungsgabe, deſſen literariſche Toleranz, deſſen Alexandriniſch polirter Humanitätsſinn, deſſen Hang zu pädagogiſcher Didaktik, deſſen redneriſche Breite entſchiedene Anknüpfungspuncte für ihn waren. — Mit Hamann ſtand er zwar dem Ton nach in einem brüderlich freundſchaftlichen Verhältniß, der That nach aber war Hamann ihm überlegen. Die genaue Kenntniß der Theologie und Philoſophie und die Originalität eines myſtiſch-prophetiſchen Ausdrucks hatte Hamann vor Herder voraus; eine Superiorität, welche durch den Briefwechſel beider ganz zweifellos iſt, in welchem Hamann den Cenſor und Caſtigator oft ohne ſonderliche Schonung macht. Ja auch an eigentlicher Gedankenerfindung, an Ideenſchöpfung, behauptete Hamann den Vorrang. Da er aber ſeine Geburten in änigmatiſcher Rede, in grotesken Abbreviaturen und oft ſehr beiläufig und zufällig zur Welt förderte, ſo bedurfte er eines Herder, um ſie dem Publicum zugänglich zu machen, ſie zu explaniren. In Herder gährte auch ein ſtets Gedankencombiniren, allein eine große Leichtigkeit der Feder verhütete, daß es ſich bei ihm ſo, wie bei Hamann, hieroglyphiſch zuſammenballte. Deſto eher vermochte er, Gedanken, die er urſprünglich gar nicht ſelbſt gefunden hatte, durch weitere Analyſe ſo auszugeſtalten, daß er ſie wohl für die ſeinigen halten konnte und durfte. Hamann's geiſtſchwangere, orakelnde, zwiſchen Poeſie und Proſa ſchwebende Weiſe, mußte Herder durchaus zuſagen, weil er zwar eine unendliche Elaſticität der paſſiven Reproduction, eine große Reinheit des Echo's der Phantaſie, nicht aber eine eben ſolche Reinheit poſitiver Production beſaß. Herder hat nirgends eine beſtimmte Form claſſiſch durchgeführt, mit Ausnahme etwa der Rede und Epiſtel d. h. derjenigen Formen, welche es möglich machen, ſich bequem rechts und links gehen zu laſſen und den dichteriſchen Ausdruck mit dem begrifflichen, die Metapher mit der bildloſen Nüchternheit nach Belieben zu miſchen. Bedenken wir ſeine beiſpielloſe Receptivität, ſo begreifen wir, daß dieſelbe in ſolchem Maaße nur durch einen mindern Grad ſpontaner Production erreicht werden konnte. Oder auch ſo können wir uns ſeine Situation erklären, daß, während das Bedürfniß der Formreinheit in der Kritik durch Leſſing, in der Poeſie durch Klopſtock, Göthe, Wieland und Schiller, in der Hiſtorie durch Spittler, Schlözer, Müller, in der Philoſophie durch Kant befriedigt ward, ein Genius da ſein mußte, der gewiſſermaaßen das Band aller dieſer Tendenzen ward. Ein ſolcher Genius mußte reden, Briefe ſchreiben und in ſteter gleichſam elektriſcher Erregtheit nach allwärts hin ſeine ſchillernden Leuchtkugeln ſprühen. Ein ſolcher mußte die Nothwendigkeit der Begriffsarchitektonik eines Kant zuletzt verkennen und in der Strenge des ſyſtematiſchen Denkens lediglich eine Feſſel erblicken, gegen welche ſein unruhiger, raſtlos vorwärts dringender Geiſt lebhaft ſich anſtemmte.

Dieſe Unruhe, dieſen Drang nach Vorwärts, ſollen wir ſie nicht ebenfalls zu den Geſchenken rechnen, welche die Heimath Herdern ertheilte? Man kann nicht als Preuße geboren werden, ohne nicht dieſen raſtloſen Bildungstrieb, in welchem Grade es auch ſei, in ſich zu tragen. Durch ihn unterſchied ſich Herder von den damaligen übrigen Claſſikern. Nicht als wenn nicht auch ſie den Fortſchritt gewollt hätten, allein ſie waren, ſelbſt Schiller, zugleich durch ihr Produciren ruhiger, geſättigter, oder wie Leſſing, durch tiefe ſpeculative Studien zu einer göttlich kühlen Gleichmüthigkeit gelangt. Nicht alſo bei Herder, der, nach ſeinem pädagogiſchen Weſen, auch praktiſche Erfolge wollte. Fragen Sie ſich z. B., worin denn Herders Wirkung auf die Theologie beſtehe, ſo werden Sie ſich antworten müſſen: darin, daß er durch einen poetiſchen Eklekticismus die Confeſſionsunterſchiede ſtürzte, daß er, indem er die Dogmatik als Scholaſtik in Verachtung brachte, doch zugleich die Ehrfurcht vor der Bibel durch ihre naturſinnige Deutung und die Achtung vor dem geiſtlichen Stande durch ſeinen Preis als des Prieſters wahrhafter Humanität zu heben wußte. Und nun fragen Sie ſich, in welchem Staate factiſch eine ſolche Theologie, ein ſolches Kirchenthum exiſtirt, ſo werden Sie doch ſagen müſſen, daß Preußen durch die Union der evangeliſchen Kirche und durch die ſtrenge Parität der Confeſſionen, welche es praktiſch beobachtet, während es theoretiſch den Kampf ihrer Principien frei gibt, daß Preußen, ſage ich, bisher wenigſtens, realiſirt hat, was Herder als Theologe wollte. Oder wenn Sie ſich fragen, was denn in Herders Geſchichtsauffaſſung der innerſte Kern ſei, ſo werden Sie ſich doch antworten müſſen: der an ſich ſehr einfache Gedanke des unendlichen Fortſchritts der Menſchheit zur Verwirklichung der Menſchlichkeit. Dieſe Vorſtellung, daß wir noch im Werden begriffen, daß wir unſerer Idee noch nicht entſprechen, daß wir noch vollauf zu thun haben, daß herrliche Zuſtände der Menſchheit, Lichtphaſen höherer Geſittung, als Trümmer, ſogar uns ſchon wieder im Rücken liegen, daß wir nimmer müde werden dürfen im Ringen und Arbeiten, — ſagen Sie, iſt dieſe Perfectibilität, dieſe Progreſſivität, nicht recht eigentlich das, was Herder ſeine Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit, ſeine Humanität nannte? Kommt es auf Philoſophie, auf ſtrenges Denken an, ſo überbieten ihn hier Leſſing und Kant, jener mit ſeiner Erziehung des Menſchengeſchlechts, dieſer mit ſeinem Plan zu einer Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht. Kommt es aber darauf an, das Geſchick der Menſchheit, geſtatten Sie mir den Ausdruck, mit zärtlichem Herzen in ſich nachzuempfinden, alle Vollkommenheit wie alle Verirrung, alle Tugenden, wie alle Laſter, alle Freuden wie alle Schmerzen unſeres Geſchlechts als die unmittelbar ſeinigen zu fühlen und zu ſchildern und dies Gefühl auf Andere zu übertragen — o, da iſt Herder einzig! Da wetteifert in ihm die Poeſie der Begeiſterung mit der Begeiſterung der Poeſie. Dieſe Fortſchrittluſtigkeit, dieſer thatenrüſtige Jünglingsmuth, dieſe Richtung zu einem Lebenslauf in aufſteigender Linie, wie der Oſtpreuße Hippel bedeutungsvoll den ſeinigen nannte, dieſe Morgenſonnenſtimmung, wie, ſollen wir nicht glauben, daß Herder ſie mitnahm aus Preußen, nicht glauben, daß das Evangelium des Weiterſtrebens ihm von hier zur Miſſion für ganz Deutſchland, für die Welt gegeben ward? Sollen wir nicht glauben, daß ſein häufiger Unmuth, ſeine Herbheit eben darin auch wurzelten, daß der Fortſchritt zum Beſſern ſich ſo langſam macht? Und nun ſehen Sie auf Preußen, ſo werden Sie ſagen müſſen, daß ſeine Individualität darin liege, der Staat der Zukunft zu ſein. Wenn Oeſtreich die Vergangenheit Deutſchlands repräſentirt, wenn die conſtitutionellen Staaten ſeine Gegenwart abſpiegeln, ſo iſt Preußen mit der ſchweren Verantwortlichkeit für ſeine Zukunft geſegnet. Ich ſage geſegnet, denn ich fürchte nicht, daß es ſeinem Beruf nicht entſprechen werde.

Die heutige Säcularfeier kann uns ſchließlich einen Beitrag gründlicher Einſicht geben, den Fortſchritt zwiſchen dem Sonſt und Jetzt zu ermeſſen, zu erkennen, was ſchon hinter uns, was noch vor uns liegt. Wenn man eine Säcularfeier begeht, ſo verſteht ſich es ganz von ſelbſt, daß der Gegenſtand, dem ſie gilt, ein ſchlechthin verehrungswürdiger, daß das Verdienſt des Mannes, dem ſie ſich widmet, ein ſchlechthin zweifelloſes iſt. In Betreff Herders würden uns, der Reihe nach, der Philologe, der Literat, der Theologe, der Hiſtoriker, der Dichter, der Philoſoph, ein Gemälde ſeiner vielſeitigen Leiſtungen geben können, nach deren jeder beſonderen ſchon ihm ein Anſpruch auf dankbarſte Erinnerung zukäme. Sehen wir aber auf den Unterſchied der Gegenwart von der Zeit, in welcher Herder lebte, ſo iſt es der, daß damals die Literaten noch eine viel größere Wirkſamkeit hatten, als heut zu Tage. Gedichte, Kritiken, Bücher waren damals noch Thaten. Heute iſt dieſe Bedeutung ſehr zuſammengeſchrumpft. Die Publication Eines wichtigen Actenſtückes im trockenſten Geſchäftsſtyl wiegt jetzt ganze Jahrgänge von Muſenalmanachen auf. Wer würde ſich wohl um ein Gedicht an Cyrus, den Enkel des Aſtyages, kümmern, womit Herder bei uns zuerſt als Jüngling Aufſehen machte? Wer würde ſich nach ſo vielen Enttäuſchungen noch einbilden durch eine Schrift Umwälzungen der Geſinnung in nicht zu großer Friſt durchſetzen zu können? Nein, dieſe Zeiten eines individuellen literariſchen Herrſcherthums ſind vorüber. Die Literatur ſelbſt wird immer ihren Werth, ihre Würde, ihren Cultus behalten, allein die damalige Omnipotenz der Literaten, ihrer Organe hat ſie momentan verloren. Warum aber? Weil ſie eben gewirkt, weil ſie Früchte getragen hat, weil ihr Wort in uns Fleiſch zu werden angefangen, weil wir ernſter damit umgehen, das Ideal auch zur Wirklchkeit zu machen und an die Stelle der Sehnſucht, der bloßen Vorſtellung, mehr und mehr das Gefühl der wirklichen Uebereinſtimmung zwiſchen Begriff und Realität zu ſetzen. Darum erregt jetzt eine kleine That, ja nicht ſelten eine Scheinthat, wohl gar Schandthat, oder eine Perſon, welche ſich auch nur die Miene gibt, handeln zu wollen, ein Intereſſe, welches das an den Büchern und Kritiken weit überflügelt. Die Literaten, welche noch ihrer Bildung nach der älteren Zeit angehören, klagen deshalb jetzt über Vernachläſſigung. Sie ſchreiben doch einen ſo guten Styl und nehmen doch, auch an den zeitläufigen Begebenheiten, einen ſo aufrichtigen Antheil — und doch lieſt man ſie ſo wenig, doch ſpricht man ſo wenig von ihnen. An dieſer Lauheit für das rein Literariſche und an jener heißhungrigen, oft krankhaften Gier nach dem Thatſächlichen ſollte man aber gerade ermeſſen, welche Wirkung unſere Claſſiker ſchon gehabt haben. Wozu ſoll denn Alles zweimal geſagt werden? Nicht darum handelt es ſich jetzt, eine claſſiſche Literatur zu ſchaffen, denn ſie iſt geſchaffen, ſondern darum, die in dieſer Literatur enthaltenen Ideen zur Gegenwart des eigenſten Lebens zu verwandeln, die abſtracten Götter des Begriffs zu warm fühlenden Menſchen zu machen und ihren Olymp mitten unter uns zu haben. Dies iſt der wahre Grund, warum alle Talente unſerer jetzigen Literatur doch nicht Claſſiker im Sinn eines Leſſing, Klopſtock, Kant, Goethe u. ſ. f. werden können. Sie ſcheitern an dem für die Gegenwart dringenderen Bedürfniß der That. Herder aber hat dies Bedürfniß im höchſten Grade gehabt. Seine literariſche Phyſiognomie iſt deshalb der Gegenwart wieder verwandter geworden, als ſie es eine geraume Zeit hindurch war. Daher kommt die Erinnerung an ihn durch ſeine Säcularfeier in der wahrſten Bedeutung des Wortes als eine zeitgemäße. Nur ein ſo zukunftsvolles Gemüth, als das ſeinige, nur ein ſo auf das lebendige Thun gerichteter Charakter, wie Herder, war im Stande, mitten in einer theologiſchen Abhandlung über die älteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts, mitten unter Hebräiſchen und Phöniziſchen Namen, die Durchnahme von Seths Geſchlechtsregiſter mit folgenden Worten zu ſchließen, mit denen auch ich dieſe Betrachtung abbreche, weil ich über ſie hinaus nichts mehr zu ſagen wüßte, was ihn uns, ſeinen Landsleuten, charakteriſtiſch näher bringen und ihn ſelbſt in höherem Grade ehren könnte. Jene Flammenworte, die nur einem ächtgeſchichtlichen Genius die Prophetenzunge zur Ermuthigung der leidenden Menſchheit, zur Erfriſchung jeder **ecclesia pressa** entbinden konnten, lauten:

„Kleiner Haufe, verzage nicht! Ein Noah in dir findet für eine ganze Welt Gnade, und wird ſelbſt dieſer ganzen neuen Welt Vater. Verzage nicht! ſie werden hinunterfahren mit dem Klange ihrer Harfen, ihr Bette Schlamm und Würmer ihre Decke. Verzage nicht! In dir ruht Adam und alles Heilige des Urſprungs vorm Angeſichte Gottes. In dir ruht das erſte unſchuldige Opfer und ruft unterm Altar die reihanfangende Märtyrer, in dir Henoch, und was er war, was er weiſſagte, wie er lebte und hinging; die That und Lehre fürs Menſchengeſchlecht iſt mehr als Cither- und Harfenerfindung, gibt Unſterblichkeit höherer Ordnung. —“

VI.

Peſtalozzi.

Rede zur Feſtfeier ſeines hundertjährigen Geburtstages.

1846.

Hochgeehrteſte Anweſende!

Frühere, zum Theil mythiſche Culturſtufen ſtrahlen uns mit dem Glanz ihrer Prieſter, Geſetzgeber und Heroen entgegen. In einer Zeit, wie die unſ'rige, ſind ſo einfache Geſtalten nicht mehr möglich. Die vorgeſchrittene Civiliſation verwickelt jetzt den Menſchen in eine unendliche Breite von Beziehungen, welche die Kindlichkeit und ihre naive Größe durch die Ueberfülle unvermeidlicher Reflexion leicht zu erſticken vermögen. Der Cultus der Gottheit, die Schöpfung der Staaten, der Kampf für die religiöſe und politiſche Freiheit ſind aber ewige Attribute der Menſchheit, die in immer neuen Impulſen ſich verjüngen. Es muß alſo auch immer wieder Prieſter, Geſetzgeber, Heroen geben. Nur auf den Nimbus der mythiſchen Zeit, auf den alterthümlichen Roſt der Sage müſſen wir verzichten, um ſie zu finden. Es ſind Menſchen wie wir. Ihre Thaten liegen uns offen; ihre Schriften ſind in unſern Händen; ihr Leben iſt oftmals von ihnen ſelbſt und oftmals mit all ſeinen Flecken und Verirrungen beſchrieben worden; es fehlt uns nicht an Material, ihnen ihre Arbeit von Tag zu Tag nachzurechnen. Und doch iſt es ihnen gelungen, ſich zum plaſtiſchen Ausdruck irgend einer weſentlichen Richtung des Geiſtes zu machen und einen auf Jahrhunderte hin nachhaltigen Einfluß zu gewinnen.

So feiern wir heute das Andenken eines Mannes, der, fern von uns geboren, ein unglücklicher Landwirth, ein in dürftigen Umſtänden ſich abmühender Schulmeiſter, nichts deſtoweniger durch die fortdauernd ſich ſteigernde Macht ſeines Wirkens immer entſchiedener als ein wahrhafter Prieſter und Geſetzgeber offenbar wird. Wir feiern heute den welthiſtoriſchen Repräſentanten nicht nur der wahrhaften Idee der modernen Erziehung, ſondern auch den Helden der Liebe, der mit unabläſſigem Ringen ſeinen Ahnungen, ſeinen hohen, dem Innerſten des Menſchenweſens entſproſſenen Bedürfniſſen genug zu thun ſuchte, — wir feiern das Andenken Peſtalozzi's.

Was iſt es denn, was wir mit ſolcher Feier wollen? Doch nicht eine müßige Schauſtellung unſerer Kenntniß der Verdienſte jenes edlen Schweizers? Doch nicht der eitle Genuß, mit ſeines Namens Gedächtniß von ſeinem unſterblichen Ruhm auch uns einen Theil zuzueignen? Oder gar das Streben der Unterhaltungsluſt, die immer wieder nach Neuem haſcht, die den Geburtstagen großer Männer nur hold iſt, weil ſie eben ein Feſt, ein Gethue, ein Beſprechen und zuletzt, wenn die Cenſur nichts dawider hat, einen Umlauf von Zeitungsartikeln veranlaſſen?

Nein, von ſolchen Beweggründen ſprechen wir uns frei. Nein, theurer Vater Peſtalozzi, wir haben Dir und Deinem Geburtstag nicht aufgelauert, Dich zu einem Surrogat anderweitiger Tendenzen zu machen, ſondern unſer Herz zieht uns zu Dir in aufrichtigſter Begeiſterung. Wir ſind hier verſammelt, uns zu vergegenwärtigen, was Gott durch Dich nicht blos für die Schweiz und Deine Zeit, nicht blos für Deutſchland und die nächſte Zukunft, vielmehr für immer gewollt hat.

Schwer iſt es, von Dir zu reden, denn die Klarheit der Erkenntniß muß ſich vermählen mit der Wärme des Gefühls. Du ſelbſt, warſt Du nicht ganz Seele, ganz Mitgefühl, Hingebung, Selbſtvergeſſenheit und thätige Aufopferung? Unterſchied Dich nicht dieſer Grundzug von Deinem Frankreich zugewandten Landsmanne Rouſſeau, welchem die Kraft ſittlicher Entäußerung fehlte, welcher die eignen Kinder dem Findelhauſe überwies, während Du die Waiſen und die Bettelkinder ſchaarenweis zur Pflege in Dein Haus aufnahmſt?

Ja, ehrwürdige Verſammlung, ſchwer iſt es, von Peſtalozzi zu reden und ich muß mir nicht blos als eine rhetoriſche Phraſe, Ihr Wohlwollen zu beſtechen, ſondern alles Ernſtes Ihre Nachſicht erbitten. Die Fülle meiner Aufgabe iſt ein weiterer Grund der Erſchwerniß. Namentlich muß ich mir verſagen, das Verdienſt zu würdigen, welches Peſtalozzi ſich als Schriftſteller um die Deutſche Sprache und Literatur durch die Eigenheit und Friſche ſeiner Darſtellung erworben hat. Nur von dem Erzieher will ich reden. Da wir uns alſo mit der Ausführung zu beſchränken haben, ſo glaube ich, können wir, wodurch Peſtalozzi für Gegenwart und Zukunft ein Wendepunct der ganzen Pädagogik geworden, in folgende Puncte zuſammenfaſſen:

Erſtlich hat er in der Methode des Unterrichts an die Stelle aller künſtlichen oder ſpielenden Verfahrungsweiſen das Streben nach dem heitern Ernſt der von der Natur ſelbſt gebotenen Form der Entwicklung geſetzt.

Zweitens hat er die Zucht der Jugend von allem Terrorismus emancipirt. An die Stelle des Zwanges und des todten Mechanismus hat er die liebevollſte Behandlung des Zöglings geſetzt, um ihn zur Selbſtthätigkeit und Selbſtachtung zu gewöhnen.

Endlich drittens hat er uns die Augen geöffnet, daß alle Bildung der individuellen Intelligenz, alle moraliſche Hebung des einzelnen Willens zuletzt ohnmächtig ſind, wenn ſie nicht aus dem ganzen Geiſt eines Volkes hervorquellen, wenn ſie nicht in ihn als ſein urſprüngliches Eigenthum zurückſtrömen. Er hat uns die Erziehung weſentlich als Nationalerziehung begreifen gelehrt.

Die Naturgemäßheit der Methode im Lehren und Lernen; die Liebe als die nothwendige Form alles Menſchenverkehrs, mithin auch des zwiſchen Erziehern und Zöglingen; die Ausgeſtaltung der Erziehung zu einem nationalen Syſtem, das, Verehrte, ſind die ewigen Ideen, welche Peſtalozzi's Gemüth bewegten und welche für uns wie für alle Folgezeit, zwar in's Unendliche hin perfectibel, aber niemals wieder aufzugeben ſind.

Freilich, blicken wir auf die Biographie Peſtalozzi's, muſtern wir die unmittelbaren Reſultate ſeiner eigenen Verſuche, ſo nehmen wir überall einen Widerſpruch gegen dieſe Ideen wahr. Die Ausführung derſelben war ihrem Begriff oft nichts weniger als entſprechend. Wir wiſſen, wie die Polemik gegen Peſtalozzi aus dieſem Umſtande die größte Nahrung ſog. Ueberdem legen ſeine eigenen Bekenntniſſe uns offen das Geſtändniß ab, wie er ſelbſt oft rathlos war, wie das Gefühl ſeiner Unkunde, ſeiner Fehlgriffe ihn drückte, ja wie er, wenn nach vieljährigem Bemühen oft Alles ſcheiterte, auf Augenblicke der Verzweiflung verfiel.

Allein dies Alles iſt gar kein Grund, die Wahrheit ſeiner Ideen ſelbſt anzuzweifeln. Das Irren und Schwanken, wie es der Geſchichte des Individuums angehört, iſt keine Inſtanz gegen die Gediegenheit ſeiner Sache. Darin gerade war Peſtalozzi ein rechter Kernmenſch, daß er ſich immer erſt aus größter Unklarheit, aus einem träumeriſchen, allein bei ihm wirklich prophetiſchen Drange zur Deutlichkeit und Beſtimmtheit aufzuringen hatte. Er verfuhr nach keinem abſtracten Schema, ſondern in immer neuen Anſätzen mühete er ſich, zu erreichen, wozu der Geiſt ihn trieb. Das Pfund, das Gott ihm anvertraut, ließ er in unerſchöpflicher Fruchtbarkeit wuchern. Der kleine Menſch iſt bald zu Ende mit ſeinem Rath. Er nimmt, was nur eine aufhebliche Schranke, für eine unüberwindliche Grenze. Dann wird er verzagt und überläßt ſich mit gedankenloſer Fügſamkeit der Gewalt des Geſchicks. Nicht ſo der große Menſch. Aus der Nothwendigkeit der Sache, die er vertritt, erzeugen ſich ihm unverſiegbare Mittel. Die Verlegenheit des Augenblicks dient nur dazu, ihm an ſeinem Werk, welches zugleich das der Gattung ſelbſt iſt, eine andere bis dahin noch unbemerkte Seite zu entdecken. Das Unglück ſelbſt beugt nicht ſeinen Willen, ſondern reinigt ihn nur mehr und mehr von allem Selbſtſüchtigen, von allem Selbſtbetruge, befreiet ihn von der ſtörenden und verwirrenden Halbheit der Theilnahme ſolcher, die etwas Anderes meinten, als die Sache. Sein Muth ſtellt ſich deshalb immer wieder her und auch im letzten Athemzuge bleibt er der Fahne treu, der er nicht diente äußeren Lohnes willen, zu welcher vielmehr der Weltgeiſt ſelbſt ihn weihete.

So Peſtalozzi. Hat ihn je die trübſte Erfahrung, hat ihn die ſchnödeſte Undankbarkeit, hat ihn Neid und Verläumdung, hat ihn die Noth, ſie, welche ſo viele Menſchen meiſtert, jemals von ſeinem Streben abbringen können? Blieb er nicht, auch in der herbſten Armuth, derſelbe edle, freundliche, wohlwollende, ſtets hülfbereite, großmüthige Menſch? Und ſo war denn auch die Erkenntniß ſeiner Irrungen bei ihm nicht im Stande, ſeinen Eifer zu lähmen, ſondern hob ihn nur zu einer höhern Stufe empor, befeuerte ihn aus der reinen Tiefe ſeines gottergebenen Gemüthes mit friſcher Energie.

Seine Methode — ſie ſollte die lebendigſte ſein — und war ſie nicht oft ein dürrer, formaliſtiſcher Mechanismus? Die Wohnſtube und die Mutter ſollten das Kind am unmittelbarſten und nachhaltigſten bilden — und war nicht das Inſtitut und wieder das Inſtitut mit ſeinen Lehrern die ſtete Loſung, ſo daß Peſtalozzi's eigener Schüler, der Lehrer Schmidt, die Erziehungsinſtitute für eine Peſt der Menſchheit erklärte? Die Erziehung ſollte Volkserziehung ſein — und war ſie nicht im Inſtitute, wo Schweizer, Deutſche, Franzoſen, Britten, Amerikaner und Ruſſen durcheinander wohnten, eine kosmopolitiſche? Aber alle dieſe Widerſprüche ſind kein Widerſpruch gegen das Princip, welches mit dem Menſchen Peſtalozzi ganz Eines war und ſich in ihm ſo entfaltete, daß er unabſichtlich von beſtimmten Bedürfniſſen aus allmählig ſich immer mehr zu allgemeinen Geſichtspuncten ſteigerte und einen immer freieren Umblick über das Gebiet der Erziehung gewann. Nur in dieſer Magie der intenſivſten Wahrheit können wir den Aufſchluß über das merkwürdige Phänomen finden, daß entſchiedene Fehler im Unterricht, offenbare Verſtöße gegen die Disciplin, nicht größeren Nachtheil hervorbrachten. Die Lauterkeit der Intentionen machte im Verborgenen gut, was in der augenfälligen Handhabung der Sache verkehrt war. Der ächte Glaube, nicht die einzelnen Werke, rechtfertigten Peſtalozzi, ſo daß, bei tauſendfachen Mängeln und Kümmerniſſen, doch die Begeiſterung in ſteter Wiedergeburt ihn und die Seinigen verjüngte.

Wir können aber dieſen Betrachtungen uns hier nicht weiter überlaſſen. Auch bedarf es keiner Apologie Peſtalozzi's mehr. Wenden wir uns zur Würdigung ſeiner Ideen. Wie glücklich ſind wir da, bei jedem Schritt die geſegneten Spuren ſeines Vorganges zu empfinden. Welche Vorurtheile ſind nicht ſchon von ihm beſiegt und wie ſtehen ſo viele Erzieher, oft ohne es zu wiſſen, oft ohne es zu wollen, ſchon längſt auf gleichem Boden mit ihm! Die Zukunft der Erziehung im Großen und Ganzen kann nicht mehr zweifelhaft ſein, denn ihr wahrhafter Begriff, einmal gefunden, muß alle Hemmungen, welche man ſeiner Verwirklichung bereitet, unaufhaltſam zerſtören.

Was nun zuvörderſt die Bildung der Intelligenz anbetrifft, ſo iſt darin zu unterſcheiden zwiſchen einem ſubjectiven und objectiven Element, zwiſchen dem Gang nämlich, welchen das Erkennen überhaupt für ſich nimmt, und zwiſchen der dem beſondern Inhalt, mit welchem es ſich beſchäftigt, ſelbſt inwohnenden Form.

In erſterer Beziehung können wir als Peſtalozzi's bleibende Errungenſchaft annehmen, durch die Methode alle Willkür des Lehrens und Lernens zu entfernen. Der menſchliche Geiſt hat, etwas klar zu erkennen, eine nothwendige Stufenfolge von Proceſſen zu durchlaufen. Vom Empfinden und Anſchauen muß er ſich durch das Vorſtellen zu deutlichen Begriffen erheben. Ohne dieſe Nothwendigkeit zu beachten, kann der Unterricht keine wahre Einſicht eröffnen. In dieſer pſychologiſchen Grundlage ſtimmte Peſtalozzi ganz mit Kant's berühmtem Ausſpruch überein, daß Anſchauungen ohne Begriffe blind, Begriffe ohne Anſchauungen leer ſind.

Allein der Gegenſtand, deſſen die Intelligenz ſich bemächtigt, hat auch an ſich ſelbſt eine Beſtimmtheit, eine Ordnung. Dieſe iſt eben ſo nothwendig. Jeder Begriff kann im Syſtem aller Begriffe oder in der abſoluten Wiſſenſchaft, die von allem relativen Wiſſen vorausgeſetzt wird, nach ſeiner völligen Eigenthümlichkeit nur Eine beſtimmte Stelle haben, in welcher er ſowohl durch den ihm vorangehenden, als durch den ihm nachfolgenden Begriff eben ſo erklärt wird, als er ſeinerſeits umgekehrt auch ſie wieder erklärt. Dies Nacheinander, wie es dem Object ſelber angehört, wollte Peſtalozzi daher nicht weniger ſtreng beachtet wiſſen, als die geſetzmäßige Entwicklung des Bewußtſeins.

Bei aller Verworrenheit und von der Hauptſache oft abſchweiſenden Breite der Darſtellung, ja bei der nicht ſelten barocken Form der wirklichen Ausführung hatte er doch den ganz richtigen Spürſinn, daß der Unterricht weder dem Organismus des Geiſtes, noch der in der Sache liegenden Unterſcheidung Gewalt anthun dürfe. Dies ſind die Angeln, auf denen ſich alle wahre Methodik bewegt und alle ſogenannte Methoden, welche nicht jene beiden Beſtimmungen harmoniſch vereinigen, können auch nicht den Zweck des Unterrichts erfüllen. Sie ſind ephemere Manieren, Spielereien des pädagogiſchen Charlatanismus (wie wir ihn unter Anderem jetzt wieder mit hundertmal dageweſenen mnemoniſchen Abenteuerlichkeiten die naturgemäße Cultur des Gedächtniſſes vernichten ſehen).

Die nähere Eigenthümlichkeit der Peſtalozzi'ſchen Methode beſteht aber in dem ſogenannten Elementarunterricht d. h. bei dem Unterricht diejenigen Kenntniſſe und Fertigkeiten voranzuſtellen, welche dem Geiſt die Möglichkeit geben, ſich in's Unendliche hin andere Kenntniſſe und Fertigkeiten zu ſchaffen. Noch bevor das Kind eine beſondere Richtung eingeſchlagen, wollte er demſelben die abſoluten Mittel aller höheren Bildung zueignen: das Wort, die Form und die Zahl. Das Kind ſollte ſprechen, leſen und ſchreiben, zeichnen und rechnen lernen und zwar in der naturgemäßen Methode des objectiven Zuſammenhangs der einzelnen Operationen. Dieſe Elemente wurden bekanntlich im Peſtalozzi'ſchen Inſtitute häufig überſchätzt, allein gegen den ihrem Unterricht zu Grunde liegenden Gedanken läßt ſich, zumal in unſerer modernen Welt, nichts einwenden. Peſtalozzi fühlte vor allen Dingen, daß es des Menſchen unwürdig ſei, wenn er nicht ſowohl ſpreche, als nur ſtammle. Er wollte daher, daß Jeder gut ſprechen lerne. Die Selbſtſtändigkeit des Geiſtes kann erſt dann zur Verwirklichung gelangen, wenn er deutlich zu ſagen weiß, was er iſt. — Sodann aber ſoll auch das Maaß, ſoll die Schönheit der ſichtbaren Welt erfaßt werden. Sie beruhet auf einfachen Formen, welche in's Unendliche hin ſich zu immer mannigfaltigeren verbinden. Jene Formen und ihre Uebergänge in einander ſollen jedoch nicht blos angeſchauet, vielmehr auch ſelbſt hervorgebracht werden. Der Schüler ſoll zeichnen lernen, damit das Geheimniß aller ſinnlichen Geſtaltung ihm zum eigenſten

Beſitz ſich erſchließe. Dieſe äſthetiſche Anſchauung iſt vorzüglich von unſerer neueren Geometrie und Geographie pädagogiſch weiterentwickelt, hat aber ihrem Weſen nach einen ganz allgemeinen Sinn, der für alle induſtrielle Technik von höchſter Fruchtbarkeit iſt. — Endlich, indem die Gleichheit und Ungleichheit der Größe und die Vergleichung des Gleichen mit dem Gleichen, des Ungleichen mit dem Ungleichen und des Gleichen mit dem Ungleichen ein nothwendiges Moment alles Daſeins, alles Werdens iſt, muß die Zahl als der beſtimmte Ausdruck ſolcher Verhältniſſe hervortreten. Der Schüler muß rechnen lernen, um die quantitativen Verwandlungen der Dinge mit Leichtigkeit erfaſſen und beherrſchen zu können.

Dieſe Elementarbildung iſt für jeden Menſchen zu fordern. Peſtalozzi wollte ſie von den Schnörkeln befreien, mit denen eine ſpieleriſche Pädagogik ſie überladen und erſchwert hatte. Die naturgemäße Geneſis der Operationen ſollte den Leitfaden des Unterrichts ausmachen. Nichts ſollte atomiſtiſch vereinzelt, ſondern Jedes in ſeinem Verhältniß zum Ganzen ergriffen werden. Garantirt nun freilich die Aneignung dieſer Fertigkeiten keineswegs ſchon eine wahrhafte Bildung; müſſen wir ſogar zugeſtehen, daß mit dem Uebermaaß des Leſens, Schreibens und Rechnens der eigentliche Geiſt völlig blödſinnig gemacht werden könne; ſo bleibt doch gewiß bei uns jeder Menſch, der nicht leſen, ſchreiben und rechnen gelernt hat, gegen diejenigen, welche es verſtehen, ein theoretiſch unmündiges Weſen. Lernt er aber dieſe Fertigkeiten überdem, wie Peſtalozzi es wollte, ſo, daß ſie ihm zugleich einen organiſchen Zuſammenhang darſtellen, er alſo nicht blos mechaniſch durch ſie beſchäftigt wird, ſo hören ſie auf, eine nur formale Uebung zu ſein. Unſere Volksſchulen dürfen daher weder dieſe Elemente noch die von Peſtalozzi aufgeſtellte Methode verlaſſen. Er erkannte nicht nur, was die ganze Weltgeſchichte lehrt, daß der Menſch erzogen werden müſſe; er erkannte auch, daß die Erziehung, wie ſie immer ſich modificire, ewigen Geſetzen unterworfen ſei und hing daher mit unerſchütterlichem Bewußtſein an der Nothwendigkeit der Methode.

In Anſehung der Disciplin iſt Peſtalozzi's Wirken nicht weniger ſegensreich geweſen. Aller äußerlichen Uniformirung, allem das Recht des Unterſchiedes verkennendem und verachtendem Nivellement abhold, wollte er das fröhliche Gedeihen der Individualität. Er war ein kindlicher Menſch und er forderte auch vom Erzieher wie vom Zögling Kindlichkeit. So naheliegend ſcheint dieſe Forderung, ſo über Alles nothwendig und doch, bis es zu ihr kam, wie viel hat es nicht gekoſtet! Das Kind muß kindlich behandelt werden. O wie viel beſſer iſt es in dieſer Hinſicht ſchon geworden! Wie können wir, wenn irgend worin, den Fortſchritt der Zeit in dem veränderten Betragen der Lehrer und Schüler, der Erzieher und Zöglinge beobachten! Das Princip der älteren Haus- und Schulzucht war der Terrorismus. Stets ſollte das Kind ſeine Möglichkeit, zu fehlen, ſtets ſeine durch das Fehlen verwirkte Strafwürdigkeit vor Augen haben. Von der Ruthe an, die hinter dem Spiegel der Wohnſtube ſteckte, bis zum Auswendiglernen des hundert und neunzehnten Pſalms, das für eine der härteſten Schulſtrafen galt, ſchien die Strafe in allen möglichen Formen der eigentliche Zweck der Erziehung. Auf die Beſſerung kam es viel weniger an, als eben auf das Schelten, Schlagen, Demüthigen, Einſperren, deren Härte und Häufigkeit die Kinder nur vertrotzt und verſtockt, heuchleriſch und lügenhaft machte. Ein ſolcher Zuſtand der Erziehung war mit dem des übrigen Lebens in Uebereinſtimmung, denn auch in dieſem herrſchte überall, namentlich im Militairweſen und in der Criminaljuſtiz, die Rachſüchtigkeit des harten Strafens und das Vorurtheil der faulen Schwäche, durch Androhung der Strafe von Vergehen abzuſchrecken. Unſeliger Wahn! Gewiß iſt das Böſe ſtrafbar, aber liegt nicht ſeine vernichtendſte Strafe in ſeiner eigenen Exiſtenz; nicht darin, daß es, indem es doch das Gute ſein könnte, deſſen Gegentheil iſt? Wir müſſen den Menſchen zur Erkenntniß des Guten führen, ſo wird der klaren Einſicht die Liebe, ſo wird das freie Vollbringen, das vor Gott allein einen Werth hat, von ſelbſt folgen. Der Terrorismus hingegen will das Unmögliche; er will die Freiheit durch die Unfreiheit erzeugen. Durch einen pſychologiſchen Zwang, durch eine angſtvolle Aufregung der Phantaſie, durch eine Befangenheit des Gefühls, will er das Gute bewirken. Wie die holde Morgenröthe die Nachtſchauer fortleuchtet und mit lieblich erquickendem Schein am blauen Himmel ſich ausdehnt, ſo ging Peſtalozzi's Vaterherz über der Kinderwelt auf. Vieles ſchon hatte Rouſſeau, Vieles hatten die Philantropen bewirkt. Die Unnatur der Tracht der Kinder war ſchon gebrochen; das freie Spiel der Glieder durfte ſich wieder regen; die ſo natürliche Verbindung des Kindes mit der Natur ward wieder hergeſtellt und die alberne Altklugheit, zu der man mit ödem Zwang und gemachter Ernſthaftigkeit die Kinder heranpräparirte, ward ſchon mit glücklicher Ironie verſpottet. Peſtalozzi aber brachte die Pädagogik zum Bewußtſein, daß die rechte Strenge nur aus der rechten Liebe entſpringen könne. Er brachte ſie zum Bewußtſein, im Kinde den Menſchen, das Menſchengeſchlecht zu ehren und aus dieſem Grunde mit ihm ſowohl freundlich als voll heiligen Ernſtes zu verkehren. Freundlich, denn das Kind iſt noch ein unmündiges Weſen, das von unſerer Seite mannigfacher Zurechtweiſung, vielfacher Nachſicht, weiſer Zuvorkommniß, zärtlicher Pflege bedarf. Voll heiligen Ernſtes, denn dies biegſame unſelbſtſtändige Weſen, es iſt dennoch, was wir ſind. Die ganze Kraft des Geſchlechts, in welchem Maaß auch immer, wohnt in ihm und das Kind, weil es ſo gut als wir Geiſt iſt, hat ſelbſt den Trieb nach Wahrheit und Ordnung. Peſtalozzi's Kindlichkeit war daher von aller ſentimentalen oder jocoſen Spielerei weit entfernt.

Dieſe Auffaſſung der Kinderzucht, ehrwürdige Verſammlung, darf die Pädagogik nicht wieder fallen laſſen. Die Bildung iſt nicht Bildung, wenn ſie nicht als freie That ſich auswirkt. Der Zögling muß zur Selbſtachtung und dadurch zur Scham vor ſich ſelbſt, vor dem in ihm, in ſeinem Wiſſen und Gewiſſen als deren Wahrheit ſich bezeugenden göttlichen Geiſt gebracht werden. Die Liebe treibt die Furcht aus; dieſe iſt nur der Anfang der Weisheit. Wenn ich aber ein Kind ſtets zum Wurm harabwürdige; wenn ich ſeinen engen Horizont ſtets mit Drohwolken umlagere; wenn ich all ſeine Beſchäftigung dem Inhalt wie der Form nach nur darauf berechnet zu haben ſcheine, ihm Unluſt zu erwecken und wenn ich dieſer finſtern Freudeloſigkeit noch ſchmerzliche Mißhandlungen hinzufüge — wie ſoll da ächter Menſchenſinn erwachen!

Da erzielt man nichts, als Menſchen, die vor Mächtigeren, denn ſie ſelbſt ſind, mit heuchleriſcher Unterwerfung, mit ſteter Angſt, ihnen zu mißfallen, ſich ſchmiegen; gegen Schwächere aber, wie alle Knechtsnaturen, empörenden Uebermuth auslaſſen, weil ſie nichts Anderes gelernt haben, als zu knechten, weil ſie keine andere Aufgabe des menſchlichen Daſeins kennen, als entweder ſelbſt Furcht zu empfinden oder Furcht zu erregen. Solche Menſchen ſind der That nach Atheiſten, ſollten ſie auch formell den Lehren und Gebräuchen einer Kirche fleißig anhängen. Sie leugnen durch ihre Praxis das Chriſtenthum, nach welchem wir uns alle als Brüder wiſſen, weil wir alle Kinder desſelben Gottes ſind. Man hat Peſtalozzi auf der Wage der Rechtgläubigkeit gewogen und ihn nicht ganz vollwichtig gefunden. O über die frömmelnde Kleinmeiſterei! Dieſer Liebesſinn, der ſo ganz voll Aufopferung und Treue, ſo ganz voll Milde und Demuth war — er ſoll noch nicht die wahre Chriſtlichkeit ſein, weil er nicht die banale dogmatiſche Sprache redet! Und beſäßen wir nicht von Peſtalozzi noch die Aphorismen, welche er die Abendſtunden eines Einſiedlers nannte, ſo hätte die zelotiſche Orthodoxie wohl noch ein ſtrengeres Urtheil über ihn gefällt.

Peſtalozzi geſtaltete aber dadurch die Kinderzucht von Grund aus um, daß, nachdem die Römiſche Herbheit der väterlichen Gewalt ihr Aeußerſtes erreicht, er in ihr die Germaniſche Süßigkeit des mütterlichen Weſens zur Anerkennung brachte und der Mutter wie der Wohnſtube eine neue und höhere Weihe gab. Die erſten Athemzüge des Kindes, ſein erſtes Aufdämmern aus dem Schlaf und Traum des Anfangs, ſein erſtes Begehren, ſein erſtes Schreien und Lächeln — alles dies iſt für das Kind eben ſo wichtig, als uns Erwachſenen große Arbeiten ſind. Von Rouſſeau unterſcheidet ſich Peſtalozzi's Theorie wohl in Nichts ſtärker, als in dieſer Hochachtung der Mutter und Hervorhebung der Wohnſtube, der erſten Welt des Kindes. Hier iſt denn wohl der rechte Ort, wo wir, Peſtalozzi's Angedenken feiernd, auch Deiner dankbar erwähnen, Mutter Peſtalozzi, die Du getreulich ausgehalten haſt bei Deinem Manne, in allen Stürmen der Zeit, die über ſein Haupt hinwegbrauſten, die Du unermüdet geweſen biſt, den Kindern, die er von der Straße her Dir in's Haus brachte, Wartung zu geben. Ehre und Friede ſei auch Deiner Aſche!

In den Kreis der Erziehung wollte Peſtalozzi auch die Arbeit mit aufgenommen wiſſen. Für das Kind iſt allerdings weſentlich, daß der Unterricht ihm als Arbeit erſcheine. Wollte man mit dem eigentlichen Unterricht noch Handarbeiten verbinden, ſo würde er dem Kinde ſeine Wichtigkeit verlieren; es würde eine Halbheit entſtehen, gegen welche ſchon Fichte in den Reden an die Deutſche Nation ſich erklärte. Bei Peſtalozzi lag dieſer Mißgriff inſofern nahe, als er Bettelkinder dem Elend zu entreißen und ihnen durch Handarbeiten ein Mittel zu geben ſuchte, ſich für ihren Unterhalt ſelbſtſtändig zu machen. Allein Peſtalozzi blieb hierbei nicht ſtehen. Er erkannte allmälig, daß die Arbeit ein univerſeller ethiſcher Begriff ſei, welchen die Erziehung als conſtantes Element in ſich aufnehmen müſſe. Die frühere Pſychologie hat eine Menge Merkmale aufgeſucht, den Menſchen vom Thier zu unterſcheiden; unſere heutige praktiſche Philoſophie könnte ſagen: der Menſch unterſcheidet ſich vom Thier durch die Arbeit. Kein Thier arbeitet, dem Menſchen aber iſt die Arbeit, das Produciren weſentlich. Zu den chriſtlichen Cardinaltugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung hat unſer Jahrhundert als vierte die Tugend der Arbeit hinzuzurechnen. Jeder Menſch ſoll ſo viel lernen, daß er ſich ſelbſt Unterhalt ſchaffen könne, damit das Warten auf fremde Hülfe immer mehr verſchwinde, damit ſich der Einzelne, voll Selbſtvertrauen auf ſeine Kraft und Bildung, in das Leben wage, damit er einen objectiven Halt gewinne. Die Erziehung muß ihn alſo zur Arbeit gewöhnen, muß ihm in ihr die Bedingung alles humanen Genuſſes zeigen, muß das Bedürfniß, thätig zu ſein, in ihm erwecken und entwickeln.

Mit dieſer Anerkennung der Arbeit tritt nun ein großer, für alle ſocialen Verhältniſſe entſcheidender Wendpunct in die Geſchichte. Es entſteht die Einſicht, daß der Quell alles Elends, aller Armuth, aller Rohheit nicht in einer ſtiefmütterlichen Ungleichheit der Natur zu ſuchen iſt; nicht auch in einer Unfähigkeit der Einzelnen, ſondern in dem Zurückbleiben einer Menge von Menſchen in dem ſelbſtloſen und ohnmächtigen Zuſtande der Unbildung und der daraus entſpringenden Arbeitsunfähigkeit und der aus dieſer wiederum reſultirenden Abhängigkeit vom Zufall und von andern Menſchen. Der Ungebildete vergöttert in der Trägheit, im gedanken- und thatloſen Vegetiren das Ideal menſchlichen Lebens. Die Scham, ohne ſein Zuthun ſich kleiden, ſich füttern zu laſſen, erliſcht in ihm und er ſinkt in jenes formloſe Chaos herunter, welches die Culturvölker bisher aus ihrer ſocialen Geſtaltung noch nicht haben austilgen können, und welches wir ſowohl in den Pariahkaſten und Proletariern der Prieſter- und Kriegerſtaaten der alten, als in den organiſirten Bettlerſchaaren der mordernen Welt antreffen. Bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts ſehen wir nun das paſſive Syſtem des Wohlthuns beſtehn, welches, dem augenblicklichen Mangel abhelfend, im Grunde doch nichts verändert: Der Hunger wird geſtillt, die Blöße bedeckt, der Schmerz gelindert. Das iſt recht, das iſt ſchön. Kein Tadel falle auf ſolche Handlung. Aber was geſchieht denn, damit dieſelbe Noth nicht nach kurzer Zeit wiederkehre? Das iſt die Frage. Das Mittelalter und die nächſte Folgezeit verſtanden noch gar nicht, was eigentlich das Elend, den Jammer des Armen ausmacht, dem die Klöſter und Kirchen ihre Spenden reichten; für deſſen Pflege man Spitäler, Krankenanſtalten, Waiſenhäuſer errichtete, zu deſſen Unterhalt ſchwere und immer ſchwerere Taxen den Beſitzenden aufgebürdet werden mußten. Man betrachtete den Armen als einen unausrottbaren Paraſiten des geſellſchaftlichen Körpers, der übrigens geſund ſei. Im Geben beſaß man die einzige Form des Antagonismus gegen Armuth und Elend. Als ob das bloße oft begriff- und gemüthloſe Geben und das oft eben ſo ſtupide und apathiſche Empfangen das Uebel nicht in ſteigender Progreſſion vergrößern müßte!

Durch die genaue Beobachtung des Volkslebens, wie er es in Lienhard und Gertrud mit epiſcher Klarheit ſchilderte; durch ſeine Unterſuchungen über den Kindermord und ähnliche geſetzgeberiſche Arbeiten, insbeſondere jedoch durch ſeinen vieljährigen, ſtets erneueten Umgang mit Bettelkindern, deren Lebenslauf und Eigenheiten er bis in's Einzelne erforſchte, ward Peſtalozzi vollkommen mit dem traurigen Cirkel bekannt, in welchem ſich das Leben desjenigen Dürftigen drehet, der zugleich der Ungebildete und darum nicht ſelten Arbeitloſe iſt. Dieſer Cirkel iſt folgender:

die Unwiſſenheit und Unbildung erzeugt Hülfloſigkeit;
die Hülfloſigkeit erzeugt Noth;
die Noth erzeugt das Vergehen, ja das Verbrechen.

Auf dem Punct, wo aus dem Ungeſchick und dem Mangel an roher Handarbeit oder dem phyſiſchen Unvermögen zu ihr Noth entſteht, tritt nun zwar nicht ſelten die Hülfe der Geſellſchaft ein. Das erbetene Almoſen wird gereicht, die erflehete Unterſtützung wird gewährt. Allein wer ermißt die moraliſche Vernichtung, die in dem Selbſtgefühl erſt vor ſich gehen muß, bevor man ſich zum Bitten entſchließt, da das Geben ſogar dem edlen Menſchen nur nach einer Seite hin Freude gewährt, nach der andern jedoch ihn mit ſchmerzlicher Wehmuth erfüllt? Was aber auch der Beſitzende dem Beſitzloſen opfere, in jedem Fall iſt es darum unzulänglich, weil die Wurzel ſelbſt, aus welcher die Noth entſtammt, nicht ausgetilgt wird. Das ſoeben abgehauene Haupt der Hyder ſchießt wieder empor. Da, im Drange des Augenblicks erliegt der Arme der Verſuchung, durch ein Vergehen, wohl gar Verbrechen ſich über die Qual des Daſeins hinwegzuhelfen. Es iſt geſchehen, das Entſetzliche — wer aber will den erſten Stein auf den Unglücklichen werfen?

Auf den Unglücklichen! Denn mit dieſem Moment tritt die Geſellſchaft ganz anders gegen ihn auf. Sie ergreift ihn, feſſelt ihn, entehrt ihn, beraubt ihn ſeiner Freiheit oft auf Jahre hin, oft zeitlebens. Er hat, was er nicht hatte, aber bedurfte, mit Liſt, vielleicht mit Gewalt genommen. Er hat die Sicherheit des Eigenthums bedroht. Unzweifelhaft hat er Unrecht gethan. Dafür ſtraft die Geſellſchaft und zwar, ſo lange in ihr die perſönliche Freiheit noch ſehr niedrig ſteht, mit den härteſten Strafen. Wohlverſtanden, noch rede ich nicht von dem ſyſtematiſchen Böſewicht, ſondern von dem Armen, den die Entbehrung zum Vergehen verleitet und der mit ihm dem Gerichte verfällt.

Iſt er nun aber geſtraft, wie ſteht es dann mit ihm? Iſt er dann beſſer daran? Hat er durch die Strafe etwas gelernt, das ihm förderlicher durchs Leben hülfe? Iſt er durch ſeine Entehrung fähiger zum Verkehr geworden oder nicht vielmehr erſt recht davon ausgeſchloſſen? Hat ihn das Gefängniß zur Beſinnung, hat die Züchtigung ihn zur Reue gebracht? Hat der Umgang mit andern Verbrechern ihn gebeſſert? Iſt er nicht mit Groll gegen die Geſellſchaft erfüllt? Kehrt er nicht, abgeſtraft und freigelaſſen, als ihr erklärter, ſelbſtbewußter Feind zu ihr zurück? Iſt nicht zwiſchen ihm und ihr von nun an ein Abgrund aufgethan, der ihn gleichgültig gegen alle macht, die nicht, wie er, trogen, ſtahlen, raubten, mordeten? — —

Ach, haltet ein, ihr Fragen, uns zu überſtürzen! Genug ſchon. Wie Peſtalozzi ſtehen wir mit Schaudern vor dieſem Gemälde; das Gefühl des Mitleids und unſerer Schwäche will uns zermalmen! — Oder ſchilderte ich zu ſchwarz? Uebertrieb ich? O blickt um Euch! Die Obſervatenvereine, die Zellengefängnißbauten, die Anſtalten zur Rettung verwahrloſter Kinder, die Kleinkinderbewahrſchulen, die Seltenheit der Todesſtrafe, die Reviſion der Strafgeſetzbücher der Völker — ſie mögen Euch antworten. Sie mögen thatſächlich Euch darthun, wie lebhaft die Geſellſchaft fühlt, daß der Verbrecher eine andere Stellung, das Verbrechen gleichſam einen neuen Begriff erwarte. Wo aber zeigt ſich eine Rettung der Geſellſchaft, eine Verſöhnung mit ſich? Können wir wohl anders, als Peſtalozzi, ſie einerſeits in der Liebe zu finden, welche ſich nicht für zu gut hält, mit den Unreinen Gemeinſchaft zu pflegen, um in ihnen das Ebenbild Gottes, das Gott ſelbſt ja in ſie gelegt, aus dem Schutt, der darüber geworfen herauszuſchälen? Können wir wohl anders, als Peſtalozzi, ſie anderſeits in der Bildung zur Arbeit zu finden, welche den Unglücklichen unabhängig vom Zufall, unabhängig von den Launen Anderer macht, welche ihm ein wahrhaftes, nachhaltiges Selbſtgefühl einflößt, welche ihn mit der heitern Zuverſicht erfüllt, wie die Geſellſchaft auch auf ihn gerechnet habe, wie auch er in irgend einer Beziehung ihr unentbehrlich ſei? — Gewiß müſſen wir Peſtalozzi hierin beiſtimmen, ſoll nicht der alte Cirkel wieder beginnen, ſoll nicht Unwiſſenheit und Unbildung den Menſchen von

Neuem in Noth verſenken, die Noth ihn wieder zum Verbrechen verführen, das Verbrechen ihn wieder dem Gefängniß und der Entehrung überliefern.

Was folgt aus alle dieſem? Unausweichlich, daß wir das alte einſeitige Syſtem der Wohlthätigkeit ganz aufzugeben haben, da wir in ihm weiter nichts, als das Mittel erkennen, die ſchon ſo troſtloſe Lage der Culturvölker in reißendem Wachsthum immer troſtloſer zu machen. Alle dieſe Geldſummen, die wir in Wohlthätigkeitsvereinen zuſammenbringen, alle dieſe Beiträge, die wir, auch nur nach den Zeitungsberichten, wirklich zum Erſtaunen fleißig und reichlich für Nothleidende anhäufen, ſind nur Palliative. Mißverſtehen Sie mich nicht. Es ſoll natürlich Niemandem benommen ſein, dem Leidenden auch ſo zu helfen. Handelt es ſich aber um ein Princip, den Pauperismus eben ſo gründlich als human aufzuheben, dann iſt das Verfahren des bloßen Schenkens ſchlechthin verwerflich, weil es das Leiden nur verlängert; dann müſſen wir tiefer dringen; dann müſſen wir von vorn herein zu verhüten ſuchen, daß es überhaupt Arme gibt, die einem ſolchen Grade von Hülfloſigkeit erliegen. Nicht in der naiven Weiſe iſt dieſem Uebel abzuhelfen, wie die erſten Chriſten es wollten, indem ſie allen Privatbeſitz aufhoben und eine abſtracte Gütergemeinſchaft verſuchten, die nur kurze Zeit möglich war und nur in den Mönchsorden, weil ſie das Familienleben ausſchließen, ſich erhalten konnte. Auch nicht von der modernen Berechnung iſt auszugehen, die Arbeit des Einzelnen nur als eine Waare zu nehmen, die nach dem Procentſatz verwerthet wird, den ſie als Theil des Geſammtcapitals verdient, ſondern die Sittlichkeit der Arbeit ſelbſt, die innere Nothwendigkeit derſelben für die Freiheit iſt das wahrhafte Princip, einen befriedigerenden Zuſtand der Geſellſchaft herbeizuführen. Der Müßiggänger muß zugleich als der Unſittliche gelten. Die Verpflichtung zur Arbeit iſt eine Allen gemeinſame. Iſt erſt der falſche Optimismus der gar nicht arbeitenden, nur genießenden Nichtsthuer geſtürzt, ſo iſt auch der grauſe Peſſimismus der nur arbeitenden und gar nicht genießenden Heloten verſchwunden. Die mit Verſtand und Wohlwollen angelegte Organiſation der Arbeit hat den ſchönen Segen einer wahrhaften Muße, eines ächten Genuſſes für Alle von ſelbſt zur Folge. Der Neid verflüchtigt ſich. Der Beſitz gleicht ſich natürlich aus; die Verſuchung zum Betrug und Diebſtahl exiſtirt nicht mehr; die Gerechtigkeit, die Seele eines jeden Gemeinweſens, genügt ſich und die Arbeit, da ſie, wenn Alle arbeiten, nicht übermäßig ſein kann, da ſie, wenn ſie mit Freiheit vollbracht wird, nicht als ein unvermeidlicher Zwang mit Unwillen und Widerſtreben gegen ſich erfüllt, die Arbeit wird ſelbſt zum Genuß. Es war in Peſtalozzi's Gemüth ein hoher Schwung, der ihn, obwohl er ſelbſt ſo oft mit irdiſchem Druck zu kämpfen hatte, vor der Kläglichkeit bewahrte, in der bequemen Stillung der thieriſchen Bedürfniſſe des Menſchen bereits die vollſtändige Garantie aller Cultur zu erblicken. Er vertrauete, daß ein gut unterrichteter und liebevoll gearteter Menſch ſeinen Unterhalt finden müſſe. Er opferte den Geiſt nicht der Materie, dem Senſualismus, ſondern ging auf die Herrſchaft über die Natur durch den Geiſt und daher auf deſſen möglichſt allſeitige Bildung. Sein eigenes Leben war ein Zeugniß für ſein Princip, ein Triumph des Geiſtes über das Schickſal. Wie rauh ihn ſelbſt auch die Noth prüfte, doch hatte er, der Arme, immer für den noch Aermeren entbehrlichen Ueberfluß und die Liebe vollbrachte auch bei ihm das Wunder, mit wenigen Broden Tauſende zu ſättigen.

Die Entſittlichung der Geſellſchaft zu einem Pöbel gänzlich zu verhindern, wollte Peſtalozzi für die Erziehung die Selbſtachtung und Selbſtbildung zur Richtſchnur machen. O meine Freunde, iſt es nicht zum Entſetzen, wie ſehr wir uns an die Entmenſchung unſerer Brüder gewöhnen, daß wir den Begriff des Pöbels, die Exiſtenz des Pöbels, die Anſchauung des Pöbels, bei jedem Gang über die Straße, die Folie des Pöbels, für den feinen Schliff und den geſättigten Comfort des Luxus, daß wir dies Alles hinnehmen, als wär' es eine unantaſtbare Nothwendigkeit, als wär' es, ſo zu ſagen, eine Idee? Pöbel! Auskehrichtshaufen der Menſchheit, Verweſungsdünger der um die Spanne der Exiſtenz und des halb bewußtloſen Genuſſes gierig ſich drängenden Generationen. Pöbel iſt die demoraliſirte und endlich auch phyſiſch vernichtete, die geſinnungsloſe, die thieriſch egoiſtiſche Menſchheit. Peſtalozzi's Herz blutete zeitlebens, daß ein ſolcher exiſtirt. Er empörte ſich dagegen, daß es immer ſo bleiben ſollte. Mit aller Gluth des Gefühls rief er uns zu, aus dem Schlaf unſerer Gewohnheit zu erwachen und, alle ſchlechte Vornehmheit bei Seite werfend, uns der Verwahrloſten anzunehmen. Mit aller Macht, die er als Einzelner aufbieten konnte, verſuchte er, ringsum ſich den Neubau der Menſchheit zu beginnen. Alle ſeine Schriften und Journale culminirten in dem Gedanken, es ſoll kein Pöbel mehr exiſtiren. Die Beſitzenden, die Gebildeten, die Genießenden können in dieſer Hinſicht nicht ruhig, nicht glücklich ſein, ſo lange noch Menſchen, ihre Brüder, in ſolcher Entwürdigung leben und durch viele Einrichtungen der beſtehenden Geſellſchaft darin conſervirt werden.

Aber dies Streben führte ihn nun eben zur Einſicht, daß die Erziehung, ſoll ſie ihren hohen und umfaſſenden Zweck erreichen, nicht die Angelegenheit vereinzelter Kräfte, bloßer Privatperſonen ſein könne, vielmehr Angelegenheit des Volkes werden müſſe. Er begründete die Volksſchule. Dies Wort hat einen doppelten Sinn. Einmal verſtehen wir darunter vorzüglich diejenigen Anſtalten, welche der elementaren Bildung des bäuerlichen und des ſogenannten niederen Bürgerſtandes gewidmet ſind. Sodann aber bezeichnet dieſer Ausdruck die Schule als das nationale Syſtem der Unterrichtsanſtalten. An und für ſich ſoll jede Schule, auch die höhere Bürgerſchule, auch das Gymnaſium, auch die Univerſität, auch die Fachſchule, Volksſchule ſein. Daſſelbe und in ſich einige Volk iſt es, welches in allen dieſen Anſtalten ſich die Organe ſeiner Jugendbildung ſchafft. Wie hoch auch Jemand ſtehe, niemals ſteht er ſo hoch, daß er nicht ſein Volk, deſſen Geiſt und Bildung, deſſen Geſchichte als das verhängnißvolle Weſen über ſich anzuerkennen hätte, von welchem er ſelbſt abhängig iſt. Jedes Volk ſoll trachten, das, was das Problem der Menſchheit iſt, nämlich die Menſchlichkeit, in ſich auf alle Weiſe zu realiſiren. Der Einzelne iſt beſchränkt; bald fehlt die rechte Einſicht, bald gebricht es an Energie. Ein Volk aber iſt ein coloſſales Individuum, ausgeſtattet mit tauſendfachen Mitteln; um ſich blickend, ein Argus der Intelligenz, mit tauſend Augen; hinſchreitend durch das ephemere Gewirr der beſondern Begebenheiten, welches die Einzelnen oft rathlos macht, mit dem ehernen Tritt welthiſtoriſcher Nothwendigkeit; überdauernd in ſeiner hundert- ja tauſendjährigen Langlebigkeit den Untergang zahlloſer Individuen, vieler Generationen. Für ein Volk giebt es keine unerſetzlichen Verluſte, es wäre denn, daß es ſeine Selbſtſtändigkeit und Freiheit einbüßte.

Peſtalozzi wollte die Erziehung als Volkserziehung d. h. er wollte, daß Alle, welche zu einem Volke gehören, ſich als lebendige Glieder Eines untheilbaren Ganzen betrachten und in dieſem Sinne ſolidariſcher Verbundenheit wirken ſollten. Er wollte, daß Alle, der Möglichkeit nach, ſich derſelben Bildung, des gleichen Genuſſes erfreuen ſollten. Er wollte, daß die Erziehung ſich zu einem nationalen Syſtem entwickelte, welches den Samen der Humanität durch Erkenntniß der Wahrheit und Liebe des Guten über alle Bürger gleichmäßig ausſtreuete. Er wollte, daß das bleiche Schattenbild eines hungrigen, verlumpten, laſterhaften, unwiſſenden, doch in nichtswürdigen Ränken verſchmitzten, bis zur Freude am Böſen heruntergeſunkenen Pöbels durch die Volkserziehung abſolut ausgerottet würde. Doch würden wir Peſtalozzi's Idee derſelben irrig auffaſſen, wenn wir der Meinung wären, daß er nur dieſe proletariſche Form des Pöbels im Auge gehabt. Nein, er wollte den vornehmen Pöbel eben ſo wenig. Mit welch' einem Ingrimm, mit welch' Juvenaliſchen Farben ſchilderte er uns nicht die Verſunkenheit deſſelben in ein Wohlkönnen des Unnützen und Nichtkönnen des Nothwendigen! Wie edelzornig eifert er nicht gegen die mit großen und prächtigen Worten ihre Lüge verhüllende Eitelkeit und Flachheit, welche ſogar, wie er ſich einmal ausdrückt, in politiſchen und religiöſen Meinungen heute von der Capucinade zum Unglauben und morgen von dem Unglauben zur Capucinade übergeht! Die Frivolität war es, die er als das Kriterium des reichen und vornehmen Pöbels hervorhob und deren Grund er in einer Erziehung fand, welche bei den höheren Ständen oft nur eine vortheilhafte Schauſtellung der Perſönlichkeit ſtatt eines tiefen, gemüthvollen Strebens und ein gefälliges, höchſtens glänzendes Schwatzen ſtatt eines klaren, gründlichen Wiſſens erzeugt. Es gehört noch immer zum Fluch der modernen Erziehung, zu meinen, ein wenig Geographie und Naturgeſchichte, ein wenig Welthiſtorie, ein wenig antike Mythologie, ein wenig Deutſche Literatur aber viel Tanzen, viel Clavierſpielen, viel Franzöſiſch und viel ſogenannte Weltklugheit, nämlich die feinſte Selbſtſucht in dem Gewande der eudämoniſtiſchen Moral und die Kunſt der Zweideutigkeit, — dies heiße, eine gute Erziehung genoſſen zu haben. Dieſe Scheinbildung, dieſe falſche Ariſtokratie des Geiſtes, ſofern ſie durch ein unſittliches Kokettiren mit gewiſſen Künſten und Kenntniſſen ein unendliches Voraus beanſprucht, wollte Peſtalozzi eben ſo gut zerſtören, als die Unwiſſenheit, Rohheit, Gewiſſenloſigkeit, Beſtialität des Pöbels in den unterſten Schichten der Geſellſchaft. Das eitle Gemächt einer fundamentloſen Weisheit, welche die Erziehung zu einer Abrichtungs- und Verhüllungskunſt verkehrt und erniedrigt, widerte ihn an. Menſchen wollte er, wahrhafte, ganze Menſchen. Der Egoismus, der alles Wiſſen und Können des Zöglings nur auf den äußeren Gewinn, auf das Fortkommen in der Welt, auf den Kauf berechnet, ſollte dadurch vernichtet werden, daß der Einzelne von früh auf ſich als dem großen Ganzen ſeines Volks gehörig empfinden und erkennen und in der Demuth gegen die ſittliche Macht des Volksgeiſtes auch im Kleinen treu ſein lernte.

War es nicht dieſer Begriff der Volkserziehung, der unſer Vaterland mit ſtill nährender Kraft durchdrang, als wir, wie es ſchien, einem fremden Volke, als wir dem Schlachtengott Napoleon erlegen zu ſein ſchienen? War es nicht dies Hoffen auf die Unüberwindlichkeit des reinen, des heiligen Geiſtes, welches namentlich uns Preußen in jenen Jahren des Druckes und der Buße aufrecht hielt und ſtählte? War es nicht das Vertrauen, daß ein Volk im Bewußtſein, der Vernunſt und Freiheit von ganzem Herzen gehorſam ſein zu wollen, auch aus verzweifelten Zuſtänden wieder zum Vollgenuß ſeines Weſens hervorgehen könne? Bewahrte nicht dieſe Ueberzeugung unſerm angeſtammten Fürſtenhauſe, als es in der Trübſal hier unter uns weilte, den rechten, gottgeſegneten Muth? War es nicht dieſe Gewißheit, welche Friedrich Wilhelm den Dritten beſeelte, welche ihn mit dem größten Intereſſe für Peſtalozzi erfüllte und ihn zu dem Entſchluß bewog, ſeinen Anſichten und ſeinem Wirken in unſerem Staate die möglichſt große Ausdehnung und tiefe Einwurzelung zu ſchaffen? Haben wir nicht in unſeren Schullehrerſeminaren, in unſeren, durch Dinters ächt populäres Bemühen beſonders emporgekommenen Volksſchulen die ſchönen Früchte jener ſchmerzlichen Zeit unſerer Wiedergeburt, jener erhabenen, wahrhaft volksthümlichen Rathſchlüſſe unſeres Königs noch vor uns?

Allerdings war Peſtalozzi nach ſeiner Weiſe von beſchränkten Vorſtellungen, von ganz beſtimmten Bedürfniſſen ausgegangen. Fichte war es, der das, was Peſtalozzi urſprünglich Volkserziehung nannte, 1807 zu dem weiteren Begriff der Nationalerziehung erhob und Herbart, der pädagogiſch ganz von Peſtalozzi'ſchen Grundſätzen ausging, war es, der auch über die Nationalität ſich zu der noch höheren Stufe des Begriffs der freien, der beſeelten Geſellſchaft als des letzten Zieles der praktiſchen Entwicklung emporſchwang. Der Idealismus Peſtalozzi's, der ihn oft als Träumer erſcheinen ließ, war einer ſolchen Verklärung ſeiner Urgedanken zu allgemeineren Standpuncten nichts weniger als verſchloſſen und dieſer all ſein Dichten und Trachten adelnde Grundzug der reinſten Humanität iſt es vorzüglich, der ihm unſere innigſte Sympathie zuwendet.

Er giebt ſeiner Idee der Volkserziehung welthiſtoriſche Bedeutung. Ueberall, ehrwürdige Verſammlung, bricht bei ihm das Bewußtſein hindurch, daß der Geiſt eines Volkes nicht aus der Fixirung ſeiner Beſchränktheit, nicht aus dem abſtoßenden Eigenſinn der Nationalität ſeine Kraft entnehmen dürfe, vielmehr aus dem Streben, in ſich dem Geiſte der Gattung, dem Geiſte der Menſchheit Raum zu ſchaffen. Die einzelnen Völker ſind nicht die Menſchheit ſelber, aber die Menſchheit incarnirt ſich in ihnen. Das Volk, welches Epoche macht, macht ſie nur, indem es dem allgemeinen Geiſt in ſich eine Wohnſtätte bereitet. Alle Völker, welche nicht dazu gelangen, zum Bewußtſein der Ewigkeit des Geiſtes hindurchzudringen und dies Bewußtſein in einer Form auszudrücken, die auch für andere Völker verſtändlich wird, gehen ſpurlos unter, bleiben in die Nacht der Geſchichtsloſigkeit eingehüllt. Je mehr aber ein Volk aus dem natürlichen Egoismus ſich herausarbeitet; je mehr es die Schranken nieder wirft, die es von dem Bruderbunde mit andern Völkern trennen; je freierem Verkehr mit ihnen es ſich überläßt, ohne die ſchnöde Angſt, mit dieſer Hingebung ſich zu verlieren, ſondern in der Zuverſicht, bereichert in ſich zurückzukehren; je mehr es in ſeinen Einrichtungen und Sitten die allgemeine Vernunft zu verwirklichen und den Geiſt der Menſchheit zu ſeinem Recht gelangen zu laſſen beſtrebt iſt: um ſo geſchichtlicher wird es.

Zu dieſem Ideal der Humanität ſchaut Peſtalozzi's Volkserziehung beſtändig, bald bewußt, bald unbewußt empor. Darin liegt ihr allmächtiger Hebel. Nicht engherzigen, mit philiſterhaftem Dünkel ſich ſelbſt bewundernden Patriotismus wollte er, nicht einen ſeichten, von der Macht nationaler Individualität abſtrahirenden Kosmopolitismus. Mag der Brite, mag der Franzoſe auf uns Deutſche mitleidig herabblicken, daß unſer nationales Selbſtgefühl, dem ſeinigen gegenüber, ſo gar winzig iſt, und iſt es zweifelsohne auch zu bedauern, daß wir uns politiſch oft zu ſelbſtlos benehmen, ſo liegt der Grund doch tiefer, als in bloßer Schwäche. Er liegt darin, daß wir Deutſche nicht blos Deutſche in excluſivem Sinn, daß wir als Deutſche zugleich Menſchen ſein wollen. Inſofern das Chriſtenthum allen Völkern dieſe Aufgabe ſtellt, iſt Peſtalozzi's Volkserziehung ächt chriſtlich. Ein Volk daher, nach ſeinen Principien ſich zum Humanitätsſtaat entwickelnd, würde ein Schauſpiel ſein, von dem wir ausrufen müßten: Ehre ſei Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menſchen ein Wohlgefallen!

Laſſet uns denn, meine Freunde, mit aller Kraft, jeder in ſeinem Beruf und Lebenskreiſe, dahin arbeiten, daß man zunächſt von uns Preußen wenigſtens ſagen könne, daß wir dieſe Menſchwerdung des Staates begriffen haben und ihr, ſo viel an uns iſt, ſelbſtbewußt zu genügen ſuchen. Das Andenken an dieſen Tag; die Vergegenwärtigung der Opfer, welche Peſtalozzi der Menſchheit brachte; die Macht der edlen Entſchlüſſe, die wir bei der heutigen Feier für die Erziehung der Jugend und des Volks faſſen, begleite uns ſegensvoll in unſer ferneres Leben! Der Geiſt der Wahrheit und der Liebe, der allein der Geiſt des wirklichen Fortſchritts, der der göttliche Geiſt ſelber, leuchte fortan aus allen unſern Werken!

VII.

Rede am Dinterfeſt

am 29. Februar 1848 zu Königsberg.

Dies Jahr, Verehrteſte, iſt ein Schaltjahr, und daß es ein ſolches iſt, beurkundet uns der heutige Tag, der Geburtstag des alten Dinter, den das Geſchick ſelbſt noch, ſchon auf der Neige ſeines Lebens, hier einſchaltete, um auch in Preußen, wie er in Sachſen gethan, die Blüthen ſeines unverwelklichen Herzensfrühlinges auszuſtreuen.

Eingeſchaltet wurde er hier in Preußen, denn er erſchien hier in der That zunächſt als eine Epiſode, die jedoch, wie die rechte Epiſode im poetiſchen Kunſtwerk, durch ihre Nothwendigkeit ſich rechtfertigte; wie ja auch der Schalttag, der außerordentliche, doch erforderlich iſt, um eben die wahre Ordnung des Jahreslaufes zu erhalten.

Die Entwickelung des Preußiſchen Schulweſens hatte bereits, als Dinter zu uns kam, in Folge der ſchmerzlich tiefern Selbſterkenntniß unſeres Staates, die entſchiedene Richtung auf die Bildung der Volksſchulen genommen. Nachdrücklich hatte Fichte bereits in ſeinen Reden an die Deutſche Nation auf Peſtalozzi hingewieſen. Herbart, als Philoſoph nicht nur durch ſeine Metaphyſik und Pſychologie, ſondern auch durch ſeine praktiſche Philoſophie und Pädagogik hervorragend, hatte ſchon, ebenfalls von Peſtalozzi'ſchen Ausgängen her, die Erziehung zur Wiſſenſchaft und Kunſt zu bilden verſucht. Friedrich Wilhelm III. endlich hatte den Peſtalozzianer Zeller aus Würtemberg hieherberufen, um Peſtalozzi's Methode hier ganz unmittelbaren Eingang zu ſchaffen. Allein mit Zeller trat auch manche Abirrung von geſunder, naturgemäßer Pädagogik auf.

Er hielt nicht ſelten für Natur, was in der That nur mechaniſche Dreſſur, für Methode, was oft nur langweilige Verweitläufigung war. Dinter ſelbſt, bei aller Anerkennung der Verdienſte Zellers, hat deshalb doch nicht umhin gekonnt, manche dieſer Sonderbarkeiten tadelnd mitzutheilen, um die Veränderungen, die er in den Seminarien einrichtete, zu motiviren.

Dinter, der fröhliche Mann, kam ſchon bejahrt doch nicht nur als ein Jüngling an Geiſt und Leib, ſondern auch als ein Junggeſell hierher. Merkwürdig genug, ſind die Männer, die hier in Königsberg vorzugsweiſe der Pädagogik gelebt haben, nicht ſelber Väter geweſen. Kant war gar nicht verheirathet; Herbart war verheirathet, allein kinderlos; Dinter war Cölibatair aus romantiſcher Aufopferung. Seinem Weſen nach aber gehörte er der Kinderwelt. Vom Affect der Väterlichkeit war ſein ganzes Herz durchdrungen. Vom innerſten Gemüth heraus verſtand er ſich vortrefflich auf alle Regungen der Kinderſeele, lebte mit ihr in unmittelbarer Sympathie, wußte ihre Bedürfniſſe im Voraus zu errathen und den Sonnenſchein gedeihlichen Vertrauens um ſich her auszubreiten. Alle Welt nannte ihn den Vater Dinter, und er, um recht innig lieben zu können, machte ſich wenigſtens zum Adoptivvater. Er mußte Jemand haben, dem er unbedingt alle Fülle und ſorgliche Zärtlichkeit ſeines Herzens widmen konnte und nichts daher iſt gewiß ſeinem kindlichen und kinderfreundlichen Sinn entſprechender geweſen, als die Verknüpfung ſeines Namens mit unſern Kleinkinderſchulen.

Wie er aber ſchlechtweg Vater Dinter hieß, ſo hieß er auch der alte Dinter. Dies Prädicat, iſt es nicht eines der ſchönſten Schmeichelworte, die wir einem Menſchen ertheilen? Der alte, d. h. der zuverläſſige, der ſich in Freud' und Leid als derſelbe bewährt hat; der alte d. h. der gütige; der alte d. h. der nicht blos gütig geſinnte, ſondern mit Rath und That helfende; der alte d. h. eigentlich alſo der junge, der in der Kraft des Geiſtes und Herzens unalternde.

Das Feuer ſeiner Jünglinghaftigkeit und die Burſchenſchaftlichkeit ſeines Junggeſellenthums machten dem alten Dinter möglich, das Immergrün ſeiner Menſchenliebe in einem größeren Umkreis auszudehnen, als es wohl dem wirklichen Familienvater gelingt. Sie erleichterten ihm die Raſtloſigkeit ſeines Wirkens, die Ungebundenheit ſeines Wanderlebens, die Hingebung an Andere, die Bequemlichkeit des perſönlichen Verkehrs und ſein Vaterſinn, um es für dieſe ungenirte Thatenluſt nie an Stoff fehlen zu laſſen, ſchuf ſich überall neue Kindſchaften.

Nur drei Luſtren iſt es ihm hier zu wirken vergönnt geweſen und doch iſt es ihm, dem Fremden, gelungen, in ſo kurzer Zeit eine unermeßliche Popularität zu erobern, von welcher eben auch dieſer Tag ein ehrenvolles Zeugniß ablegt. Drei Luſtren ſchlummert er nun ſchon, aber noch ſoll, noch kann er nicht vergeſſen werden! Noch immer drängt es die Männer, die mit der Bildung der Jugend ſich beſchäftigen, ſein Andenken auch öffentlich zu erneuen. Müſſen ſie doch ſeiner ſo oft gelegentlich und unwillkürlich gedenken! Dinter beſaß unter vielen Gaben auch die ſeltene, das Charakteriſtiſche einer Perſon oder eines Verhältniſſes in einzelnen, ſchlagenden Zügen zu erfaſſen und zur Anekdote zu geſtalten. Solche Anekdoten verſtreuete er mit beredſamem Munde als eine im Stillen oft mehr denn ein Buch fortwirkende Fruchtſaat. Dieſe epigrammatiſchen Blitze haben in gar vielen Köpfen den Boden gelockert und viele Anekdoten laufen nun ſchon als ein volksmäßiges Gut hier in Preußen um, welche von Dinter ihren Urſprung genommen haben.

Treten wir nun aber der Betrachtung des Mannes näher, ſo verſteht es ſich vorweg, daß nicht davon die Rede ſein kann, ſein Leben erzählen, ſeine beſondern Verdienſte ſchildern zu wollen. Beides iſt noch in zu lebhaftem Andenken. Wohl aber dürften wir uns fragen, für welche Idee Dinter von der Erinnerung geheiligt werde? Denn irgend ein einfacher hervorſtechender Kern muß doch in dem Manne liegen, der den Blick noch immer rückwärts zu ihm wendet. Laſſen Sie uns, Verehrteſte, dieſen Kern ſuchen! Dinter war kein großer Philoſoph, wie Kant; kein ſpeculativer Pädagoge wie Herbart; kein ſocialer Pädagog, wie Peſtalozzi, der auf eigene Hand die Reform der Maſſen begann; kein gelehrter Theologe, wie ſein Reinhard. Es liegt in dem kindlich heitern, unabläſſig eifrigen Manne Nichts, das man als eine beſondere Größe zu bewundern und zu beſtaunen hätte. Die Empfindung, die er in uns erregt, enthält nichts vom Idealismus erhebender Begeiſterung. Sie ſtimmt uns männlich, muthig, rüſtig, aufrichtig, wahrheitsliebend, voll Ehrfurcht gegen das Göttliche, wohlthätig, fröhlich, liebreich. Allen Anflug aber von Ueberſchwänglichkeit, wie er beim Andenken an wichtige, thatenvolle Männer uns wohl überkommt, weiſet das Bild Dinters ſogar ausdrücklich von ſich zurück. Er ſelbſt konnte einer gewiſſen Sentimentalität huldigen, wenn er ausrief: mein Kitſcher, mein Dresden, mein Mühlhauſen — allein ſolcher Affect war bei ihm ohne die geringſte Spur von ſchwärmeriſchem Enthuſiasmus; er war vielmehr voll von praktiſchem Realismus und überwacht von nüchterner Beſonnenheit.

Allein wenn es ſich auch ſo verhält, wenn wir ihn nicht den welthiſtoriſchen Größen zurechnen dürfen, wer würde wohl wagen, dem Manne ſeine große Bedeutung für das Culturleben des Proteſtantismus in Deutſchland abzuſprechen? Zwar könnte man vorerſt fragen, ob nicht etwa ſein Schickſal dieſelbe in ſich trage? Dieſe Frage iſt indeſſen ſchlechtweg zu verneinen, denn ſeine Geſchichte iſt die einfachſte von der Welt, worin von herben Widerſprüchen, von intereſſanten Begebenheiten, von gewaltigen Handlungen gar nicht die Rede iſt. Dinter ſelbſt preiſt ſein Geſchick als ein glückliches und weiß nur drei Unglücksfälle ſeines Lebens aufzuzählen. Sonſt ſpann er deſſen einfachen Faden vergnügt und thätig ab. — Oder aber man könnte, ſein Gewicht zu ſchätzen, an ſeine Bildung denken, ob er nicht als Schriftſteller Epoche gemacht habe?

Hier allerdings erſcheint Dinter bedeutender als in ſeinem Schickſal. Als Autor hat er eine reiche Wirkſamkeit geübt. Er war von der Erkenntniß durchdrungen, daß die Bibel erſt dann recht verſtanden und vom Volk angeeignet werden könne, wenn an ihr die Fremdheit der urſprünglichen individuellen Erſcheinung aufgehoben wäre. Dieſes Streben beſeelte ſchon Luther, als er die Bibel verdeutſchte und die Kraft des göttlichen Wortes auch den Ungelehrten zugänglich machte. Späterhin jedoch erkannte man, daß die Ueberſetzung allein noch nicht ausreiche, dem Volke das Verſtändniß völlig aufzuſchließen. Trotz der Richtigkeit der Einſicht in den Begriff des Textes und trotz der Wahrheit ſeines Deutſchen Ausdrucks, der oft den Werth einer ſchöpferiſchen Production hat, konnte Luther doch diejenigen Schwierigkeiten nicht wegräumen, die in den Sachen ſelber, in dem Heterogenen der ganzen Orientaliſchen Weltanſchauung und ihrer Symbolik liegen. Dieſem Mangel wollte man in der Periode der Aufklärung abhelfen. Man machte neue Ueberſetzungen, neue Paraphraſen. Das bekannteſte Denkmal jener Zeit iſt Bahrdt's Bibel im Volkston, zugleich das verrufenſte, weil ſie die hohe Poeſie der bibliſchen Sprache in eine elende Proſa umſetzte, die energiſche Salbung vieler Stellen verwäſſerte, und den erregenden Reiz des ſymboliſchen und änigmatiſchen Ausdrucks der platteſten Verſtändelei aufopferte. Dinter hatte dieſe Erfahrung hinter ſich. In ſeiner Schullehrerbibel Alten und Neuen Teſtamentes bemühete er ſich dies Extrem zu vermeiden, aber Klarheit der Anſchauung, Deutlichkeit der Begriffe nach Kräften zu erreichen. Er wollte dem Schullehrer die Reſultate der wiſſenſchaftlichen Theologie vermitteln, damit derſelbe dem Unterricht in der Religion wirkliche Beſtimmtheit und gemeinfaßliche Darſtellung im Verein mit praktiſcher Wärme zu geben vermöchte. Die Theologie, welcher er folgt, war allerdings die des Rationalismus, wie er von Morus, Niemeyer u. A. gelehrt ward. Dieſer Standpunct mag von uns jetzt als eine Einſeitigkeit betrachtet werden, die der Wiſſenſchaft nicht mehr genügt, allein ſolche Einſicht kann den Werth der Dinter'ſchen noch immer unentbehrlichen Arbeit nicht vermindern und hier in Preußen mußte ſie einen ganz beſondern Eingang finden. Denn hatte nicht Kant in ſeinem Werk über die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ganz daſſelbe verſucht, was Dinter wollte, nämlich die Bibel Deutſch reden zu laſſen? Hatte Kant nicht ſeine Ueberſetzungsterminologie aus dem anthropologiſch-moraliſchen Element hergenommen? Erſcheint alſo, da Herbart auch im Weſentlichen Rationaliſt war, Dinters Streben nicht in einem völlig organiſchen Zuſammenhange mit dem Wege, den die Bildung unſeres Volkes genommen hatte und nehmen mußte?

Dinter war Rationaliſt, allein er war keineswegs, wozu ihn orthodox-fanatiſche Neider und Gegner gern herunterſtempeln, ein ſeichter Aufklärling. Wie ſehr ihn auch die Anekdote, welche ein lächerliches Mißverſtändniß eines Bibelworts erzählt oder die Ignoranz eines Theologen geißelt oder die menſchlichen Schwächen einer pfäffiſchen Anmaaßung aufdeckt, ergötzen konnte, ſo war doch ſein Gemüth von tiefer Religioſität durchdrungen, welche vor der Bibel die gründlichſte Ehrfurcht hegte und zu Gott und Chriſtus ſich eines perſönlichen Verhältniſſes bewußt war, aus dem heraus er Kraft, Troſt und Freudigkeit ſchöpfte. Dinter redete in der Sprache ſeiner Zeitbildung, er nannte z. B. Gott gern nach dem Vorgange Klopſtocks den Allvater. Wer aber würde wohl hieraus ſchließen wollen, daß er ein Pantheiſt geweſen?

Insbeſondere war Dinter auch von dem Extrem der Aufklärungsperiode entfernt, den Cultus ganz in die Innerlichkeit des Gewiſſens und in den rechtſchaffenen Lebenswandel zu abſorbiren. Im Gegentheil hielt er nicht weniger auf Kirchlichkeit. Das Auswendiglernen des Luther'ſchen Katechismus, ordentliche Bekanntſchaft mit Bibel und Geſangbuch, der Beſuch der Predigt, der Kirchengeſang, die Spendung der Sacramente u. ſ. w. lag ihm ſehr am Herzen. Er war überzeugt, daß die Religion, obwohl ſie Alles umfaſſen, Alles durchdringen ſoll, doch auch, um dies zu vermögen, im Leben als eine beſondere Erſcheinung neben den übrigen Mächten hervortreten müſſe und daß ſie nur in ſolcher ausdrücklichen Unterſchiedenheit ihre ſegenvolle Energie äußern könne. Und ſo finden wir ihn ſelbſt unter denen, welche im Eifer für den Cultus die Einführung der Hof-, Dom- und Garniſonagende angelegentlich betrieben.

Hier alſo, als Schriftſteller, ſtellt ſich uns Dinters Wirkſamkeit ſchon in beſtimmterer Faſſung dar. Allein ſeine eigentliche Bedeutung dürfte doch noch anders aufzufaſſen ſein. Wir können uns irren, allein ſollte nicht das, was Dinter eben zu Dinter macht, darin liegen, daß er als eine gediegene Perſönlichkeit auf naive Weiſe das war, was eine der ſchwerſten Aufgaben der Gegenwart bildet? Sollten wir nicht deshalb an ihn gerade uns erinnern, weil wir fühlen, daß in ihm auf unmittelbare Weiſe vorhanden war, was die Zeit unter vielen Kämpfen zu erringen ſich bemüht? Sollte er nicht deshalb uns anziehen, weil wir uns ſagen, daß, wenn ein Menſch in ſeinem Daſein ganz harmoniſch, dem Anſchein nach faſt mühelos, gewiſſe Unterſchiede zur Einheit bewältigt, dieſe Einheit auch als objective in der Gliederung des Lebens, im Zuſammenhang der Inſtitutionen möglich ſein müſſe? Sollte mithin Dinters Andenken nicht gerade darin ihre Kraft äußern, daß es uns als Bürgſchaft für den glücklichen Ausgang ſo vieler Conflicte der Gegenwart gilt?

Um es nämlich mit einem Wort zu ſagen, ſo halten wir die Bedeutung Dinters für eine cultur=politiſche.

Für eine cultur=politiſche nämlich in Beziehung auf das Verhältniß von Staat, Kirche und Schule. Dieſe drei Mächte des Geiſtes ſehen wir jetzt in Europa auf die mannigfaltigſte Weiſe miteinander ihre Syntheſe anſtreben. In dem einen Lande exiſtirt nur eine Staatskirche, eine Staatswiſſenſchaft; in einem andern nur ein von der Kirche patentirter Staat, eine von ihr theils decretirte, theils tolerirte Wiſſenſchaft. In einem dritten ſteht Radicalismus aller Art gegen einander u. ſ. w. Dieſe Unterſchiede von Staat, Kirche, Schule und ihre Kämpfe haben einen tiefen Sinn. Sie zeichnen unſere Zeit vor andern aus. Der Kampf von Staat und Kirche gehörte ſchon dem Mittelalter, allein der Kampf der Schule ſowohl mit dem Staat als der Kirche und dieſer mit ihr iſt erſt durch den Proteſtantismus möglich geworden, weil bis auf ihn die Schule nur die Kirche inhärirte. Die Kirche, könnte man ſagen, enthält in ihrem Glauben an ſich die Idee, allein es fehlt ihr die Vermittelung der Selbſtgewißheit durch den Beweis. Der Staat dagegen enthält die Unendlichkeit der ſubjectiven Form, welche nichts glaubt, ſondern überall den Beweis verlangt. Der Staat iſt auch ſelbſt Idee, denn er realiſirt die Freiheit des Geiſtes als ein Syſtem objectiver Sittlichkeit. Wenn die Kirche aber die Idee als Princip abſoluter Weiſe zu ihrem Inhalt hat, ſo hat ſie der Staat practiſcher Weiſe als Zweck zu ſeinem Inhalt. Schon aus dieſen Umriſſen ihres Begriffs ſehen wir, wie ſie innerlich zuſammenhängen, aber auch, wie die Schule aus beiden ſich hervorbilden kann, aus der

Kirche von Seiten des Problems des Wiſſens, aus dem Staat von Seiten der nothwendigen Form des Wiſſens. Die Kirche geſtattet die Wiſſenſchaft, macht jedoch die Vorausſetzung, daß ſie in ihren Reſultaten mit ihren Dogmen übereinſtimmen ſolle. Sie will die Wahrheit ihres Glaubens durch die Wiſſenſchaft zwar bewieſen, nicht aber bekämpft haben. Der Staat hingegen bedarf der Wiſſenſchaft, weil er Geſetze für die Wirklichkeit giebt, weil er nicht in einem vorgeſtellten Jenſeits, vielmehr im gewußten Dieſſeits exiſtirt. Es iſt möglich, daß auch er der Wiſſenſchaft Schranken ziehen, daß er ihr beſondere Richtungen vorſchreiben will, allein dann verdirbt er die Wiſſenſchaft und ſchadet zuletzt dadurch ſeiner eigenen Sicherheit und Wohlfahrt, während er ſie durch ſolche Maaßregelungen zu ſchützen und zu fördern meint. Seinem Weſen nach, als der bewußten Selbſtbeſtimmung zur Freiheit, kann der Staat die Wiſſenſchaft ſchlechthin frei laſſen, weil die Freilaſſung eine deſto größere Unbefangenheit und Unparteilichkeit der Forſchung zur Folge haben wird und weil er, da er in allen ſeinen Verhältniſſen des Beweiſes bedarf, der natürliche Verbündete der Wiſſenſchaft iſt. Die Schule iſt die Anſtalt, in welcher die Wiſſenſchaft von den erſten Anfängen bis zur letzten Reife, vom engſten Umfange bis zur weiteſten Ausdehnung öffentlich gelehrt und gepflegt wird. Die Schule iſt durch die Idee der Wiſſenſchaft, durch das dem menſchlichen Geſchlecht nothwendige Streben nach Erkenntniß, in ihrem eigentlichen Weſen ſelbſtſtändig. Von Seiten der univerſellen Weltanſchauung grenzt ſie an die Kirche, von Seiten der concreten Praxis an den Staat und kann daher den Beginn ihrer äußeren Exiſtenz der einen oder dem andern zu danken haben. Dieſe Entſtehung begründet indeſſen weder jener noch dieſem das Recht, die Schule innerhalb ihrer ſelbſt zu beherrſchen, weil ſie hier gänzlich von der Nothwendigkeit des Erkennens und geiſtigen Vermögens ſelber abhängig iſt, der ſie ſich nicht entziehen kann, ohne ihrem Zweck ungetreu zu werden.

Der proteſtantiſche Staat kann nicht nur dies Recht der Schule auf ihre innere Selbſtſtändigkeit anerkennen, er muß es auch, weil es mit ſeinem eigenen durch das Chriſtenthum vermittelten Princip der freien Individualität daſſelbe iſt. Der Staat kann alſo in der

Regierung der Schule nicht ſich ſelbſt verleugnen, widrigenfalls er ſeinem eigenen Begriff widerſprechen würde.

Der katholiſche Staat freilich iſt übel daran, weil er der Kirche gegenüber noch als profan, als ein weltliches Reich gilt, das an der Heiligkeit der Kirche lediglich durch eine äußere Weihung derſelben theilnehme. Wie in der Platoniſchen Philoſophie die Dinge der wirklichen Welt doch nur unvollkommene Erſcheinungen des Empyreums der Ideen, wie ſie nur vorüberſchwankende Abbilder ihrer ewigen Urbilder ſind und der Abſolutheit als der eigenen Seele entbehren, ſo auch ſind im katholiſchen Staat alle Verhältniſſe zeitlich, endlich, äußerlich und, wie die Paradeigmata Platons, zu einer bloßen μεθεξις an der Idee degradirt. Und ſo zerfällt auch im katholiſchen Staat das Schulweſen in ein kirchliches und in ein weltliches, wenn gleich die Kirche auch dies noch, wie es in den Fachſchulen ſich hervorarbeitet, indirect ſich zu unterwerfen trachtet. Der proteſtantiſche Staat hingegen hat die Idee der Sittlichkeit mit ſeiner Kirche gemein. In ihm giebt es keine Laien, weil es in der Kirche keine giebt. Die Vorſtellung eines Irdiſchen, Weltlichen, dem die Heiligung durch eine prieſterliche Magie von Außen nur angethan werden könnte, iſt in ihm dem höhern Bewußtſein gewichen, daß es für den Menſchen ſchlechterdings kein objectives Verhältniß geben könne, welchem nicht von vorn herein ethiſche Unſterblichkeit einwohnte. Ehe, Familie, Erziehung, Geſchäft, Arbeit, jeder Tag, jede Stunde, jeder Augenblick ſind dem Proteſtanten von abſolutem Werth; er kennt nicht mehr jenen Dualismus, der von dem Gegenſatz der Kleriker und Laien an auch alle übrigen Verhältniſſe des katholiſchen Lebens bis in die kleinſten Faſern hin durchdringt. Weil der proteſtantiſche Staat mit der Kirche in der Idee der Freiheit identiſch iſt, ſo kann er die Kirche überhaupt nicht nur als proteſtantiſche, ſondern auch als katholiſche, ſondern auch als Secte in jeder Geſtalt in ſich hegen. Für die Kirche kann es Diſſidenten geben, für den proteſtantiſchen Staat nicht. Er kennt nur gute oder ſchlechte Bürger und die Guten ſind ihm, welche das Gute um ſeiner ſelbſt willen lieben und bethätigen. Sein Selbſtbewußtſein iſt nicht mehr formal, es iſt das mit dem Begriff des Guten ſich ſelbſt erfüllende und daher in ſeiner Wirkſamkeit darauf ſich hinrichtende, alle ſeine Bürger zur unintereſſirten Liebe der Freiheit zu befreien, in welcher ſie dem Geſetz gehorſamen, weil ſie den Ausdruck der vernünftigen Nothwendigkeit ihres eigenſten Willens darin anerkennen. Der proteſtantiſche Staat gewährt den verſchiedenen Confeſſionen in ſich nicht blos eine kalte Duldung, vielleicht aus Klugheit, ſich äußerliche, wohl gar gefährliche Unruhen dadurch zu erſparen, ſondern er hat für alle eine warme Theilnahme, ſofern ſie ſämmtlich in dem aufrichtigen Streben nach Sittlichkeit dieſelbe Aufgabe mit ihm zu löſen verſuchen.

Gegen dieſen hohen Begriff des Staates darf man die Widerſprüche nicht einwenden, welche zwiſchen ihm und ſeiner empiriſchen Realität beſtehen. Man darf nicht ſagen, daß doch dieſer oder jener Staat, der ſeinem Urſprung und Weſen nach ein proteſtantiſcher, nicht im Bewußtſein ſolcher Freiheit zu handeln ſcheine; denn wir müſſen bedenken, daß die Geſchichte langſam geht, daß die Maſſen nicht ſo ſchnell von einer Stufe zur andern ſich erheben, als es dem Einzelnen in ſeiner Bildung möglich wird; bedenken, daß der moderne Staat nicht nur in ſich ein unendlich mannigfaltiger Mechanismus iſt, ſondern auch nach Außen hin den vielſeitigſten, über die ganze Welt hin greifenden Beſchränkungen unterliegt, bedenken vor allen Dingen, daß ein Princip mächtiger iſt, als die momentanen Hemmungen ſeiner Entwicklung es erſcheinen laſſen können. In allen Kämpfen darf der proteſtantiſche Staat, falls er nur ſeiner Aufgabe bewußt bleibt, des Sieges über ſich ſelbſt und der Verſöhnung mit ſich im Voraus gewiß ſein, weil er nicht mehr vom Inſtinct getrieben wird, wie die alten Naturſtaaten; auch nicht mehr, wie die katholiſchen, das Pathos der Heiligung außer ſich hat, ſondern durch den ſelbſtbewußten Begriff der Freiheit ſich zur Freiheit als ſeiner Nothwendigkeit beſtimmt.

Doch wir fangen an, uns von unſerm eigentlichen Gegenſtande, dem Verhältniß der Kirche und des Staats zur Schule, zu weit zu entfernen. Die Schule nämlich iſt es, welche im proteſtantiſchen Staat die ideelle Vermittelung der Kirche mit dem Staat vollbringt. Sie lehrt die in beiden geſetzte Vernunft erkennen. Die Kirche will den Glauben und die Liebe, der Staat das Recht und das Wohl, die Schule die Erkenntniß und die Fertigkeit. Die chriſtliche Kirche hat ſchon das Ausgezeichnete, mit ihrem Glauben die Prätenſion zu machen, daß er an ſich vernünftig und deshalb der Glaube der Welt ſei. Dieſer Glaube trat daher auch ſogleich bei ſeinem primitiven Erſcheinen als die Kritik einer ſchon lange beſtandenen, poſitiven Religion auf. Die Selbſtkritik aber, als der Impuls zu ſteter Selbſtverjüngung, zu unendlichem Fortſchritt, zu nie für immer erſättigter Reform, zieht ſich durch die ganze Geſchichte des Chriſtenthums, durch alle ſeine Geſtalten, ja, wenn man Schleiermacher glauben will, durch alle Acte ſeiner Frömmigkeit. Das Chriſtenthum macht Anſpruch darauf, als geoffenbarte Religion die Vernunftreligion ſelber, die abſolute Wahrheit des Geiſtes zu ſein. Sehen wir nicht wirklich noch in unſern Tagen bald hier bald dort Preiſe ausgeſetzt, die Apologie des Chriſtenthums, nämlich gegen die Polemik der radicalen Kritik, bis zur Zweifelloſigkeit zu ſteigern? Müſſen wir uns nicht eingeſtehen, daß viele Predigten Denkverſuche genannt werden können, den Verdacht der Unvernünftigkeit von dem Chriſtenglauben abzuwehren? Entwickeln ſich nicht von Zeit zu Zeit immer Philoſophieen, die ſich nicht blos in der Allgemeinheit, wie alle neuere Philoſophie culturgeſchichtlich durch die Exiſtenz des Chriſtenthums vermittelt iſt, ſondern mit ausdrücklicher Betonung chriſtliche nennen? Iſt nicht die Kirche, wie ſie die Katechumenen unterrichtet, das Leben und ſeine Zuſtände deutet, die Bibel leſen lehrt und die Maſſe in gemeinverſtändlicher Weiſe über alle ſittlichen und religiöſen Fragen belehrt und erbauet, iſt dieſe Kirche nicht ſelbſt Schule?

Der moderne Staat aber bedarf nicht weniger als die Kirche der Wiſſenſchaft. Die Kirche kann ohne Theologie, ohne wiſſenſchaftliche Selbſtverſtändigung, nicht beſtehen. Einzelne Gemeinden vermögen wohl von der Theologie zu abſtrahiren, nicht aber das große Ganze der Kirche. Eben ſo der Staat. Er kann in der Künſtlichkeit ſeiner Verhältniſſe weder von der Natur noch von der Geſchichte wegſehen. Die Natur für ſeine Nothdurft immer ergiebiger auszubeuten, der Agricultur und Induſtrie immer neue Wege anzubahnen, dem Handel immer einen neuen Markt zu ſchaffen, bedarf er der Naturwiſſenſchaft. Seine Stellung in der Geſchichte klar zu erfaſſen, ſeinen Wechſelbezug mit den übrigen Völkern zu ermeſſen, die Zukunft ſeiner Verwicklungen im Voraus zu erſpähen und im Frieden immer für den noch jeden Augenblick möglichen Krieg ſich zu rüſten, dazu bedarf er der Geſchichtswiſſenſchaft. Der moderne Staat muß daher Schulen ſtiften, weil er ohne Bildung der Erkenntniß ſofort eine Beute der rückſichtsloſen, klügeren Nachbarn werden würde, wie dies in der Geſchichte ſeit jeher ſo geweſen. Ja der Staat läßt nicht nur ſeine Bürger unterrichten, ſondern wird, je mehr er fortſchreitet, wie die Kirche, inſofern ſelbſt zur Schule, als die Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Rechtspflege und politiſchen Debatte zur Schule der concreten practiſchen Philoſophie wird, in welcher ein Volk zu ſelbſtbewußten Grundſätzen für ſein Handeln ſich emporarbeitet.

Was folgt nun aus dieſem Allen? Unſtreitig die Nothwendigkeit der Schule ſowohl für die Kirche, als für den Staat, alſo auch ein Ausgehen der Schule ſowohl von der Kirche als vom Staat. Aber nur dies? Nein, es folgt auch, daß die Kirche wie der Staat zuletzt in der Vernunft die einzig wahre Auctorität ihres Weſens ſuchen, denn weder die Offenbarung der chriſtlichen Kirche noch die Verfaſſung des modernen Staates will als unvernünftig gelten. Sie freuen ſich beide, wenn ſie mit ihren Beſtimmungen den denkenden Menſchen befriedigen und ihm keine Entfremdung ſeines Selbſtbewußtſeins an einen der Vernunft widerſtrebenden Inhalt zuzumuthen brauchen.

Wir können der Kirche die Offenbarung als ihre geſchichtliche Baſis, wir können ebenſo dem Staat die Sonderkraft der Nationalität, die Eigenheit des poſitiven Rechts, die Beſchränkung der politiſchen Lage als ſeine hiſtoriſch unvermeidliche Einſeitigkeit zugeben; allein wir dürfen nicht vergeſſen, daß ſie ſelbſt den Trieb haben, über ſolche Grundlegung zu wirklichem Geiſt hinauszugehen und dieſen nur finden können in der Freiheit der ſich ſelbſt begreifenden, mit ſich einſtimmigen, die göttlichen Geſetze als den ewigen Halt von Himmel und Erde erkennenden und bethätigenden Vernunft.

Nun ſehen wir deutlich, welch' große Miſſion der Schule zu Theil geworden. Nun verſtehen wir den tiefen Sinn ihres Kampfes mit Staat und Kirche um ihre Selbſtſtändigkeit. Nun leuchtet uns ein, weshalb dieſe drei Mächte nimmer von einander laſſen können und weshalb der proteſtantiſche Staat zu ihrer Verſöhnung am geſchickteſten iſt. Die Schule ſpinnt das unſcheinbare und doch innigſte Band des Gedankens hervor, das die Geiſter innerlich viel ſtärker verbrüdert, als die ſie umzirkenden Landesgrenzen, als Wälle und Mauern, als der drohende Blitz der funkelnden Bajonette, als der Feuerſchlund der Geſchütze, ſtärker, als das Intereſſe der Hab- und Gewinnſucht, als die Furie der Noth und des Hungers jemals äußerlich es vermögen. Manchen Kirchen, manchen Staaten iſt daher die Schule gefährlich erſchienen, allein dies iſt ſelbſt ein ſehr gefährlicher Irrthum, denn die Erkenntniß, als die Function des Schulorganismus, geht ja auf die Vernunft und ohne Vernunft iſt das Leben nicht menſchlich. Zwar kann die Schule äußerlich niemals neben Staat und Kirche als eine beſondere ihnen coordinirte Macht ſich hinſtellen, weil ſie nicht, wie dieſe, den Menſchen nach ſeiner Totalität und nicht für die ganze Dauer ſeiner Exiſtenz umfaßt. Wer die Selbſtſtändigkeit der Schule ſo verſteht und in dieſem Sinn ihre Emancipation fordert, mißverſteht dieſelbe. Es iſt jedoch oben gezeigt worden, daß die Regierung der Schule von dem proteſtantiſchen Staat am freieſten geübt werden kann, weil er mit der Schule die Nothwendigkeit der Selbſteinſicht, der auf dem Beweis ruhenden Ueberzeugung gemein hat und nicht, wie die Kirche, mit der Geſinnung zufrieden ſein kann. Wehe dem Staat, der die Beſtimmtheit des Wortes und der That als die unzweideutige Erſcheinung des Geiſtes der ſubjectiven Unbeſtimmtheit der Geſinnung unterordnet. Er verirrt ſich damit von ſeinem Gebiet auf das kirchliche, denn wenn der Staat das Recht, ſo ſoll allerdings die Kirche die Moralität entwickeln und die Aeußerlichkeit der Werke in die Tiefe des Glaubens und der Liebe verſenken. Derjenige proteſtantiſche Staat, der ſeinen Beruf, der die Aufgabe der Schule und die Bedeutung der Kirche richtig würdigt, wird deshalb auch ſtets darum bemühet ſein, die Regierung der Schulen in der ſeinigen zu concentriren und nicht fürchten, die Kirche mit dieſem Streben zu kränken.

Preußen, meine Herren, iſt oft im ſpöttiſchen Sinne das Land der Caſernen und Schulen genannt worden. Was nun die Caſernen betrifft, ſo wollen wir dieſelben hier auf ſich beruhen laſſen. Was aber die Schulen angeht, ſo müſſen wir ſie in Schutz nehmen und ich denke, unſer vereinigter Landtag hat dem Auslande die in der That glänzende Ueberraſchung gewährt, hunderte von wohlunterrichteten und wohlredenden Männern in ernſter Dialektik verhandeln zu hören, die nicht, wie in conſtitutionellen Staaten, durch eine parlamentariſche Propädeutik, durch eine nationale Schule politiſcher Oeffentlichkeit hindurchgegangen waren. Dieſe Männer und ihre Reden, legten ſie nicht ein Zeugniß ab für unſere Schulen?

Insbeſondere aber hat Preußen ſeinen Beruf zur Pflege und Ausbildung der Volksſchulen erkannt, die dem Romaniſchen Süden Europa's fremd und in England und Amerika dem Zufall des Privatwillens überlaſſen ſind. Volksſchulen ſtiften heißt den Willen an den Tag legen, die ſelbſtbewußte Mündigkeit des Menſchen ſyſtematiſch zu begründen und Niemand in einem Staat von den Vorzügen und Segnungen der Cultur auszuſchließen. Sie zu fördern, ward Dinter einſt hierherberufen und die Regierung hatte in ihm ſich nicht getäuſcht. Er wirkte als ein mächtiger Hebel auf dieſem Gebiete. Sein Leben hatte ihn ſtufenweiſe fortgebildet, hier in Preußen noch das größte Reſultat ſeiner Leiſtungen zu erreichen, in einem Alter zu erreichen, wo Viele ſchon invalide zu werden und ſich aus dem Amt in die Gleichgültigkeit des penſionirten Privatlebens hinüberzuſehnen beginnen. Nach einander war er Hauslehrer, Prediger, Seminardirector geweſen. Hier ward er Schulrath und akademiſcher Lehrer. Ein Staat, wie der Preußiſche, von cölibatären Rittern begründet, aus Eroberungen zuſammengewachſen, durch die geographiſche Lage der heterogenſten Nachbarſchaft zugewieſen, von jeder Veränderung der übrigen Staaten durchzuckt, ja bedrohet; ein Staat, der einen Königs-Philoſophen auf dem Thron gehabt, der alle großen proteſtantiſchen Philoſophen, einen Leibnitz, Wolf, Leſſing, Kant, Fichte, Hegel, Herbart, Schelling in ſeine Culturgeſchichte hineingezogen hat; ein Staat, der zum Mittelpunct aller progreſſiven Bewegungen der Gegenwart auf dem religiöſen Gebiet geworden iſt; ein Staat, dem Deutſchland, weil Oeſterreich zurückblieb und ſein ihm organiſch gewordenes Mißtrauen gegen den Geiſt, gegen die Vernunft nicht aufgab, dem Deutſchland, ſage ich, ſtillſchweigend die Hegemonie übertragen mußte und ſeitdem jede ſeiner Entwickelungen mit bänglichem Lauſchen verfolgt; ein Staat, der nur durch die ſtets bereite Schärfe ſeines erprobten Schwertes die Lüſternheit Slaviſcher und Galliſcher Uebergriffslaunen zurückhält; ein ſolcher Staat kann ſich nur eine Zukunft ſichern, indem er der Vernunft die Ehre giebt und all' ſeine Productivität ihrer Kritik zu unterwerfen den demüthigen Muth hat; den demüthigen Muth, weil bekanntlich ſolche Kritik oft auch, um Heil zu bringen, herbe Schmerzen bereiten muß. Dieſe Beſtimmung Preußens zum ſelbſtbewußten Vernunftſtaat begriff Dinter und wirkte in dieſem Sinne.

Doch iſt es falſch, wenn ich ſage, er begriff dieſe Beſtimmung. Nein, Verehrteſte, er war vielmehr ſo glücklich, von ihr ergriffen zu werden. Ohne viel Reflexionsaufwand lebte er in heiterer Naivetät der Sache ſelbſt. Seine unermüdliche Arbeitſamkeit ging ganz darin auf. Ihn quälten nicht die Widerſprüche, die uns jetzt in Staat, Kirche und Schule öfter bedrücken. Er handelte aus dem Ganzen heraus, aus dem Gefühl der nothwendigen Einheit jener Mächte, von denen die Schule und in der Schule wiederum die Volksſchule als die Schöpfung erſt unſeres Jahrhunderts noch am meiſten zurück iſt. In dieſer naiven Syntheſe des Schulweſens, Staats- und Kirchenthums kann Dinter als ein claſſiſches Symbol derjenigen Einheit von Kirche, Staat und Schule gelten, welche ihre Selbſtſtändigkeit anerkennt und ſie in ihrem Unterſchied miteinander zu kräftigem Leben vermittelt.

Und ſo meine Freunde, rufe ich Ihnen am Schluſſe zu: wenn Ihr Männer der Kirche, des Staats oder der Schule ermüdet ſeid, wenn Ihr unſchlüſſig werdet, wenn die Sorge Euch befällt, wie die oft grellen Diſſonanzen des Tages in Harmonie ſich löſen ſollen, wenn Ihr zweifelhaft fragt, ob unſer Vaterland ſein großes Ziel erreichen werde; dann erinnert Euch zuweilen des fröhlichen, des alten Dinters als einer perſönlichen Bürgſchaft, daß, was Euch augenblicklich mit ſeiner Entzweiung erſchreckt, dennoch der endlichen Verſöhnung in vollendeter Geſtalt entgegenreift! Die Loſung der Schulmänner inſonderheit aber ſei, was Dinters geſammtes Leben ausſpricht: die Selbſtſtändigkeit der Schule in ihrem unmittelbaren Unterſchied von Kirche und Staat wie in ihrer ſich ſelbſt vermittelnden Einheit mit beiden!

Die Schule ſoll nicht ein bloßer Anhang zur Kirche ſein; die Schule ſoll nicht zu einer bloßen Abrichtungsanſtalt für den Staat ſich erniedrigen laſſen; die Schule ſoll noch weniger die Kirche in ſich abſorbiren oder ſich zum Staat im Staate aufwerfen; wohl aber ſoll ſie das Mark ſein, deſſen ſenſible Idealität die ſtille Vegetation der religiöſen Innerlichkeit, wie die Irritabilität des politiſchen Selbſtgefühls, mit der heitern Ruhe wahrhafter Selbſterkenntniß des Geiſtes durchdringt! Sie ſoll die Hodegetin werden, welche die Völker allmälig dazu führt, in ihrer Geſchichte nicht nur hinterher rebus peractis, einen Vernunftinſtinct zu entdecken, vielmehr von vorne herein aus dem Begriff der Vernunft und ihrer abſoluten Berechtigung zu handeln und mit ſolcher ſich ſelbſt in den tiefſten Gründen verſtehenden Thatſächlichkeit die Wahrheit unſeres Glaubens zu erweiſen, daß wir göttlichen Geſchlechtes ſind!

VIII.

Republik und conſtitutionelle Monarchie.

März 1849.

Nichts iſt heut zu Tage gewöhnlicher, als die Vorausſetzung, daß die Republik ſchlechthin das Ideal aller Staatsverfaſſung ſei. Die Halbbildung brüſtet ſich mit dieſer Hypotheſe als mit einem ſich von ſelbſt verſtehenden Grundſatz der Philoſophie. Von wie vielen Rednerbühnen herab, in wie vielen Zeitungen haben wir nicht ſeit dem Februar 1848 das Bekenntniß vernommen, daß nur die Unvollkommenheit der Menſchen die ſofortige Einführung dieſer vollkommenſten Staatsform verhindere. Nur einſtweilen, bis die Menſchen gebildeter und leidenſchaftsloſer würden, nur proviſoriſch, bis ſie die gehörige politiſche Reife erworben, müſſe man ſich mit der Form der conſtitutionellen Monarchie begnügen. Die Praxis erheiſche noch interimiſtiſch die Anbequemung an die ſo tief gewurzelten Vorurtheile für die Monarchie.

Die Allgemeinheit dieſer Thatſache hat ihren ſchlechten, äußerlichen Grund in der politiſchen Unſelbſtſtändigkeit vieler Deutſchen, die ſich daran gewöhnt haben, alle Wendungen der franzöſiſchen Nation zu copiren und jede derſelben zu ihrem Evangelium zu machen. Dieſe Deutſchen leben mit ihren Vorſtellungen mehr in Paris, als in ihrem Vaterlande. Sie ſind ſo verloren in die Anſchauung des fremden Lebens, daß ſie ſich nicht ſchämen, das Andenken der Februarrevolution der Franzoſen durch Bankette feierlich zu begehen, eine der monſtröſeſten Verirrungen, welche das Selbſtgefühl jeder andern Nation zurückweiſen würde.

Ihren inneren, wahrhaften Grund aber hat jene Thatſache allerdings in dem Selbſtbewußtſein der heutigen Menſchen, einander weſentlich gleich zu ſein und deshalb Fürſten, die, ihnen gegenüber, als qualitativ andere, als höhere, als göttlich bevorzugte Menſchen ausdrücklich anerkannt werden ſollen, nicht mehr ertragen zu können. Das Fürſtenthum kann jetzt nicht mehr theokratiſch, es kann nur noch anthropologiſch gerechtfertigt werden. Die Antipathie gegen eine myſtiſche Oberhoheit der fürſtlichen Gewalt iſt ein Fortſchritt der politiſchen Bildung.

Allein etwas Anderes iſt das Illuſoriſche in einer gleichſam magiſchen Suprematie der fürſtlichen Perſonen als ſolcher; etwas Anderes iſt die fürſtliche Gewalt ſelber.

Dieſe kann beſtehen ohne den transcendenten Schimmer einer künſtlichen Vergöttlichung. Sie kann beſtehen im vollen Licht der reinen Vernunft. Die Göttlichkeit der Vernunft iſt der Boden, auf welchem ſie durch alle Geſchichte hin immer beſtanden hat. Unſere Zeit ſtellt ſie aber mit Bewußtſein auf denſelben. Die Geſchichte des Fürſtenthums iſt von dem allgemeinen Fortſchritt der Geſchichte nicht zu trennen. Die tiefere Erfaſſung des Geiſtes hat den Standpunct der äußerlichen Theokratie, der einen mehr oder weniger hierarchiſchen Exponenten fordert, in ſich aufgehoben. Der Begriff der fürſtlichen Gewalt kann nicht umhin, dieſen Fortſchritt zu theilen.

Wir ſehen daher auch, daß Völker, die ſich neue Verfaſſungen geben, keinesweges ſich ſofort republikaniſiren, vielmehr ſich einen Fürſten wählen, ſogar aus andern Volksſtämmen entſproſſene, wie die Griechen den Baieriſchen Otto, die Belgier den Koburger Leopold. Bei ſolchen Fürſten kann von der Poeſie eines mythiſchen Angeſtammtſeins gar nicht mehr geſprochen werden. Ihre Exiſtenz iſt das Werk der Reflexion, ein Product des kritiſchen Selbſtbewußtſeins.

Die fürſtliche Gewalt iſt die vernünftige, vollendete Form der Souverainetät eines Staates. Die Präſidentur des republikaniſchen Staates bildet zu ihr immer nur den Uebergang und wird auch in Nordamerika nicht ausbleiben. Der Präſident kann nur in einem kleinen republikaniſchen Staate ſich erhalten; in einem größeren nur ſo lange, als die Mehrzahl ſeiner Bürger noch aus atomiſtiſchen Perſönlichkeiten beſteht, wie dies in Nordamerika wegen der fortdauernden Einwanderung der Fall iſt; oder ſo lange, als ein größerer Staat vorübergehend in eine Epoche der atomiſtiſchen Zerſetzung eingetreten iſt, wie wir dies in Frankreich ſehen. Die Familie iſt der urſprüngliche Staat. Sie, der Anfang des Ganzen, muß auch als ſein Gipfel ſich wiederholen. Die Volksſouverainetät erreicht in der fürſtlichen Souverainetät ſich ſelbſt. Sie wird, als fürſtliche Familie, die lebendige, perſönliche Selbſtanſchauung des Volkes, welche ſich eben ſo forterbt, wie dies. Die fürſtliche Gewalt vererbt ſich durch die Vermittelung der Natur, aber dieſe Natürlichkeit iſt ihrerſeits eine ſelbſt durch die Geſchichte begeiſtete. Sie iſt nicht der rohe Zufall, ſondern eine durch Thaten geweihete. Die in der fürſtlichen Familie zur Geſchichte werdende Natur, dieſe in ihr zur Natur werdende Geſchichte iſt der einfache Schwerpunct des Ganzen. Alle übrigen Verhältniſſe des Staates unterliegen der Vermittelung durch die Reflexion, nur hieher hat ſich die unbedingte Kraft der Unmittelbarkeit gerettet. Im Wechſel aller Zuſtände und Perſonen erhält ſich hier die immer gleiche Konzentration, die nicht von der Unruhe der Parteikämpfe, nicht von dem Zufall einer einzigen Stimme abhängt und nicht einer beſiegten Partei ihren Feind gegenüberſtellt, dem ſie, als dem nach ihrer Anſicht unverdient Glücklichen, nur mit Widerſtreben ſich fügt.

Für die politiſche Praxis kommt es überall und immer auf Ergründung derjenigen Möglichkeit an, die in der ſchon vorhandenen Wirklichkeit die Bürgſchaft ihrer Verwirklichung beſitzt. Für dies Urtheil reicht die bloße Theorie nicht aus; es fordert weſentlich die geſchichtliche Durchdringung. Man kann deshalb nicht ohne Weiteres ſagen, welche Staatsform für ein beſtimmtes Volk in einer beſtimmten Zeit die beſte ſei. Wer z. B. in dieſem Augenblick die Republik in China oder die Monarchie in Nordamerika einführen wollte, würde wahnſinnig ſein. Wie es aber ein flacher Rationalismus iſt, irgend eine Staatsform, ohne Rückſicht auf die geſchichtlichen Bedingungen, zur allein ſeligmachenden zu erheben, ſo iſt es auch ein eben ſo flacher Empirismus, der den Schluß macht, daß, weil in Nordamerika die Republik noch exiſtirt, ſie auch ſofort bei uns eingeführt werden müſſe. Es wäre deshalb auch ganz verkehrt, zu behaupten, daß die conſtitutionelle Monarchie, obwohl ſie dem Begriff nach höher ſteht als die abſolute Monarchie und die abſolute Republik, ſofort überall realiſirt werden müſſe. Läßt man ſich nur etwas gründlicher in die Geſchichte ein, ſo wird man immer finden, daß die Staaten niemals eine Form in abſtracter Reinheit verwirklicht haben, vielmehr jede principielle Einſeitigkeit durch anderweite Gegengewichte auszugleichen bemüht geweſen ſind.

Dieſe große, nicht genug gewürdigte Thatſache, die Tendenz der Praxis zur Temperirung der Staatsgewalten durcheinander, iſt der empiriſche Hauptbeweis für die Nothwendigkeit der conſtitutionellen Monarchie, während ihr logiſcher darauf beruht, daß der Gegenſatz von abſoluter Monarchie und Republik in ihr ſich auf concrete Weiſe zu einem höheren Princip vereinigt. Platon verwarf deshalb die Demokratie; Xenophon ſtellte einen Fürſtenſpiegel auf; Ariſtoteles und Cicero neigten ſich zu gemiſchten Verfaſſungsformen hin.

Der reale Grund der monarchiſchen Verfaſſung bleibt immer die Einheit des politiſchen Ganzen. Ihrem beſonderen Urſprung nach kann die Einheit von ſehr verſchiedenen Puncten ausgehen. Liſt und Gewalt machen dieſe Seite der Entſtehung von Staatsganzen überall zu keiner erfreulichen Geſchichte. Auch die nordamerikaniſchen Staaten bilden durch ihr Benehmen gegen die Indianer keine Ausnahme von dieſer traurigen Erfahrung. Die Einheit des Staates bedarf aber immer einer Einheit des wirthſchaftlichen und ſtrategiſchen Lokals, einer gewiſſen Gemeinſamkeit der Abſtammung und irgend einer hegemoniſchen Perſönlichkeit. In der Familie ſind alle dieſe Elemente als eine natürliche Organiſation gegeben. Sie ſtiftet daher den erſten Staat, den Naturſtaat, in welchem die patriarchaliſche Gewalt regiert, die zur Despotie entartet, ſobald die Familien aus ſich einen anderen Organismus, den der bürgerlichen Geſellſchaft, erzeugt haben. Die Stämme Arabiens z. B. ſtehen noch weſentlich auf dem Standpunct der natürlichen Einfachheit des Familienlebens und bilden noch wirklich kleine Patriarchieen, während China längſt durch ſeine polizeiſtaatliche Ausbildung mit ſeinem Princip in Widerſpruch gerathen iſt.

Der reale Grund der Republik hingegen iſt die Gleichheit eines beſtimmten Intereſſes, deſſen Entwicklung ſofort zur Gleichheit der Rechte und Pflichten führt. Es entſteht hiermit die Eiferſucht der verſchiedenen Perſonen, gleich viel zu gelten und nur das von ihnen vertragsmäßig ſtipulirte Geſetz als die herrſchende Gewalt über ſich anzuerkennen, wie dies im Kampf der ariſtokratiſchen Familien und Zünfte in den Freiſtaaten des Mittelalters, im Kampf der Plebejer mit den Patriziern zu Rom u. ſ. f. erſcheint. Weil das Geſetz von allen Einzelnen gegeben werden ſoll, ſo kann der Kampf für die Gleichheit endlich zum Kampf gegen die bloße Möglichkeit der Ungleichheit ausarten. Die Verdächtigung des Mißtrauens löſt den Staat auf. Unter dem Titel der Verbeſſerung kann Jeder eine Veränderung der beſtehenden Geſetze verſuchen. Eben hiermit aber erzeugt ſich ein Mangel an dem nothwendigen Gehorſam gegen das Geſetz, ein Mangel an wahrhaft geſetzlichem Sinn. Das Geſetz ſoll herrſchen; Alle ſollen ihm ſich unterordnen; da aber Jeder in der Lage iſt, ſeine Veränderung herbeiführen zu können, ſo beginnt ſeine Nichtachtung. Die Geſetzgeber werden durch die Willkür, die ſich des Geſetzgebens bemächtigt, endlich ſelbſt vernichtet. Die theoretiſche Verwirrung untergräbt die Achtung vor dem Geſetz und erzieht die Sittenloſigkeit des Pöbels, die zur Herrſchaft der brutalen Maſſe führt. Gegen die Ausſchweifungen derſelben hat die Geſellſchaft endlich kein anderes Rettungsmittel, als den Abſolutismus der Dictatur, mit welcher aber auch die demokratiſche Geſtaltung des Staates ſich gewöhnlich zur tyranniſchen aufhebt. Natürlich kann die innere Auflöſung auch zur Unterwerfung unter eine von Außen kommende Macht führen, wie dies die polniſche res publica erfuhr.

Dieſer Gang iſt die Geſchichte aller Republiken. Es wird auch der der Nordamerikaniſchen werden, ſobald die bisher ungehemmte Ausdehnung nach dem jetzt noch uncultivirten Weſten aufhört, ſobald die dichter werdende Bevölkerung Anſätze zum Proletariat hervortreibt, ſobald die inneren Gegenſätze der ſüdlichen und nördlichen Staaten ſich ſtärker ſpannen, ſobald der auswärtige Handel durch die ſteigende Concurrenz anderer Nationen, namentlich der Deutſchen, an Umfang verliert, ſobald endlich die Familien zu Traditionen und die Parteien für die Wahl des Präſidenten zu Colliſionen gelangen, die von der Form der Debatte zu Bürgerkriegen umſchlagen.

Die Republik iſt nicht mehr als Naturſtaat, nur als Culturſtaat möglich. Sie iſt weſentlich, aber auf die mannigfaltigſte Weiſe, mit der Entwickelung des Städtelebens verknüpft. In der neueren Zeit hat man darüber geſtritten, ob die republikaniſche Staatsform ſich auf ein kleineres Terrain, auf eine ſtädtiſche Organiſation beſchränken müſſe oder große Staaten umfaſſen könne. Rom war weſentlich ein an dieſe Stadt gebundener Staat; Frankreich iſt in Paris centraliſirt. Paris iſt der herrſchende Mittelpunct, die monarchiſche Energie der Nation, gebe nun dort ein König oder ein Präſident Audienzen und Bälle. In Nordamerika iſt, wie unvollkommen auch noch das Aggregat der Einwanderer eine eigentlich nationale Einheit mache, in jedem Sonderſtaat die Hauptſtadt von entſcheidendem Einfluß. Der Centralſtaat iſt wegen der eigenthümlichen Lage des Landes zwiſchen Meer und Gebirge ohne große, irgend zu fürchtende feindliche Nachbarmächte noch ſchwach. Viele hundert Anordnungen, ſelbſt Kriegsbefehle ſind von den Einzelſtaaten nie ausgeführt worden, namentlich im Verhältniß zu Canada. In Frankreich wird die Republik nur dadurch formell erhalten, daß die Anhänger der Bourbonen, der Orleaniden und Napoleoniden, den Communiſten gegenüber, ſich um die Herrſchaft bekämpfen. Das Charakteriſtiſche bleibt immer nur die Suprematie von Paris. Die Knechtung durch dieſe Stadt iſt von manchen Fractionen der Socialiſten auf das ſchmerzlichſte empfunden worden. Die Egalitaires wollten ſogar alle großen Städte als Quellen und Sitze der Entſittlichung verbrennen, eben ſo freilich auch alle kleinen Städte als Quellen und Sitze der bornirten Philiſterhaftigkeit und es ſollten nur die Phalangen mit den Phalanſteren bleiben. Auch haben wir gehört, wie die Provinzen mit der Decentraliſation gedroht haben, allein auch nur gedroht, denn als zu Paris das Fatum der blinden Maſſe die Herrſchaft zu gewinnen ſchien, erhoben ſich vielmehr die Provinzen, die Anarchie, die Paris gründlich vertilgt haben würde, bekämpfen zu helfen. Die Centraliſation in Paris iſt einmal dem franzöſiſchen Geiſt Bedürfniß.

Die Deutſchen Republikaner hielten ſich an den urſprünglichen Begriff der Republik als eines ſtädtiſchen Staates. Sie ſuchten deshalb einerſeits die großen perſönlichen Centralpuncte durch Spott, Haß und Verachtung zu ſchwächen, andererſeits in den bedeutenderen Städten, denen ſogleich ein Kreis von Filialſtädten ſich anſchließen mußte, in Mainz, Köln, Frankfurt, Erfurt, Halle, Berlin, Breslau, Königsberg, eine ſtarke demokratiſche Partei zu organiſiren. Sie fanden daher auch die vielen kleinen Staaten Deutſchlands und die vielen ſo charakteriſtiſch individualiſirten Provinzen Preußens für ihren Plan gar zu bequem, viele kleine Republiken und aus ihnen zuſammen Eine große Deutſche Föderativ-Republik zu bilden. Ganz folgerichtig ſtrebten ſie, die Rheinprovinz, die Provinz Sachſen, Schleſien und ſelbſt Oſtpreußen von Berlin ſo lange zu iſoliren, bis ſie in dieſer Stadt die Centraliſation der ganzen republikaniſchen Bewegung feſtgeſtellt zu haben glaubten. Von dieſem Moment an ſuchten ſie die Provinzen wieder von Berlin aus zu beherrſchen, um der Erſtarkung der Regierung in ihnen entgegenzutreten. Aus demſelben Grunde betrieben ſie in Frankfurt die Einheit Deutſchlands ſo lange, als ſie in ihr das Mittel erblickten, die Dynaſtie zu ſtürzen, und verketzerten das Parlement von dem Augenblick als volksfeindlich, in welchen es den Erzherzog Johann zum unverantwortlichen Reichsverweſer erhoben hatte. Endlich wandten die Republikaner aus derſelben Abſicht heraus eine beſondere Sorgfalt auf eine ſolche Einrichtung der Gemeinde-, Kreis- und Bezirks-Ordnung, daß ſie der Centralregierung gegenüber möglichſt ſouverain ausfiele.

Der reale Grund der conſtitutionellen Monarchie iſt die ſelbſtbewußte Freiheit, die keinen andern Zweck mehr hat und ihm ſowohl die Familie als die bürgerliche Geſellſchaft unterordnet. Ihr Urſprung iſt der Kampf der Einheit des Ganzen mit der Gleichheit der Einzelnen. Sie will die Verſöhnung derſelben als ein politiſches Kunſtwerk herbeiführen. Das monarchiſche Princip entartet, wie wir zuvor ſahen, aus ſeiner natürlichen Unmittelbarkeit, ſobald der Naturſtaat ſich ſchon thatſächlich zum Culturſtaat fortgearbeitet hat, wie China, wie die arabiſchen Khalifate in Afrika und Europa u. ſ. w. Das republikaniſche Princip entartet, ſobald es über ſeinen Grundbau, die Organiſation der Stadtgemeinde hinausgeht, wie Athen, als es die Seeherrſchaft erlangte und ſich in ſeine Kolonieen ausdehnte, wie Rom, als es Italien, Karthago und Griechenland erobert hatte, wie Venedig, als es in der Levante und den Inſeln des Mittelmeeres ſich feſtſetzte, wie die franzöſiſche Republik, als ſie die Alpen und den Rhein erobernd überſchritt und die Stadt der Städte, Paris, in ſolche Ferne hin nicht mehr, wie in Frankreich ſelbſt, hegemoniſch wirken konnte. Die Quantität verändert auch die Qualität.

Die zweite Monarchie, welche der Auflöſung der erſten natürlichen folgt, ſetzt erſt die qualitative Ungleichheit des Fürſten und der Unterthanen. Sie erſt treibt dieſe Ungleichheit bis zur Despotie des Herrſcherwillens. Geht ſie aus der Unterwerfung einer Oligarchie oder Ochlokratie hervor, ſo macht ſie den Fürſten ſogar zum Staatsgott, wie es der römiſche Kaiſer war, von deſſen Majeſtät die franzöſiſchen Bourbonen nach dem Siege über den Adel ein ſchwaches Nachbild verſuchten. Die Republik aber wird, ſobald ſie in der Mitte anderer Staaten liegt, deren Bewegung ſie ſich nicht entziehen kann, gegen ihre Vorausſetzung zum Polizeiſtaat. Ihrem Principe nach ſetzt ſie die abſolute Gleichheit aller Staatsbürger als ſeinſollende, muß aber in der Wirklichkeit bei dem Sollen ſtehen bleiben, denn das weibliche Geſchlecht und die, welche noch nicht das geſetzlich beſtimmte Alter erreicht haben, ſind von der Ausübung des allgemeinen Stimmrechts und der Volksvertretung ausgeſchloſſen. Aber ſelbſt unter den Gleichberechtigten iſt der Unterſchied des gewählten Volksvertreters von den Wählern in einem großen Staat ein ſolcher, der über den der ariſtokratiſchen Vorrechte weit hinausgeht. Der Abgeordnete ſoll Tauſende vertreten. Sie vertrauen ihm. Er iſt relativ Herr ihres Schickſals. Sie bemühen ſich durch Mißtrauensvota, durch Berichte, durch Kritiken auf ihn moraliſch einzuwirken — aber an ſich iſt er unverletzlich und nur ſeinem Gewiſſen verantwortlich. In einem kleinen Staat, der noch, wie die Schweizercantone, mit einer Stadt zuſammenfällt; vielleicht noch in Frankreich, deſſen geſchichtliches Leben gänzlich mit der Pariſer Stadtgeſchichte zuſammenfällt: in ſolchen Verhältniſſen wird die Bevorrechtung des Abgeordneten weniger empfunden; empfunden aber wird ſie. Zu dieſen Ungleichheiten, die geſetzlich feſtgeſtellt ſind, geſellen ſich nun aber, unter den Volksvertretern ſelber, die unvermeidlichen Ungleichheiten der Einſicht, des Talents, der Geſchicklichkeit, des Vermögens, der perſönlichen Vorzüge, des Ruhmes u. ſ. w.

Dieſer Ungleichheit ſollte wiederum nur durch edlen Wetteifer begegnet werden, allein man bekämpft ſie auch durch Verdächtigung des Strebens nach monarchiſcher Gewalt, durch Oſtracismus, durch Meuchelmord, durch Verſchwörungen. In ſolchen Zuſtänden geht nicht nur die Einheit, es geht auch die Freiheit zu Grunde, weil die Wahrheit zu Grunde geht. Gegen die Gefahren, welche die Leidenſchaften der Einzelnen dem Ganzen bereiten, ſucht ſich dies nach Innen durch geheime Polizei, nach Außen durch ein ſtehendes Heer zu ſichern, ſollte dies letztere auch, wie in Karthago, Venedig u. ſ. w., aus Miethstruppen beſtehen.

Die conſtitutionelle Monarchie ſichert die Einheit des Ganzen zunächſt durch die Erblichkeit des Fürſtenthums. In ihr bringt ſie das Element des Naturſtaates, die Familie, zur politiſchen Anerkennung, während der atomiſtiſche Egoismus des Republikaners, wenn er folgerichtig handelt, immer darauf ausgeht, die Familie aufzulöſen, emancipirte Ehen, oder, wie Platon ſagt, heilige Hochzeiten, Staatsſäuganſtalten und allgemeine Erziehungshäuſer einzuführen. Die Präſidentenwahl ſtürzt den Staat noch öfter, als die Wahlmonarchie, in große Aufregung, die nur dadurch über die Eitelkeit des perſönlichen Intereſſes ſich erheben, nur dadurch inhaltsvoll werden kann, daß in ihr ſich nicht blos ehrgeizige Individuen, ſondern zwei Syſteme bekämpfen. Die in der Wahl unterliegende Minderheit bleibt die Gegnerin des Präſidenten und ſucht oft dem Sprunge zur Empörung nahe, in der nächſten Wahl ihre Herrſchaft durchzuſetzen.

Die conſtitutionelle Monarchie macht einen unmittelbar feſten Mittelpunct des Ganzen möglich. Eben dieſe Unmittelbarkeit verwerfen die Republikaner als unſittlich, als unpractiſch, als dem

Weſen der Geſchichte, der im Fortſchritt beſtehe, als dem Weſen des Geiſtes, der von dem Zufall der Natur ſich frei machen müſſe, widerſprechend. Das durch die Natur gegebene fürſtliche Individuum leiſte gar keine Bürgſchaft, der gerade laufenden Phaſe der Geſchichte zu entſprechen, und nicht die unfreie Natur, ſondern die ſelbſtbewußte Intelligenz müſſe das Schickſal des Staates beſtimmen.

In der Familie aber als ſolcher liegt keine Unſittlichkeit; die Unſittlichkeit der Erbmonarchie ſoll darin liegen, daß ſie das Fürſtenthum zu einer Kaſte macht, weil ſie dem Einzelnen ſchon durch ſeine Geburt ſeine Beſtimmung zuertheile. Allein in dieſer Auffaſſung herrſcht eine Unrichtigkeit. Der Fluch des Kaſtenthums würde nur dann auf dem Fürſten laſten, theils, wenn er nicht auch die Freiheit hätte, dem Thron zu entſagen, während ein in einer Kaſte Geborener zu keiner anderen Kaſte übergehen darf; theils wenn er nicht, indem er ganz unmittelbar Fürſt iſt, doch zugleich die Freiheit hätte, die der Kaſtenſclav nicht hat, ſeine individuellen Anlagen zu irgend einer beſonderen Thätigkeit zu entwickeln, meinetwegen Siegellack zu machen, wie Kaiſer Franz, Schlöſſer, wie Ludwig XVI., Uhren, wie Karl V., oder zu dichten und ſich bei Cotta herauszugeben, wie Ludwig von Baiern, zu philoſophiren, wie Friedrich II. Es wird aber jeder Menſch durch die Familie, innerhalb deren er geboren wird, mehr oder weniger dem Kreiſe der Thätigkeit zugelenkt, dem er ſich als ſeinem Beruf widmet. Der Fürſt macht hiervon keine Ausnahme.

Die Unſittlichkeit der Erbmonarchie ſoll aber vorzüglich in der Unverantwortlichkeit des Fürſten liegen. Dies iſt ein wichtiger Punct, denn die Verantwortlichkeit für ſein Handeln iſt die Ehre des freien Menſchen. Jeder ſoll, wie auch die Schrift ſagt, Rechenſchaft geben können von ſeinen Werken. Der Menſch ſoll nur das thun wollen, was er als ſittlich nothwendig erkennt. Alle Gewiſſenhaftigkeit gründet auf Verantwortlichkeit.

Und von dieſem Geſetz ſollte der Fürſt nicht blos vorübergehend, wie der Volksvertreter für die auf der Tribüne geäußerte Anſicht, ſondern überhaupt, eine geſetzliche, geheiligte Ausnahme machen dürfen? Hieße das nicht aller Moral ins Geſicht ſchlagen?

Unmöglich! Das Vorrecht der ſtraffreien Unſittlichkeit darf Niemandem, ſchon um ſeiner ſelbſt willen, zugeſtanden werden. Der Fürſt iſt Menſch, und als Menſch, wie jeder Andere, dem Sittengeſetz unterworfen.

Der Abſolutismus hat hier, die Moral zu retten, noch die Hinterthür eröffnet, daß der Fürſt allerdings verantwortlich ſei, aber nur Gott in ſeinem Gewiſſen; zur Rechenſchaft jedoch dürfe er nicht gezogen werden.

Dies iſt ein gefährlicher, ein höchſt inconſtitutioneller Irrthum. Nur in der abſoluten Monarchie, nur in der Despotie, hat der Fürſt ſolche abſolute Unverantwortlichkeit. Hier kann er in ſeiner Willkür ungeſcheut bis zum Läppiſchen, ja bis zum Ruchloſen ſich gehen laſſen und ſelbſt die ſcheußlichſten Verbrechen mit Allerhöchſter Hand ſo lange verüben, bis ihn die Nemeſis, „die im Dunkeln ſchreitende Göttin", mit ſicherem Racheſchwert trifft.

In der conſtitutionellen Monarchie iſt der Fürſt nicht nur moraliſch, er iſt auch politiſch verantwortlich, nur iſt er es, der Form nach, indirect. Er iſt es moraliſch, denn einen poſitiven Verbrecher, einen Dieb, einen Mörder als perſönlichen Ausdruck ſeines Willens anzuerkennen und zu verehren, würde ein Volk, das es bis zur conſtitutionellen Verfaſſung gebracht hat, nicht ertragen. Freilich giebt es Immoralitäten, die bei allen Staatsbürgern vorkommen können, ohne ſie deshalb für die politiſche Oeffentlichkeit zu vernichten, wie ſchlechter Haushalt, Schuldenmachen, Trunkſucht, Lüderlichkeit. Wie viele Bürger dürften auch nicht zu Volksvertretern gewählt werden, wenn man ſie mit dem Maß der Moralität in dieſer Hinſicht meſſen wollte! Pierre Leroux hat den Ehebruch als eines der Verbrechen durchgeſetzt, welche von der Wahlfähigkeit ausſchließen; allein der Ehebruch kann doch nur durch Anklage des Gatten und durch richterliches Urtheil über die Unbeſtimmtheit eines bloßen Geredes erhoben werden. Beginge ein conſtitutioneller Fürſt ein poſitives Verbrechen, ſei es ein Diebſtahl oder ein prämeditirter Mord, ſo darf man überzeugt ſein, daß er nicht einen Tag länger auf dem Thron ſitzen könnte. Nichts gewiß hat gegen Louis Philipp in den Maſſen ſo viel Empörung verbreitet, als der Verdacht, den Louis Blanc in ſeiner Geſchichte der zehn Jahre gegen ihn zur Wahrſcheinlichkeit zu erheben ſuchte, daß der König, um das Vermögen des Herzogs von Condé zu rauben, dieſen ermorden ließ.

Der conſtitutionelle Fürſt iſt aber auch politiſch verantwortlich, denn da die verantwortlichen Miniſter die Diener ſeiner Wahl ſind, ſo iſt der Angriff gegen ſie indirect ein Angriff gegen ihn und er muß, bei entſchiedener und anhaltender Oppoſition der öffentlichen Meinung und der Volksvertreter, die Miniſter wechſeln. Daß er aber direct nicht verantwortlich iſt, bildet einen großen Vorzug des conſtitutionellen Syſtems vor dem republikaniſchen; denn dieſe Einrichtung verbürgt die Erhaltung der Einheit des Ganzen, die ſogleich gefährdet iſt, wenn ſein perſönlicher Mittelpunct für politiſche Handlungen in Anklageſtand verſetzt werden darf. Dies hat ſelbſt L. Blanc in England während ſeines jetzigen Exils einſehen gelernt und offen zugeſtanden. Ginge jedoch ein conſtitutioneller Fürſt darauf aus, durch einen offenen Gewaltſtreich oder durch heimliche Verſchwörung mit anderen Fürſten die von ihm anerkannte Verfaſſung des Staates zu ſtürzen, ſo beginge er ſelbſt ein politiſches Verbrechen. Das Volk würde ihn als einen Verräther entweder durch ſeine geſetzlichen Organe ſofort ſeiner Freiheit berauben, oder ihn, indem es der fürſtlichen Revolution gewaltſam begegnete, zum Exil nöthigen, wenn nicht tödten. Dieſer Blitz der Revolution, das Volksgericht in höchſter Inſtanz, wird jedem conſtitutionellen Fürſten vorſchweben und nur im verblendeten Rauſch ſeiner Macht wird er ſich durch Ordonnanzen das Geſchick Karls X. heraufbeſchwören. Ludwig Philipp hatte ſich keiner beſonderen und directen Verletzung der Verfaſſung ſchuldig gemacht, galt aber in der öffentlichen Meinung als ihr Gegner, der den Geiſt der Freiheit heimlich und auf krummen Wegen zu entmannen ſtrebe. So mußte er denn vor einem Aufſtande fliehen, der allerdings nur von der kleinen Partei des National durch die Reformbankette vorbereitet und als Revolution improviſirt war.

Die Unverantwortlichkeit des conſtitutionellen Fürſten hat nur den Sinn, die Majeſtät des Volkes in der perſönlichen Erſcheinung des Monarchen auszuſprechen. Ein Volk kann in ſeinen Einzelhandlungen mit ſich in Widerſpruch gerathen und bleibt doch dasſelbe ganze und Eine Volk. So auch kann ein Fürſt abwechſelnd ſich widerſprechende Miniſterien haben, während ſein Wille im Weſentlichen doch dieſelbe Richtung behält. Die Geſandten und Abgeordneten eines Volkes ſind auch unverletzlich und unverantwortlich, weil auch ſie die Majeſtät der Selbſtbeſtimmung des Volkes ausdrücken. Wollte man den Grundſatz der Verantwortlichkeit auf's Aeußerſte treiben, ſo müßte hier ein bloßes beſchränktes Mandat eintreten, ſo müßten die Perſonen nur als mechaniſche Organe wirken, d. h. ſie wären überflüſſig; ein beſchriebenes Blatt würde dieſelbe Wirkung haben und den Zweck noch beſſer erfüllen.

Die Politik der heutigen Demokratie nimmt immer nur den atomiſtiſchen Menſchen zur Grundlage. In Folge dieſes Fehlers kommt ſie zur Mißhandlung der Natur, zur einſeitigen Auffaſſung des Geiſtes. Sie verkennt die ſittliche Bedeutung der Familie und das Bedürfniß des Volkes, nicht nur in einem Fürſten, auch in einer Fürſtin, nicht nur in einem Individuum, auch in einer Familie ſich wieder anzuſchauen.

Doch ganz abgeſehen von allen dieſen Gründen, ſo behaupten wir auf dem Grunde der hiſtoriſchen Erfahrung, daß auch die paragraphenmäßig votirte und ſtipulirte Verantwortlichkeit eines Präſidenten practiſch ſo ſchwer ſich ausführen läßt, daß ſie an das Illuſoriſche gränzt. Es ſoll aber die Erbmonarchie nicht nur unſittlich, ſondern auch unpractiſch ſein, weil der Fürſt, als ein zufälliges Individuum, der Aufgabe einer Epoche nicht gewachſen ſein könne. Das Problem der Regierung werde daher viel beſſer durch einen Präſidenten gelöſt, den die Einſicht des Volkes nach dem Bedürfniß der Geſchichte erwähle. Dieſe Forderung, daß der Erſte im Staat immer auch der Weiſeſte, Kräftigſte, Beſte ſein ſolle, iſt an ſich unbedingt wahr. Die Republik muß dieſen politiſch-ethiſchen Superlativ ſuchen. Wer iſt es? Mit dieſer Frage beginnt der Zweifel, beginnt der Kampf der Parteien. Sie machen in der öffentlichen Meinung ihre Gründe geltend. Gründe jedoch entſcheiden nicht zuletzt; es entſcheidet nur die Mehrheit. Und dieſe ſollte nicht dem Zufall ausgeſetzt ſein? Iſt ihre Geburt nicht ebenfalls mißlich?

Iſt in der Wahlurne kein Irrthum möglich? Ledrü Rollin, Lamartine, Cavaignac ſtanden den Begebenheiten unendlich näher — und doch kam Louis Bonaparte aus dem Glückstopf zum Vorſchein. — Nun ſoll aber der relativ rechte Mann gefunden ſein, ſo bleibt er doch, von ſeiner Wahl an, mit dem Zweifel der Gegenpartei behaftet. Um die Macht derſelben zu entkräften, wird er entweder ſie zu beſtechen ſuchen, ihre Stimmen zu gewinnen; oder er wird ſie einſchrecken und damit zugleich den Staat heftigen Erſchütterungen Preis geben. Auch in Nordamerika, das noch ſo bequem zu regieren iſt, pflegen daher die Präſidenten bei Antritt ihres Amtes die Verſicherung abzugeben, daß ſie Beamte, die einer anderen politiſchen Ueberzeugung anhingen, nicht verfolgen, nicht mißliebig behandeln würden.

Alles in der Welt, auch das Herrſchen, will gelernt ſein. Mit Erfolg und Leichtigkeit in Etwas ſich zu benehmen, müſſen wir es uns zur Gewohnheit gemacht haben. Der geborene Fürſt lebt vom erſten Athemzug an in einer politiſchen Atmoſphäre. Er lernt die objectiven Intereſſen als die ſeinigen eben ſo auffaſſen und behandeln, wie der Privatmann ſeine Privat-Intereſſen. Von vorn herein auf die Höhe des Ganzen geſtellt, einer allſeitigen Erziehung genießend, wird ſein Blick frei und weit, eignet er ſich die Kunſt des Befehlens ſpielend an, empfängt er eine Menge Traditionen, die weltgeſchichtlichen Inhalts ſind, trägt er ſich ſchon immer mit der Zukunft ſeines erhabenen Berufes. Und dieſem Beruf geht er mit der Zuverſicht eines bleibenden, als dem Inhalt ſeines ganzen Lebens entgegen.

Wenigſtens, daß es ſo ſein könnte, daß die Stellung eines Prinzen alle dieſe Momente in ſich trägt, wird Niemand leugnen, wenn gleich die Wirklichkeit gerade die Prinzen-Erziehung oft zur einſeitigſten und verfehlteſten macht. Solche empiriſche Mißſtände beweiſen nichts gegen die Wahrheit der Idee. Nicht jeder Kronprinz findet, wie Alexander, ſeinen Ariſtoteles.

Der gewählte Präſident, welch' trefflicher Mann er ſei, wird das Gefühl der Abhängigkeit von ſeiner Partei ſchwer in ſich austilgen können, wird oft, ſich zu halten, nach der Volksgunſt haſchen, wird den letzten Augenblick, wo er, wie der Schauſpieler von ſeiner Rolle, wieder abtritt, ſelten aus den Augen verlieren, während der durch die Natur ſchon zum Scepter berufene Fürſt es Niemandem dankt und auch, auf dem Recht ſeines Volkes ſtehend, Niemanden, außer ſich ſelbſt, zu fürchten hat.

Es iſt etwas Ungeheueres, mit ſeinem Denken und Wollen ſo ſehr auf das Geſchick von Millionen einzuwirken, als ein Fürſt, als ein Präſident, als ein Miniſterpräſident es vermag! Die überweiſe Aufklärung liebt es, das Moment der Verkettung der Geſchichte mit der Natur zu leugnen, aber die Natur iſt das wunderbare Medium der Offenbarung Gottes nach Außen. Sie iſt nicht blos, wie die Geiſtſchwelgerei ſich einredet, dumme Materie; ſie hat auch an ſich ein Verhältniß zur Geſchichte und findet erſt in dieſer ihren Zweck. Der Menſch wird daher zwar ganz natürlich erzeugt, aber doch zugleich aus dem Geiſt der Geſchichte, der ſeinen Eltern in Fleiſch und Blut einwohnt, und ſo iſt denn ein Fürſt auch ein Kind ſeiner Zeit, wie jeder im Volke, nur daß in ihm Natur und Geſchichte ſich potenziren. Daß ein Fürſt lediglich aus dem Umſtande, weil er geboren wird, zum Regieren unfähig, daß er von Geburt durch Gottes Ungnade mit einem Organ des Nichtverſtändniſſes der Geſchichte ausgeſtattet ſein müſſe, das iſt denn doch abgeſchmackt zu ſagen. Der Fürſt iſt ſeiner Geburt nach eben ſo nothwendig, wie jeder andere Menſch, und eben deshalb ein Anderer im Volke unmittelbar noch nicht ein nothwendigeres Subject.

Auch giebt man wohl zu, daß ein geborener Fürſt ein tüchtiger Fürſt ſein könne, allein die Fürſtlichkeit als ſolche, ihre Hochſtellung und Macht, ſoll ihn nothwendig verderben, weil ihm zu ſehr geſchmeichelt werde. Dies iſt wieder im Allgemeinen wahr. Nichts hat das Herz der Fürſten mehr vergiftet, nichts ihren Verſtand mehr beengt, als die maßloſe, oft geradezu niederträchtige Schmeichelei ihrer Umgebung, welche auch die winzigſte Durchlaucht mit dem Füllhorn ihrer Phraſen nicht verſchont. Alleine welchem machtbeſitzenden Menſchen würde nicht geſchmeichelt? Etwa den Miniſtern nicht? Etwa dem Präſidenten der Republik nicht? Als ob nicht noch die Bedienten derſelben ihre Schmeichler hätten!

Die conſtitutionelle Monarchie ſichert nicht nur die Einheit des Ganzen, ſie ſichert auch die politiſche Gleichheit der Staatsbürger, weil ſie alle, dem Fürſten gegenüber, die gleichen Rechte und die gleichen Pflichten haben. Er allein iſt die nothwendige, nicht die willkürliche Ausnahme. Worin dieſe Nothwendigkeit beſteht, iſt durch das Geſetz beſtimmt. Das Volk ſelbſt erkennt ihm gewiſſe ſouveraine Handlungen als ihm allein mögliche zu, wie die Beſtätigung der Geſetze, die Wahl der Miniſter, die Einſetzung der Beamten, die Eröffnung und den Schluß der Verſammlung der Volksvertreter, den Beſchluß über Krieg und Frieden, den Oberbefehl über das Heer. Indem ihm dieſe Functionen gegeben ſind, hat der Ehrgeiz der Strebenden ſeine beſtimmte Schranke. Innerhalb der Republik iſt Jeder in der Möglichkeit, Präſident des Staates zu werden. Dies ſcheint gerechter, ſittlicher, in Wahrheit jedoch wird der Staat hierdurch der Intrigue der Herrſchſüchtigen preisgegeben. Es entſteht ein Krieg Aller gegen Alle um die Macht. Der Hochmuth, die Selbſtüberſchätzung, der Neid, die Kabale kriechen aus den Winkeln der ſelbſtſüchtigen Herzen hervor und ſchütteln ihr Schlangenhaupt. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß, der Phraſe nach, nichts patriotiſcher iſt, als ihr Beginnen. In der Erbmonarchie dagegen iſt das Individuum einmal als fürſtliches da. Es iſt dem Spiel der Reflexion, dem Zufall der Wahl, der Berechnung, der Machination ſchlechthin durch das Schickſal entnommen. Es iſt inſofern, was es iſt, von Gottes Gnaden, d. h. durch die Zulaſſung der Vorſehung, durch die Vermittelung der Geſchichte, und eben ſo ſehr durch die an ſich blinde, ſcheinbar dem Zufall überantwortete Natur. Hiermit fällt alle Mißgunſt fort in dem Grade, daß der Fürſt in ſeiner Einzigkeit Urſache hat, zu erwägen, wie ſehr er zur rechten Handhabung ſeines Amtes der Gnade Gottes bedarf. Der folgerechte Republikanismus kommt zu dem Standpunct der abſoluten Pietätsloſigkeit. Für ihn gilt nur die craſſe Objectivität. Er hält ſich an den Ausſpruch: la loi est athée! In der conſtitutionellen Monarchie aber ſind die Bürger nicht blos dem Abſtractum des Gegenſatzes gegenüber gleich, ſondern der lebendigen Perſon, dem Träger des Staats gegenüber. Hierdurch, man ſage was man wolle, kommt eine ganz andere Wärme, ein ganz anderer menſchlicher und menſchheitlicher Hauch in die ſittliche Selbſtbeſtimmung. Die Geſinnung kann ſich ausbilden. Der Republikaner, der nur das aus der Mehrheit hervorgezählte Geſetz als ſeine Norm anerkennt, und deshalb von dem Inhalt abſieht, vergöttert die Form der Selbſtbeſtimmung. Im Fürſten erkennt er dieſe nicht. Er kann ihn nur haſſen, ſchmähen oder lächerlich finden. Die Theorie der imaginairen Größen zeigt, wie eine an ſich irrationale, unmögliche Behauptung doch zu richtigen Reſultaten führen kann. So iſt es auch mit der conſtitutionellen Monarchie. Es ſcheint dem Verſtande ein Fehler zu ſein, ſich bei ihr noch aufzuhalten, und nicht ſogleich zur Republik zu ſchreiten, die vom Alpdruck dynaſtiſcher Intereſſen, fürſtlicher Perſonen frei iſt, und in welcher Alles mit Hülfe der Reflexion gemacht wird. Allein es ſcheint nur ſo. Das im Fürſten perſönlich werdende Geſetz iſt eine ganz andere Macht.

Indem alſo die Einheit des Ganzen und die Gleichheit der Einzelnen durch die conſtitutionelle Monarchie geſichert wird, kann ſie Alle zur wahrhaften Freiheit gelangen laſſen; gelangen laſſen, denn am Ende kann die wirkliche Freiheit doch Niemandem gegeben werden, ſondern muß ein Jeder ſie ſich ſelbſt ſchaffen. Der Staat kann immer nur die Bedingungen bieten, die Jedem inwohnende Möglichkeit der Freiheit zu realiſiren. Nur die äußeren Hemmungen dieſer Freiheit kann er fortſchaffen. Durch ſeine Organiſation kann er nur bewirken, daß der Einzelne von überall den Zauberruf der Freiheit an ſein Ohr ſchlagen hört. Nur Formen kann er erzeugen, die mit der Freiheit als ihrem vorausgeſetzten Inhalt ausgefüllt werden ſollen. Allein actu kann er Niemanden frei machen, denn der Gott ſelber vermag es nicht, weil er ja damit die Freiheit ſelber wieder aufheben würde.

Nichts Fauleres daher, als das wüſte Geſchrei nach Freiheit ſo in's Blaue hinein. Dem unerfahrenen Jünglinge ſchwillt dabei das Herz; der Klubredner erobert damit ſeine Zuhörer; dem Gedrückten erquickt ſich bei dieſem Wort das Gemüth in's Unbeſtimmte hin; der Kleinbürger und der Bauer überſetzen ſich ſehr zufrieden das Abſtractum in das Concretum der Abgabefreiheit. Zeigt ſich hinterher, daß die Freiheit eine noch größere Thätigkeit, einen noch emſigeren Fleiß von uns fordert, als der früher bevormundete Zuſtand, ſo finden das Viele gewaltig unbequem und halten dann einen ſolchen Zuſtand wohl gar für einen Rückfall in überwundene Zeiten. Die Unbekanntſchaft mit dem wahren Weſen der Freiheit erklärt uns jene ſeltſame Erwartung der Menſchen, den Troſt von außen her zu empfangen und in den Klubs wie in den Journalen nach dem Worte zu jammern, das Alles erklären, das Alle erlöſen ſoll. Aber kein Wort, keine Einrichtung, kein Geſetz, keine Verfaſſung vermögen als ſolche die Befreiung durchzuſetzen; nur die lebendige Selbſterfüllung des Geiſtes mit der Freiheit iſt die Freiheit; nur ihre Selbſterzeugung iſt auch ihr Selbſtgenuß. So iſt einmal die göttliche Ordnung, und wer daher das Kreuz der ſittlichen Wiedergeburt aus den Tiefen des Geiſtes nicht auf ſich nimmt, dem wird die Freiheit nimmer geſchenkt werden.

Die abſolute Monarchie läßt die Freiheit inſofern nicht zu ihrem völligen Rechte kommen, als ſie die Form der politiſchen Selbſtbeſtimmung, die dem Geiſt ſo weſentlich iſt, wie der Inhalt, nicht verwirklicht. Die Republik aber befriedigt die Freiheit inſofern nicht, als ſie den Inhalt des Willens, das Gute, welches dem Geiſt ſo weſentlich iſt, wie die ſubjective Form, dieſer aufzuopfern Gefahr läuft. Sie erfüllt Alle mit dem abſoluten Verdacht gegen Alle, der Brüderlichkeit nicht aufrichtig zu huldigen. Sie zerreißt durch das Poſtulat der unbedingten Gleichheit die Brüder in Parteien, die ſich um die Herrſchaft im Namen der Freiheit befehden und ſich gegen einander Alles, bis zum ekelhafteſten Ausſpähen und Veröffentlichen der Privatverhältniſſe, erlauben; ein Kampf, der endlich, wie wir in Nordamerika's Journalen ſehen, zur Gewohnheit des Verleumdens und zum Verderbniß der Sprachweiſe durch den grellſten Cynismus führt.

Die conſtitutionelle Monarchie iſt die Möglichkeit, den Begriff des Staates vollkommen zu realiſiren, weil ſie in der Einheit und Gleichheit der Staatsbürger ohne engherzige Nationalität, ohne Bevorrechtung von Ständen, gar keinen andern Zweck mehr haben kann, als den der Vernunft und Humanität. Der zerrüttenden Anmaßung des Ehrgeizes iſt durch die Exiſtenz des Monarchen die Gränze gezogen; die Herrſchſucht des Fürſten iſt durch die Volksvertretung beſchränkt; die Volksvertretung iſt durch die Sonderung der geſetzgebenden Gewalt von der vollziehenden und durch die freie Preſſe beſchränkt. Durch die Erblichkeit der Monarchie aber iſt ſie davor geſchützt, ſich in eine blos formale Politik zu verlieren. Sie kann ſich deſto gründlicher mit der Sache, mit den wirklichen Bedürfniſſen des Landes beſchäftigen. Ihre Parteiungen können nie die Heftigkeit erreichen, welche der Republik eigen iſt, weil dieſe in jedem hervorragenden Manne den Tyrannen — dies Wort im griechiſchen Sinn genommen — fürchtet.

Die conſtitutionelle Monarchie iſt daher ſowohl gegen die abſolute Monarchie als gegen die abſolute Republik die höhere, freiere und ſittlichere Form. Sie iſt die neue Staatsform, die in England, in Frankreich und den deutſchen conſtitutionellen Staaten bisher nur unvollkommen exiſtirte, weil ſie in England ſich nur ariſtokratiſch, in Frankreich nur als Ausdruck der Bourgeoiſie, in den deutſchen Staaten nur als Organ der Regierungen zur Bewilligung des Budgets geſtaltet hatte. Nun iſt der Augenblick gekommen, wo ſie in Deutſchland, beſonders aber in Preußen, eine höhere Stufe der Entwickelung betritt, die man nicht wohl anders als demokratiſch benennen kann. Es iſt ſchade, daß dies Wort ſo in Verruf gekommen, denn es enthält den richtigen Gedanken, daß Fürſt und Volk eine unzertrennliche Einheit ausmachen ſollen. Jener Verruf iſt dadurch entſtanden, daß Demokratie mit Republik oder mit Ochlokratie gleichbedeutend genommen wurde. Von der Ochlokratie, von der Herrſchaft des wüſten Haufens, iſt nun der Begriff der conſtitutionellen Monarchie am Weiteſten entfernt; ihre beſondern Einrichtungen aber haben allerdings einen republikaniſchen Typus, weil ſie überall die Selbſtgeſetzgebung und Selbſtverwaltung anſtreben, ohne die feſte Gliederung und Geſchloſſenheit des Ganzen aufzugeben.

Daß die Republik den Künſten und Wiſſenſchaften nicht ſo günſtig wäre, als die Monarchie, wie man oft ſagen und deshalb die Monarchie preiſen hört, iſt eine jener oberflächlichen Allerweltsphraſen, die bedachtlos ſo hingeſprochen und hingeſchrieben werden.

Wie die Geſchichte von Athen, Venedig, Florenz, Zürich, Genf, Hamburg u. ſ. w. lehrt, iſt es empiriſch unwahr. Sodann aber haben viele Monarchen Kunſt und Wiſſenſchaft gar nicht der heiligen Schönheit und göttlichen Wahrheit halber, ſondern ihrer Eitelkeit wegen gefördert, ſich einen Nimbus zu machen, den Schein hoher Bildung zu erheucheln, wohlfeilen Kaufs durch Verknüpfung ihres Namens mit dem Namen durch ſich ſelbſt denkwürdiger Männer zu verunſterblichen, oft ſogar nur, um ſich angenehm zu unterhalten. Der perſönliche Beigeſchmack, der dadurch, wie unter Ludwig XIV., in die Werke der Kunſt und Wiſſenſchaft gekommen, hat der reinen Verwirklichung des Ideals keinen Vorſchub gegeben.

Blicken wir nun zum Schluß noch auf Preußen, ſo zeigt es ſich reif zur conſtitutionellen Monarchie. Bis zum Tode Friedrichs des Großen hatte es vom erſten Könige an, der ſich die Krone ſelbſt octroyirte, die Phaſe der abſoluten Monarchie vollendet. Unter Friedrich Wilhelm II. ging dieſe Form ſchon ins Verderben über. Unter Friedrich Wilhelm III. empfing Preußen ſeine demokratiſchen Einrichtungen: die Städte-Ordnung, die Landwehr, die Aufhebung der Hörigkeit, die Befreiung des Grundbeſitzes, die Gewerbefreiheit, die Gleiberechtigung aller Staatsbürger zu allen Aemtern und die Volksſchule als Organ einer allgemeinen, gleichmäßigen Volksbildung.

Durch alle dieſe Schritte ſtand Preußen ſo groß da, daß ihm nur noch die Mitwirkung des Volkes ſelber zur Geſetzgebung fehlte. In dieſe Epoche, die conſtitutionelle, iſt es mit Friedrich Wilhelm IV. getreten. Hätte derſelbe bei ſeinem Regierungsantritt die einſeitige Berechtigung zur politiſchen Vertretung lediglich durch den Grundbeſitz geändert, hätte er die Bevorzugung des Adels in der Beſetzung der Officierſtellen ermäßigt, hätte er die Empfindlichkeit und Parteilichkeit auf dem religiöſen Gebiet vermieden und die Cenſur aufgehoben, ſo würde Preußen ſchon ſeit einem Decennium der entſchiedene Schwerpunct der ganzen deutſchen Bewegung geworden ſein, alle ſüddeutſchen Antipathieen gegen ſich verflüchtigt und niemals eine blutige Kataſtrophe erlebt haben. Dieſe, mit tiefer Berechnung, mit kluger Benutzung aller Zeit-Umſtände um jeden Preis vom republikaniſchen comité directeur herbeigeführt, durch Verzögern der Conceſſionen und durch ſteife und mißtrauiſche Haltung von Seiten des Hofes begünſtigt, machte den Riß zwiſchen König und Volk zu einem tieferen, als er an ſich war, ſo daß nun die Regierung, plötzlich aus ihrer polizeiſtaatlichen Ordnung herausgeriſſen, im Entſetzen über den hundertarmigen Volksrieſen, der auf den Straßen Berlins erſtanden war, ſich eine Zeit lang dem franzöſiſchen Doctrinarismus in die Arme warf. Dieſe Richtung ſiegte im zweiten vereinigten Landtag, der die Urwahlen und die Beſchickung des Frankfurter Parlamentes decretirte; ſiegte im Cabinet, das im Miniſterium Auerswald-Hanſemann die Revolution anerkannte; ſiegte in der National-Verſammlung, die ſich zum Convent fortgeſtaltete, bis die Reaction des nach ſeiner Wahrheit zurückgedrängten geſchichtlichen Thatbeſtandes eintrat und das monarchiſche Princip, das, was es früher an Energie verſäumt hatte, nachzuholen ſuchte.

Preußen kann das monarchiſche Princip nicht aufgeben. Ganz Deutſchland wäre damit ſicherem Untergange geweiht. An die Stelle des Monarchen müßte wegen unſerer Mittellage zwiſchen Romanen und Slaven ſofort der perennirende Dictator geſetzt werden. Es kann der kräftigen Zuſammenfaſſung in Eine Perſönlichkeit nicht entbehren. Leicht würde es ſonſt den Ruſſen und und Franzoſen anheimfallen, zu denen noch einige andere Liebhaber ſich geſellen würden. Unſere Klubredner und Journaliſten ſpielen jetzt immer Republik im Schatten der ſchirmenden Königseiche. Dies Spiel hat für ſie jetzt einen wollüſtigen Reiz, der ſich aber, ſobald die erſehnte Republik da wäre, gewiß in ganz andere Empfindungen verkehren würde.

Schlag auf Schlag hat ſich bei uns Preußen Alles ausgeglichen. Der Moment iſt groß, iſt unwiederbringlich! Die jetzt zuſammengetretenen Kammern müſſen raſch aus der gegebenen Verfaſſung alle diejenigen Elemente ausſcheiden, welche den Conſtitutionalismus, wie die Gegenwart ihn fordert, zu einem bloßen Schein herabſetzen könnten. Einige Ausſchnitte der Verfaſſung, einige Correcturen, einige Löſchung von Zweideutigkeiten, das iſt die Hauptſache, über welche bei der Mehrheit gar kein Zweifel ſtattfindet.

Nächſtdem iſt das Wichtigſte die Ausarbeitung der ſogenannten organiſchen Geſetze, damit ſie nämlich nicht mechaniſch ausfallen.

In die formale Politik mögen die Kammern ſich ſo wenig als möglich vertiefen. Sie giebt zwar die ſchönſte Gelegenheit zu geiſtreichen Reden, zu rhetoriſchen Fechterſtücken, allein ſie iſt ſchon veraltet, unfruchtbar, intereſſelos. Deſto mehr mögen ſich die Kammern den ſocialen Fragen zuwenden, welche der modernen Politik ihr Ziel vorſchreiben. Dann kann Preußen eher, als jeder andere Staat der Welt, diejenige Verfaſſung entwickeln, welche die Vernunft und Humanität am meiſten zu befriedigen, welche die Freiheit mit dem Glück zu vereinen, welche die Nothwendigkeit des Geſetzes mit der Selbſtbeſtimmung des Einzelnen zu verſöhnen und das Volk mit dem Könige als denſelben freien und mächtigen Willen zu ſetzen im Stande ſein wird.

IX.

Unger's landſchaftliches Gemälde der Urwelt.

1852.

(Die Urwelt in ihren verſchiedenen Bildungsperioden. 14 landſchaftliche Darſtellungen von Kuwaſſeg mit erläuterndem Text von F. Unger. Wien gr. Fol.)

Schleiden hatte im Deutſchen Muſeum am Schluß einer Abhandlung über die populäre Behandlung der Naturwiſſenſchaften auf das Werk eines öſterreichiſchen Künſtlers Kuwaſſeg hingewieſen, der es unternommen, die Urwelt landſchaftlich darzuſtellen. Wir leben im Zeitalter der Illuſtrationen. Aber die Holzſchnittilluſtration, ſo vollendet ſie geworden iſt, fängt an uns ebenſo zu ermüden, als früher die Stahlſtichmanier. Wir ſehen daher andre Darſtellungsmittel wieder Bedürfniß werden. Das Auge ſehnt ſich von dem einfachen Schwarz auf Weiß wieder nach Farben und von der ſcharfen Begrenzung und Schraffirung des Strichs nach weicheren Conturen und ſanfteren Uebergängen. Die Lithographie, der Tondruck, der Farbendruck werden ſeit einigen Jahren wieder häufiger. Holzſchnittilluſtrationen zu geologiſchen Werken ſind längſt etwas Gewöhnliches, aber wiſſenſchaftliche Bilder zur Erdgeſchichte, von einem genialen Künſtler als Kunſtwerke im Steindruck ausgeführt waren mir ein ganz neuer Gedanke. Ich ließ mir das Werk kommen, voll unbeſtimmter Erwartung, wie die Kunſt die ſo ſchwierige Aufgabe der Wiſſenſchaft ausgeführt haben würde.

Da ich in den Naturwiſſenſchaften kein Fachkenner, ſondern nur ein lernbegieriger Philoſoph bin, ſo beſcheide ich mich, über den wiſſenſchaftlichen Werth dieſer Leiſtungen mein Urtheil abzugeben.

Ich überlaſſe es einem Humboldt, einem Vogt, einem Schleiden, einem Buch, Ritter, Leonhardi, Meyer, auszumachen, ob immer die am meiſten charakteriſtiſchen Pflanzen und Thiere jeder Epoche richtig gewählt und ob die geologiſche Grundlage für ſie mit prägnanter Treue untergebreitet iſt.

Ich will hier nur vom äſthetiſchen Standpuncte einige empfehlende Worte ſagen, die man mir wohl erlauben wird und durch welche ich zugleich dem trefflichen Künſtler für den Genuß ſeiner originellen Schöpfungen danken will.

Erwägen wir die Bedingungen, die ihm geſtellt werden mußten, wenn ſeine Arbeit, auch nur annähernd, den Poſtulaten der jetzigen Wiſſenſchaft entſprechen ſollte. Er mußte zunächſt die eigenthümliche Bodengeſtalt der verſchiedenen Erdbildungsperioden fixiren; ſodann die eines jeden eigenthümliche Temperatur in ihrer meteorologiſchen Erſcheinung ſich klar machen; hierauf die einer jeden geologiſchen atmosphäriſchen Phaſe correlate Pflanzenwelt zuſammenſtellen und hier oft nur nach Fragmenten und Analogieen die untergegangenen Typen erfinden; endlich mit der Bodengeſtalt, mit der Atmosphäre, mit der Vegetation diejenigen Thierorganismen hervortreten laſſen, die unter jenen Bedingungen möglich geworden waren. Dies ſind die wiſſenſchaftlichen Bedingungen, wie der geneigte Leſer in der Kürze ſie ſich etwa aus Humboldts Kosmos I, 286—304 vergegenwärtigen kann.

Aber alle dieſe Thatſachen geben dem Künſtler nur erſt ein todtes Material. Nun ſollte er dieſe Elemente aus ihrer Vereinzelung zu einem lebendigen Ganzen zuſammenfaſſen, nun ſollte er Erde und Meer, Boden und Pflanze, Luft und Licht, Fiſch und Eidechſe, Vierfüßer und Vogel als eine harmoniſche Totalität, als eine Landſchaft, geſchwellt vom Hauche des gewaltigſt arbeitenden Lebens, zur Erſcheinung bringen! Welche zahlloſe Combinationen mußte er hier aufnehmen, fallen laſſen, welche Möglichkeiten in ſich bewegen, welchen Kampf ſeiner über dem Chaos brütenden Phantaſien beſtehen, welches Studium der heutigen Natur wie der unterirdiſch begrabenen machen, um ſich mit Freiheit an ſeine Compoſitionen, an ihren endlichen Abſchluß zu wagen!

Nehmen wir einen Augenblick an, daß Kuwaſſeg in dieſen vierzehn Bildern nur Landſchaften componirt hätte, die eben nur Landſchaften ſein wollten, ohne jede wiſſenſchaftliche Nebenrückſicht, ſo würden wir ihn ſchon bewundern müſſen. Neuheit der Erfindung, Großheit des Stils, köſtliche Gruppirung des Einzelnen, gründliche Treue der charakteriſtiſchen Beſonderheiten und vor Allem Poeſie würden wir ihm als entſchiedne Vorzüge zuerkennen müſſen. Auch ohne den Werth, inſtructiv zu ſein, würden dieſe Landſchaften einen äſthetiſchen Werth behaupten.

Nun denke man ſich aber hinzu, wie alle dieſe Vorzüge noch dadurch einen magiſchen Reiz gewinnen, daß ſie mit dem wiſſenſchaftlichen Intereſſe auf das Engſte verknüpft ſind, indem dieſe Landſchaften den Verſuch machen, uns die geheimnißvolle Welt des jugendlichen Lebens unſeres Planeten mit objectiver Treue darzuſtellen und uns Zeugen derjenigen Scenerien werden zu laſſen, die Jahrtauſende hindurch unſere Erde ſchmückten, bevor ſie in dem menſchlichen Auge ihren Reichthum wiederſpiegeln konnten! Wir ſehen in dieſen Bildern die Pflanzenwelt in üppiger Kraft aufſchießen, während noch kein Vogel in den heißen Lüften, kein Vierfüßer, ja kein Reptil auf dem brennenden Boden dauern konnte, während nur erſt das ungeheuer anwachſende Meer Schalthiere zu ernähren vermochte. Dann ſehen wir den feuchten Boden mit Schilf, den trockneren mit Gramineen und Pinien ſich bekleiden und gewaltige Saurier in verwunderſamen Geſtalten aus dem Meer und den überall ſtagnirenden Gewäſſern hervorkriechen. Wir ſehen ſie auf Felsblöcken und zerſchellten Baumſtämmen am Seeufer nach Raub ausſpähen, wir ſehen ſie zwiſchen den Wurzelverſchlingungen des Urwaldes gierig dahinraſcheln; wir ſehen die Ungethüme ihre Rieſenleiber in wilden Thalſchluchten zum gräßlichen Kampf verwickeln, aber wir ſehen nur ſie erſt als die drachenartigen Herren alles Lebens auf Erden. Erſt als Land und Meer ſich feſter geſchieden haben, erſt als Laubbäume, Fruchtſträuche, Paraſiten und mannigfaltige Gräſer in wetteifernder Ueberfülle, von Erderſchütterungen ſeltener geſtört, ſprießen, ſehen wir Dickhäuter im hohen Schilfgraſe trotten, ſehen wir ſie in feuchten Wieſengründen vor der

Sonnengluth den Schutz der Bergſchatten ſuchen, ſehen wir die Gerippe der gigantiſchen Reptile im Schlamm vermodern und den Vogel ſich durch die elaſtiſchen Lüfte ſchwingen. Und nun erſt erblicken wir in der Diluvialperiode den Höhlenbären, wie er, ein Mammutsgerippe benagend, einer Heerde Büffelochſen anſichtig wird, die von jenſeitigen Bergabhängen, einem Waſſerfall vorüber, durch ein ſeichtes Flußbett ſeinem Ufer zuſchreitet. Erſt nachdem Millionen Stämme ſchlanker Farren, Lepidodendren u. ſ. w. von dem Erdfeuer verkohlt, von den über ſie ſtürzenden Gebirgen eingeſargt und ſelbſt zu Felſen verſteint waren, erſt nachdem Millionen und Millionen Grashalme und Blumen und Sträuche zu vermooren und den Boden auf ſeiner Oberfläche mit einem Filz von Wurzeln und Faſern zu durchweben angefangen hatten, konnten die warmblütigen Thiere gedeihen und nun erſt konnten die heißblütigen Raubthiere im Aufſchlürfen des dampfenden Blutſtromes ihre liebſte Nahrung finden.

Dieſen ganzen Prozeß der Natur mußte der Künſtler, ſich bis in die geringſten Details hin geläufig machen, um aus der ſteten Metamorphoſe die qualitativ entſcheidenden Momente herausgreifen zu können. Wir ſprechen zwar in der Wiſſenſchaft von den verſchiedenen Perioden ſo, als wenn dieſelben völlig geſonderte Sphären bildeten. Wir geben die einer jeden zugehörigen Steinarten, Pflanzen- und Thiergattungen an. Allein, der Künſtler, der die lebendige Wirklichkeit wieder ſchaffen ſoll, kann nicht blos katalogartig iſoliren. Er muß die Thaten der einen Periode in die der anderen mit hinübernehmen und doch den Moment entdecken, der uns das Neue, noch nicht zuvor Geweſene, zur Anſchauung bringt. Dies hat Kuwaſſeg meiſterhaft verſtanden. Man merkt bei ihm keinen Zwang, die Perioden auseinander zu halten; und doch fühlt man auf jedem Bilde den Fortſchritt der Natur zu neuen Formen. Ich empfehle die Landſchaften neben einander als eine Folge zu legen, um ſich von der Wahrheit meiner Behauptung recht ſchlagend zu überzeugen.

Wenn von der Urwelt die Rede iſt, ſo pflegt man gewöhnlich den Fehler zu machen, ſich den Planeten in ſeinen Embryonalzuſtänden ſchon zu geſtaltenreich vorzuſtellen. Man bringt immer noch zu viel von unſrer heutigen Erdgeſtalt mit. Aber die anfängliche Erde war, ſelbſt als ſchon die Kryſtalliſation der Maſſen begonnen, ſehr einfach. Sie war eben nur eine flüſſige, nach und nach erkaltende Kugel. Die großen Spalten der trocknenden Oberfläche klafften nur allmälig auf, die Scheidung des Starren vom Flüſſigen ging ſehr langſam von Statten. Kuwaſſeg hat daher ganz Recht, auf den erſteren Landſchaften nur einen Flachboden mit inſelartigen, aber niedrigen Erhebungen zu zeigen. Eigentliche Berge ſind ein Product erſt viel ſpäterer Formationen, denn das Erdfeuer mußte erſt in das Erdinnere gebannt werden, bevor die titaniſche Spannkraft der Dämpfe die von Oben erkaltende Erddecke von Unten heben und den Oſſa auf den Pelion thürmen konnte.

Ein geringerer Künſtler, als Kuwaſſeg, hätte der Begierde ſchwerlich widerſtehen können, die von der heutigen Flora und Fauna abweichenden Formen recht grell und abenteuerlich zu malen. Er hätte die Urwelt in eine ganz und gar fremde verunſtaltet und in ſolchem Effect des Wunderſamen ſeinen eigentlichen Triumph erblickt. Er hätte deshalb namentlich von den monſtroſen Thierbildungen, von dem Hydrarchos, von den Fiſcheidechſen, den Vogeleidechſen, den Rieſenflughäutern, den koloſſalen Pachydermen, dem giraffenartigen Mylodon u. ſ. w. ganz unzweifelhaft den ſtärkſten Gebrauch gemacht. Kuwaſſeg hat ſich hier außerordentlich beſchränkt. Er hat bei den foſſilen Pflanzen nie vergeſſen, daß ſie doch eben als Pflanzen mit den unſrigen Kinder ein und deſſelben Planeten, als Erſcheinung Ausdruck der ewigen Idee der Pflanze ſind. Er hat ſie nicht zu Geſtalten verzerrt, die meinetwegen auf dem Saturne oder Sirius, nicht aber bei uns, auch nicht in der Urwelt möglich wären. Die Thiere aber hat er den großen landſchaftlichen Verhältniſſen auf das Natürlichſte eingeordnet. Sie fehlen nicht. Sie treten in charaktervollen Repräſentanten auf. Der Cheiroſaurier, der Nothoſaurier, das Iguanodon, der Scheuchzer'ſche Salamander, das Paläontherion, der Ursus spelaeus und bos priscus markiren den Fortſchritt der animaliſchen Organiſation. Auch den Pterodaktylus und Pleſioſaurus finden wir, allein in einer Entfernung, welche beweiſt, daß der denkende Künſtler hier mehr andeuten als ausführen wollte, da wir auch mit einer Cuvier'ſchen Divination hier aus den Knochenreſten uns doch nur ungefähre Vorſtellungen machen können. Welche geniale Schöpferkraft Kuwaſſeg auch hier inwohnt, hat er bei der meiſterhaften Gruppe der drei kämpfenden Saurier in der Wealdenperiode hinlänglich bewieſen. Als Landſchafter, um den Totalproſpect nicht zu ſtören, hat er aber die Thierſtaffage die übrigen elementaren Factoren nie überwuchern laſſen.

Daſſelbe ſtrenge Maaß hat er in der Darſtellung der Pflanzen angewendet, denn obwohl er die Eigenthümlichkeit derſelben nach den möglichen Angaben auf das Genaueſte beachtet hat, ſo hat er doch alle Oſtentation vermieden. Er hat die Gräſer, Kräuter, Bäume ſo zu gruppiren verſtanden, daß diejenigen, welche der gerade zu zeichnenden Epoche angehören, ſich ungeſucht ſignaliſiren. Lomatophloyos crassicaule, stigmaria ficoides, Lepidodendron, Pterophyllum, Araucaria u. ſ. w. ziehen unſere Aufmerkſamkeit an, ohne uns mit einer ſchulmeiſterlichen Abſichtlichkeit aufgedrungen zu werden. Sie ſprechen uns durch die Originalilät ihrer Form von ſelbſt als neue Phänomene an, während die ſchon bekannten Geſtalten, ſo weit ſie in dem ganzen Zuſammenhange ſichtbar werden können, in die Stellung der Folie ungezwungen zurücktreten. Genug, Kuwaſſeg hat, in ſtrengem Gehorſam gegen die Wiſſenſchaft, ihren Zweck nie aus dem Auge verloren und doch zugleich immer als Künſtler gehandelt. Er nur das Maleriſche gemalt und hat ſich daher auch gehütet, ſeiner Kunſt Darſtellungen zuzumuthen, die gar nicht für ſie gehören, die nur der Poeſie überlaſſen bleiben müſſen. Er hat das vulcaniſche Element in Blitzen, in Fumarolen, in Rauchſäulen dampfender Krater erſcheinen laſſen, allein mehr ſeitab, mehr im Hintergrunde, da es Thorheit iſt, den gebirgsſchöpferiſchen Act der telluriſchen Feuermächte durch die Malerei zur Anſchauung bringen zu wollen. Den Erguß eines fertigen Vulcans kann die Malerei darſtellen, nicht aber die Erhebung desſelben im Moment ihres Werdens.

Um nun dem Leſer das hier aufgerollte Panorama in ſeiner Stufenfolge vorzuführen, will ich mit den eignen Worten des Textverfaſſers, Dr. Unger, die landſchaftliche Situation jedes Bildes kurz angeben und mich bemühen, in dieſem Auszuge die unterſcheidendſten Puncte hervorzuheben.

I. Uebergangsperiode. Aus den unbegrenzten Waſſern, die den Erdball rings umgeben, tauchte das erſte feſte Land in kleinen, wenig zuſammenhängenden Inſeln hervor. Eine ſolche Feſtlandsgruppe felſiger und offenbar granitiſcher Natur, die ſich noch nicht zu Gebirgen, wohl aber zu zerriſſenen Plateaus mit ſchroffen Abſtürzen erhebt, ſehen wir in dieſem Bilde vor uns. — Die Atmoſphäre liegt durch ihren dichten Wolkenſchleier noch ſchwer und düſter auf dieſen einſamen Eilanden. — Die Formen der Pflanzen ſind gewaltige koloſſale Bäume mit dem einfachſten Laubwerk oder unförmige ſäulenartige Stöcke ohne Blätter, oder endlich faſt ſtammloſe Gewächſe mit gipfelſtändigen Wirteläſten — kryptogamiſche Gefäßpflanzen.

II. Steinkohlenperiode. 1) Man ſieht ſich auf eine kleine Inſel in das Innere eines feuchten, von ſtehenden Gewäſſern vielfach durchſchnittenen Waldes verſetzt. Durch die eng verſchlungenen Wipfel der Bäume bricht nur ſpärlich das Licht der durch athmoſphäriſche Dünſte erbleichten Sonne herein. — Die vorherrſchenden Bäume ſind hier die durch ihre narbige Rinde und durch die eigenthümliche gabelige Verzweigung ausgezeichneten Schuppenbäume (Lepidodendren), wovon mehrere im Vordergrunde ſtehen. Ihre dicht belaubten, ſchön geſchwungenen Aeſte bilden breite Kronen, die ſo wie der Schmuck ihrer Zapfen an manche von unſeren Nadelhölzern erinnern, aber dieſe durch das geheimnißvolle Dunkel, das ſie verbreiten, noch weit übertreffen. Eine Menge paraſitiſcher Gewächſe haben allenthalben auf ihren abgeſtorbenen wie auf ihren lebenden Stämmen Platz genommen. Weiter nach rückwärts erſcheinen mit den Schuppenbäumen vermiſcht baumartige Farren, durch ihre ſchlanken unverzweigten Stämme und die prachtvollen Kronen ihres mächtigen feingefiederten Laubes ausgezeichnet.

III. Steinkohlenperiode. 2) Die durch Jahrtauſende zu vielen Klafter hohen und Meilen weiten Maſſen aufgeſchichtete Vegetation ſehen wir hier durch Erſchütterung mit theilweiſer Verſenkung und Hebung des Bodens zerſtört und zertrümmert. Noch ragt ein Theil jenes Urwaldes, auf den wir früher unſere Blicke ſchweifen ließen, mit ſeinen übereinanderliegenden Pflanzenkoloſſen und der daraus hervorgegangenen Torfſubſtanz mehrere Klafter hoch aus dem Waſſer, dem er einſt entſtieg, empor: aber die empörten Fluthen drohen im Augenblick ſich darüber zu ergießen und ſie mit ſchlammigen und ſandigen Abſätzen zu bedecken. Die Hauptmaſſe bilden die Lepidodendren, zu welchen ſich hier noch die in jener Zeit ebenſo verbreiteten Sigillarien geſellen. — Schaudervoll beleuchtet die grelle elektriſche Fackel, die ſich von Zeit zu Zeit durch die Wolkenſchichten ſchwingt, dieſe Zerſtörungsſcene.

IV. Periode des Todtliegenden. Wir ſtehen auf dem Kamm eines in den großartigſten Trümmern zerriſſenen Gebirges. Die hervorbrechenden Porphyre haben die bereits beſtandenen kleinen Inſelgruppen erweitert und erhöht, ſich ſelbſt aber durch die entſtandenen Spalten zu kammförmigen Kuppen über ihre Trümmer emporgethürmt. Die weiche, teigartige Maſſe konnte ſich nur in mehr oder weniger abgerundeten Formen ausbilden, und ſo ſehen wir im Mittelpunct der Landſchaft einen ſolchen Porphyrkegel in ſeiner jungfräulichen Geſtalt ohne Riſſe und Vertiefungen, jenen Zeugen tauſendjährigen Beſtandes, kühl, ohne die geringſte Spur einer Vegetation, denn er iſt noch nicht vollkommen abgekühlt. Links befindet ſich ein ähnlicher Porphyrkegel und im Hintergrunde des von beiden gebildeten Thales tritt ein eben ſolcher Gebirgskamm hervor. Den Fuß dieſer jüngſt gehobenen Porphyrmaſſen faßt ein mächtiger Trümmerwall ein. Aus den Schrunden der geborſtenen Erdkruſte qualmen Dampfwolken. — Eine Fumarole in Verbindung mit Schlammergüſſen tritt hier unter dem Meeresſpiel auf und reißt eine gewaltige Waſſermaſſe in Begleitung mit heißen Dämpfen gleich einem gigantiſchen Springquell in die Höhe. Jene, auf der Stelle abgekühlt in der Luft, ſtürzen in dichten Strömen in der Nähe ihrer Geburtsſtätte wieder nieder. Feurige Blitze durchzucken die Dampfwolken: das Meer wallt und kocht rings umher. — Farrenbäume und Cykadeen erſcheinen hier faſt ausſchließlich und unter den erſteren machen ſich die Pſaronien als ſchöne ſchlanke

Stämme mit einer herrlichen Krone eines mehrfach gefiederten Laubes bemerkbar.

V. Periode des bunten Sandſteins. Dies Bild verſetzt uns in eine flache von untiefen Gewäſſern allenthalben umſchlungenen Gegend mit der Fernſicht auf niedere Eilande. Auf Sandſteinmaſſen des Rothliegenden, die ſich wenig über eine vom Waſſer beſpülte ſchlammige Niederung erheben, breitet ſich ein dünner Wald von Nadelhölzern aus, der Neuholländiſchen Araucaria in ihrer Tracht nicht unähnlich. Die kräuterartigen Gewächſe, Aethophyllum speciosum und Schizoneura paradoxa, bedecken ſtellenweis den Boden. Ein ſalamanderartiges Reptil ſchleicht darüber hin.

VI. Periode des Muſchelkalks. Nicht fern dem Rande eines inſularen Flachlandes, das der vielbegrabende Ocean nicht überfluthet hat, in troſtloſe Oede verſunken, gleitet unſer Blick hinaus auf den ewig gleichen Spiegel der Wellen. Auf einem riffigen Boden, ebenſo ein Bauwerk als eine Wohnſtätte von Korallen und anderen Meeresgeſchöpfen, die die Ebbe hier entblößt zu haben ſcheint, ſehen wir die Mannigfaltigkeit des untermeeriſchen thieriſchen Lebens in ſeiner ganzen Fülle ausgebreitet, Ammoniten, Nautilen, Turitellen, und die ſchönen lilienförmigen Enkrimiten. Mit gierigem Blick betrachtet ſie ein ſeltſames Ungeheuer von krokodilartiger Geſtalt, das den Meeresbewohner durch die Schwimmfüße die Floßen abgeborgt zu haben ſcheint. Es iſt der Nothosaurus giganteus, der dieſe Korallenbank zu erklimmen ſucht, ſich da ſeine Nahrung zu verſchaffen. — Die Trümmer von Nadelholzbaumſtämmen, die hier ſchauerlich nah und fern aus den Fluthen auftauchen, zeigen von einem nahen Feſtlande. Ein Sturm hat ſie hieher geführt, was aus den Reſten von krautartigen Pflanzen, womit ſie beladen ſind, erſichtlich iſt. — Der Mond, ein mattes, blaſſes Leichenantlitz, ſcheint klagend über dieſer grauſen Meereswüſte zu weilen.

VII. Periode des Keuperſandſteins. Es dehnen ſich vor unſern Blicken die flachen Ufer eines großen Landſees aus. Die trocknen ſandigen Dünen ſind noch ganz von Vegetation entblößt, die ſich nur auf die moorigen, vom Waſſer beſpülten Niederungen beſchränkt. Auf dieſem Marſchlande hat ſich eine ziemlich üppige, jedoch nicht ſehr reichhaltige Pflanzenwelt angeſiedelt. Rechts iſt das Ausgehende eines Waldes von Calamites arenaceus, dem vorherrſchenden Baume dieſer Periode. Der bis auf eine gewiſſe Höhe aſtloſe Stamm mit geſtreifter Rinde, ähnelt den cannellirten Säulen, über welchen ſich das von quirlförmig übereinander ſtehenden Aeſten getragene Laubdach, wie die Kuppel eines Tempels erhebt. Einen verſchiedenen Charakter bietet der ſumpfige Boden an der linken Seite des Bildes dar, der ſich in dieſer Art über lange Strecken ausdehnt. Das am meiſten in die Augen fallende Gewächs iſt hier die ſchachtelhalmähnliche Equisetites columnaris, der einer Säule gleich, mit dem ovalen Fruchtknopf geſchmückt, ſich weit über die niederen Pflanzen erhebt. — Von den Batrachiern, die zu Tauſenden in dieſen Schlammniederungen hauſen, erblicken wir hier das Labyrinthodon pachygnatus. — Die warme und feuchte Atmoſphäre iſt mit Dünſten ſo geſchwängert, daß die Sonnenſtrahlen durch die bald geöffneten, bald wieder verſchloſſenen Riſſe der Wolkenmaſſen ſich nur auf Augenblicke den Weg zu bahnen vermögen.

VIII. Oolith-Periode. Hier öffnet ſich der Blick ins weite Jurameer, das nur in kleinen Strichen Feſtlands die gehobenen Schichten der Triasperiode erkennen läßt. Eine ſolche Küſtengegend, umſäumt mit den zwar niederen, aber weit hingreifenden Korallenriffen, ſtellt ſich uns hier mit dem eigenthümlichen Schmuck ſeiner Vegetation (vorzüglich Pterophyllum- und Zamites-Arten) und ſeiner ſeltſamen Bewohner (Ichthyoſaurus, Pleſioſaurus, Pterodaktylus) dar. Beſonders merkwürdig ſind die an der äußerſten Rechten Pandanusartigen Stämme mit dem ſonderbaren Geſtell ihrer Luftwurzeln und den die Spitzen der Zweige bekleidenden prachtvollen Blätterkronen.

IX. Wealdenperiode. In einer heißen, an Kohlenſäure vielleicht reicheren Atmoſphäre ſind wir auf einer feuchten Inſel in das Halbdunkel eines von Farren, Cykadeen, Coniferen und wenigen Monokotyledonen gebildeten Waldes verſetzt, deſſen geiſterhafte Stille nur durch das eintönige Rauſchen einer Caskade und durch die ziſchenden und gähnenden Töne einiger kämpfenden Saurier unterbrochen wird.

X. **Kreideperiode.** Der Sturm, der das unüberſehbare Kreidemeer aufwühlte, iſt dem Ende nahe, Donner und Regen ziehen müde in die Ferne. Vom hohen Kreidemeer zieht ſich, beglänzt von den Strahlen der untergehenden Sonne, eine Meeresbucht zwiſchen den Klippen von ſchmalen Inſeln hin. Eine ſparſame, meiſt nur auf die feuchten und weniger ſchroffen Ufergegenden beſchränkte Vegetation hat ſich über den nackten Boden verbreitet. Die Cykadeen und Farren ſind bis auf wenige Arten verſchwunden, dafür erſcheinen neue Palmen, Nadelhölzer und am Ueberraſchendſten die erſten Formen der Laubhölzer. Die imponirendſte Pflanzengeſtalt in dieſem Bilde iſt unſtreitig die Baumgruppe der Credneria, auf der Spitze der gegen das Meer anſteigenden Kalkſchichten, die ſelbſt die tobendſten Wellen nicht mehr erreichten.

XI. Eocenperiode. (Dieſer von Deshayes herrührende Name iſt ſchon von Humboldt im Kosmos als wenig paſſend beſprochen, da das Weſen der Morgenröthe, um die es ſich hier handelt, Pariſer Grobkalk iſt).

Die zerſtreuten Inſeln ſind zu einem Continent verſchmolzen. — Das Bild ſtellt eine Gebirgsſchlucht vor, durch die ſich ein langſam fließender, beinahe ſtagnirender Fluß, der eben eine unüberſehbare Grasfläche verließ, windet. Der felſige verwitterte Kreideboden iſt mit Kräutern, Sträuchen und Bäumen einer ſehr mannigfaltigen Pflanzenwelt geſchmückt, die, von einzelnen Puncten entſpringend, ſich ſtrahlenförmig nach allen Seiten auszubreiten ſuchte. — Nichts unterbricht die paradieſiſche Ruhe dieſer Gegend, weder die in den Lüften kreiſenden Haliätas, noch der am Ufer wachende Tantalus, ja nicht einmal die Heerden von Paläotherium, die ſich von den verſengten Grasflächen in dieſe feuchten Thäler zurückziehn. (Vollkommene Tropenlandſchaft).

XII. Miocenperiode, d. i. Braunkohlenperiode. Ein üppiger Pflanzenwuchs, wie er ſeit der Steinkohlenperiode ſich nie mehr geltend zu machen vermochte, eroberte, von milder Luft, von Sonne und Waſſer begünſtigt, nach und nach die ganze Oberfläche des Feſtlandes, dem höhere Berge und Gebirgsſyſteme noch fehlten. Unüberſehbare Torfgründe mit Wäldern bedeckt verwandelten ſich zu vegetabiliſchen Mumien — Braunkohlen. — In dieſem Bilde überblicken wir, durch die Wipfel der Bäume hindurch, die weite Ebne eines Stromgebietes mit dem zu einem See angeſchwollnen Fluß. Es iſt kein geſchloſſener Wald, der die Ausſicht hemmte, ſondern eine Aue, die ſich der Strom bereits zu eigen gemacht; im Vordergrunde ſtagnirendes Gewäſſer mit Rohr umſäumt, links davon die maleriſche Pforte eines unberührten Waldes, deſſen altergraue Laubbäume mit der Wucht ihrer Aeſte den Boden erreichen. Friſch und luſtig klettert daran neues Leben empor. Rechts ſtampfen Maſtodonten durch das Gebüſch und in der Ferne erblicken wir die rauhen Baſaltkegel eines Mittelgebirges.

XIII. Diluvialperiode. Dieſe Landſchaft zeigt uns die Verwandlung des flüſſigen Waſſers in feſte Maſſen. Dieſe Verwandlung, eine Folge der mit der Continentalformation veränderten Wärmevertheilung, ging an den Firſten der höheren Gebirge vor ſich. Die von dort aus vorgeſchobenen Eismaſſen, drängten ſich weit in die Thäler vor. Einen ſolchen Gletſcher ſehen wir hier zwiſchen Felſen, die er zertrümmerte, mit Gewalt hervortreten. Dies geſchah, als mit einer kräftigen Vegetation von Nadelhölzern, Eichen, Buchen und ähnlichen Waldbäumen eine noch immer ſehr maſſenhafte Thierwelt zuſammenlebte.

XIV. Periode der Jetztwelt. Es mag erlaubt ſein, ſeine Wiege unter den freundlichſten Himmel zu ſtellen und ſie von der ſegenreichſten Natur zu umgeben. Freigebige Palmen, Bananen, Bromelien mögen ihre ſüßen, nährenden Früchte auf den hilfloſen Ankömmling herunterſchütteln!

Aus dieſer Ueberſicht wird man ſich zwar von dem reichen Stoff, den der treffliche Künſtler verarbeitet hat, eine genügende Vorſtellung machen können. Von der tiefen, aller Formen mächtigen Ausführung aber wird man nur durch die Anſchauung ſeines Werkes ſelbſt ſich die rechte Vorſtellung erwerben können, da er jenen Stoff, nach meiner Meinung wenigſtens, wirklich zur Idealität zu erheben die Kraft und die Ausdauer gehabt hat. Eine durchdringende, alle von der Wiſſenſchaft gegebenen Data liebevoll vereinigende Sinnigkeit hat jede Landſchaft zu einer glücklichen Einheit gemacht.

Man betrachte von den Landſchaften, welche man wolle, ſo wird man in jeder den Ausdruck einer eigenthümlichen Stimmung, im Ganzen wie in allen Einzelheiten, wiederfinden; z. B. den melancholiſchen Ton der Landſchaft, welche die Muſchelkalkperiode durch ein Korallenriff im Ocean verſinnlicht! Wie ſchön und wie ſchwermuthsvoll iſt hier das Meer gemalt, wie ſchön und wie geſpenſtiſch der Wolkenhimmel, der den Mond zur Hälfte verſchleiert! Wie wird einem die ungezähmte Wildheit des uferloſen Oceans in dieſem überaus gelungenen Bilde nahe gebracht! Oder man nehme das Bild der Olithperiode. Wie reizend tritt hier die Vegetation hervor! Wie iſt das Sonderbare im Detail ihrer Formen hier doch zur köſtlichſten Anmuth in der Gruppirung verwendet worden! Man ſehe nur in der Mitte dieſe kräftig aufſtrebenden Pterophyllumbäume, wie ſie gegen die Gruppe der Bäume zur rechten Hand contraſtiren und man wird den dichteriſchen Genius bewundern müſſen, der ſolche Geſtalten und Gruppen erfand. Und bis zum letzten Blatt hin iſt Kuwaſſeg ſich gleich geblieben. Ein Andrer hätte leicht verſucht ſein können, bei unſerer jetzigen Periode eine Nachahmung der herkömmlichen paradieſiſchen Schilderung zu geben. Kuwaſſeg hat gefühlt, daß er auf dem Boden der Wiſſenſchaft ſtehend, auch hier eigenthümlich ſein müſſe. Er iſt religiös geweſen; allein er iſt über die kirchliche Manier der Malerei hinausgegangen. Er ſtellt uns nicht nur die beiden Protoplaſten, er ſtellt uns ſogleich eine Familie dar, wie ſie am Saum eines herrlichen Waldes der aufgehenden Sonne ſich anbetend entgegen wendet. Die Mutter mit den Kleineren kniet am Boden; dem aufſtrebenden Jüngling zeigt der Vater mit ernſter Würde das ſchöpferiſche Geſtirn des Tages. Rechts aber ſehen wir in einer Buſchebene das edle Roß ſich tummeln, das Thier, welches dem Menſchen am nächſten ſteht. Stier, Hund, Katze, Kameel, Elephant, Affe, machen ihre beſonderen Anſprüche auf den Umgang mit dem Menſchen, aber keines dieſer Trabantenthiere kann das kluge, das muthige, das ſchöne Pferd übertreffen, welches ſchon Hiob mit Recht über alle Thiere erhoben hat. Wie ſinnig von unſerem Künſtler, daß er da, wo am Schluß der gewaltigen Metamorphoſen unſeres Sterns der Menſch als die bewußte und ordnende Intelligenz hervortritt, ihm das Pferd zum Gefährten giebt, auf deſſen Rücken er ſich die Herrſchaft dieſer ſublunariſchen Welt eroberte.

Schließlich müſſen wir auch dem Lithographen L. Rottmann unſere Anerkennung zollen, der die Zeichnungen trefflich behandelt und ihnen durch äußerſt geſchickte Anwendung gelblicher und bräunlicher Töne eine Wirkung zu verleihen gewußt hat, die es beinahe vergeſſen läßt, daß wir nicht volle Farbenbilder vor uns haben.

X.

Ueber das Naturgefühl nach Verſchiedenheit der Zeiten und Völkerſtämme.

Randgloſſen zu Alexander von Humboldt's Darſtellung deſſelben.

1852.

Im Eingange zum zweiten Theil des Kosmos hat A. v. Humboldt unter der Kategorie Naturbeſchreibung auch die dichteriſche geſchildert und S. 6 die nähere Beſtimmung hinzugefügt, das Naturgefühl nach der Verſchiedenheit der Zeiten und der Völkerſtämme darzuſtellen.

Dieſen Ausdruck ſelbſt hat er jedoch nicht näher beſtimmt, vielleicht weil es ihm überflüſſig erſchien, inſofern er durch ſich ſelbſt klar genug ſei. Allein das Wort Naturgefühl iſt nur im Allgemeinen deutlich, nämlich die Natur als Inhalt des Gefühls zu bezeichnen. Wir ſprechen ebenſo von dem Kunſtgefühl, um die Kunſt, von dem Religionsgefühl, um die Religion, von dem Vaterlandsgefühl, um das Vaterland u. ſ. w. als Inhalt des Gefühls von anderm Inhalt zu unterſcheiden: denn das Gefühl als ſolches iſt nur die pſychiſche Form, die ſich mit jedem Inhalt zu erfüllen vermag. Wird die Natur gefühlt, ſo wird das Leben im Allgemeinen gefühlt; oder es wird der beſondere Reiz gefühlt, den einer der Sinne empfindet, das Rauhe und Glatte, das Warme und Kalte, das Dunkle und Helle, das Saure und Süße u. ſ. w.; oder es wird im Einzelnen die beſtimmte Luſt oder Unluſt gefühlt, die mit irgend einem ſinnlichen Eindruck verbunden ſein kann.

Aber von dieſem eigentlichen Naturgefühl will Humboldt, wie ſeine Ausführung darthut, offenbar nicht reden. Er nimmt das

Wort in dem theoretiſchen Sinne, mit ihm das Verhältniß des erkennenden Geiſtes zur Natur nach ſeiner poetiſchen Unmittelbarkeit zu bezeichnen. Er will unſtreitig nur von dem Naturgefühl handeln, welches die Natur als Kosmos, als ein geordnetes Ganze, zu ſeinem Inhalt hat. Nicht das ſo zu ſagen natürliche Naturgefühl, ſondern das äſthetiſche will er ſich zum Gegenſtand machen, dasjenige, welches die Formen der Natur in ſich reflectirt.

Ein ſolches Thema ſcheint von Niemandem beſſer, als von Humboldt gelöſt werden zu können, d. h. von einem Manne, der bei ſeiner großen Erdſchau das Naturgefühl unter allen localen Bedingungen, in der Gebundenheit aller religiöſen Differenzen vor Augen gehabt, der es aus dem lebendigen Laut der verſchiedenſten Sprachen vernommen, der es auf allen Stadien ſeiner Exiſtenz von dem roheſten Wilden bis zur ſentimentalen Ueberbildung moderner Schwärmerei beobachtet hat. Die Klarheit ſeines Verſtandes, der unermeßliche Umfang ſeiner vielſeitigen Kenntniſſe, die Gefälligkeit ſeiner beweglichen Phantaſie und die ihm zur Gewohnheit gewordene Neigung, jede Unterſuchung mit Rückſicht auf die Geſchichte ihres Problems vorzunehmen, haben ihm eine außerordentliche Virtuoſität in der populären Behandlung der Wiſſenſchaft verliehen, die ſich mit einem wohlverdienten Ruhm gekrönt ſieht.

Indeſſen hat Humboldt ſich hier die Grenze enger gezogen, als ſein Reiſeleben und ſeine ſonſtigen Arbeiten es könnten erwarten laſſen. Er hat ſich auf die Naturanſchauung beſchränkt, wie ſie vorzüglich durch die poetiſche Literatur der Völker zur Erſcheinung gekommen iſt, während man erwarten konnte, daß er aus der Natur ſelbſt auch das Gefühl abgeleitet hätte, welches ſie durch die Eigenthümlichkeit ihrer Werke und Formen zu erregen vermag, oder daß er auf die natürliche und conſtante Individualität eingegangen wäre, mit welcher das Gemüth der Völkerſtämme der Natur gegenüber zu ſtehen ſcheint.

Es ſei geſtattet, zu dem, was A. v. Humboldt giebt, einige Randgloſſen zu machen, die nicht ſowohl eine Kritik, als eine beſcheidene Andeutung ſein ſollen, wie der Stoff, den uns der gelehrte Kosmograph bietet, durch eine etwas veränderte Anordnung ſich mit Leichtigkeit viel überſichtlicher und naturgemäßer hätte darſtellen können. Auch finde ich, daß unter der Menge, die ſich Humboldt's Kosmos als Commentatoren angeſchloſſen haben, einer der beſſeren dieſer Schriftſteller, Schaller in ſeinen Briefen, ſtillſchweigend eine ganz andere Anordnung befolgt hat, als ſein Text ihm geboten hätte. Wahrſcheinlich hat er in ſeiner Explanatorrolle die Kritik für unziemlich gehalten und ſie nur durch die That erkenntlich machen wollen. Allein gerade bei einem großen Geiſte iſt die Erkenntniß auch ſeiner kleinen Mängel ebenſo intereſſant als lehrreich.

Wie Humboldt ausdrücklich in der Ueberſchrift dieſes Capitels ſagt, will er das Naturgefühl nach der Verſchiedenheit der Zeiten und Völkerſtämme beſchreiben.

Betrachten wir zuerſt das Naturgefühl nach der Verſchiedenheit der Zeiten, ſo muß ſogleich auffallen, daß Humboldt ſich den Vortheil entgehen läßt, den der natürliche Fortſchritt der Geſchichte darbietet. Man dürfte erwarten, daß er von den älteſten Zeiten anfinge und bis zu den neueſten herunterſtiege. Allein dies iſt nur ſehr ungefähr, mit einiger Genauigkeit erſt bei den europäiſchen Culturvölkern ſeit der Entdeckung Amerika's, geſchehen. Bis dahin werden einzelne Erſcheinungen ohne allen innern Zuſammenhang vorgeführt. Humboldt fängt mit den Griechen und Römern an, geht dann zu den chriſtlichen Kirchenvätern und dem Deutſchen Mittelalter, dann zu den Celten und Finnen, hierauf zu den Indern und Perſern und endlich zu den Semiten, namentlich zu den Hebräern und Arabern. Dieſe durch kein Princip motivirte Eintheilung, dieſe durch den Abfluß der Zeit nicht gegebene Ordnung, dieſe mithin ganz äußerliche und zufällige Gruppirung reſumirt Humboldt ſelbſt wieder mit den ihr nicht entſprechenden Worten: „So haben wir die Erſcheinungswelt abgeſpiegelt geſehen in der Phantaſie der Völker im Norden und Südoſten von Europa, in Vorderaſien, in den perſiſchen Hochebenen und im indiſchen Tropenlande.“ Wie leicht wäre es einem Humboldt geweſen, den hiſtoriſchen Fortſchritt zugleich mit der Aenderung des geographiſchen Locals nachzuweiſen!

Mußte man nicht erwarten, daß zur Entwicklung des Naturgefühls nach den Zeiten die ältere Zeit der jüngern vorantreten würde? Nicht erwarten, daß die Naturpoeſie vor der Kunſtpoeſie erſchienen wäre? Statt deſſen fängt Humboldt mit den Griechen, mit dem helleniſchen Alterthum an, „als dem Blüthenalter der Menſchheit“, wie er es nennt. Und nachdem er einige patriſtiſche Naturſchilderungen und einige Bemerkungen von ſeinen Freunden Jakob und Wilhelm Grimm über den Ausdruck des Naturgefühls in den Dichtungen des deutſchen Mittelalters mitgetheilt, ſpringt er zu den Indern und Perſern über.

Eine ſo gewaltſame Behandlung der Geſchichte verſuche ich mir einigermaßen dadurch zu erklären, daß A. v. Humboldt ſich zu ſehr an die Außenſeite der Chronologie gehalten und durch ſie zu ſolcher Miſchung ſich hat verleiten laſſen. Z. B. das Schahnameh des perſiſchen Firduſi iſt allerdings erſt im eilften Jahrhundert nach Chriſtus verfaßt. Humboldt könnte alſo geltend machen, daß von ihm erſt nach den Griechen und Römern, erſt nach den Kirchenvätern die Rede ſein müſſe. Allein iſt denn der Dichter Firduſi der Erfinder des perſiſchen Epos geweſen? Hat er daſſelbe nicht aus der Sage überliefert erhalten? Gingen ſeinem Königsbuch nicht die Baſtanamé als Quelle voraus? Reicht der Kampf von Iran und Turan, reicht das Alterthum Ruſth'ms, reicht die Geſchichte Feridun's, Zohak's, Afraſiab's nicht tief in die perſiſche Vorzeit hinein? Hat die griechiſche oder römiſche Cultur auch nur eine entfernte Einwirkung auf dieſe perſiſche Mythik und Epik geübt? Iſt alſo nicht die Priorität dieſer Sagenwelt vor der abendländiſchen dennoch das Richtige, wenn auch Firduſi ein Muhamedaner war? Ein Muhamedaner etwa ſo, wie der letzte Diaskeuaſt der deutſchen Nibelungen auch ſchon ein Chriſt war, d. h. ein Kreuz ſchlug, mit Weihwaſſer ſich ſprengte und die Meſſe hörte. Das Naturgefühl in Firduſi's Epos iſt noch altperſiſch und gehört einem dualiſtiſchen Standpunct an, der, ſeiner geſchichtlichen Geneſis nach, dem Helleniſchen und vollends dem Chriſtlichen weit voraus liegt.

Wenn Humboldt aber von den Hebräern erſt nach den Griechen und Römern, Indern und Perſern nicht nur, ſondern erſt nach den Chriſten und Deutſchen ſpricht, ſo iſt das Letztere mit der Chronologie auch äußerlich nicht mehr zu reimen. Die Kirchenväter wurden in ihrem Naturgefühl nicht blos durch die antike Idyllik, ſie wurden auch durch die hebräiſche Pſalmodik und Prophetik beſtimmt, wie man ſehr bald erkennt, wenn man nicht blos einzelne deſcriptive Paſſagen aus ihnen herauszuleſen ſich begnügt.

Warum aber, wird man fragen, ſpricht Humboldt in ſeiner Völkergalerie ſogar von den Finnen, nicht aber von den Chineſen als dem Volke, deſſen Cultur nachweislich die älteſte continentale iſt, von dem Volke, welches ſeinem Naturgefühl in den uralten Liedern des Schiking einen ſo unſterblichen Ausdruck gegeben, von dem Volke, welches ſo früh ſchon vom Ackerbau zu landſchaftlichen Gartenanlagen überging und deſſen Kaiſer noch jetzt in ihren Mußeſtunden die Blume des Thees beſingen? Dieſe Auslaſſung iſt um ſo weniger zu begreifen, als A. v. Humboldt in dem bald folgenden Abſchnitt ſeines Buches, der von der Landſchaftsgärtnerei handelt, nicht nur der Chineſen anerkennend erwähnt, ſondern ſelbſt auch in Bezug darauf die Worte eines alten chineſiſchen Autors, des Lieu-tſcheu, in Erinnerung bringt.

Wenden wir uns nun von der Zeitfolge zu der andern von A. v. Humboldt aufgeſtellten Kategorie, zu der der Völkerſtämme, ſo dürften wir wohl erwarten, daß nach ihr die Racen und in den Racen die Hauptſtämme in Anſehung ihres Naturgefühls wären unterſchieden worden. Zeigt ſich nicht, könnten wir fragen, in der ſchwarzen, gelben und weißen Race eine urſprüngliche Verſchiedenheit ihres Naturgefühls? Iſt nicht das eingeborene Naturgefühl der äthiopiſchen Race nur practiſch in ſeinem Verhalten, alſo nur auf den ſinnlichen Genuß ohne alle Berückſichtigung der Form gerichtet? Iſt nicht das Naturgefühl der mongoliſchen Race und ihrer Veräſtelungen ſchon theoretiſch, aber nur erſt proſaiſch, nur erſt bemüht um eine abſtracte Sonderung der Gegenſtände der Erſcheinung, wie z. B. der Chineſe ohne Licht und Schatten malt, weil er behauptet, daß dieſelben accidentell ſind und daß die Objecte an ſich frei davon dargeſtellt werden müßten, ſollten ſie anders wahr dargeſtellt werden? Iſt nicht endlich das primitive Naturgefühl der kaukaſiſchen Race vielleicht das unmittelbar äſthetiſche von der Schönheit und Häßlichkeit der Formen ergriffene? Dieſe Fragen, glaube ich, hätten hier aufgeworfen und ihre Beantwortung verſucht werden müſſen. Humboldt ſpricht zwar von den Völkerſtämmen, vom Indogermaniſchen, vom Ariſchen, Keltiſchen, Semitiſchen, ohne aber das Specifiſche ihres Naturgefühls anzugeben. Er bleibt bei unbeſtimmten Wörtern ſtehen, wie zart, tief, erhaben und dergleichen, die in ihrer Allgemeinheit ein charakteriſtiſches Bild zu geben unvermögend ſind.

Das Mangelhafte eines ſolchen Verfahrens können wir uns ſchwerlich verbergen. Die Ausführung könnte vielleicht durch Neuheit und Fülle für das Ungenügende des Plans entſchädigen. Allein die Lectüre macht den Eindruck, als habe der Verfaſſer dieſen Abſchnitt nur aus Pflicht, ihn nicht vermiſſen zu laſſen, nicht aber aus Liebe geſchrieben. Humboldt nennt dies und jenes Gedicht, citirt dieſe und jene Stelle, allein er leitet nichts ab, er concentrirt nichts und eilt nach einigen wohlwollenden Worten von Erſcheinung zu Erſcheinung weiter, wie ein Fürſt bei einer Vorſtellung Hunderten ein freundlich Grußwort zuſpricht, dies auch recht gern thut, aber doch wünſcht, die Reihen endlich hinter ſich zu haben. Niemand wird Humboldt eine wahrhaft Ariſtoteliſche Polyhiſtorie abſprechen. Allein gerade weil wir dieſe an ihm kennen, gerade weil die Noten zum Text ſie unwiderleglich beweiſen, mag uns das Viele, was er giebt, noch immer nicht genug dünken. Es ſei vergönnt, dies nur an einigen Beiſpielen zu verdeutlichen. Bei der griechiſchen Poeſie erwähnt Humboldt mehrer Sophokleiſcher Stellen. Vom Aeſchyleiſchen Drama ſagt er kein Wort, obwohl daſſelbe namentlich im Prometheus höchſt eigenthümlich im Ausdruck des helleniſchen Naturgefühls erſcheint. Aber er ſagt auch kein Wort von der Ariſtophaniſchen Komödie, die reich iſt an ſchönen Naturſchilderungen. Ich erinnere nur an die Wolken, an die Fröſche und die Vögel. Und dies meine ich nicht nur wegen der Zeichnung individueller Naturgeſtalten, ſondern auch in Betreff des erhabenen Schwungs der Ariſtophaniſchen Naturbegeiſterung und ihres herrlichen landſchaftlichen Elementes, w. z. B. gleich beim Auftreten des Chors in den Wolken nach Droyſen:

„Wolken im ſchwimmenden Zug,
Sichtbar laſſet in Thaues Geſtalten uns
Leicht hinſchwebend
Fern von des Vaters Okeanos Wogen her
Nach den bewaldeten Gipfeln der ragenden
Berge geſchaart ziehn,
Wo von der Warte wir fernhin Schimmernden
Heil'ge Gefilde, mit Saaten geſegnete,
Heilige Bäche, ſo hellhinrieſelnde,
Tiefaufrauſchendes, toſendes Meer ſchaun!
Hellt doch das nimmer ermüdende Auge des Aethers
Leuchtenden Blicks die Fernen!“

„Von Ovidius, ſagt Humboldt, hätten wir als Frucht ſeines langen Aufenthaltes in Tomi (Untermöſien) eine dichteriſche Naturbeſchreibung der Steppen erwarten können, deren keine aus dem Alterthum auf uns gekommen iſt. Der Verbannte ſah freilich nicht die Art von Steppen, welche im Sommer mit vier bis ſechs Fuß hohen, ſaftreichen Kräutern dicht bedeckt ſind u. ſ. w.“ „Der gebrochene Geiſt des unmännlich Klagenden war mit Erinnerungen an die Genüſſe der geſelligen Welt, an die politiſchen Ereigniſſe in Rom, nicht mit der Anſchauung der ihn umgebenden ſcythiſchen Einöde erfüllt.“ Dies iſt ein Irrthum Humboldt's. In den Triſtien wird Ovidius die Vorſtellung nirgends los, in einer barbariſchen Natur, unter einem barbariſchen Volke zu leben. Das Wintergefühl ſeiner Stimmung ſchildert auch den Nordſturm, die oft gefrorenen Ströme, den Schnee, die im Vergleich ſpärliche Vegetation, den Mangel an Bäumen, z. B. Trist. I, 11. III, 4, 10, 12. IV, 1, 7, 8. V, 1, 3, 7, 10, 12. Was aber die Steppen angeht, ſo hat Kohl im zweiten Theil ſeiner Reiſen in Südrußland, (1841) ſeiner Charakteriſtik der pontiſchen Steppen ausdrücklich Ovid's Verſe als noch immer ſich bewährende vorangeſetzt:

„Pace tua, si pax ulla est tua, Pontica tellus,
Finitimus rapido quam terit hostis equo,
Pace tua dixisse velim, tu pessima duro
Pars es in exilio, tu mala nostra gravas,
Tu neque ver sentis cinctum florente corona,
Tu neque messorum corpora nuda vides,
Nec tibi pampineas autumnus porrigit uvas,
Cuncta sed immodicum tempora frigus habent,

Tu glacie freta vincta tenes, et in aequora piscis
　　Inclusus tecta saepe natavit aqua.
Nec tibi sunt fontes, laticis nisi paene marini;
　　Qui potus, dubium est, sistat alatne sitim.
Rara nec haec felix in apertis eminet arvis
　　Arbor, et in terra est altera forma maris.
Non avis obloquitur, nisi silvis si qua remotis
　　Aequoreas rauco gutture notet aquas.
Tristia per vacuos horrent absinthia campos
　　Conveniensque suo messis amara loco est.“

Ueber die deutſche Dichtung des Mittelalters bringt Humboldt von den Grimm's einige Stellen bei, die allerdings richtig ſind, allein das Charakteriſtiſche des damaligen Naturgefühls der Deutſchen nicht genugſam ausdrücken. Es iſt dem vielbeleſenen Humboldt hier eine Abhandlung von Profeſſor Koberſtein entgangen: Ueber das gemüthliche Naturgefühl der Deutſchen und deſſen Behandlung im Liebesliede; im Album des literariſchen Vereins zu Naumburg 1846. Nach meinem Dafürhalten beſteht das Eigenthümliche des deutſchen Naturgefühls im Frühlingsgefühl. Den rechten Deutſchen iſt das Frühlingsgefühl des Optimismus eingeboren. So tief lebt es in ihnen, daß ſie auch nach den eiſigſten Wintern ihrer oft ſo traurigen Geſchichte doch immer hoffnungsvoll auf das Grün des nächſten Lenzes hinausblicken. In der Lyrik unſeres Mittelalters begegnen wir dem Ausdruck der Frühlingsfreude unzählige Mal. Der Schnee iſt vergangen; die Quellen rieſeln wieder; das Gras ſprießt empor; die Blumen dringen aus dem Raſen mit ſpielendem Schein hervor und der Sonnenſtrahl lockt die Mädchen auf die Haide, Ball zu ſchlagen —

„Uns iſt aber kommen ein lichter Maie,
Der machet mannich Herze froh!“

Das ſind ſtereotype Elemente zahlloſer Liedanfänge.

Doch ſolcher Einzelheiten laſſen ſich bei einem ſo reichen Thema immer neue auffinden. Ich breche ſie daher ab und ſchließe mit einer Betrachtung, die ſich aus Humboldt's eigenen Worten unwillkürlich aufdrängt. Er hat nämlich nicht umhin gekonnt, das Naturgefühl der Völker auf ihr religiöſes Gefühl zu beziehen. Er deutet mehrfach die Stellung an, welche die Natur im Religionsſyſtem der

Völker einnimmt und erläutert das Naturgefühl durch die ſpecifiſche Differenz des Religionsgefühls. Dies halte ich für ganz richtig und beklage nur, daß Humboldt dieſer Spur nicht weiter nachgegangen iſt. Er würde ſich dann nicht auf pittoreske Naturbeſchreibungen der Poeſie zu beſchränken gehabt haben, ſondern konnte die bildende Kunſt, die Farbenſymbolik, die Behandlung der Kranken und Todten, die Geſetzbücher und Liturgieen der Völker ebenfalls als Quelle benutzen. Bei den Indern nennt er auch die Veden als das älteſte Zeugniß des indiſchen Naturgefühls, allein die chineſiſchen Kings, die Hymnen des Zendaveſta, die großartig wilden Naturzeichnungen der Edden, die Suren des Koran werden von ihm unberückſichtigt gelaſſen.

In den bekannten Unterſchieden der Religion als Ethnicismus, Monotheismus und Chriſtenthum ſetzt der erſtere die Natur ſelbſt noch als das Göttliche und unterſcheidet den Geiſt noch nicht von der Natur als Geiſt. Der zweite ſetzt die Natur als das Product des Einen göttlichen Geiſtes, den er in ſeiner ſich immer gleichen Ewigkeit von ihr als der geſchaffenen unterſcheidet. Das dritte ſetzt die Natur als die nothwendige Form, durch welche der göttliche Geiſt, indem er ſich von ihr als ſeiner Schöpfung unterſcheidet, ſein Weſen ſchaffend zur äußern Erſcheinung bringt. In dieſen geſchichtlichen Geſtalten der Religion entſteht nun dadurch eine unendliche Mannichfaltigkeit, daß ſie ihren Unterſchied nicht mit abſtracter Monotonie feſthalten. Dennoch läßt ſich derſelbe in verſchiedenen Formeln mit ziemlicher Beſtimmtheit ausſprechen, was ich hier in Betreff der Natur mit einigen Sätzen näher andeuten will.

Der Ethnicismus läßt den Geiſt mehr oder weniger in die Natur aufgehen; der Monotheismus ſetzt der Natur den Geiſt entgegen; das Chriſtenthum verſöhnt den Geiſt mit der Natur, indem er ſelbſtbewußt in ihr, dem Element des Unbewußtſeins, doch Geiſt von ſeinem Geiſt findet.

Man kann daher das Naturgefühl der ethniſchen Religionen göttlich nennen, weil ſie die Natur in ihren Erſcheinungen als unmittelbar göttlich fühlen. Das Naturgefühl der monotheiſtiſchen dagegen kann man inſofern menſchlich nennen, als ſie die Natur, wie den Menſchen, als eine von Gott geſchaffene Erſcheinung fühlen. Das Naturgefühl endlich des Chriſtenthums iſt göttlich-menſchlich, d. h. die Natur wird in ihrem Weſen als das ſelber göttliche Organon des Geiſtes gefühlt, ſo daß der Geiſt, indem er von ihr ſich unterſcheidet, ſich zugleich in ihr anerkennt, und ſich aus ihr wieder zurückſpiegelt.

Die Poeſie des Ethnicismus beweiſt daher die Vernunft und Göttlichkeit der Natur ontologiſch, die des Monotheismus kosmologiſch, die des Chriſtenthums teleologiſch.

Das Naturgefühl des Paganismus geſtaltet ſich demnach im Beſondern naiv, aber auch phantaſtiſch; das des Monotheismus verſtändig, aber auch triumphirend; das des Chriſtenthums ſeelenvoll, aber auch ſentimental.

Das Naturgefühl des Ethnicismus iſt naiv, weil es die Natur als Perſönlichkeit behandelt und merkwürdiger Weiſe wird es eben hiermit auch phantaſtiſch, weil es die Bewegungen der Natur pathologiſch als Affecte darſtellen muß. Die griechiſche Phantaſie z. B. erblickte in dem Zucken eines Erdbebens nicht blos die Erſchütterung der Erde, ſondern in ihr zugleich die empörte Wuth eines gefeſſelten Gottes.

Das Naturgefühl des Monotheismus iſt verſtändig, weil es ohne Ueberſchwang und Hypoſtaſe die Berge als Berge, die Cedern als Cedern, die Wellen des Meeres als Wellen u. ſ. w. fühlt. Aber eben, weil es hierin auch die Macht und Weisheit des Gottes fühlt, der da war, ehe denn die Berge waren, der die Rieſenceder des Libanon gepflanzt hat als Zeugen ſeiner Herrlichkeit, der zum tobenden Meere ſpricht: bis hieher und nicht weiter, hier ſollen ſich legen deine ſtolzen Wellen! ſo wird es auch triumphirend und jauchzt auf über die Größe des Allmächtigen.

Das Naturgefühl endlich des Chriſtianismus iſt ſeelenvoll: denn nach ihm wird Gott ſelber Menſch. Chriſtus liebt die Natur. Wir erblicken ihn zwiſchen Kornfeldern, am Geſtade der Seen, in Gärten, in der Wüſte, auf der Spitze von Bergen. Seine perſönliche Erſcheinung hat, ſo zu ſagen, von vorn herein einen landſchaftlichen Nimbus. Gern nimmt er ſeine Gleichniſſe von der Natur her und preiſet auch die Lilien des Feldes, daß ſie herrlicher ſind, als Salomo es war in all ſeiner Pracht. Aber dies tiefe Naturgefühl wird auch ſentimental, weil die Natur, wie ſchön ſie ſei, dem Geiſte nicht mehr genügt, der Gott den Geiſt nur noch im Geiſt und in der Wahrheit anzubeten vermag, dem Geiſte, der ſich als die Wahrheit weiß. Wohl ſucht ſich der Geiſt in der Natur und wohl findet er ſich auch in ihr, allein ſie findet ſich nicht wieder in ihm und ſo kehrt er ſehnſüchtig aus ihr in ſich zurück oder transcendirt über alle Naturerſcheinung in das Myſterium des göttlichen Schöpfers. Der Händedruck, der Blick, der Gruß eines Menſchen erſt laſſen ihn Seele in Seele ſchmelzen. Chriſtus geſteht, daß auch die Sperlinge ein Gegenſtand der göttlichen Vorſehung ſeien: aber, ſetzt er hinzu, ſeid Ihr denn nicht viel mehr als ſie?

XI.

Venedig 1853.

Vortrag zum Beſten des Guſtav Adolph-Vereins im Junkerhof zu Königsberg gehalten.

1854.

Der Name Venedig gehört auch jetzt noch, wo es einem immer tieferen Verfall entgegengeht, zu den Zaubertönen, die uns zum Reiſen locken. Man hat bei ihm ſogleich die Vorſtellung eines Gegenſtandes, der nur ſich ſelber vergleichbar, der in ſeiner Eigenthümlichkeit einzig iſt. Allein eben ſeines Reizes wegen gehört es, wie Paris, auch zu den Orten, die von den meiſten Reiſenden beſucht werden und deshalb überbekannt ſind.

Und dennoch wage ich von dieſer Stadt zu ſprechen? Ich wage es, weil ſie in ihrer Einzigkeit für die Betrachtung unerſchöpflich iſt und weil ſie in der Seele eines jeden Reiſenden je nach ſeiner Individualität ein anderes Bild zurückſpiegelt. Ich bitte als Philoſoph um die Erlaubniß, in der Kürze unterſuchen zu dürfen, worin denn gerade jene Einzigkeit Venedigs beſteht, die ihm von allen Reiſenden ſo bereitwillig zugeſtanden wird und in Reiſebeſchreibungen und Reiſehandbüchern zum ſtereotypen Prädicat deſſelben geworden iſt. Ich will verſuchen, uns zum Bewußtſein darüber zu bringen, auf welchen Gründen das Vorurtheil für jenes allgemein gewordene Beiwort beruht. Ich abſtrahire daher von den Einzelheiten der unermeßlich vielen Werke der Sculptur und Malerei, die in den Paläſten und Kirchen Venedigs angehäuft ſind, und beſchränke mich auf die Schilderung der allgemeinen Phyſiognomie des heutigen Venedigs, die es von jeder andern Stadt unſeres Planeten charakteriſtiſch unterſcheidet und dem Reiſenden das Verweilen in ihm zu einer ſo außerordentlichen Genugthuung macht.

Dies Unvergleichliche beruht nun im Allgemeinen, wie immer ganz richtig geſagt worden, darin, daß es eine Inſelſtadt iſt. Es iſt nicht eine Stadt am Meere, wie Neapel; nicht eine Stadt auf einer dem Lande nahen Inſel, wie das alte Tyrus; ſondern es iſt auf einer Menge von Inſeln erbaut, die im nordweſtlichen Winkel des adriatiſchen Meeres durch die Ausmündung kleinerer und größerer Flüße, namentlich des Po, der Brenta und der Etſch, im Laufe der Jahrhunderte angeſchwemmt wurden. Der Meeresgrund ſelbſt iſt hier nicht ſehr tief und wird von einer Schicht Thonmergel gebildet, die, mit vielen Eiſentheilen gemiſcht, eine große Feſtigkeit hat und von Chiozza bis Trieſt reicht, wo ſie zu Tage kommt und unter dem Namen Croſtolo bekannt iſt. Die Holzſubſtruction auf den Inſeln hat deshalb nur acht, höchſtens zwölf Fuß zu dringen, um durch den Schlamm einen felſenharten Boden zu erreichen. Der höchſte Punct, von dem aus die Flüchtlinge zur Zeit der Völkerwanderung die Inſeln bebauten, empfing den Namen „hohes Ufer“, rivo alto, woraus Rialto geworden. Hier, im Mittelpuncte des Detailverkehrs, wurde zuerſt eine hölzerne Brücke gebaut. 1588 wurde endlich durch Andrea del Ponte eine Marmorbrücke in einem einzigen gewaltigen Bogen von 187 Fuß Länge und 43 Fuß Breite hinübergeführt, die einzige bekanntlich über den großen Meeresarm, der Venedig in eine größere nordöſtliche und in eine kleinere ſüdweſtliche Hälfte trennt. Dieſe Brücke ruht auf 6000 eingerammten Pfählen aus Ulmenholz von nur einem Fuß Länge, über welche dann der Breite nach ellendicke Bretter von Lärchenholz genagelt ſind. Auf nachhaltige Dauerbarkeit der Hölzer ſcheint man allerdings bedacht geweſen zu ſein und oft ein ſehr koſtbares Material verwendet zu haben, wie dies bei einer beſondern Gelegenheit in unſerm Jahrhundert zur Sprache gekommen iſt. Ein Engländer nämlich hatte einen Palaſt gekauft, ließ ihn Stein vor Stein abbrechen, einpacken, nach England ſchicken und dort wieder aufbauen. Als bald darauf zwei jüdiſche Kaufleute einen Palaſt kaufen wollten, fürchtete man eine ähnliche Speculation und machte ihnen Schwierigleiten. In der Hoffnung, dieſe hinwegzuräumen, verriethen ſie ihr Geheimniß, daß es ihnen gar nicht um die Steine und die ſchöne Architectur, ſondern um den Pfahlroſt von Ebenholzſtämmen zu thun ſei, auf welchem der Palaſt ſtehe. Seit dieſer Zeit hat die Regierung ein eigenes Geſetz gegeben, welches das Abbrechen der Paläſte genau controlirt. Steine zum Bauen brannten ſich die Venetianer anfänglich aus dem trefflich dazu geeigneten Lagunenſchlamm. Später nahmen ſie ihre Ziegel aus dem paduaniſchen, ihren Marmor aus dem iſtriſchen nahen Gebirge. Eine große Menge Steine ſind aber auch von Tyrus gebracht, nachdem die Venetianer es erobert hatten, ſo daß man merkwürdiger Weiſe in Venedig noch mit Trümmern dieſes Venedigs der alten Welt ſich unmittelbar berührt.

Die eigentliche Stadt liegt auf einem Complex von 136 kleinen Inſeln, die allmälig zu zwei großen, in ihren allgemeinen Umriſſen leicht überſichtlichen Maſſen zuſammengewachſen ſind. Dieſe Inſelchen ſind durch eine Menge ſchmaler Canäle getrennt, über welche 450 Brücken führen, die mit Ausnahme von dreien ſämmtlich aus Einem Bogen beſtehen. Die ganze Stadt iſt in 6 Bezirke eingetheilt, die eben von dieſer Sechszahl den Namen Sestieri empfangen haben. Nach der Meerſeite zu hat ein jedes eine breitere Canalmündung, die das Einlaßen auch von größeren Schiffen möglich macht. Die großen Brücken dieſer Canalausgänge kann man als die Thore der Stadt betrachten. Der Meeresarm, welcher die beiden Hauptmaſſen ſcheidet, ſchlingt ſich bekanntlich von Nordweſt nach Südoſt in der Form eines lateiniſchen S hindurch und bildet den großen Canal. Dadurch, daß an dem obern Puncte gegenwärtig die Strada ferrata, die Eiſenbahn, mündet, hat unſer Jahrhundert eigentlich den rein inſularen Charakter Venedigs, der es ſo unangreifbar machte, aufgehoben. Dieſe Eiſenbahn, von dem Fort Malgherra geſchützt, iſt eine der coloſſalſten Waſſerbauten. Sie geht von Meſtre auf 222 in das Meer hineingebauten Rieſenpfeilern bis in den Anfang des gran canale und hat den Uebergang zum feſten Lande der Zeit nach bis auf wenige Minuten zuſammenſchrumpfen laſſen.

Um jene beiden Hauptmaſſen breitet ſich nun in bald kleinerer, bald größerer Entfernung eine Flur von Inſeln aus, die mit ihren Gärten, Häuſern und Kirchen den Anblick des Meeres bei Venedig zu einem ſo überaus maleriſchen und mannichfaltigen machen. Von dem ſüdlichen Chiozza ſtreicht der Zug derſelben bis zum nordöſtlichen Torcello. Das ganze Seebecken, worin ſie liegen, führt den Namen der Lagunen, welches Wort wohl von lago herkommt, im venetianiſchen Dialect auch lagone geſprochen wird und ſo viel als Sumpf, Moraſt bedeutet. Lido hingegen, vom Lateiniſchen litus, alſo Ufer, Geſtade, heißt jede Erhebung des Landes aus den Lagunen. Es ſind urſprünglich ſchmale Sanddünen, die aber von der Kunſt theilweiſe in Gärten umgeſchaffen ſind, ſo daß ſich zwiſchen Inſel und Lido kein genauer Unterſchied feſtſtellen läßt; die längſten Lidi ſind der von Peleſtrina, von Malamocco und von Cavallino. Auf dem Lido von Malamocco haben die Venetianer ihren Hafen angelegt, weil der Ausſtrom der von Padua herunterkommenden Brenta hier eine natürliche Austiefung im aufgeworfenen Schlamm und Sand unterhält. Auf den Inſeln haben ſich kühne Fiſcherfamilien angeſiedelt, wie auf San Michele, Mazorbo, Torcello, auf welchem einſt Attila ſeine Hofhaltung aufgeſchlagen. Wein-, Obſt-, Melonen- und Gemüſegärten ſind hier gepflegt, wie auf Malamocco, Erasmo, Burano; Landhäuſer und Klöſter ſind hier in lieblicher Stille überall erbauet, und noch jetzt iſt das Kloſter der Armenier auf San Lazaro durch ſeine Handſchriften und ſeine griechiſchen Druckereien berühmt; Fabriken ſind hier angelegt, wie nördlich von Venedig die einſt ſo bedeutenden Glasfabriken auf Murano, das wegen ſeiner Straßen, Canäle, Kirchen, Klöſter und Kirchhöfe nicht mit Unrecht das kleine Venedig genannt wurde. Venedig unmittelbar gegenüber liegen zwei Inſeln, la Giudecca und San Giorgio oder, wie der weiche Venetianiſche Dialect ſpricht, San Zorzi. Die letztere iſt eigentlich eine Fortſetzung der erſtern, die ihren Namen, Giudecca, von den Juden empfing, denn zuvor hatte ſie Spina longa geheißen. Die Juden wurden ſpäterhin in die Parochie des heiligen Hieronymus hinüberverſetzt am Weſtende der Nordhälfte, wo ſie ſich immer ſehr wohl befunden haben. Eine große Zierde der Giudecca iſt noch jetzt das prachtvolle Nonnenkloſter, Convento delle Zitelli, mit den herrlichſten Gärten, in welche mir jedoch der Eintritt verweigert ward. Ziemlich in der Mitte der Inſel iſt auch ein Mönchskloſter errichtet, deſſen Kirche del redemtore nach einem Entwurf von Palladio viel von den Fremden beſucht wird. Ihr Portal iſt unmittelbar an der Waſſerſeite nach Norden gelegen und präſentirt ſich wunderſchön. Die Mönche dieſes Kloſters ſieht man den Tag über in Venedig mit Körben umherlungern, Lebensmittel einzuſammeln, von denen ſie erſt das Beſte ſelber wegeßen und mit dem Reſt die Armen ſpeiſen. Die Mönche ſowohl wie die Armen werden von den Gondolieren unentgeltlich übergefahren, weil ein ſolcher traghetto für ein frommes Werk gilt. In dies Kloſter fand ich Eingang. Der Pförtner war ein ſchöner, großer Mann von ausdrucksvoller Phyſiognomie mit weißem Bart, in deſſen Garten ich die ſchönſten Blumen und Früchte zu bewundern hatte. Das Innere des Kloſters erſchien mir viel ſauberer als ſeine Bewohner, wenn ich ihren braunen Kutten in der Stadt begegnete. Sonſt war nichts beſonders Merkwürdiges vorhanden, einen Saal ausgenommen, in welchem die Köpfe der Märtyrer des Capuzinerordens von einem Mönche ſehr natürlich in Wachs boſſirt waren und mit ihren klaffenden Wunden und mit ihren bleichen, im Todeskampf verzogenen Antlitzen einen ſchauerlichen Eindruck hinrichterlicher Anatomie machten. Die frommen Väter, hatte mein Führer mir vor dem Eintritt in das Kloſter geſagt, dürften durchaus kein Geld nehmen. Als mir daher der Sacriſtan die Kirche gezeigt hatte, aus deren Thür man ins Freie entlaſſen wird, wollte ich mich mit einem mille grazie empfehlen. Sofort flüſterte mir mein Servitore zu, doch wenigſtens einen halben Zwanziger zu geben, was ich denn auch that, draußen aber den Widerſpruch mit ſeiner frühern Weiſung bemerklich machte. Da hieß es denn, daß der Sacriſtan nicht ſelber ein Mönch ſei, alſo Geld nehmen dürfe, daß er aber die Hälfte des Einkommens von den Trinkgeldern zum Ankauf von Schnupftabak verwenden müſſe, den die Mönche leidenſchaftlich liebten. Außer dieſen beiden Klöſtern ſtehen auf der Giudecca hauptſächlich Speicher, und es wurde mir bei ihnen da gerade auch ein paar norwegiſche Schiffe vor Anker lagen, ziemlich ſo zu Muthe, als ginge ich an unſerm Königsberger Bohlenwerk ſpazieren. Die Sackträger freilich, die ich hier von griechiſchen Schiffen Cucuruzzen, d. h. Maiskorn, tragen ſah, näherten ſich in der gewaltigen Auguſthitze dem Naturzuſtande noch bedeutend mehr, als die unſrigen. Sie waren ohne allen weitern Kleiderluxus nur mit einem kleinen Schurz um die Hüften umgürtet. Auf dem Kopfe trugen ſie ein Strohkäppchen; übrigens waren ſie ganz nackt; coloſſale, bronzene, maleriſche Geſtalten. Die Inſel Giorgio iſt viel kleiner als die Giudecca. Sie hat eine Kirche San Giorgio maggiore, die ein Meiſterwerk Palladio's iſt, deren Kuppel ſo wie der ſchlanke Glockenthurm neben derſelben ſo bedeutend ſind, daß dieſe Architektur den großartigen Bauten, die ihr gerade gegenüber auf dem Marcusplatz vereinigt ſtehen, vollkommen ebenbürtig erſcheint. Der Blick von hier aus auf Venedig iſt bezaubernd, aber auch der Blick von der Piazetta oder der Riva dei Schiavoni aus auf die Inſel iſt es ebenfalls. Freilich hat auf ihr ſich viel geändert. Früher beſaß ſie ein Benedictinerkloſter und den ſchönſten Garten unter all den Inſelgärten, die Venedig wie ein Kranz umſchlingen. Gegenwärtig wird ſie zu einem ſtarken Fort umgearbeitet, von ihm aus Venedig ſogleich in einen Haufen zuſammenſchießen zu können. Mit Ausnahme derjenigen Uferſeite, auf welcher ſich die Station für die Schiffe des Freihafens befindet, ſchien mir Alles triſt und verödet. Die Kloſtergebäude ſind in Caſernen umgewandelt. Ich erblickte nur Soldaten und vernahm von Zeit zu Zeit nur das Signalhorn. Das gegenüberliegende Venedig ſelber kam mir in dieſem Augenblick, da man nur auf Schiffen von ihm ſich entfernen kann, wie ein großes, von den Oeſterreichern bewachtes Gefängniß vor.

Die Lidis und die eigentlichen Inſeln bilden nun eine ſchon von der Natur geſchaffene Abdämmung der Stadt gegen das Meer, ſo daß es der Kunſt leichter geworden iſt, ihre völlige Abſchließung zu bewirken; lange Zeit hindurch, indem man Pfähle einrammte und mit Brettern verkleidete, der Waſſerſtrömung und der Anſammlung von Schlamm und Sand eine beſtimmte Richtung zu geben. Solche Holzwerke zum Schutz der Dünen gegen Meer und Sturm heißen Palaë und werden noch überall angewendet, wo man nicht bis zu Mauerarbeiten vorgeſchritten iſt, die man Murazzi nennt.

Dieſe ſollen erſt 1719 von Bernardino Zendrini, einem Mathematiker, empfohlen ſein. Sie ſind nach außen terraſſenförmig aufgemauert, ſo daß die Fluth von Stufe zu Stufe hinaufſpringen kann, bis die Zinne der Mauer, gleichſam Halt bietend, ſich überkrümmt. Das Meer iſt daher unmittelbar am Ufer der Stadt durchſchnittlich ſehr zahm. Will man das Schauſpiel der Meereswellen haben, wie ſie anrollen und ſich am Geſtade brechen, ſo muß man zu einem Lido hinausfahren. Ich habe in Venedig an einem Abend zwar einen Siroccowind erlebt, der aber mit ſeiner unangenehm laulichten Luft nur ſanft einherſtrich und mit einem heftigen Gewitter in der Nacht aufhörte. Es iſt jedoch eine ſonſt bekannte Thatſache, daß der Sturm das Waſſer zuweilen in die Straßen und auf die Plätze treibt. 1825 ſoll der Marcusplatz ſo hoch bedeckt geweſen ſein, daß die Gondeln auf ihm herumſchifften, den Verkehr zu unterhalten. Iſt nun aber auch das Meer im Allgemeinen in der Nähe der Stadt ein ziemlich ebener Spiegel, ſo wird doch durch die Fluth, die zwei Fuß hoch ſteigt, und die Ebbe ein ſteter Wechſel hervorgebracht, der die Erſcheinung der Lagunen unaufhörlich verändert, indem eine Menge Dünen bei der Ebbe hervortauchen, die bei der Fluth verſchwinden.

Wenden wir uns nun zur Stadt ſelber, ſo iſt, wie ſchon erinnert worden, ihr topographiſches Bild in ſeiner Totalität ſehr leicht zu faſſen, denn im Innern macht der große Canal und nach Außen zu das Meer eine ſo entſchiedene Grenze, daß man ſich bald orientiren kann. Im Beſondern freilich wird es anfänglich ſchwer, ſich im Gewirr der Gaſſen und Gäßchen zurecht zu finden, weil die Straßen hoch, dunkel und größtentheils außerordentlich ſchmal ſind, zuweilen ſo ſehr, daß zwei Perſonen gerade nur Raum haben, einander auszuweichen. Sie erſcheinen dem Fremden daher zunächſt unheimlich, wenn er auch jetzt, unter dem Schutze der öſterreichiſchen Polizei, nicht das Geringſte zu fürchten hat. Bevor man im Dämmer dieſer ſtillen, kloſterartigen Gänge ſich zu bewegen gelernt hat, kann man bei einem Geräuſch über dem Kopfe ſich wenigſtens der Sorge nicht erwehren, einen Blumentopf oder noch etwas Schlimmeres auf ſich herabſtürzen zu fühlen. Iſt man ortskundig, ſo kann man zu Fuß ganz Venedig durchwandern. Die Kirchen und Plätze, die campi genannt werden, und deren es an 40 giebt, dienen als vorzüglichſte Anhaltspuncte in dem Straßenlabyrinth. Die Straßen heißen callis, alſo eigentlich Fußſteige. Wo die Straßen neben den Canälen noch einen Weg haben, oder nach der Meerſeite zu, wo eine Mauerbrüſtung gemacht iſt, haben ſie den Namen fondamento, wie insbeſondere auf der Nordoſtſeite das Fondamento nuovo, und auf der Südweſtſeite das Fondamento delle zattere, d. h. der Flöße, die hier anlegen.

Das heutige Venedig iſt in den Prachtbauten, mit welchen es imponirt, hauptſächlich ein Werk des ſechzehnten und ſiebzehnten Jahrhunderts, als es zwar noch einen einträglichen Handel trieb, jedoch ſeine politiſche Bedeutung bereits verloren hatte und die angeſammelten Capitalien, die es nicht mehr im Handel und Kriege aufbrauchen konnte, zu ſeiner eigenen Verherrlichung und Verſchönerung zu verwenden begann. Damals wurde es die üppigſte Stadt Europa's, dem die reiche, vergnügensdurſtige Jugend allwärts her ähnlich zuſtrömte, wie ſie ſich nach Paris während des achtzehnten Jahrhunderts wandte. Shakeſpeare in ſeinem Othello und in ſeinem Kaufmann von Venedig hat uns farbenfriſche Bilder jener Epoche aufbehalten. Aber auch anderwärts ſpielt er auf Venedig als auf den Ort an, der den britiſchen Reiſenden vorzugsweiſe feſſelte und verausländerte. So läßt er in: „Wie es Euch gefällt" Roſalinde zu Jaques ſagen: „Fahrt wohl, mein Herr Reiſender! Seht zu, daß Ihr liſpelt und ſeltſame Kleidung tragt, macht alles Erſprießliche in Eurem eigenen Lande herunter, entzweiet Euch mit Euren Sternen, und ſcheltet ſchier den lieben Gott, daß er Euch kein anderes Geſicht gab; ſonſt glaub' ich's Euch kaum, daß Ihr je in einer Gondel gefahren ſeid!" — Will man ſich das alte Venedig einigermaßen veranſchaulichen, ſo muß man ſich in ſeine Gaſſen hinein wagen, in dieſe oft lautloſen, engen Pfade, in denen man keinem Wagen, keinem Pferde und Eſel, ſelten einem Menſchen begegnet, in denen unſere Tritte wiederhallen und die hundertjährigen, ſehr einfachen Häuſer uns mit ihrem trümmerartigen Ausſehen geſpenſtiſch anſtarren. Es giebt hier kleine Plätze, Winkel, Sackgaſſen von ſo grotesker Phyſiognomie und ſolcher Einſamkeit, daß das Bild der lebendigen Welt uns in eine unendliche Ferne gerückt wird. Solche düſtere Straßen athmen eine gorgonenhafte Melancholie. Wohin das Auge blickt, kalte, näßige, ſchwärzliche Steinmaſſen, die ſich in dem trüben, ſchmutzigen, ſtagnirenden Waſſer der Canäle mühſam wie vermummte Unholde abſpiegeln. In breiteren Straßen ſind die unteren Geſchoße allerdings mit Läden und Werkſtätten erfüllt, namentlich in den Umgebungen des Marcusplatzes. Die Handwerker arbeiten bei offenen Thüren und Fenſtern, das ſpärliche Licht benutzen zu können und einigermaßen in dieſen kellerartigen Gewölben friſche Luft zu genießen, denn unterhalb iſt die Feuchtigkeit ſehr groß, und die Wände blinken oft von Näſſe. Zwar ſind in den Quadern, welche die Wege bilden, überall Löcher eingebohrt, durch welche der Regen und unreine Effluvien ſogleich abfließen können, ſo daß man im Ganzen ziemlich reinlich geht, allein die feuchten Gründe, die überall ſich durchwindenden Canäle, die Enge auch derjenigen Gaſſen, die wir nur nach venetianiſchen Begriffen breit nennen, und in denen es daher doch an friſchem Luftzug fehlt, machen erklärlich, daß in dieſen Eingeweiden Venedigs eine dumpfe, ſtockige Atmoſphäre die herrſchende iſt. Die Canäle werden oft pfützenartig und hauchen modrige Gerüche aus. Iſt es auch ſtreng verboten, Abfall, Gemüll und ſonſtigen Unrath in die Canäle zu ſchütten, ſo wird doch natürlich dies Verbot nicht ſtreng befolgt. Die Obrigkeit hat eigens Orte zur Ablagerung des Kehrichts angeordnet, von wo er durch beſtimmte Gondeln abgeholt und als Dünger zum Gemüſebau nach den Inſeln übergeſchifft wird. Fällt aber ein plötzlicher Gewitterregen, oder ſteigt die Fluth einmal etwas höher, ſo werden dieſe Haufen in die Canäle geſchwemmt. Ich wohnte am Marcusplatz im Hotel San Marco nach hinten hinaus, wo ich gerade unter meinen Feſtern eine Canalbrücke, rechts und links eine Canalſtraße mit ihren Balconen und direct gegenüber eine für venetianiſche Verhältniſſe ziemlich breite Straße hatte, welche in die Merceria mündete. Hier habe ich unwillkürlich Gelegenheit genug gehabt, die nicht angenehmen Heimlichkeiten venetianiſcher Wirthſchaften zu beobachten.

Obwohl nun Venedig eine Meerſtadt iſt, ſo beſitzt es doch ſüßes Waſſer, das in Ciſternenbrunnen geſammelt wird. Man kann ſich aber denken, daß daſſelbe mit größter Sparſamkeit als ein koſtbares Element behandelt wird. Wo nicht ein Brunnen in der Nähe, wird es ausgetragen und macht einen beſondern Erwerbszweig aus, der von Mädchen und Weibern aus dem iſtriſchen Gebirge ausſchließlich betrieben wird. In andern Städten iſt es die Milchverkäuferin, die man am frühen Morgen zuerſt gewahr wird; in Venedig iſt es die Waſſerverkäuferin. Wenn ich des Morgens gegen ſieben Uhr meine Fenſterladen aufſtieß, ſo erblickte ich gewöhnlich vor der Thür des Gegenhauſes eine Frau in einem langen ſchwarzen Oberrock mit einem bunten Halstuch, barfuß und mit einem ſchwarzen Cylinderhut, wie wir Männer ihn bei uns tragen. Ueber die eine Schulter hatte ſie ein hölzernes Joch gelegt, an welchem auf jeder Seite ein kleiner kupferner Keſſel hing, worin ſie ſüßes Waſſer trug. Solche Frauen ſieht man durch ganz Venedig. Nachmittags finden ſie ſich an dem großen Brunnen im Hofe des Dogenpalaſtes in Schaaren ein, ein Plauderſtündchen zu halten, bevor ſie das für den Abendbedarf nöthige Waſſer ſchöpfen. Sie liegen hier im kühlen Schatten auf dem Marmorboden in den maleriſchſten Gruppen umher, während auf der andern Seite des Hofs die Börſe abgehalten wird, die wieder Scenen ganz anderer Art darbietet.

Venedig iſt in ſeinem Innern ſehr gleichartig und einförmig. Mit den ſtillen Häuſern wechſeln nur kleine Tavernen, Kirchen und Klöſter. Zuweilen öffnen ſich kleine Plätze, die uns jedoch hier größer erſcheinen, weil ſie uns innerhalb der ſchmalen Straßen überraſchen, wie namentlich der Campo von Maria formoſa und der von San Giovanni und Paolo, auf welchem 1495 dem General Colleoni ſogar eine Reiterſtatue geſetzt iſt. Beſtimmtere Unterſchiede thun ſich erſt am großen Canal und an dem Meeresufer hervor. Ich glaube, man kann den großen Canal die Waſſerboulevards von Venedig nennen, denn man kann auf ihm nur in Gondeln ſich bewegen. Die Riva dei Schiavoni hingegen kann man ſeine Landboulevards nennen, denn auf ihrem breiten Kai tummelt ſich beſtändig eine geſchäftige und flanirende Volksmenge. Den Marcusplatz ſelbſt in der Mitte zwiſchen dem Gran Canale und der Riva dei Schiavoni kann man dem Palais royal vergleichen. Der Platz des letztern ſieht zwar nicht ſo groß aus, theils weil er nicht von ſo erhabenen Gebäuden, als der Marcusplatz, eingefaßt iſt, theils weil er einen mit Statuen und Springbrunnen verzierten Garten enthält, während der Marcusplatz ganz leer iſt. Aber es kann gar kein Streit darüber ſein, denn der Platz des Palais royal iſt 700 Fuß lang und 300 breit, der des heiligen Marcus 680 lang und 315 breit. Ich führe dies nur an, weil in Venedig in meinem Hotel, deſſen Speiſezimmer die ſchönſte Ausſicht auf den Marcusplatz darboten, von den Reiſenden bei Tiſch nicht ſelten hierüber habe ſprechen und den Platz des Palais royal gewöhnlich als viel kleiner und als überhaupt nicht vergleichbar herunterſetzen hören.

Der große Canal iſt das fabelhafte Monument der venetianiſchen Ariſtokratie, denn zu beiden Seiten an ihm erheben ſich die ſtolzen Marmorpaläſte derſelben mit ihren breiten Auftreppen, ihren blumenbedeckten Balconen, ihren ſäulengeſchmückten Galerien, ihren reichverzierten Fenſtern. Eine ſolche Verſammlung phantaſtiſcher, bald durch Größe und Pracht imponirender, bald durch Anmuth und Zierlichkeit ſüßlockender Gebäude, die im Strome ihr Bild verdoppeln, exiſtirt auf der Welt nicht zum zweiten Mal. Es iſt kein Wunder, wenn die Malerei der Canaletti's aus dem Malen dieſes Canals ein eigenes Metier machte. Vom Palaſt Vendramen in Nordweſt bis zum Palaſt Treves unweit des Marcusplatzes ſehen wir hier die köſtlichen Reliquien der Nobili, deren Namen in den Annalen der Republik glänzen. Byron, der ſelbſt an dieſem Canal im Palaſt Mocenigo wohnte, legt in ſeinem Marino Falieri dem Patricier Lioni eine Schilderung deſſelben in den Mund, worin er unter anderm ſagt:

„Welten
Im Meer ſich ſpiegelnd, wohl ein ſchönrer Anblick,
Als Kerzenſchein, den buntes Glas zurückwirft;
Das große Element, das Meer des Himmels,
Es breitet ſeine blauen Tiefen aus,
Geſänftigt von des Frühlings erſtem Hauche.

Hoch ſegelt auf dem ſchönen Weg der Mond,
Die ſtolzen Mauern jener ſeeumbrauſten
Paläſt' und hohen Häuſer rein umglänzend,
Wo Porphyrſäulen und die reichen Fronten,
Bedeckt mit Marmorn, Beute aus dem Oſten —
Altären gleich längs des Canals gereiht,
Die Siegeszeichen mächt'ger Thaten ſcheinen,
Der Fluth entſtiegen, faſt ſo wunderbar wie
Die ſtärkern und geheimnißvollen Rieſen
Der Baukunſt, dieſe Werke von Titanen,
Auf Zeiten in Aegypten deutend, denen
Kein andres Denkmal blieb. —“

Auf der Nordſeite ſchließen die Paläſte mit dem Palaſt des Königs und mit der Zecca, d. h. der Münze; auf der Südſeite zeichnet ſich die Akademie der Künſte, die Kirche Maria della ſalute und die Dogana aus. Die Academia delli belli arti befindet ſich in einem von Palladio entworfenen, jedoch nicht ganz ausgeführten, ehemaligen Kloſter, wovon ſie noch den Namen Scuola della carita führt. Goethe in ſeinen Briefen kann dies Gebäude, worin gegenwärtig die Bildergalerie, nicht hoch genug ſtellen, meint, nichts Höheres und Vollkommneres geſehen zu haben und ſchließt ſeine enthuſiaſtiſche Bewunderung mit den Worten: „Du liebes Schickſal, das du ſo manche Dummheit begünſtigt und verewigt haſt, warum ließeſt du dieſes Werk nicht zu Stande kommen!“ Die heutigen Kenner der Baukunſt ſind in ihrem Beifall mäßiger. Auch die Kirche Maria della ſalute, 1631 von Deſſano erbaut, wird oft weit über ihren architektoniſch-äſthetiſchen Werth geprieſen, wie ich vermuthe, weil der Gaſthof „Europa“ ihr gerade gegenüber liegt und viele Reiſende ſich daher ihr Bild beſonders einprägen. Ihren maleriſchen Werth ſchlage ich auch ſehr hoch an, denn ihre Kuppel nimmt ſich von Ferne überall vortrefflich aus. Ihren Namen hat die Kirche von der Maria, welche die Stadt von der Peſt und von der Cholera errettete, für welche letztere rettende That ſie von der überlebenden Generation einen überaus koſtbaren Kronenleuchter geſchenkt erhalten hat. Endlich ganz auf der äußerſten Zunge der ſüdlichen Stadthälfte befindet ſich die 1682 nach dem Plane von Giuſeppe Benoni erbaute Dogana da mare. Dies Wort würde man am richtigſten „Tonnenhaus des Meeres“ überſetzen, denn doga heißt ſo viel als Faßdaube, Tonne. Nunmehr bedeutet es auch den Zoll, der von den Waaren erhoben wird, und iſt auch als douane ins Franzöſiſche übergegangen. Dieß mächtige Gebäude hat vorn eine ſchöne Façade von herrlichen Marmorſäulen und auf einem kleinen, aber geſchmackvollen Thurme die coloſſale Bildſäule der Fortuna, die auf einer vergoldeten Kugel ſteht. Welche Stadt könnte wohl der Launen dieſer Göttin mehr eingedenk ſein, als Venedig, einſt die Beherrſcherin des Mittelmeeres und jetzt ein traurig hinſiechender Ort, nur künſtlich von dem Beſuch der Fremden belebt, welche die Poeſie ſeiner einſtigen Größe mit ſybaritiſch wehmüthiger Wolluſt genießen wollen.

Bietet nun der große Canal eine ſchweigſame, durchaus vornehme Phyſiognomie dar, ſo gibt uns die Riva den Anblick eines bunten, lärmigen Volkslebens. Gaſthöfe, Kirchen, Caſernen, Speicher, Volksgarküchen, Kneipen, Spelunken und anſtändige Privathäuſer wechſeln hier in grellen Contraſten. Den Beinamen dei Schiavoni hat die Riva von den Slavonen, welche die Venetianer als Miethstruppen gebrauchten und die hier gelandet und caſernirt wurden. Sie iſt ſehr lang und breit und gewährt mit ihren Quadern von unpolirtem Marmor (marmore selvaggio) einen Spaziergang, der in der That eben ſo einzig iſt, als eine Spazierfahrt auf dem Canale grande. Der ariſtokratiſche Bauſtyl hört bald hinter dem Dogenpalaſte mit dem Palazzo Barbaro auf, der jetzt in das Hotel Danieli umgewandelt worden. Nach ihm beginnt ein Durcheinander der verſchiedenſten Formen, wie gerade das Bedürfniß ſie hervorrief. Unter ihren weit ausgeſpannten Baldachinen verſammeln hier die Kaffeehäuſer die Schiffer aller Nationen. In den mannigfaltigſten oft reizendſten Gruppen ſind Obſtverkäufer mit den köſtlichſten Melonen, Pfirſichen, Feigen, Limonen, Granatäpfeln, ſind Blumenhändlerinnen, Kaſtanienbrater, Trödler, faullenzende Facchinis überall ausgeſtreut. Am Rande der Riva lagern größere und kleinere Fahrzeuge, deren zum Theil farbige Segeltücher eine höchſt maleriſche Wirkung hervorbringen. Nach der öſtlichen Spitze zu begegnen wir Seife-, Terpentin- und Wachsfabriken, Brettſchneidereien, und Holzlagern. Endlich auf der Spitze ſelbſt, nachdem wir eine ſehr breite und belebte Straße durchwandert ſind, biegen wir nach rechts um und treten in die hohen Baumgänge der Giardini pubblici, welche unter der napoleoniſchen Herrſchaft der Herzog von Leuchtenberg als Vicekönig hier durch Demolirung eines Kloſters und Zuſchüttung mehrer Canäle möglich gemacht hat, zum Palais royal des Marcusplatzes gleichſam auch die elyſäiſchen Felder zu ſchaffen. Man hat von dieſen Gärten, die Jedermann offen ſtehen, eine ganz entzückende Ausſicht. Ich habe ſie deshalb zweimal beſucht, jedesmal aber nur wenig Spaziergänger, meiſtens Fremde, gefunden. Theils ſoll hieran die weite Entfernung von andern Stadttheilen Schuld ſein, theils ſoll es den Venetianer, wenn er gegen Abend ausgeht, immer nach dem Marcusplatz locken, wo er das intereſſanteſte Menſchengewühl trifft und alle Neuigkeiten vernimmt.

Dieſe Riva iſt es, welche der Erinnerung des Fremden ſich unauslöſchlich einprägt, weil die Abendpromenade auf ihr ſelten unterlaſſen wird. Die nördliche Gegenſeite der Stadt iſt ſtill, ja öde gegen die tumultuariſche Lebhaftigkeit der Riva. Fährt man in einer Gondel von den Volksgärten von Oſten nach Weſten die Nordſeite entlang bis zu der idylliſch-ländlichen Santa Chiara hin, ſo bekommt man nacheinander das Caſtell San Pietro, den neuen Hafen und die Darſena oder die Docks, das Arſenal, die Hinterfronte mehrer Kirchen und den Sacco della miſericordia zu Geſicht, aber alles erſcheint triſt und einſam. Das Arſenal war früherhin weltberühmt und entwickelte im Schiffsbau eine ungeheuere Thätigkeit, weil die Venetianer ihren Handel nur mit eigenen Schiffen trieben. Gegenwärtig modert das Prachtſtaatsſchiff, der Bucentoro, auf welchem der Doge die ſchöne Venetia dem adriatiſchen Meere zum Zeichen der Herrſchaft mit einem Ringe vermählte, als eine Antiquität zuſammen, und als ich in Venedig war, wurde nur ein einziges Schiff gebaut.

Wenden wir uns nun zum Herzen und Gehirn des venetianiſchen Lebens, zum Marcusplatz, der zwiſchen den größten Contraſten, die Venedig beſitzt, zwiſchen dem Gran Canale und der Riva, gerade in der Mitte liegt, ſo bemerke ich zunächſt, daß unter dieſem Namen zwei Plätze begriffen werden, ein größerer und ein kleinerer, die jedoch in einander laufen und daher bei Abbildungen vieles gemeinſam zeigen. Der größere führt den Namen Piazza und iſt auf drei Seiten völlig, auf der vierten faſt ganz von Gebäuden eingeſchloſſen. Der kleinere führt den Namen Piazetta und iſt eigentlich nur eine Straße, mit welcher die Piazza nach dem Meere zu ſich öffnet. Dieſe merkwürdige Verbindung eines faſt ſtubenartig abgeſchloſſenen Raumes mit einem Raume, der den Blick auf den Spiegel des Meeres hinausgleiten läßt, macht das Myſterium des Marcusplatzes aus, wodurch er ſo unwiderſtehlich anzieht. Die Piazza iſt auf drei Seiten mit ziemlich gleichförmig gebauten Paläſten umgeben, die den Procuratoren der Republik zur Wohnung dienen ſollten und daher noch den Namen der Procuratieen führen, wiewohl jetzt nur Kaufhallen, Kaffeehäuſer, Reſtaurationen und Chambres garnies ſich darin befinden. Auf der vierten Seite nach Morgen zu ſteht die Marcuskirche. Stellen wir uns mit dem Rücken gegen ſie, ſo laufen auf der rechten nördlichen Seite die alten von Buono und Lombardo gebauten Procuratieen hin; in denen ſich dermalen parterre unter anderm das berühmte Café militare von Quadri und im erſten Stock der nicht weniger berühmte vieux restaurant français befindet. Links auf der ſüdlichen Seite laufen die neuen von Scamozzi gebauten Procuratieen hin, welche die heutzutage ſo ſtark frequentirten Kaffeehäuſer von Sutil und Florian enthalten. Der Marcuskirche gegenüber an der Oſtſeite ſtand früher eine Kirche des heiligen Geminiano, welche Napoleon hat niederreißen und den Platz mit einem den Procuratieen ähnlichen Gebäude im Renaiſſanceſtil hat ſchließen laſſen. In der linken Ecke iſt ein Durchgang, an welchem ſich ſehr vortheilhaft die deutſche Buchhandlung des Herrn Münſter etablirt hat, vor deren Fenſtern ſich beſtändig eine Menge Schauluſtiger verſammelt. Die Weſtſeite des Platzes wird vom erzbiſchöflichen Palaſt, von der Marcuskirche und dem Anfang des Dogenpalaſtes eingenommen. Die Piazetta aber iſt eine breite, über 200 Fuß lange Straße, die auf der linken Seite durch den Dogenpalaſt, auf der rechten weſtlichen durch die von Sanſovino erbaute Bibliothek des heiligen Marcus begrenzt wird und unmittelbar in die Riva übergeht. Dem Ufer nahe ſtehen hier zwei coloſſale Säulen von orientaliſchem Granit, welche die Venetianer aus Konſtantinopel gebracht haben. Es ſollten drei ſolcher Säulen hier ſtehen. Die eine aber ſank durch Ungeſchick beim Ausladen in das Meer und konnte aus dem Schlamme nicht wieder herausgehoben werden. Auch die beiden andern lagen lange Zeit da, weil man ſie nicht aufzurichten verſtand. Als endlich ein Mechaniker ſich dazu anheiſchig machte, bedingte er ſich zum Lohn dafür das ſonderbare Privilegium, daß alle ſonſt in Venedig verbotenen Spiele zwiſchen ihnen frei geſpielt werden dürften, was dann auch über vierhundert Jahre lang geſchehen iſt. Um dieſem Scandal ein Ende zu machen, verlegte ein Doge die Hinrichtungen hieher und es ſind hier die Köpfe vieler Mörder und Seeräuber gefallen. Die eine der Säulen, nächſt der Bibliothek, trägt die Statue des heiligen Theodor, der, mit Speer und Schild bewaffnet, ſeinen Fuß auf den Rücken eines Krokodils geſetzt hat. Er war der Venediger urſprünglicher Schutzpatron, bis er von dem heiligen Marcus überflügelt wurde, deſſen Reliquien Venetianiſche Kaufleute aus Alexandrien ſtahlen. Dieſem iſt die andere Säule nächſt dem Dogenpalaſt gewidmet. Sie trägt ſein Sinnbild, den geflügelten Löwen, dem man in Venedig überall begegnet. Die Ecke an der Marcusbibliothek, von welcher man nach den neuen Procuratieen umbiegt, wird von dem Glockenthurm des San Marco eingenommen, ein einfacher, ſtarker, viereckiger Thurm von 334 Fuß Höhe, auf deſſen Spitze ein Engel aus Erz von 16 Fuß ſteht. Dieſer Thurm war eine Nothwendigkeit für Venedig, nicht nur für die Ertheilung der Feuerſignale, wozu er noch jetzt dient, ſondern auch zur Beobachtung des Meeres in Kriegszeiten und zum Leitſtern der Schiffe, da er ſehr weit geſehen werden kann. Er ſollte unterhalb mit Loghetten nach Zeichnungen von Sanſovino geſchmückt werden, allein nur eine derſelben, dem Dogenpalaſt gegenüber, iſt fertig geworden und diente als Hellebardierwache. Jetzt iſt ſie geſchloſſen; auf den übrigen Seiten iſt der Thurm von kleinen Kaufläden, von den Büreaus öffentlicher Schreiber und der Wohnung des Pförtners umgeben. Dieſer Thurm, der auch in der Geſchichte der Wiſſenſchaften berühmt iſt, weil Galilei lange Zeit auf ihm

Beobachtungen angeſtellt hat, wird ſeiner ſchönen Ausſicht halber, die ein in der That einziges Panorama gewährt, von allen Reiſenden beſtiegen. Mir erging es, als ich eines ſchönen Morgens dieſer angenehmen Pflicht genügen wollte, etwas ſonderbar damit. Aus Herrn Bädeker's Reiſehandbuch, dem unvermeidlichen Begleiter jedes Touriſten vorigen Sommers, wußte ich die Taxe, ging daher ziemlich zuverſichtlich in den dunkeln Gang der Pförtnerwohnung, zog mein Portemonnaie, langte drei Kreuzer hervor und wollte ſie einem jungen Mädchen, das inzwiſchen erſchienen war, als ſchuldigen Tribut übergeben. Zu meinem Erſtaunen wurde das Geld nicht genommen und ich ſelbſt zurückgewieſen. Da ich oben auf der Galerie ſchon Perſonen geſehen hatte, ſo fragte ich nach dem Warum. Es müßten, hieß es, zwei Perſonen ſein. Auf die italieniſche Geldgier rechnend, erbot ich mich, die Taxe für zwei Perſonen zu bezahlen. Zu meinem noch größeren Erſtaunen wurde jedoch dies Erbieten nicht angenommen. Es müßten durchaus zwei Perſonen ſein. So artig, als es mir in meinem unvollkommenen Italieniſch möglich war, bat ich die blaſſe junge Schöne, ob ſie nicht vielleicht ſelbſt die Gefälligkeit haben möchte, für mich die geſetzlich geordnete zweite Perſon zu werden, da ich mich erinnerte, den Thurm der Danziger Marienkirche, des Doms von Magdeburg, von Erfurt und Antwerpen in Begleitung von Küſtertöchtern beſtiegen zu haben. Mit lächelndem Munde aber ſehr entſchieden, erfolgte abſchlägige Antwort. Nun bat ich auf einem alten Lehnſeſſel am Eingange auf andere Reiſende warten zu dürfen, ſetzte mich und ſchaute alle Vorübergehenden auf dem Marcusplatze an, ob nicht einer dem Thurme die Schritte zulenken möchte. Umſonſt. Es kam niemand und, nachdem ich elf bis zwölf Minuten gewartet hatte, gieng ich fort, die koſtbare Zeit nicht zu verlieren. Gegen Abend deſſelben Tages wurde es die ſchönſte Beleuchtung, die man ſich nur erſinnen kann. Die roth angeſtrichenen Cedernmaſten vor der Marcuskirche, die Goldgründe ihrer muſiviſchen Bilder, dieſe ſelber, die goldgrünen Roſſe des Lyſippus auf der Galerie der Kirche, im dunkeln Blau des Himmels ſanft heraufſchwimmende Streifwolken, glänzten von den Strahlen der Abendſonne in ſo magiſchem Lichte, daß mir das Herz brannte, den Thurm zu beſteigen. Zeit war nicht zu verlieren. Ich eile in die Portierloge. Dieſelbe für einen einſamen Reiſenden troſtloſe Antwort, wie am Morgen: due persone; ſo ſei es einmal angeordnet per ordine superiore. Verſtimmt will ich ſchon wieder umkehren. Da erblicke ich auf dem Platze einen Mann aus dem Volke von wohlwollendem Ausſehen, in einer grauen Jacke, wie ſie dort viele tragen, anſtändig, einen Hut auf dem Kopfe, große ſilberne Ringe in den Ohren. Aufs Geratheworhl rufe ich ihn an und trage ihm mein Anliegen vor, mich gegen eine buona mana oder mancia, d. h. Trinkgeld, begleiten zu wollen. Er ging darauf ein, war ſchon dreimal oben geweſen und ich hatte an ihm einen recht ſorglichen und verſtändigen Führer, der mir oben alle merkwürdigen Gebäude und Puncte zeigte. Meine nächſte Frage während des Hinaufſteigens war nun, weshalb durchaus zwei Perſonen ſein müßten, worauf er mir erzählte, daß bis vor zwei Jahren dieſe Anordnung noch nicht beſtanden habe. Ein junger Franzoſe aber, von unglücklicher Liebe zur Verzweiflung gebracht, habe ſich aus einem Fenſter, das er mir auch zeigte, auf den Platz heruntergeſtürzt und ein junger Engländer ſei einige Monate darauf ſeinem finiſtern Beiſpiel aus dem nämlichen Fenſter gefolgt. Seitdem habe die Regierung jedes Fenſter in der Mitte mit einer Eiſenſtange durchziehen laſſen und das Geſetz gegeben, daß immer nur zwei für einander verantwortliche Perſonen den Thurm beſteigen dürften. Der Blick von ſeiner Galerie auf die Stadt iſt unvergleichlich. Alle Thürme, die man ſonſt in den engen Straßen nicht ſieht, treten hervor und die Dächer ſcheinen mit einem Walde von Schornſteinſäulen überdeckt, als wollten ſie mit ihrer Pracht daran erinnern, daß die Einrichtung der Schornſteine im Zeitalter der Kreuzzüge von Venedig aus eine europäiſche geworden ſei. Die Archäologen behaupten, daß die Römer an ihren Badehäuſern auch ſchon Schornſteine beſeſſen hätten; die neueren Hiſtoriker aber, daß das Wort camino, cheminée, das bei den romaniſchen Völkern allgemein dafür in Gebrauch gekommen, zuerſt von den Venetianern für den Weg des Rauches gebraucht ſei, denn camino heißt urſprünglich Weg und wird heutzutage nur durch ein Doppel-m vom Rauchfang in der Schreibung unterſchieden. Die Schornſteine in Venedig ſind hohe, ſchlanke Rundſäulen mit kelchförmigen Oeffnungen, den muhamedaniſchen Minarets vergleichbar. Aber nicht nur der Blick auf die Stadt iſt von unendlicher Schönheit, ſondern auch der auf die Berge der nahen Küſte, auf die Schiffe und auf die Inſeln. Dieſer gigantiſche Campanile concentrirt alle unter ihm liegenden Baulichkeiten in einen einzigen Punct, ſo daß man ihn unwillkürlich mit dem Maſtbaum eines Schiffes zu vergleichen geneigt iſt, wie Leo im Eingang ſeiner italieniſchen Geſchichte in folgenden treffenden Worten gethan hat: „Venedig liegt im adriatiſchen Meerbuſen gewiſſermaßen ein Rieſenſchiff in einem rieſigen Hafen vor Anker. Seine engen Straßen, die dadurch, daß ſie blos für Menſchen beſtimmt ſind, daß nie weder Wagen noch Laſtvieh darin geſehen werden, ein gewiſſes Anſehn von Häuslichkeit bekommen, als ſeien es nur Gänge deſſelben Gebäudes, laſſen ſich ohne Zwang dem innern Raum eines Schiffes vergleichen, in welchem der herrliche Marcusplatz als Saal, die Riva dei Schiavoni als Verdeck erſcheinen. Vom hohen Glockenthurm, des Schiffes würdigem Hauptmaſt, geſehen, erſcheinen die andern entfernteren Inſeln in den Lagunen nur als Boote und Schaluppen, die zum Dienſte des großen Fahrzeugs beſtimmt ſind."

Daß nun der Marcusplatz jeden Reiſenden zuerſt in einen äſthetiſchen Rauſch verſetzt, iſt eine bekannte Thatſache. Verſuchen wir, uns den Grund dieſes Entzückens klar zu machen, ſo dürfte er, von dem Treiben auf dem Platze abgeſehen, hauptſächlich in zweierlei liegen. Erſtlich in der großen Mannigfaltigkeit claſſiſcher Architekturwerke, die hier auf einem verhältnißmäßig kleinen Raum zuſammengedrängt ſind, und zweitens in den ſchönen Contraſten, welche ſie hervorbringen.

In erſterer Beziehung finden wir in der Marcuskirche den byzantiniſchen Stil. Sie ſtellt uns mit ihren fünf weißen Bleikuppeln und muſiviſchen Werken die älteſte Zeit der Republik dar, denn ſie wurde 970 begonnen und 1071 vollendet. Der Dogenpalaſt neben ihr wurde allerdings ſchon im neunten Jahrhundert angefangen, aber, ein treues Bild des Wechſels in der venetianiſchen

Geſchichte fünfmal zerſtört und wieder erbaut. Er iſt unterhalb im gothiſchen Stil, oberhalb aber geht er in den ſarazeniſchen Geſchmack über, ein ſymboliſcher Ausdruck der venetianiſchen Entwickelung, die, im Abendlande wurzelnd, ins Morgenland hinüberwuchs. Der Palazzo ducale hat unterhalb gothiſche Bogengänge, nach der Piazetta zu 18 in einer Länge von 215 Fuß, nach dem Kai zu 17 in einer Länge von 205 Fuß. Sie beſtehen aus Schwibbögen, die auf dickſtämmigen Säulen ruhen, deren jede mit einem andern Capitell von ſo ſcharfer, feiner Arbeit geziert iſt, als wäre ſie geſtern erſt gemeißelt. Ueber dieſen Arkaden erhebt ſich eine Galerie von Spitzbögen, die über ſich ein oeil-de-boeuf haben, das von der übrigen Wand durch einen gezahnten Streifen abgeſchnitten iſt. Dieſe Wand bildete eine große Fläche aus bräunlich röthlichen Steinen in gewürfelten Muſtern, ganz im mauriſchen Typus. Sie wird von nur wenigen, aber großen Fenſtern in den edelſten Formen durchbrochen. Dieſe Fenſter ſind im gothiſchen Schwibbogenſtil und enthalten die zierlichſten Säulen. Jede Façade hat einen kleinen Vorſprung in der Mitte, der ſie ſymmetriſch theilt und einen Altan ſtatt des Fenſters beſitzt. Ueber den Fenſtern folgt zwiſchen jedem Paar wieder eine Reihe großer oeils-de-boeuf. Das Dach ſchneidet glattlinigt ab, iſt aber mit einem Kranz ſpitzer Mauerzinnen beſetzt. Der Effect dieſes Bauwerks im Allgemeinen iſt der eines jeden gothiſchen Werks, einer gewaltigen Macht, die zugleich im Detail mit Beſonnenheit ſich dem Spiel eines zierlichen Luxus überläßt; im Beſondern aber der einer rieſigen Kraft, die ſich durch eigenen Druck in den Boden wurzelt. Die großen, weiten Mauerflächen laſten mit der Wucht einer Ramme auf den dicken Säulen, die ihrerſeits wie Erdgiganten dem Drucke zu trotzen ſcheinen. Dem Dogenpalaſte gegenüber ſtellt die Marcusbibliothek den neuitalieniſchen Bauſtil in der größten Vollendung dar. Wenn ich ſage Marcusbibliothek, ſo iſt das nur noch der Name des Gebäudes, denn ſeit 1814 ſind die Bücher und Statuen, die in ihm ſeiner Beſtimmung gemäß aufgeſtellt waren, nach dem Dogenpalaſte hinübergeſchafft, es ſelbſt aber zum Palazzo reale geſchlagen worden. Man ſagt daher jetzt auch wohl Libreria antica. Die Procuratieen endlich, das letzte Product der Baukunſt am Marcusplatz, ſind im völligen Renaiſſanceſtil. Wir haben alſo in der Folge des byzantiniſchen, gothiſchen und romaniſchen Stils in der Marcuskirche, in dem Dogenpalaſte, in der Marcusbibliothek und in den Procuratieen bis auf den von Napoleon erbauten Schluß derſelben zugleich die ganze Geſchichte der Stadt vor uns.

Aber dieſe Mannigfaltigkeit wird nun auch durch die ſchönſten Contraſte gehoben. Es contraſtiren die Kuppeln, die Rundbögen und grottenhaften Eingänge der Marcuskirche ſowohl mit den geraden Linien der Procuratieen, als mit den Spitzbögen des herzoglichen Palaſtes. Die vollen, energiſchen Rundſäulen des letztern contraſtiren mit den Halbſäulen und ioniſch anmuthigen Pilaſtern der Bibliothek. Es contraſtiren die reinen Conſtructionen aller Hauptgebäude mit den bunten Schnörkeln und phantaſtiſchen Formen, die am Torre del orologio, an dem großen Uhrthurme, angebracht ſind, der vor dem Anfang der alten Procuratieen an der Straße Baſſi ſteht, unterhalb das Thor zur Merceria enthält, oberhalb auf einem platten Dach eine Glocke, auf welcher zwei eherne Rieſenfiguren mit großen Hämmern die Stunden ſchlagen. Vom Meere die Piazetta heraufkommend, macht dieſer kräftige, aber ins Spiel einer Kinderphantaſie ausgehende Thurm den Schluß des wunderbaren Proſpectes. Es contraſtirt ferner die ſaalartige Abgeſchloſſenheit der Piazza mit der offenen Meereshalle der Piazzetta. Es contraſtirt die obere Hälfte des Dogenpalaſtes als ein maſſenhaftes Continuum mit der Vielgliederung der untern Hälfte. Es contraſtiren die ſchweren, bauchigen Formen der Marcuskirche mit den drei ſchlanken rothen Maſten, die den Zwiſchenräumen ihrer fünf Pforten gegenüber auf candelaberartigen ehernen Unterſätzen als Siegeszeichen über die einſt unterworfenen Königreiche Morea, Candien und Cypern aufgepflanzt ſind. Es contraſtiren dieſe Bauten, die ſich ſämmtlich in bequemer Breite hingelagert haben, mit der centralen Erhebung des Campanile, der als das allumſchauende Auge der Stadt zur Sonne und zu den Sternen ſich emporgipfelt. Und all dieſe Contraſte faſſen ſich ſchließlich in den einen großen Contraſt zuſammen, der uns in Venedig überall als der Grundton ſeiner

Schönheit entgegentritt, in den Contraſt des Landes und des Meeres; des Landes aber, wie es hier zum ſteinernen Kunſtwerk geworden iſt, des Meeres, deſſen königliche Wildheit hier vom Menſchen gleichſam mediatiſirt iſt und das uns mit Anmuth entgegenlacht. Dem Marcusplatz, als dem erhabenen Theater ſo vieler welthiſtoriſcher Staatsactionen, ſteht würdig nur das Meer mit ſeinem ewig jungen Reiz und dem unbeſchreiblichen Farbenſpiel gegenüber, das der zitternde Reflex ſeiner Lichtwellen auf dem Marmor der Paläſte und Kirchen hervorbringt.

Nunmehr werden wir an der Einzigkeit dieſes Platzes wohl nicht mehr zweifeln. Sagt man aber von ihm und von Venedig überhaupt einen orientaliſchen Charakter aus, wie viele moderne Reiſende dies thun, ſo kann, glaube ich, dies Prädicat nur in einem ſehr beſchränkten Grade gelten. Das Arbeiten der Handwerker bei offenen Thüren und Fenſtern, das öffentliche Kaffeetrinken, das Feilhaben der Südfrüchte, die Zurückgezogenheit des geſellſchaftlichen Lebens am Tage und ſein Hervorbringen am Abend iſt noch nichts ſpecifiſch Orientaliſches, nicht einmal Venetianiſches, nicht einmal Italieniſches, ſondern macht ſich überall mit einer gewiſſen Wärmezone von ſelbſt. Die Marcuskirche wird oft orientaliſch genannt, während ſie doch nur byzantiniſch iſt. Daß die Venetianer mit den Griechen und Sarazenen Kriege geführt haben, daß ihr Doge Dandolo 1205 Konſtantinopel erobert hat, daß ſie aus der Levante und den griechiſchen Inſeln viele Schätze nach Haus geſchleppt, daß ſie einen Mohren ſogar, den Othello, zum Feldherrn gehabt haben, deſſen Statue noch im Hof des Dogenpalaſtes ſteht, dieſe und ähnliche Züge reichen noch nicht hin, einen orientaliſchen Typus anzuſprechen, zu welchem doch mindeſtens Wüſte und Kameel, Oaſe und Palme, Harem und verſchleierte Weiber gehören. Eher wirken noch die phantaſtiſchen Trachten der Levanteſchiffer an der Riva und im Cafe Coſtanza, wo die griechiſchen Capitaine Abends ihren Punſch trinken, einen morgenländernden Einſchlagsfaden hinein. Verſteht man aber unter Orientaliſch nur die Ingredienzien des muhamedaniſchen Himmels, ſo mag man Venedig allenfalls auch jetzt noch ſo nennen. Der große Reichthum, der ſich in ſeiner Ariſtokratie anhäufte, ein zahlreicher geiſtlicher und weltlicher Pöbel, der ihr ſich anhieng, der Beſuch von Fremden, die hierher wallfahrteten, ein üppiges Wunſchleben zu führen, mußte eine Verweichligung der ganzen Lebensart hervorbringen, die ſich ſogar aus der Sanftheit des venetianiſchen Dialekts heraushört. Nicht umſonſt iſt der größte Maler des Nackten, Tiziano, nicht umſonſt der größte Virtuoſe in der Kunſt ſinnlichen Genießens, Caſanova, nicht umſonſt der größte moderne Bildhauer weicher, holdſeliger Schönheit, Canova, aus Venedig hergegangen. Nicht umſonſt dichtete Byron hier ſeinen Beppo, fing er hier ſeinen Don Juan an und ſagte er in Piſa zu Capitain Medwin: „Venedig! Ich verwünſche jede Erinnerung an die Stadt, an das Volk und mein Treiben daſelbſt. Ich habe mich hier wieder in dem ausgetretenen Gleiſe der Geſellſchaften, Bälle, Converſationen umgetrieben, war jede Nacht in der Oper, beſtändiger Beſucher der Redouten während des Carnevals, kurz, ich ſtürzte mich in die Fluth der Genüſſe dieſes ſchwelgeriſchen Ortes. Alles in Venedig, ſeine Gondeln, ſeine weibiſche Indolenz, ſeine Siroccos, entnerven Körper und Geiſt.“

Viel richtiger, als das Epitheton orientaliſch, iſt das bei Schilderungen Venedigs nicht weniger beliebte Prädicat, ſeine Einzigkeit märchenhaft zu nennen, denn das Märchen achtet die Bedingungen nicht, an welche die Exiſtenz der Dinge in dem pragmatiſchen Cauſalnexus geknüpft iſt. Es ſpielt mit den Schranken des Verſtandes. Iſt das Leben nach Calderon überhaupt ſchon ein Traum, ſo kann es in der bella Venezia uns wohl zwiefach als ein ſolcher erſcheinen, weil wir in ihm die gewöhnlichen Bedingungen des Daſeins überſpringen. Die Entſtehung und die Exiſtenz Venedigs iſt eine durchaus künſtliche. Wenn naturgemäß ein Staat ſonſt aus dem Erwerb des Bodens und aus ſeiner Bearbeitung entſpringt, ſo kann er, wie Karthago und Athen, wie Holland und England, vom Ackerbau auch zum Handel übergehen. In Venedig dagegen fehlte dieſer natürliche Anfang und Uebergang. Es fing mit dem Handel an und wurde nach außen hin ſofort erobernd. Es mußte mit ſeiner Geſchichte den Weltverhältniſſen folgen, mit ihnen ſteigen, mit ihnen ſinken. Die Eroberung Konſtantinopels durch die Türken war ſein erſter Stoß, die Entdeckung des Seewegs um Afrika nach Oſtindien ſein zweiter, die Entdeckung Amerika's durch einen Bürger ſeiner Rivalin Genua ſein dritter, die Erklärung Trieſt's zum Freihafen 1734 ſein letzter. Nur durch den berechnendſten Verſtand konnte es ſich nach außen erhalten, nur durch die fürchterlichſte Tyrannei im Innern ſeine Macht concentriren. Dieſer ſtets wachſamen Verſtändigkeit gegenüber ließ es innerhalb der blutigen Schranken, welche der Rath der Zehn zog, dem Einzelnen für ſein phantaſtiſches Leben in der Liebe, in Abenteuern, in den Entzückungen einer ſinnlichen Religion einen weiten Spielraum. Wie eine Schmarotzerpflanze rankte ſich eine Poeſie der Willkür um die ſcharfen Abmarkungen des Verſtandes. Der Verſtand brachte ſelbſt ſein Gegentheil, die Phantaſtik, hervor. Was kann verſtändiger ſein, als die Figur des Dogen, an welchem jeder Zoll ein geſetzlich aufs genaueſte umſchriebener war. Und wie phantaſtiſch wurde das Daſein dieſer Menſchen! Der Doge wurde eine Art von mercantiliſch ritterlichem Papſt. Zu einem Drittel erinnert er an den reichen venetianiſchen Kaufmann, wie ihn noch die italieniſchen Masken im Pantaleone aufbehalten haben, denn dies Wort kommt von dem Flügellöwen des San Marco her, welchen die Venetianer auch zu ihrem Feldzeichen nahmen. Pflanzten ſie ihre Fahne irgendwo auf, ſo riefen ſie: **pianta leone!** Und ſo wurde von andern Völkern der Venetianer im Spitznamen endlich ſelber Pantaleone genannt. Zum Drittel erinnert der Doge aber auch an den Ritter, denn er war der Oberbefehlshaber der Venetianiſchen Kriegsmacht und führte ſie oft auch in die Schlacht. Zum Drittel endlich erinnert er an den Papſt. Ich will dieſen Vergleich nicht darauf beziehen, daß der Papſt unter einer ähnlichen Herrſchaft des Cardinalcollegiums ſchmachtet, als der Doge unter der des Raths der Zehn, wohl aber darauf, daß der Doge eine Menge von leeren Ceremonien mit derſelben Pünctlichkeit und formalen Salbung, wie der Papſt, zu verrichten hatte. Die Ringvermählung der Stadt mit der Adria z. B. war gleichſam ein politiſches Hochamt, das er abhielt. Allein auch ſeine äußere Erſcheinung verähnlichte ihn dem Papſte. Die langen faltigen Kleider, die er, auch wenn er eine Rüſtung an hatte, tragen mußte, und der Corno gaben ihm etwas Weibliches, wie dies für uns auch dem Papſt anhaftet. Der Corno war urſprünglich die Fiſchermütze, eine Kappe, die hinterwärts ſich hornartig aufkrümmt. Dieſe Vorſtellung des Dogen habe ich wenigſtens in Venedig theils von den Bildern empfangen, auf welchen Tiziano, Tintoretto und Paolo Veroneſe im großen Rathsſaal des herzoglichen Palaſtes die Großthaten der Dogen verherrlicht haben, theils von den Statuen der Dogen auf ihren Grabmonumenten, z. B. des Dogen Vendramini in der Kirche San Giovanni und Paolo.

Was in Venedig negativer Weiſe einen märchenhaften Zug hervorbringt, iſt das außerordentliche Zurücktreten der Pflanzen- und Thierwelt. Auf den Inſeln freilich gibt es Gärten genug, und ſelbſt in der Stadt giebt es einige, aber ſie ſind hier eine Seltenheit. Um ſo magiſcher wirkt es nun, wenn wir an den grauſchwarzen Steinmauern einen Weinſtock aufranken, einen Epheu ſich aufſpinnen ſehen, wenn auf den Balconen und auf den Freitreppen der Paläſte Orangenbäume, Cactus, Aloe, Oleander in Töpfen gezogen werden. Da die ganze Stadt mit dicken Steinquadern belegt iſt, ſo iſt für Graswuchs und Raſen kein Boden. An Meerpflanzen, die aber zum Schmuck der Landſchaft nicht beitragen, iſt Venedig dagegen ſehr reich, und ein Deutſcher, Georg von Martens, hat dieſe Fülle merkwürdiger See- und Sumpfpflanzen ausführlich beſchrieben. Nicht weniger reich ſind ſeine Lagunen an Fiſchen, Schnecken, Fröſchen und Muſcheln, die auf dem großen und kleinen Fiſchmarkt die Aufmerkſamkeit des Fremden erregen. Auch an Waſſerratten iſt natürlich kein Mangel, allein diejenige Thierwelt, die wir ſonſt als die Umgebung des Menſchen gewohnt ſind, iſt ſo gut als gar nicht vorhanden. Von Vögeln habe ich nur Schwalben und wilde Tauben bemerkt, die auf den Dächern in der Umgegend des Marcusplatzes niſten und in Folge einer Stiftung auf ihm ähnlich, wie anderwärts Schwäne auf Teichen, gefüttert werden. Auch liebt das Publicum ſelber, ſie zu füttern, zumal ſie das Blau des Himmels über der Piazza außerordentlich beleben, wenn ſie dort ihre ätheriſchen Kreiſe ziehen. Dies Fehlen der Thierwelt hat nun da, wo die maſſenhafte Anhäufung des Menſchen, wie auf dem Rialto und der Riva, es nicht vergeſſen läßt, eine eigenthümliche Stille zur Folge, die den Eindruck von Verwunſchenheit macht. Es ergeben ſich aus dieſem Umſtand Conſequenzen, an die man nicht ſogleich denkt. Ich habe z. B. in Venedig eine große Parade geſehen, in welcher die Truppen von der Hauptwache an, die ſich jetzt im untern Geſchoß des Dogenpalaſtes befindet, im rechten Winkel der Piazetta und die Piazza entlang aufgeſtellt waren. Wir ſind bei ſolchen Gelegenheiten die höhern Offiziere zu Pferde erſcheinen zu ſehen gewohnt. Das war hier aber nicht der Fall. Sie kamen alle, wie bei unſerer Wachtparade, zu Fuß, ſelbſt der commandirende General, der freilich, an ſich ſchon ein großer Mann, durch eine hohe Ungariſche Huſarenmütze mit rothem Bräm noch weit die ſtattlichen Officiere überragte, die ſein Gefolge bildeten. Er trug einen kurzen, ſcharlachrothen Waffenrock und weiße Beinkleider; die Officiere, die ihn umgaben, umgekehrt blendend weiße Waffenröcke und rothe Beinkleider. Bis zum ſiebzehnten Jahrhundert gab es übrigens in Venedig, wenn auch nur in geringer Anzahl und als Luxusgegenſtände, Pferde Eſel und Maulthiere und eine eigene Stallung für dieſelben in der Gegend der Riva. Sogar Turniere und Ringſtechen ſind auf der Piazza abgehalten worden. Mit dem Verfall des Handels kamen Maulthiere und Pferde in Abnahme, und jetzt ſollen, wie Karl von Hailbronner in ſeinen Cartons erzählt, niedliche Pferde dem Volke öfters als Merkwürdigkeit gezeigt werden, wie bei uns Bären und Kameele. Am Abend des Tages meiner Ankunft ſaß ich zwiſchen acht und neun Uhr an der Piazza vor dem Kaffeehauſe Sutil, als von der Ecke an dem Glockenthurm her ein Menſchenſchwarm unter den Arkaden der Procuratieen ſich immer näher wälzte und endlich auch an den Tiſch heranwogte, auf welchem ich meine Limonade ſtehen hatte. Bald traten aus dem Knäuel zwei bekränzte, phantaſtiſch gekleidete Knabenjünglinge mit Fahnen in den Händen hervor. Sie zeigten mir ein Papier vor, das ich aber in dem Tumult kaum einſehen konnte, und hielten mir zugleich einen Teller hin, ihnen eine Gabe zu ſpenden. So machten ſie durch alle Kaffeehäuſer des Platzes den Umgang. Auf meine Erkundigung erfuhr ich, daß die jungen Leute die Siegerjockeys in einem kleinen Wettrennen geweſen waren, welches man am Morgen, ich weiß nicht mehr wo, abgehalten hatte, und daß die Obrigkeit ihnen in Erwägung der Außerordentlichkeit dieſes Ereigniſſes die Erlaubniß zur Einſammlung eines Trinkgeldes beim Publicum geſtattet hatte.

Zu dem Sonderbaren in der venetianiſchen Märchenwelt pflegt man auch den durch die Gondeln bewirkten Verkehr zu rechnen. Früherhin, als die reichen Nobili ihre eigenen Gondeln hielten, als die Gondeln prächtig ausgeſchmückt waren, als die Gondoliere ihre Barcarolen erſchallen ließen, ſich im Tacte zu halten, mag der Anblick der von den Gondeln belebten Canäle, namentlich des gran Canale, ein ungewöhnliches Bild dargeboten haben. Heutzutage ſind die Venetianer arm geworden und nach der letzten Revolution, in welcher der Dictator Manin ſich vorzüglich auf ein hungerleideriſches Proletariat ſtützte, noch ärmer geworden. Um das Sinken des Reichthums in Venedig zu veranſchaulichen, will ich nur die eine beglaubigte Thatſache anführen, daß 1800 noch 477 Goldſchmiede vorhanden waren, 1817 aber nur noch 43 exiſtirten. Jetzt ſieht man die meiſten Goldſchmuckläden unter den Procuratien; ich habe ſie nicht gezählt, allein ich glaube auf keinen Fall, daß ihre Zahl wieder geſtiegen iſt. Der heutige, in ſeinen Mitteln beſchränkte Venetianer bedient ſich der Gondeln nur, wo er muß; man ſieht ihn größtentheils zu Fuß. Der Fremde iſt es, der den Gondolieren vorzugsweiſe zu thun gibt. Nun geſtehe ich, daß das Fahren auf Booten in einer Waſſerſtadt etwas ſo Natürliches iſt, daß ich mich darüber an Ort und Stelle gar nicht habe wundern können, und daß mir der Gedanke an Pferde und Kutſchen gar nicht in den Sinn gekommen iſt. Der Dienſt der Gondeln iſt ganz ſo organiſirt, wie bei uns der der Droſchken. Sie haben eine für die harte Arbeit ſehr mäßige Taxe, für die Stunde einen Zwanziger, für die zweite fortlaufende Stunde einen halben. Die eigentlichen Gondeln ſcheinen aber mehr und mehr im Verſchwinden begriffen zu ſein und offene Barken und Kähne, batelli, mehr und mehr in Brauch zu kommen. Doch gibt es noch immerhin eine ganze Anzahl nach der alten Tradition gebaueter, ſchwarz decorirter Gondeln. Weil nämlich in früheren Jahrhunderten ein unendlicher Luxus mit der Ausſtattung der Gondeln getrieben wurde, gab die Regierung das Geſetz, daß ſie alle ſchwarz ſein ſollten, wie ſie auch den Männern verbot, rothe Tabarros, d. h. Mäntel, zu tragen und auch hier die ſchwarze Farbe decretirte. Die Gondeln, die von verſchiedener Größe ſind, haben ein Häuschen mit Vorhängen und Schiebfenſtern an den Seiten und Polſterſitze von äußerſter Nettigkeit, ſo daß es ſich höchſt behaglich und lauſchig darin ſitzt. Von außen ſind ſie ganz ſchwarz und machen auf den Fremden, der ſie zum erſten mal erblickt, von Weitem in der That den Eindruck eines auf dem Waſſer hingleitenden Sarges. Das Leben, das Vergnügen, die Liebe in einem Sarge! Kann man die ſchwarze Gondel nicht für ein Symbol des ganzen heutigen Venedigs anſehen, mit deſſen elegiſchem, lugubern Weſen ſie vortrefflich harmonirt? Das coloſſale Dampfſchiff von Trieſt, dem immer mehr erblühenden Venedig des neunzehnten Jahrhunderts, iſt auch ſchwarz angeſtrichen. Jeden Mittag um zwölf Uhr kommt es und legt ſich zwiſchen der Dogana und der Piazetta vor Anker. Es erſchien mir als der mächtige Gebieter der Gondeln, die es dann umſchwärmen, die Reiſenden und ihre Effecten ans Land zu ſetzen. Um Mitternacht glühet der Dampf aus ſeinem Schlott; wieder umtanzen es eine Menge Barken, Reiſende an Bord zu bringen; die Schaufeln fangen an ſich zu drehen, und Schlag zwölf Uhr fährt es wieder ab, einem Dämon ähnlich, der Venedigs Schickſal geheimnißvoll beherrſcht.

Einen wirklich märchenhaften Eindruck bringt eine Gondelfahrt auf dem großen Canal faſt ſchon am Tage, gewiß aber am Spätabend, zweifellos im Mondſchein hervor; es iſt unbeſchreiblich, wie dann dieſe zerbröckelnden Prachtbauten uns zu welthiſtoriſchen Träumereien verlocken. Die Palläſte der Loredani, der Balbi, der Falieri, Manfrini, Piſani, Foscari, Barberini, und wie ſie alle heißen, ſie ſind dem langſamen Untergange gewidmet. Sie verwittern, ſie zermürben. Man ſieht nicht ſelten entſtandene Lücken mit Brettern ausgeflickt, ja mit bloßem Segeltuch vernagelt. Viele ſind vermiethet, viele an Fremde verkauft, die von dem unerbittlichen und raſchen Gang der heutigen Geſchichte ſeitwärts gedrängt und von der Bühne, auf welcher Thaten entſcheiden, ausgeſchloſſen ſind, wie der Herzog von Bordeaux, Heinrich V., der auch hier ein Wohnung hat. Der Ernſt des Lebens tritt uns hier erſchütternd nahe und verſenkt uns in Träume voll von finſtern Erinnerungen, die uns auf der Seufzerbrücke des Dogenpalaſtes erſtarren, die uns in den Gefängnißgrüften der Pozzi in Todesſchauern erbeben laſſen, bis der gewohnte Ruf des Gondoliers, indem er einer andern Barke vorüberfährt, uns aus der Verſenkung in dieſe ſcheußlichen Abgründe der venetianiſchen Geſchichte erweckt und wir den Göttern danken, daß jetzt Niemand weder in den Kellern der Pozzi noch in den Kammern der Piombi zu ſchmachten hat.

Ganz anders, als die geſpenſtiſche Tragik der Vergangenheit, berührt uns der Abend auf der Riva und auf dem Marcusplatz. Er ſchmiegt ſich an uns, wie eine Schöne, die uns in ihrem ſüßen Kuß nur Gegenwart empfinden läßt. Hier iſt Venedig noch immer, mit Byron zu reden, Europa's Feſtakademie, Italiens Maskenhaus, des Erdballs Sansſouci! Ich habe ſchon öfter den Namen Merceria genannt. Dieß iſt der Name des Straßenzuges, der von dem Bazar auf der Rialtobrücke neben dem Fiſchmarkt vorüber bis zum Uhrthurm hinzieht. Er iſt Abends erleuchtet und zeigt nun ſeine mannigfaltigen Schätze, ſeine Käſe- und Salamihandlungen, ſeine Obſt- und Gemüſehökerinnen, die ihre Früchte ſorgfältig geordnet, maleriſch aufgeſchichtet und mit Tafeln beſteckt haben, auf denen der Preis der Gegenſtände ſteht. Bunte Papierlaternen werfen die flackernden Lichter auf die Orangen, Melonen, Weintrauben, Pfirſiche, Nüſſe. Es folgen die Pelz- und Seidenwaarenhändler, die Buchhändler, deren ich hier ſehr viele bemerkt habe, einige Juweliere und Goldſchmiede und jene Kaufleute, die mit den eigenthümlichſten Producten venetianiſchen Kunſtfleißes, mit Wachsblumen und Sammetmasken handeln. Welch eine Fülle reizender, intereſſanter Waaren, die man, ungeſtört durch Wagen und Pferde, in aller Gemächlichkeit beſchauen kann! Die Riva, die ich oben ſchon geſchildert habe, bietet einen ähnlichen Anblick, wie die Merceria, nur daß auf ihr die ambulanten Verkäufer mehr ihr Weſen treiben und die modiſche Koketterie der Luxusarbeiten fehlt. Tritt man von der Merceria durch das Thor des Uhrthurms auf den Marcusplatz, ſo ſtrahlt uns ein Lichtmeer entgegen aus den Gasflammen der Laternen und der Lampen, welche die Arcaden der Procuratieen erhellen, in denen ſich jetzt die Wein- und Kaffeehäuſer immer lebhafter füllen. Eine unzählige Menſchenmenge aus allen Ständen, Altern und Nationen ſpaziert in den bunteſten, wahrhaft kaleidoſkopiſchen Gruppen durcheinander. Da erſcheint der naturwüchſige Matroſe, der wettergebräunte Schiffscapitain, der Soldat mit ſeinem Schätzchen am Arm, der ſaubere öſterreichiſche Offizier, der eine ſtolze Gräfin, ſeine ſchöne Couſine, zu einer Converſation führt, die nervenverzärtelte, nach der neueſten Pariſer Mode gekleidete Dame, die zimperliche Eleganz mit wohlgepflegtem Bart und ins Auge gekniffener Lorgnette, der muntere Weltgeiſtliche mit ſeinem breitkrämpigen oder dreieckigen Hut, unter welchem ein kluges, wohldisciplinirtes Auge hervorblickt, der armeniſche Geiſtliche mit ſeinem langen Talar und viereckigem Barett, mit edelſchwärmeriſchen Zügen und ehrwürdigem Bart, der Inſelgrieche mit ſeiner Habichtsnaſe, ſeinem rothen Fez, ſeiner geſtickten Fuſtanella, ſeinen ſammetenen Pluderhoſen und ſeidenen Strümpfen, der Dalmatiner und Iſtrier mit ſeiner kurzen Bruſtjacke und ſackförmig ſchlotternden Beinkleidern, die loſe Nymphe, die uns den blendenden Nacken mit frivoler Grazie zu zeigen weiß und das brennende, ſchmachtende Auge erobernd umſchweifen läßt, der wohlgeſättigt vom Diner kommende Engländer, der ſich ſelbſt verwundert, im Augenblick nicht gelangweilt zu ſein — aber es erſcheinen auch die venetianiſchen Handwerker mit ihrem ſchwarzlockigen Haar, mit ihrem geiſtvollen Auge, es erſcheinen die vielen kleinen Induſtriellen, die mit Reibhölzern, Cigarren, Zeugblumen, Wachsfiguren, Zuckerwerk u. dgl. hier auch ihr täglich Brod verdienen wollen — doch wo gerath ich hin? Iſt es denn möglich, dieſe Galerie der verſchiedenſten Gemälde zu Ende zu ſchauen oder gar zu beſchreiben? Abends, wenn ich von dem vielen Laufen und vom Sehen der Merkwürdigkeiten erſchöpft war, ſetzte ich mich hier auf einen Stuhl und träumte im Anblick dieſer wimmelnden Menſchenmaskerade einen wachenden Traum, der immer neue Bilder hervorzauberte.

Der Marcusplatz mit ſeinem Marmorpflaſter und ſeinen Säulengängen iſt Abends in der That der großartigſte Salon, der irgendwo exiſtirt. Auf ihm culminirt die venetianiſche Geſellſchaft in einer einzigen Weiſe. Man nehme noch hinzu, wie das Rauſchen der Füße, das Geſumme der vielſprachigen Rede von den Klängen einer Geige oder Flöte, von den Tönen eines Geſanges durchbrochen wird. Bei meinem Aufenthalt waren es vorzüglich zwei Geſellſchaften, welche Abends die Runde bei den Kaffeehäuſern machten. Die eine trug mehr heitere Sachen, auch wohl komiſche, halb dramatiſch ausgeführte Duette vor, die andere ernſtere Sujets. Bei dieſer letztern, die aus fünf Perſonen beſtand, welche ſich in einer langen Linie mit großen Zwiſchenräumen aufſtellten, ſpielten, in Begleitung eines Cello's, zwei Mädchen die Violine ganz entzückend. Sie ernteten immer den lebhafteſten Beifallsſturm, und es ſchmerzte mich tief, daß die eine dieſer Künſtlerinnen, denn das waren ſie, mit einem Tellerchen hinterher in der Menge das wohlverdiente Honorar als ein Almoſen einſammeln mußte. Aber dieſe Mädchen ſangen auch ſo ſchwermüthig, daß ſie bis zu Thränen rührten. In ihren ſehnſüchtigen, langgezogenen Tönen vibrirte ein feierliches Tremuliren, ein Kampf von Qual und Luſt, eine Gebrochenheit der Seele, ein Exſpiriren des Lebens, daß man, die übervolle Bruſt zu beſänftigen, die Piazetta hinaus an das Meer ſtürzte, das zerriſſene Herz am Anblick ſeiner Größe wieder zu beruhigen. Und doch hätte man jene Töne nicht miſſen mögen, in deren unendlichem Schmelz die ſchöne Venetia ſelber ihre wehmüthigen Myſterien auszuklagen ſchien.

Da ſchlägt es neun Uhr. Ein Kanonenſchuß verkündet den Abſchluß des Tages. Die Wache vor dem Dogenpalaſt tritt ins Gewehr. Die Hörner ſchmettern, das Becken klingt, die Pauke erdröhnt. Die herrliche, ſtark beſetzte öſterreichiſche Militairmuſik zieht herauf und läßt einſtweilen alle andere Muſik verſtummen, alle andere Beſchäftigung, als ihr zuzuhören, ruhen. Sie ſpielt erſt auf der rechten, dann auf der linken Seite der Piazetta, zuletzt vor der Hauptwache auf der Piazetta ſelber. Mittlerweile iſt es faſt zehn Uhr geworden. Das Treiben auf dem Platz nimmt wieder, wie zuvor, ſeinen Anfang und ſoll, wie ich oft geleſen habe, bis ſpät in die Nacht hin dauern. Das mag ſonſt oder auch im Winter ſo ſein. Jetzt kann ich, da ich am Marcusplatz wohnte, verſichern, daß die ganze Auguſtwoche über, die ich in Venedig zubrachte, ſelbſt an dem Namenfeſte des Kaiſers, dem zu Ehren ein Feuerwerk auf den ſchwimmenden Batterien abgebrannt ward, um Mitternacht, nachdem das Trieſter Dampfſchiff abgefahren, der Strom des Lebens verrauſchte, und daß es gegen ein Uhr, einzelne Nachtſchwärmer ausgenommen, ganz ſtill war. Vielleicht wirkte auch der Belagerungszuſtand darauf ein, der bei meiner Anweſenheit noch herrſchte.

Es war mir ſchon hier von Freunden, die Venedig kannten, dringend gerathen worden, mich auf meiner Reiſe ſo einzurichten, daß ich die Stadt auch im Mondſchein ſehen könnte. Das that ich denn auch und kann nur beſtätigen, was ſo viele ſchon geſagt und beſchrieben haben, daß der eigenthümliche Zauber Venedigs durch das Mondlicht verdoppelt wird, weil dann das ganze Bild an Einheit gewinnt, weil dann die großen Schlagſchatten, am Canal grande beſonders, von unbeſchreiblicher Wirkung werden, weil dann die ſcharfen architectoniſchen Contouren ſich erweichen und die Spuren des Verfalls im milden Duftſchimmer mehr verſchwinden. Der Mond taucht von Oſten her aus dem Meere, erſt roth, dann ſilbern und übergießt mit ſeinem Dämmerlicht die Wellen des Meeres, die Thürme auf den Inſeln, die Maſten der Schiffe, die Zinnen und Schornſteine der Häuſer, die blanken Kuppeln der Marcuskirche, die kühne Spitze des Campanile. Wandelt man dann vom Meere her die Piazetta aufwärts, ſo ſieht man das blendende Gaslicht gegen das zarte Mondlicht noch derb und körperhaft erſcheinen, ſieht, wie dies irdiſch rothe und jenes himmliſch verklärte Licht auf den Statuen, auf den Säulen, an den Fenſterbrüſtungen überall zu einem unvergleichlichen Effect zuſammentrifft und halbſeitig in einander ſpielt. Anderwärts treffen freilich Lampen- und Mondlicht auch zuſammen, aber, was ein großer Unterſchied, nicht auf ſo ſchönen, würdigen, gewaltigen, welthiſtoriſchen Gegenſtänden, wie ſie hier ſo wunderbar combinirt ſind.

Wollen wir aber in Venedig das Märchenhafteſte genießen, ſo müſſen wir doch noch einen andern Boden als den Salonboden der Piazza betreten, als auf welchem nur ſeidene Schleppen rauſchen, nur weitfaltige Tabarros flattern, nur weltſtolze Federn nicken ſollten.

Wir müſſen uns ins Innere der Marcuskirche begeben, uns hier still in eine Ecke ſetzen und uns erſt eine Weile an die Seltſamkeit des Ortes zu gewöhnen, bevor wir mit rechtem Bewußtſein ſchauen und auffaſſen können. Die Kirche hat nämlich unterhalb gar keine Fenſter. Unten brennen nur einige ewige Lampen vor Marienbildern. Die Fenſter ſind erſt der Quere nach zwiſchen dem Würfel des Gebäudes und den Kuppeln eingefügt, ſo daß dieſe, die auf Goldgrund eingeſetzte Moſaikbilder haben, ziemlich hell ſind, während unten ein heiliges Gedämmer herrſcht. Die Kirche iſt eigentlich gar nicht beſonders groß, allein ihr myſtiſches Licht, ihre fünfhundert Säulen von den koſtbarſten dunkeln Marmorarten, ihre Heiligenbilder im byzantiniſchen Typus, ihre zahlloſen ſilbernen und goldenen Gefäße, ihre Purpurbaldachine, ihre griechiſchen Inſchriften, ihr wellenförmig ausgetretener Boden und das Verſchwinden der fundamentalen Architekturverhältniſſe unter der Ueberfülle prachtvollen Schmuckes beſchäftigt uns ſo ſehr, daß ſie uns täuscht und größer ſcheint, als ſie iſt. In dieſer Kirche begegneten ſich die drei Mächte, der Papſt, der Kaiſer und der Doge, in ihren hiſtoriſchen Verwicklungen. Hier ſind ihre Siege, ihre Niederlagen gegen einander in die Form kirchlich prunkvoller Feierlichkeiten überſetzt. Hier hat die Republick von ihrer Beute alles Koſtbare aus dem Orient zuſammengehäuft. Hier hat der römiſche Katholicismus in einer byzantiniſchen Umgebung ſich einen kosmiſch univerſellen Feſtapparat erſchaffen, und hier erſt fühlen wir am tiefſten, daß die heutige Venetia durch den Rieſengang der Weltgeſchichte ſelber zum Märchen geworden iſt.

XII.

Eintheilung der Malerei nach ihren Gegenſtänden.

1853.

Die Eintheilung der Malerei iſt von Seiten ihres Materials ohne alle Schwierigkeit. Ob ein Bild in großen oder kleinen Dimenſionen auf Holz, Kupfer oder Leinwand, ob es in Waſſer- oder Oelfarbe ausgeführt iſt, liegt ſofort auf der Hand.

Eben ſo wenig Schwierigkeit ſcheint die formale Seite der Malerei darzubieten. Ob ein Bild als Portrait copirt iſt; ob es als Ausdruck einer Tendenz einen Gegenſtand ſymboliſch umbildet; ob es als ideale Compoſition ſeinen Inhalt wie ſeine Form aus der Macht und Fülle der Phantaſie mit Freiheit hervorbringt — wird ſich zwar nicht immer ſofort, aber doch nach einigem Beſinnen entſcheiden laſſen.

Die reale Seite der Malerei ſcheint dagegen nicht ſo einfach zu erfaſſen. Freilich, daß es Frucht- und Thierſtücke, daß es Landſchaften und Stadtproſpecte, daß es Genrebilder und hiſtoriſche Gemälde gibt, wer wüßte es nicht? Und doch ergibt ſich hier für die Aeſthetik ein Problem, über deſſen Auflöſung noch immer geſtritten wird. Es fragt ſich nämlich, ob eine Eintheilung der Malerei nach den von ihr dargeſtellten Gegenſtänden möglich iſt? Dieſe Kunſt iſt in Anſehung ihres Objects univerſell und eben dieſe Univerſalität ſcheint eine Eintheilung nach den Gegenſtänden unmöglich zu machen, da von allen zu allen ſich nothwendiger Weiſe Uebergänge werden bilden können. Man hat daher auch ſeit einigen Decennien eine ſolche Eintheilung als ganz unangemeſſen verworfen, ja als altväterlich und unpraktiſch verſpottet. Die große Anzahl der verſchiedenartigſten Gemälde aber, welche gegenwärtig dem Publikum periodiſch durch die Kunſtvereine ausgeſtellt oder in ſtädtiſchen Muſeen bleibend verſammelt werden, haben immer wieder das lebhafte Bedürfniß hervorgerufen, für die Mannigfaltigkeit der dargebotenen Schätze Kategorien zu erhalten, die eine leichte und treffende Unterſcheidung der Bilder gewähren. Und bei dieſem Streben hat man unwillkürlich doch wieder den Gegenſtänden den Vorrang geben müſſen.

Dieſe Thatſache kann nicht zufällig ſein; ſie wird im Weſen der Kunſt ſelber einen Grund haben. Der Künſtler allerdings kann ſagen: wenn, was ich male, nur gut, nur ſchön iſt, ſo ſoll mir, wohin ihr es rechnen wollt, ſehr gleichgültig ſein! Streitet darüber, ob ich ein Genrebild oder ein hiſtoriſches Gemälde erſchaffen habe: ich bin zufrieden, wenn es mir gelungen iſt, euch durch den Zauber meiner Geſtalten und Farben zu feſſeln!

Mit dem Letzteren werden auch wir unter allen Umſtänden uns einverſtanden erklären. Etwas Anderes aber iſt offenbar die Frage, ob der Künſtler ſelber ſich gegen die beſtimmte Unterſcheidung der Gegenſtände wird gleichgültig verhalten können, ohne nicht zugleich die Forderungen der Kunſt zu verletzen? Die Geſchichte der Malerei zeigt uns nämlich, daß die Vollendung der Schönheit ſich immer mit dem entſchiedenen Character eines Bildes vereinigt hat. Nur mit der Beſtimmtheit und Einheit des Inhalts kann auch die Form ihre höchſte Stufe erreichen. Die Zwiſchenglieder, die von einer Gattung der Malerei zur andern möglich werden, ſchließen nicht aus, daß ſie nicht von feſten Mittelpunkten ausgehen. Wenn die altdeutſche Schule uns den heiligen Chriſtophorus malt, wie er das Chriſtkind auf ſeinen Rieſenſchultern durch den Strom trägt und wir nun dieſen mit ſeinen von Felſen, Burgen und Büſchen umgebenen Ufern im Hintergrunde erblicken, ſo werden wir dennoch urtheilen, daß dies Bild dem Kreiſe der religiöſen, nicht aber dem der landſchaftlichen Malerei zugehöre; denn das Weſentliche iſt hier der Ausdruck des Gegenſatzes des Weltkindes und des von der Schwere deſſelben niedergebeugten phyſiſch ſtarken Menſchen. In dieſem Gegenſatz liegt die Idee des Bildes und der Fluß ſowie die

Geſtalt ſeiner Ufer iſt das ihr untergeordnete, nebenſächliche Moment. Oder wenn wir das Bild von Claude Lorrain betrachten, das den Namen „Hagar und der Engel" führt, ſo werden wir uns bald überzeugen, daß daſſelbe eine Landſchaft iſt und daß ſtatt der Hagar und des Engels, die eine nur unweſentliche Staffage ausmachen, irgend eine andere Gruppe ebenſo wohl hätte gemalt ſein können, ohne die Landſchaft im Geringſten zu verändern.

Wir haben vorhin geſagt, daß ſich die Malerei in Anſehung ihres Objects univerſell verhalte. Dies iſt auch richtig: allein eine Schranke müſſen wir doch ſogleich dieſer Univerſalität hinzufügen, nämlich die, daß die Malerei nur alles Das darzuſtellen vermag, was dem Reich der Sichtbarkeit angehört. Was nicht durch Geſtalt und Farbe dem Auge als ein individuelles Daſein zu erſcheinen im Stande iſt, das kann auch nicht Gegenſtand dieſer Kunſt werden. Gefühle, die nur der Muſik, Vorſtellungen, die nur der Poeſie, Gedanken, die nur der Philoſophie auszudrücken möglich bleiben, machen eine ſpezifiſche Grenze der Malerei aus. Sie überſpannt ſich und wird demnach häßlich, wenn ſie den Ausdruck einer Innerlichkeit erzwingen will, die einmal über ihr natürliches Gebiet hinaus liegt und das eigenthümliche Vorrecht anderer Productionen ausmacht. Es iſt wohl unnöthig, an Beiſpiele ſolcher Verirrungen zu erinnern, da unſere Zeit nicht arm daran iſt und da ſogar die Theorie dieſe falſche Tranſcendenz der Malerei als einen ſogenannten höhern Idealismus begünſtigt hat.

Wenden wir uns zur Eintheilung der Malerei nach ihren Gegenſtänden, ſo liegt ſchon in dem Wort Eintheilung angedeutet, daß man die unendliche Mannigfaltigkeit der empiriſchen Exiſtenzen in gewiſſe Einheiten zuſammenfaſſen will und daß es alſo darauf ankommt, den wahren Grund der Theilung zu finden. Sehen wir zu, wie man bisher die Aufgabe zu löſen geſucht, ſo entdecken wir zunächſt, daß man ſich lange Zeit hindurch ohne Kritik dem geſchichtlichen Leitfaden überlaſſen hat. Für die Entwickelung der Malerei in der Zeitfolge kann man in der Kürze den Satz aufſtellen, daß ſie von religiöſen Gegenſtänden anfängt, zu hiſtoriſchen und genrebildlichen übergeht, hierauf den landſchaftlichen Hintergrund des Geſchehens zur Selbſtſtändigkeit entläßt und von der Landſchaft ſich mit dem Stillleben und der Arabeske in die Vereinzelung der Naturobjecte verliert. Dieſen Gang finden wir ſowohl in der antiken als in der modernen Malerei und ihm ſind viele Aeſthetiker, im Allgemeinen auch noch Hegel und Hotho, gefolgt.

Weil hier nicht ſowohl eine Eintheilung als eine Metamorphoſe gegeben iſt, ſo wollte man durch einen Unterſchied der Größe eine ſolche begründen, wie Unger in ſeinem vielbeſprochenen Buch über „Das Weſen der Malerei“ die Gegenſtände der Malerei nach ihrer höhern und niedrigern Realität ſonderte. Nach ihm ſollen das Portrait und der religiöſe, auch der welthiſtoriſche Vorgang die höhere Realität ausmachen; die niedere Realität aber ſoll aus dem Genre, dem Thierſtück, der Landſchaft, der Marine, dem Blumen- und Fruchtſtück, dem Stillleben und der Architekturmalerei beſtehen. Abgeſehen davon, daß eine ſolche comparative Theilung immer mißlich iſt, weil ſie als eine blos quantitative der inneren Beſtimmtheit entbehrt, ſo überzeugen wir uns auch leicht, daß dieſelbe nur den hiſtoriſchen Gang der Entwickelung der Malerei verſteckter Weiſe copirt.

Einen umfaſſendern Geſichtspunkt und eine tiefere Eintheilung glaubte man dadurch zu erhalten, daß man die Malerei in die epiſche, lyriſche und dramatiſche eintheilte. Es war dies eine Uebertragung der Differenzen der Poeſie auf die Malerei. Für die Muſik hat dieſe Uebertragung vollkommene Nothwendigkeit; in der Malerei kann ſie nur Verwirrung ſtiften. Epik, Lyrik oder Dramatik können nur Unterſchiede der Behandlung, der Conception, nicht aber ſachliche Grenzen bezeichnen. Jeder Gegenſtand kann, in dieſer Sprache zu reden, epiſch, lyriſch oder dramatiſch dargeſtellt werden, gerade wie er copirt, ſymboliſirt oder idealiſirt zu werden vermag.

Daſſelbe iſt der Fall, wenn man die Hiſtorie dem Genre entgegenſetzt, indem man behauptet, daß jene idealiſtiſch, dieſes realiſtiſch verfahre, jene daher am Pathos, dieſes an der Idylle ſich charakteriſire. Daß die Hiſtorie und das Genre in der That einen Gegenſatz enthalten, iſt unbedingt zuzugeben, daß man dieſen Gegenſatz aber zum Prinzip der Eintheilung der Malerei überhaupt erheben könne, ein Irrthum; denn auf die Natur wird man denſelben nur als eine witzige Vergleichung anzuwenden vermögen. Man kann eine Landſchaft von Pouſſin pathetiſch, man kann eine Landſchaft von Ruysdael naiv, idylliſch nennen, allein man iſt nicht berechtigt, dieſe Begriffe mit Hiſtorie und Genre zu identificiren.

Gegen ſolche Neuerungen, die für die Kritik unſerer äſthetiſchen Begriffe ihren großen Werth behaupten, iſt die alte Eintheilung der Malerei immer wieder durchgedrungen, die ſich an die Geſchichte anſchließt. Hat nun aber auch die Entwickelung der Malerei mit dem würdigſten Gegenſtande, mit den Göttern und Menſchen, begonnen und von ihm aus ſich erſt allmälig zur Natur und Architektur gewendet, ſo iſt hieraus nicht zu folgern, daß die Wiſſenſchaft denſelben Gang inne zu halten hätte. Für ſie wird ſich der umgekehrte Prozeß vom Einfachen zum Mannigfaltigen, von unten nach oben, von der Welt zum Menſchen, von der Natur zur Geſchichte, empfehlen. An der Naturwiſſenſchaft haben wir ein merkwürdiges Analogon zu dieſem Verfahren. Noch am Anfang dieſes Jahrhunderts war es in der Naturgeſchichte üblich, von der Zoologie zur Botanik, von dieſer zur Mineralogie überzugehen. In der Zoologie begann man wiederum mit dem Menſchen als einem Zweihänder, ging dann zu den Vierhändern, den Affen, und von hier durch die übrigen Säuger, die Vögel, Fiſche, Amphibien, Inſekten bis zu den Würmern fort. Wie hat ſich dies geändert! Eben weil der Menſch alle übrigen Formen in ſeinem Organismus zu höherer Harmonie integrirt, eben weil das Thierreich an der Pflanzenwelt ſeine Bedingung, eben weil die Vegetation an der Erde ihr Subſtrat hat, ſehen wir die Naturwiſſenſchaft jetzt gerade den umgekehrten Weg vom Mineral durch die Pflanze zum Thier und von dieſem zum Menſchen hinauf einſchlagen. Und mit welch ganz anderm Erfolge, iſt wohl nicht zweifelhaft. Aehnlich verhält es ſich mit der Wiſſenſchaft der Malerei. Auch ſie wird, ſofern ſie den Unterſchied ihrer Gattungen organiſch auseinanderlegen will, das Hinunterſteigen aufgeben und ſich zur integrirenden Methode entſchließen müſſen.

Der unvermeidliche Ausdruck des Niedern und Höhern in dem

Gange von unten nach oben ſoll jedoch keine Gattung gegen eine andere herabſetzen. Von Seiten der Kunſt ſind die Gegenſtände coordinirt und die Malerei wird ſich in jeder ihrer Gattungen Selbſtzweck. Geſtalt, Farbe, Anordnung, das Spiel von Licht und Schatten laſſen in jedem Gegenſtande die Meiſterſchaft entfalten. Eine Landſchafter, wie Rottmann oder Achenbach, kann in ſeinem Fach ebenſo genial ſein als ein Hiſtorienmaler, ein Cornelius oder Kaulbach, in dem ſeinigen. Jeder Künſtler kann gerechten Anſpruch auf diejenige Anerkennung machen, die ſein Geiſt, ſeine Erfindung, ſeine Darſtellung verdienen, was immerhin der Gegenſtand derſelben ſei. Einen Thierkampf zu malen, wie Rubens, Snyders, Hondekoeter, Prinz Rahden gethan haben, fordert, künſtleriſch genommen, dieſelbe Erfindung, dieſelbe Ueberlegung, dieſelben Proceſſe, wie ein Schlachtgemälde von Lebrun oder Legros. Und nichtsdeſtoweniger iſt dieſe pittoreske und techniſche Gleichheit des künſtleriſchen Werthes ſehr von derjenigen Ungleichheit zu unterſcheiden, die einmal an und für ſich in dem Weſen der Gegenſtände liegt. Der Maler, wie geſagt, bleibt in ſeinem Recht, gleichviel ob er einen Blumenſtrauß oder ein Pferd, einen Waſſerfall oder eine Kirche, eine Werkſtatt oder eine Staatsaction, einen Helden oder einen Gott malt. Allein es iſt ganz natürlich, daß ſich derjenige Gegenſtand, der unmittelbar ein vielſeitigeres Intereſſe in ſich ſchließt, der dem Geiſte durch ſeinen geiſtigern Gehalt unmittelbar näher ſteht, durch ſich ſelbſt einem andern überordnen wird, der an Beziehungen dürftiger und dem Geiſt fremder iſt. Auf Gemäldeausſtellungen können wir beobachten, wie die großen hiſtoriſchen Bilder — unter der Vorausſetzung, daß ſie gut ſind — ſtets den größten, ſich unaufhörlich erneuenden Kreis von Beſchauern um ſich verſammeln, während treffliche Landſchaften und Viehſtücke eine gleiche Magie zu üben unvermögend ſind. Es verſteht ſich dabei von ſelbſt, daß wie ein ſchön gemalter Blumenſtrauß immer einem ganzen aber ſchlecht gemalten Urwalde, wie eine gut gemalte einfache Bäuerin immer einer ſchlecht gepinſelten Madonna, ſo auch die kleinſte aber mit Genie und Virtuoſität gemalte Landſchaft dem koloſſalſten, aber in Zeichnung und Farbe verwahrloſten Hiſtorienbilde vorzuziehen iſt.

Sollen wir nun, nach dieſen Vorbemerkungen, die Eintheilung der Malerei nach ihren Gegenſtänden angeben, ſo ſcheint uns dabei nur die Idee dieſer Kunſt ſelber den Maßſtab bieten zu können. Vor nichts hat ſich die Wiſſenſchaft mehr zu hüten als vor der Verkennung der Eigenthümlichkeit. Wie nahe liegt es, der Malerei Unterſchiede zuzuſchieben, die nicht aus ihr ſelber entſpringen. Jede Chablone aber, die der Malerei von andern Kreiſen aus octroyirt wird, muß auch die Einſicht in ihr Weſen verkümmern. Iſt einmal Geſtalt, Farbe und Licht das eigenthümliche Element der Malerei, ſo folgt daraus auch, daß die Scala dieſer Kunſt mit der objectiven Bedeutſamkeit, die dem Gegenſtande als ſolchem angehört, zugleich die Stufenfolge der pittoresken Wirkſamkeit verbinden muß. Aus dieſem Grunde iſt nun der Menſch maleriſcher als jeder andere Gegenſtand. Seine Geſtalt iſt unvergleichlich und aus ſeinem Auge ſtrahlt das Feuer des Geiſtes. Selbſt der Gottheit, wenn wir ſie verſinnlichen wollen, müſſen wir die Geſtalt des Menſchen als die vollkommenſte zuſchreiben. Was jener Sophiſt des Alterthums im nur ſubjectiven Sinn gemeint hatte, daß der Menſch das Maß aller Dinge ſei, das hat auch einen hohen objectiven, auch für die Malerei wahren Sinn, der in der Wandmalerei der Alten, wie wir ſie aus den Gräberſtädten von Herculanum und Pompeji kennen lernen, auf intereſſante Weiſe zu Tage kommt. Dieſe freilich nur decorative und doch ſo bewundernswürdige Malerei vereinigte alle Gattungen zu einer harmoniſchen Totalität, deren Mitte aber ſtets die menſchliche Geſtalt, das menſchliche Antlitz als das göttliche Maß aller andern Formen war, die ſich um ſie herumgruppirten. Die muſiviſche Malerei des Bodens ſtellte im Durchſchnitt Stillleben dar, im Triclinium von Küchengeräthen und Speiſeabfällen. Die Felder der Wände waren durch Blumenſchnüre und maskenverzierte Arabesken getheilt. In den peripheriſchen Feldern ſah man Thiere, Kinder und Zwerge in heitern Gruppen ſich tummeln. Löwen und Leoparden, Hippokampen und Tritonen, Centauren und beflügelte Genien trieben hier ihr Spiel. Statuen der Götter und Göttinnen ſtanden auf zierlichen Poſtamenten einer eigenthümlichen, luftigen, aus Stäben ſich erbauenden, mit bunten Tüchern ſich drapirenden Architektur.

Dazwiſchen lauſchte das Grün anmuthiger kleiner Landſchaften, beſonders in den obern und untern Abtheilungen hervor. In der Mitte der Wand aber, nicht ſelten von kleinen Parallelbildern zur Seite ſymmetriſch und ſymphoniſch begleitet, machte ſich das Hauptbild geltend, das gewöhnlich eine mythiſche Scene vergegenwärtigte, oft aber auch nur ein Bruſtbild enthielt. Der Gegenſtand dieſes Bildes beſtimmte wiederum die Gegenſtände der Umgebung. Eine Scene z. B. aus dem Bacchiſchen Mythenkreiſe forderte, daß auch die Parallelfiguren Faunen und Mänaden, daß auch die Thiere Panther und Rehe oder Hirſche waren, wogegen Poſeidon Tritonen, Nereiden und Fiſche vorausſetzte. Und dieſer ganze ſinnig geordnete Reichthum wurde nun durch einen Farbenton zuſammengehalten, der ſeine Motivirung in dem Gegenſtand und dem Colorit des Centralbildes fand. Wir Moderne hängen unſere Bilder, wenn wir welche haben, auf Wände, die ihrem Stoff wie ihrem Colorit ganz fremd ſind, während bei den Alten die ganze Wand, das ganze Zimmer einen einheitlichen pittoresken Charakter beſaß.

Der maleriſche Fortſchritt ſcheint uns nun der von der Natur durch die Achitektur zum Menſchen zu ſein. Die Natur iſt maleriſch, aber die Architektur iſt maleriſcher und der Menſch iſt der abſolut maleriſche Gegenſtand. Lord Byron, der gewiß ein tiefes Gefühl der Natur hatte, der ſie ſchwärmeriſch liebte, der ſie in allen ihren großen und reizenden Offenbarungen geſehen und genoſſen hatte, hat in der Form eines Briefs an ſeinen Verleger Murray eine ebenſo gelehrte und gründliche als geiſtreiche und poetiſche Abhandlung darüber geſchrieben, daß der Menſch entſchieden auch für die Malerei das Uebergewicht über die Natur beſitze. Es würde zu weit führen, Einzelheiten daraus zu citiren, aber auf ſeine Beweisführung dürfen wir uns wohl als auf die einer der erſten Autoritäten beziehen. Wir würden daher die Malerei eintheilen: 1) in Naturmalerei; 2) Architekturmalerei; 3) Hiſtorienmalerei.

Verſuchen wir es, dieſe Eintheilung durch nähere Begründung als eine ſolche zu rechtfertigen, in welcher Form, Farbe und Licht in ſtets geſteigerter Umwandlung von einer Stufe der Schönheit zu einer immer neuen und höhern ſich emporheben, während wir zugleich, wie vorhin geſchehen, die künſtleriſche Gleichberechtigung aller Stufen vorausſetzen. Die wiſſenſchaftliche Controle der Wahrheit unſerer Auffaſſung werden wir hier darin beſitzen, daß jede neue Stufe ein anderes qualitativ unterſchiedenes Gebiet der Kunſt eröffnet, dies aber zugleich alle frühern ihm vorangegangenen als Momente umfaßt und ſich daher auch quantitativ als das reichere erweiſt.

Was nun zuerſt die Natur betrifft, ſo wird die Darſtellung der Pflanzenwelt die unterſte Aufgabe der ihr gewidmeten Malerei ſein müſſen. Denn die Pflanze, wie ſchön ſie ſei, iſt in ihrem Leben doch noch zu gebunden, um die Idee der maleriſchen Schönheit in ihrer Vereinzelung befriedigen zu können. Die zahlloſen Abänderungen der Pflanzengeſtalt und die überſchwängliche Fülle ihrer Färbung erſcheinen doch nur erſt wie eine ſtumme Seele, die aus dem dunkeln Erdenſchooß nach dem Lichte ſich hinaufſehnt. Die Blüthe ſaugt die Strahlen der Sonne inbrünſtig in ihren ſchimmernden Kelch, der Baum ſtreckt die Arme verlangend zum Himmel: aber es fehlt noch die Freiheit, das Licht aus dem eigenen Weſen auszuſtrahlen. Huyſum, Aelſt, Kobell und Andere haben in der Blumen- und Fruchtmalerei, ſowie in Baumgruppen Bewundernswürdiges geſchaffen, und doch ſehen wir, daß ſolche Werke mehr nur den Rang von Studien als von ſelbſtſtändigen Kunſtwerken einnehmen.

Anders iſt es mit dem Thier, das aus dem Feuergeiſt des eigenen Lebens ſich bewegt, das mit freier Beweglichkeit die Stellung ſeiner Glieder tauſendfach verändert und die empfindende Seele aus dem ſelbſtleuchtenden Auge hervorblicken läßt. Der Thiergeiſt zeigt uns ſchon einen großen Reichthum intellectueller und moraliſcher Einſeitigkeiten, die ſeine Individualität maleriſch vertiefen. Der Blumenmaler kann Blumen durch ſeine Sinnigkeit zu einem ſymboliſch intereſſanten Strauß oder Kranz ordnen; dieſe Symbolik bleibt immer nur eine entfernte Analogie. Der Thiermaler hat es ſchon mit ausgeſprochenen Individualitäten zu thun, die auf ihren höhern Standpunkten das träumeriſche Daſein der Pflanze weit hinter ſich zurücklaſſen. Das Thier iſt des harmloſen Spiels, aber auch des Kampfes für ſeine Selbſterhaltung fähig. Der Thiermaler kann es zu Gruppen verſammeln, die eine Welt von Affecten, von Liebe und Scherz, von Haß und Zorn ausdrücken. Die Thiermalerei nimmt aber die Pflanzenwelt ſchon in ſich auf; ſie wird ihre Staffage. Der Schmetterling umgaukelt die Blume; der Vogel wiegt ſich auf dem Zweige; die Eidechſe ſchlüpft durch den Raſen; das Eichhörnchen klettert auf den Aeſten; der Elephant trottet durch das Schilf des Zuckerrohrs; der Affe ſeiltänzert auf der Kokospalme; der Tiger lauert im Dunkel des Dickichts. Für inſtructive Zwecke kann das Thier, wie dies ja immer geſchieht, auch in vollkommener Iſolirung dargeſtellt werden; die Poeſie der Kunſt dagegen wird es uns in einer ſeiner Individualität gemäßen Umgebung zu zeigen wünſchen. Die Alten konnten freilich die Thiermalerei nach dem bei ihnen vorherrſchenden plaſtiſchen Prinzip erſt mehr reliefartig betreiben, zumal ſie an den Centauren noch ein Mittelweſen zwiſchen Thier und Menſch beſaßen, wodurch ihnen eigenthümliche Jagdſtücke möglich wurden, wie auf jenem berühmten, in muſiviſcher Form uns erhaltenen, 1773 in der Villa Adriana gefundenen Gemälde. In einer wüſten Waldſchlucht rollt ein Sturzbach über abgetrümmerte Bäume hin. Eine reizende Centaurin liegt, von Beſtien getödtet, am Boden und ihr Gatte ſtürmt wuthſchnaubend heran. Schon erblicken wir einen Löwen von ihm erſchlagen, allein ein Panther hat ſich auf den Leichnam geworfen. Während er nun gegen dieſen ein Felsſtück ſchleudert, ſtürzt von der andern Seite blutlechzend ein Tiger herbei und wir ſehen den Centauren verloren.

Pflanzen und Thiere finden aber ihr volles Verſtändniß erſt in der Landſchaft als der dritten, höchſten und letzten Stufe der Naturmalerei. Die Landſchaft giebt uns die Natur nach ihrer totalen Wirklichkeit, in der ſich jedoch irgend eines ihrer Elemente als das charakteriſtiſche hervorheben wird, nach welchem wir die Landſchaft als Wald-, Berg-, Sumpf-, Wüſten-, See-, Strom-, Gartenlandſchaft zu bezeichnen pflegen. Ebenſo wichtig jedoch als der Gegenſtand, der in ihr als überherrſchender Mittelpunkt heraustritt, wird für ſie die Luft- und Lichtperſpective, welche dieſelben Gegenſtände zu verſchiedener Zeit als völlig verſchiedene erſcheinen läßt. Jahres-

und Tageszeiten, Sonnen= und Mondſchein, reiner und bewölkter Himmel, ruhige und bewegte Luft erzeugen eine unendliche Mannichfaltigkeit in der Anſicht der nämlichen Landſchaft. Die Landſchaft wird alſo nicht dadurch allein maleriſcher, daß ſie die Vegetation und die Thierwelt ihrer fragmentariſchen Vereinzelung entreißt und ſie in ihrer natürlichen Wechſelwirkung mit der individuellen Bodengeſtalt darſtellt, ſondern ſie wird es vorzüglich auch durch den Zauber der Beleuchtung, die ſich hier in der großartigſten Weiſe entfaltet.

Die Hauptſache bei der Landſchaft wird immer die charakteriſtiſche Naturform ſein müſſen. Man hat früher darüber geſtritten, ob die Landſchaft ohne Staffage gemalt werden dürfe. Die neuere Malerei, die in der Landſchaft ſo Großes geleiſtet hat, läßt wohl nicht mehr daran zweifeln, daß auch die menſchenloſe, die jungfräuliche Natur ein wahrhaft maleriſches Object zu ſein vermöge. Erinnern wir uns nur, um an Bekanntes und Zugängliches anzuknüpfen, an die herrlichen Compoſitionen in Unger's „Urwelt", welche Kuwaſſeg ausgeführt hat, die bis auf eine einzige uns nirgend den Menſchen zeigen und die doch zu den Vollendetſten gehören, was die landſchaftliche Phantaſie an Kühnheit wie an Anmuth jemals hervorgebracht hat. Im Alterthum wie im Mittelalter war die Landſchaft mehr oder weniger nur der ſymboliſche Rahmen der menſchlichen Geſtalt und Handlung geweſen. Als ſich dieſelbe aus der geſchichtlichen Malerei zur äſthetiſchen Selbſtſtändigkeit emancipirte, blieb die mythologiſche oder bibliſche Staffage noch längere Zeit die Nabelſchnur, durch welche ſie den Zuſammenhang mit ihrem mütterlichen Boden kund gab. Man betitelte die Landſchaften ſogar nach der Staffage. Gegenwärtig beſchränken wir dieſelbe auf die Forderung, daß die Natur ihre Breite in das Gefühl eines lebendigen Subjects zurücknehme. Wir begnügen uns daher nicht nur ſchon mit einem einfachen Wanderer, etwa dem Maler ſelber, ſondern auch wohl mit einem Thiere, mit einem Adler, der über einem Thale hinſchwebt, mit einer Gemſe, die von einer Felsklippe ſich umſchaut, und dergleichen. Der Menſch, als der Geiſt, in welchem die Natur zur Selbſterkenntniß ſich verklärt, wird freilich immer die ſchönſte Stafſage der Landſchaft und ihr lieblichſter Spiegel, daher der Blick der Schönheit ſelber ſein, wie Heinrich Heine von der Rheinbarke aus, hinfahrend auf dem deutſchen Strome, ſingt:

Lauten klangen, Buben ſprangen,
Wunderbare Fröhlichkeit,
Und der Himmel wurde blauer,
Und die Seele wurde weit.

Märchenhaft vorüberflogen,
Berg und Burgen, Wald und Au,
Und das Alles ſah ich glänzen
In dem Aug' der ſchönen Frau.

Nach der Naturmalerei haben wir als den zweiten großen Kreis die Architekturmalerei aufgeſtellt, zu der wir gegenwärtig auch die Darſtellung von Geräthſchaften und Möbeln rechnen. Dieſe Malerei wird oft noch gering geſchätzt, weil ſie eben ſelber eine Kunſt zu ihrem Gegenſtande hat und weil der Architekt allerdings für ſeine Bedürfniſſe nicht durch die Leiſtungen des Malers befriedigt werden kann. Auch iſt es richtig, daß die architektoniſchen Formen keineswegs ſchon als ſolche auch ſtets einen maleriſchen Charakter haben. Ein Irrthum aber iſt es, die Architekturmalerei nicht als eine vollkommen ſelbſtſtändige Richtung der Kunſt und zwar als eine ſolche anzuerkennen, in welcher dieſelbe zwiſchen der Natur und dem Geiſt die Mitte inne hält. Sie macht die Landſchaft zur Culturlandſchaft und bildet die Bühne für die Handlungen des Geiſtes. Haben wir zuvor die Autorität Byron's angerufen, als es galt, im Allgemeinen die Superiorität des Menſchen über die Natur auch für die Malerei zu beſtätigen, ſo können wir jetzt für den Architekten insbeſondere unſern Schleiermacher citiren, der in ſeiner Aeſthetik ſich bewogen fand, die Architekturmalerei ſo hoch zu ſtellen, daß er ſie die Einheit der landſchaftlichen und geſchichtlichen Malerei nannte: was jedoch, nach unſerm Dafürhalten, inſofern zu weit gegangen iſt, als der Gegenſtand der geſchichtlichen Malerei der Geiſt und ſein Handeln ſelber iſt, während die Architekturmalerei uns nur das Local darſtellt, in welchem er handelt. Sie kann den Menſchen, wie die Landſchafterei, nur in einfachen Situationen als genrebildliche Staffage aufnehmen, eine eigentliche Handlung aber würde den Eindruck ihrer Eigenthümlichkeit beeinträchtigen. Wo der Geiſt als handelnder auftritt, reißt er ſogleich alle Aufmerkſamkeit an ſich und die

Umgebung ordnet ſich ihm als ein ſecundäres Beiwerk unter. Die geſchichtliche Bedeutung der Baukunſt beruht darauf, daß ihre Werke ein Product des Geiſtes ſind, in denen er ſeine Individualität ſcharf markirt. Dieſe aus ſeinem Gefühl und ſeiner Phantaſie geſchaffenen ſymboliſchen Werke ſind eben wegen ihrer Individualität maleriſcher als die bloßen noch ſo intereſſanten Naturobjecte. Worin läge denn der Reiz, mit welchem der ſchlichte Thurm einer Dorfkirche eine Fruchtfeldlandſchaft zu beleben vermag? Warum kann es eine einſame Fichte nicht in gleichem Maße? Worin läge denn das Entzücken, das uns die Mauertrümmer der Ritterburgen auf den Felswänden der Rhein- und Donauufer einflößen? Warum kann der Berg allein uns nicht in gleichem Maße feſſeln? Worin läge denn die magiſche Gewalt, mit welcher eine einzelne Säule unſern Blick gefangen zu halten vermag? Warum kann ein Baſaltpfeiler doch nicht mit ihr wetteifern? Wenn wir den Lauf eines Stromes verfolgen, warum wünſchen wir einer Brücke über ſeinen Silberwogen zu begegnen? Oder auf dem Meere dem Segel eines Schiffs? Unſtreitig, weil das architektoniſche Werk nicht nur, wie das der Natur, eine einfache Individualität iſt, ſondern weil es als eine ſolche zugleich durch den vom Geiſt ihm eingehauchten Geiſt eine gewiſſe Perſönlichkeit hat. In dieſem Wort liegt der Schlüſſel zum Geheimniß. Mit der Landſchafterei beſitzt die Architekturmalerei die Luft- und Lichtperſpective gemeinſam, hat aber an den menſchlichen Bauten ein Object, das durch ſeine Abſichtlichkeit und Zweckmäßigkeit mit der freien Natur gleichſam perſönlich contraſtirt. Indem jedoch der Menſch ſeinen Zwecken gemäß und aus ſeiner Phantaſie heraus baut, muß er nichtsdeſtoweniger im Bauen der Natur, die er vorfindet, ſich relativ unterwerfen. Die Beſchaffenheit des Baugrundes, des Baumaterials und des Klimas zwingen ihn, ſich dem Typus der Landſchaft mehr oder weniger anzuſchließen, ſodaß das Bauwerk als der aus der Erde hervortretende plaſtiſche Genius einer Landſchaft erſcheint. Dazu kommt nun, daß die ihrem Boden unmittelbar vereinten Bauten allen Einwirkungen der Witterung ganz wie ein Naturwerk preisgegeben ſind und ſich dadurch allmälig verändern. Von dieſer Seite kann man folglich die Architektur als ein Moment der landſchaftlichen Natur ſelber anſehen. Von der andern Seite hingegen weiſt ſie auf den Geiſt als ihren Schöpfer und als auf Den hin, deſſen Zwecken ſie das Innere ihrer Gehäuſe widmet, worin ſie ihm in den Tempeln, Rathhäuſern, Paläſten, Hallen, Muſeen, Theatern, Bädern die Stätte ſeines eigenthümlichſten Thuns bereitet und durchaus hiſtoriſch wird. Die Architekturmalerei unterſcheidet ſich auch in ſich ſelbſt nach dieſer Doppelrichtung. Dort, nach der Natur hin, wird ſie zur Proſpectmalerei, die uns in ihren Veduten Gebäude, Plätze, Städte von außen her zeigt; hier, nach der Geſchichte hin, öffnet ſie ſich in die Perſpectivmalerei, die uns in das Innere der Gebäude blicken läßt und die ſchon auf den Theatern der Alten als Skenographie eine hohe Ausbildung empfing. In Preußen iſt ſie von Schinkel und von Gropius zu einer großen Virtuoſität erhoben worden; Schinkel's Reform der theatraliſchen Decorationsmalerei würde allein genügen, ſeinen Namen unvergeßlich zu machen. Die Ruine, die wir zur Proſpectmalerei zu rechnen pflegen, zeigt uns einen Bau eigentlich ebenſo ſehr von außen als von innen. Wir blicken durch die offenen Thüren und die dachloſen Mauern, über welche Epheu hinrankt, worin Blumen und Sträucher ſich einwurzeln. Eine ſo vererdende, vermooſende, von Pflanzen überſponnene, von Schlangen und Eulen bewohnte Ruine geht wieder ganz in die Natur zurück. Nur ſolche Bauten überläßt der Geiſt rückſichtslos der Zertrümmerung, an denen er das praktiſche Intereſſe verloren hat, über die er als eine abſolute Vergangenheit zu einer andern Gegenwart hinausgegangen iſt, wie die Pagoden von Kailaça, wie die Paläſte von Theben und Memphis, wie den Tempel von Päſtum, wie die Mauern der Alhambra, wie die vierzig Trümmerſtädte in Yucatan u. ſ. w. Die Malerei hat daher Recht, ſolche rieſige Grabmonumente, in denen der Geiſt die nun entſeelte Hülle ſeines einſtigen Lebens wieder in den Schooß der Natur verſargt, vorzüglich zu lieben.

Als den dritten und letzten Gegenſtand der Malerei haben wir den Menſchen genannt. Der Menſch aber iſt weſentlich Geiſt und der Geiſt iſt nur Das, wozu er ſich ſelber hervorbringt. Als Erſcheinung iſt er der Nothwendigkeit unterthan, Geſchichte zu erzeugen und ſeine Freiheit in Thaten zu verwirklichen. Man kann daher die auf ihn ſich beziehende Malerei überhaupt die hiſtoriſche nennen. Allein der handelnde Geiſt hat zwei Extreme, die Natur und Gott. Aus der Natur geht er äußerlich hervor, um in Gott überzugehen. Die Natur hat keine Geſchichte im Sinne des menſchlichen Geiſtes und die ewige Gottheit hat auch keine. Im Verhältniß zur Natur zeigt der Menſch auch noch das Weſen derſelben, indem er, von ihr getragen, in Zuſtänden lebt, die ſich immer von neuem wiederholen; im Verhältniß zu Gott aber ſtrebt er, das Weſen deſſelben zu erreichen, indem er von ſeinem Handeln als einem endlichen und ungenügenden abſtrahirt und ſich in die Ewigkeit des göttlichen Lebens verſenkt. Die eigentliche Geſchichte fällt alſo in die Mitte zwiſchen der natürlichen und zwiſchen der religiöſen Sphäre des menſchlichen Geiſtes. Erſt arbeitet er daran, aus der Natur heraus zu ſich ſelbſt zu kommen und ſeiner Individualität durch ſein Thun einen objectiven Ausdruck zu ſchaffen; dann mühet er ſich, mit dieſer ſeiner ſelbſterzeugten Geſchichte ſich zu verſöhnen und aus ihrer Entzweiung heraus ſich in Gott zu retten. Dieſen Unterſchieden zufolge werden wir daher die Malerei dieſes Kreiſes 1) in eine ſolche unterſcheiden müſſen, welche den Menſchen als natürliche Gattung in der Wiederkehr derſelben Zuſtände zum Gegenſtand hat: die Genremalerei; 2) in eine ſolche, die den Menſchen in der Einzigkeit des hiſtoriſchen Moments, in der Spannung einer beſtimmten Handlung darſtellt: die hiſtoriſche Malerei im engern Sinn; 3) in eine ſolche, die den Menſchen in ſeinem directen Verhältniß zur Gottheit und dieſe ſelbſt vergegenwärtigt: die religiöſe oder heilige Malerei.

Schauen wir zurück, ſo werden wir die Genremalerei auch als die Reproduction der Naturmalerei innerhalb des Geiſtes, die hiſtoriſche Malerei aber als die Reproduction der Architekturmalerei anſehen können, wie dieſelbe einerſeits im Bau ein Product menſchlichen Thuns vor ſich hat, das doch andererſeits mit der Landſchaft innigſt verwächſt und als Ruine, ein phantaſtiſches Denkmal des Geiſtes, der ſie erſchaffen, die Zufälligkeit freier Naturformen annimmt. Die religiöſe Malerei endlich iſt ohne Gleichniß. Wie aber die Götter ſelber den Sterblichen in verſchiedenen Geſtalten zu erſcheinen gewürdigt haben, ſo auch greift ſie bald in die genrebildliche, bald in die hiſtoriſche Form zurück, um ſich manifeſtiren zu können.

Wir ſagen alſo, daß der Inhalt der Genremalerei in den Zuſtänden der menſchlichen Gattung liegt, die auf der Baſis der Natur beruhen und daher mit einer nur formellen Veränderung unter allen Völkern und in allen Zeiten ſich erneuen. Ein Zuſtand iſt eine gewiſſe Beſtimmtheit des Lebens, die auch Thätigkeit ſein kann, die aber nicht Handlung im pragmatiſchen Sinne iſt. Alle Beziehungen der Liebe, Freundſchaft und Pietät gehören hierher. Die Mutter mit dem Säugling, die Aeltern im Kreiſe der Kinder ſind ebenſo wohl Genrebilder als der Liebende, der von ſeinem Mädchen ſcheidet oder am Grabe deſſelben kniet. Alle Beſchäftigungen des Menſchen gehören hierher, vom Hirtenleben und Ackerbau an durch das Handwerk hindurch bis zum Kaufmann und Künſtler hinauf. Nicht weniger alle Geſelligkeit im Spiel, im Tanz, wie die Geſelligkeit des Mahls, des Tanzes, des Feſtes, in Wirthshausſcenen, feierlichen Aufzügen und dem bunten Getriebe eines Jahrmarktgetümmels. Alle dieſe Exiſtenzweiſen ſind Situationen, in denen alle Menſchen aus der Einheit der Gattung heraus ſich ſogleich verſtehen. Sie ſind der Gegenſtand der Genremalerei. Das Wort Genre iſt allerdings von Jacopo da Ponte, genannt Baſſano, einem Schüler Tizian's, zuerſt mit Bewußtſein für ähnliche Darſtellungen in einem beſchränktern Sinne gebraucht worden; allein mit terminologiſchen Ausdrücken geht es ja in der Regel ſo, daß ſie im Verlauf der Anwendung ihren particularen Urſprung weit überragen. Weil das Genre auf dem Naturgrund der Menſchheit beruht, weil es den harm- und müheloſen Selbſtgenuß des Gemüths feiert, ſo neigt es zur Idylle und zum naiven Humor. Keineswegs aber iſt es, wie man heutzutage öfter zu glauben ſcheint, ſeinem Weſen nach der niedern Komik, wohl gar der Caricatur beſonders verpflichtet. Das Genre ſchließt keinen der allgemeinen menſchlichen Zuſtände von ſich aus, daher auch nicht die zierliche Geſelligkeit und auch nicht den Ernſt des Elends und des Todes. Das heitere Converſationsſtück, wie ein Terburg, Mieris, Netſcher, Watteau, Haſenclever es gemalt haben, macht nur ein Moment des Genre aus. Aber jener Trappiſt, den Leſſing gemalt hat, wie er zur winterlichen Zeit vor ſeinem ſelbſtgeſchaufelten Grabe ſteht, iſt auch ein Genrebild. Nicht weniger iſt es ein öfter vorkommender Irrthum, als ob das Genre ein kleines Format bedinge. Ein ſolches wird der Flüchtigkeit des Inhalts irgend einer Situation oft angemeſſen ſein: allein es liegt nicht im Begriff dieſer Gattung als ſchlechthin nothwendig. Murillo malte, um das Genrebild zu einem edlern Stil für ſeine Epoche zu erheben, ſeine „Bettlerknaben“ in großem Format. Jacob's märchenerzählende „Shehereſade“ und Hübner's „Auspfändung“ ſind ebenfalls Beiſpiele, mit welchem Glück das Genre in größeren Maßen dargeſtellt werden kann.

Dem Zuſtande ſteht die Handlung gegenüber, die einen Moment involvirt, der im Verlauf der Geſchichte nur einmal möglich iſt. Die Einzigkeit des Geſchehens unterſcheidet das im engern Sinne hiſtoriſche Bild qualitativ vom Genre. Das Genre giebt uns nicht nur Empfindungen, es giebt uns auch Thätigkeiten, wie den Tanz, das Kartenſpiel, das Beſchlagen eines Pferdes, das Experimentiren eines Alchymiſten u. ſ. w. Allein ſolche Thätigkeit, ſo ſehr ſie momentan und relativ die Betheiligten erfüllt und befriedigt, iſt keine That. Die Hiſtorienmalerei hat nur Thaten zu ihrem Gegenſtande. Es kommt hierbei nicht darauf an, ob dieſelben von der exacten Geſchichte documentirt oder ob ſie nur mythiſch, wohl gar nur poetiſch überliefert ſind. Ob Tell ſeinem Sohne den Apfel vom Kopf geſchoſſen hat oder ob dieſe Geſchichte nur ein Product der Sage, iſt für den Hiſtorienmaler gleichgültig; der Moment in ſeiner Einzigkeit zählt zur Geſchichte. Ob Macbeth den Duncan ermordet hat oder nicht, ob er ihn ſo, wie Shakeſpeare dichtet, ermordet hat oder nicht, für den Hiſtorienmaler iſt der Hergang ein einziger: denn gerade ſo, wie dieſer Duncan, iſt kein anderer König ermordet. Aeußerlich kann das hiſtoriſche Bild ganz denſelben Inhalt haben wie das Genrebild: aber die geſchichtlich bedingte Individualität der Perſonen unterſcheidet es von demſelben. Was im Genre ein allgemeiner Zuſtand iſt, der überall und immer ſich wiederholen kann, muß in der Hiſtorienmalerei den Werth einer pragmatiſch beſtimmten Handlung erhalten. Hogarth hat die „Hinrichtung eines armen Sünders“ gemalt, wie ſie in England alle Tage vorkommen kann und hat bei derſelben in dem Benehmen des engliſchen Pöbels das Benehmen alles Pöbels bei ſolchen Gelegenheiten geſchildert; es iſt ein Genrebild. Aber die „Hinrichtung des Königs Karl I. von England“, wie wir ſie im „Theatrum Europaeum“ abgebildet finden, iſt ein hiſtoriſches Bild, weil es uns ſofort einen ganz concreten, gerade nur einmal möglichen Fall der Geſchichte darſtellt, der in ſeinen Bedingungen, wie in ſeinen Folgen von allen ähnlichen ſich ſpecifiſch abſcheidet. Oder daß ein Reiter durch einen Bach reitet, iſt etwas Alltägliches, das als Staffage in jeder Landſchaft vorkommen kann; daß aber ein Cäſar über den Rubicon ſprengt, das iſt ein hiſtoriſcher, ein einziger Moment. Auch auf das Porträt, das man früher zwiſchen Hiſtorie und Landſchaft als eine eigene Gattung in die Mitte ſtellte, geht dieſe Bedeutung über. Einzelne Köpfe und Figuren, die uns allgemeine Zuſtände repräſentiren, müſſen wir dem Genre zurechnen. Ein Mönch, eine Nonne, ein alter Mann, ein junges Mädchen vor dem Spiegel, eine Obſthändlerin, ein Violinſpieler, eine Dame in großer Toilette u. ſ. w. ſind nur Exemplare von vielen ähnlichen. Das Porträt dagegen ſtellt uns eine ganz concrete, aus der Unbeſtimmtheit der Maſſe prägnant heraustretende Individualität dar, die uns zwar auch als ſymboliſcher Träger ganzer Richtungen dienen kann, die aber vor allen Dingen um ihrer ſelbſt willen unſer Intereſſe in Anſpruch nimmt, weil ſie einzig iſt; das Porträt gehört zur Hiſtorie.

Halten wir hier einen Augenblick an, um uns zu orientiren, wie das Genre und die Hiſtorie die Darſtellung der Natur und der Architektur in ſich als ihren Schauplatz aufnehmen; wie das hiſtoriſche Bild neben ſeiner Haupthandlung epiſodiſche Züge von gewaltigem Charakter möglich macht, das Genre ſomit gegen die Gravität ſeiner Bedeutſamkeit in ſich zu einem bloßen Moment herabſetzt; wie alſo mit dem Fortſchritt des maleriſchen Gegenſtandes in ſeiner Intenſität die Extenſion des quantitativen Umfangs gleichen Schritt hält. Wir ſind, um es nochmals zu bemerken, weit entfernt, den Kunſtwerth eines beſtimmten Gemäldes nach dem Gegenſtande zu meſſen, da ein an ſich geringfügiger Inhalt von Seiten des Künſtlers eine ebenſo hohe Meiſterſchaft beurkunden kann, als der dem Titel nach prunkendſte Stoff uns durch die Pfuſcherei, mit welcher er behandelt iſt, anzuekeln vermag. Allein unſere Betrachtungsweiſe macht es uns klar, weshalb, objectiv genommen, die höhere Gattung auch die maleriſch günſtigere und damit zugleich ſchwerere wird. Der Fortſchritt von der Natur durch die Architektur zur Geſchichte zeigt uns nicht allein eine Erweiterung des gegenſtändlichen Materials, ſondern auch eine größere Vertiefung in die individuelle Lebendigkeit. Pflanze, Thier, Landſchaft, Bauwerk, Genre, hiſtoriſcher Moment, bilden unter ſich eine conſequente, ineinander übergehende Gradation charakteriſtiſcher Formen. Das Genre als die Malerei der im Weſentlichen ſich immer gleichen Naturgeſchichte des Geiſtes läßt uns nur ſeinen Zuſtand anſchauen und die Seele kann folglich in ihm nicht weiter auf die Oberfläche der Form und Farbe heraustreten, als ſeine Allgemeinheit möglich macht. Das hiſtoriſche Bild hingegen zieht alle Fäden ſtraff an, concentrirt alles Leben auf Einen Punkt und legt in ihn eine Entſcheidung, die jeder betheiligten Individualität nach dem Maß ihres Verhältniſſes zur Handlung einen andern Ausdruck verleiht. Von dieſer Seite iſt ja bekanntlich Goethe geneigt geweſen, die in muſiviſcher Form uns erhaltene „Alexanderſchlacht“ zu Pompeji für das vollkommenſte hiſtoriſche Bild zu erklären, weil daſſelbe gerade den Augenblick ergriffen hat, in welchem der Sieg für die Macedonier ſich dadurch entſcheidet, daß Alexander mit ſeiner Lanze den Feldherrn des Darius vor dem Wagen deſſelben durchbohrt und der Wagenlenker dieſen nunmehr zur Flucht zu wenden im Begriff iſt. Alexander und Darius, Macedonier und Perſer, Lebende und Sterbende, Menſchen und Pferde, Alles iſt von der Wichtigkeit dieſes ungeheuern Moments gleichmäßig und doch in den verſchiedenſten Affecten und Nuancen durchzuckt. Es iſt dem Maler gelungen, in der Fülle der Geſtalten doch die größte Einfachheit und Einheit der Compoſition mit der höchſten Bedeutendheit zu verbinden, ſodaß nichts müſſig iſt, ſondern Alles zu dem Einen Gedanken zuſammenwirkt: von jetzt ab ſind die Perſer geſchlagen!

Von der Hiſtorienmalerei, ſofern ſie das Handeln oder Leiden der Menſchen für ihre Freiheit zum Gegenſtand hat, iſt ſchließlich noch die religiöſe Malerei zu unterſcheiden. In der Religion nämlich gelangt der Menſch dazu, ſeine Geſchichte zu überwinden. Innerhalb der Geſchichte ſtehen wir, wie wir es auch anfangen mögen, in Gegenſätzen und Widerſprüchen. Unſer Streben, uns durch ſie hindurchzuarbeiten, uns von ihnen zu befreien, wird niemals einen abſoluten Abſchluß erlauben. Dies raſtloſe Werden, dies unaufhörliche Handeln, dies nimmer endende Fortgehen von Aufgabe zu Aufgabe, indem die Löſung der einen ſchon wieder die Geburt einer andern enthält, dieſe ganze Unruhe der Geſchichte findet ihre Verſöhnung in der Religion, in deren Abſolutheit jede Relativität unſers Geſchicks ſich enträthſelt, in deren Seligkeit alles Glück und Unglück unſers Lebens ſich verklärt, in deren myſtiſcher Tiefe uns der Friede überkommt, durch deſſen Weihe wir im Innerſten verjüngt, den Kämpfen des Daſeins mit neuer Kraft entgegengehen. Die Religion iſt für die Malerei einerſeits hiſtoriſch, ſofern ſie von der Geſchichte ausgeht; andererſeits aber iſt ſie genrebildlich, weil ſie durch ihre Tranſcendenz der Geſchichte den Charakter des Zuſtändlichen, eines ſich immer wiederholenden Geſchehens bekommt. Immer aber muß für die qualitative Beſtimmung eines Gemäldes als eines religiöſen die directe Beziehung auf das Göttliche feſtgehalten werden. Z. B. Luther, wie er auf dem Reichstag zu Worms aus der Schrift ſein Recht vertheidigt, oder Guſtav Adolf, wie er bei Lützen für die Sache des Proteſtantismus fällt, gehören der Hiſtorie; Luther dagegen, wie er am Bett des kranken Melanchthon Gott in der Angſt ſeines Herzens anfleht, daß er ihm ſeinen theuern Freund noch nicht dürfe ſterben laſſen, iſt ein Object der religiöſen Malerei. Wegen der Vermittelung der Anſchauung religiöſer Ideen durch Symbole und Allegorien neigt ſich die Malerei auf dieſem Gebiet häufig zu genrebildlichen Wendungen.

Das religiöſe Gemälde vereinigt die innigſte Beſeelung der Geſtalt, die zur Begeiſterung erhobene Spannung des Gemüths mit der freieſten Allgemeinheit. Die Hiſtorie wird in ihm inſofern zum Genre, als ſie nur Das darſtellt, was ewig geſchieht. Die größere Freiheit in einer Religion wird auch eine größere Innigkeit entbinden und folglich der Malerei diejenige Religion den erhabenſten Stoff darbieten, deren ganzes Weſen Vernunft und Freiheit athmet. Die ethniſchen Religionen haben, weil ſie auf dem Naturgrunde beruhen, einen genrebildlichen Zug. Ein griechiſcher Gott z. B. ſtellt uns in ſeiner Unſterblichkeit und Seligkeit doch nur eine particuläre Welt, einen beſondern Zuſtand dar. Nicht das farbenwarme Bild, ſondern die blickloſe Statue in ihrer reinen, farbloſen Formſchönheit iſt ihm daher angemeſſen. Die monotheiſtiſchen Religionen dagegen haben gar keine Malerei, weil in ihnen der Gott geſtaltlos iſt und weil die Menſchen ſich kaum hiſtoriſch verhalten können, da Alles, was ſie thun mögen, nicht nur an dem Willen und Geſetz des Einen Gottes ſein Maß hat, ſondern auch alle Zuſtände der Freude und des Leids, in die ſie gerathen können, weſentlich als die That dieſes Einen Gottes angeſehen werden. Hieraus erklärt ſich, weshalb die Malerei ſo gut als die Muſik erſt mit der chriſtlichen Religion zu einer der Poeſie, Plaſtik und Architektur ebenbürtigen Vollkommenheit gelangt iſt. Denn erſt mit dem Chriſtenthum iſt die Individualität auch religiös frei geworden; es läßt den Menſchen, der Natur wie Gott gegenüber, im Guten wie im Böſen, abſolut frei und macht dadurch den innigſten Ausdruck des Gemüths möglich.

Brauchen wir nun noch zu fragen, weshalb in unerſchöpflicher Tiefe das Leben Chriſti den höchſten, den abſolut maleriſchen Gegenſtand der Malerei ausmacht? Iſt nicht ſeine Geſchichte die eines armen, in gewöhnlichen Verhältniſſen lebenden Juden, der doch zugleich der Idealmenſch, der Gottmenſch iſt, ſodaß alle Züge ſeiner Geſchichte den Sinn einer ewigen Geſchichte bekommen? Sie fällt der Form nach in die gemeine Wirklichkeit und iſt doch dem Inhalt nach göttlich. Sein Handeln iſt ſeine Selbſtdarſtellung. Er lebt, indem er liebt und ſein Leben der Liebe opfert. Er ſpricht einfach aus, was er iſt, als was er ſich fühlt, und bewirkt damit doch eine Umwälzung der Welt, die noch immer fortdauert und die fortdauern wird bis ans Ende der Tage. Seine Leiden, ſein Sterben, ſein Tod werden ſeine höchſte That.

Dieſe äußerſten Gegenſätze hat die Kunſt in ſeinem Bilde zur durchdringenden, perſönlichen Einheit zuſammenzufaſſen. Der Maler muß das Ewige als ein individuell Hiſtoriſches, das Hiſtoriſche als ein Ewiges in einem Menſchenantlitz darſtellen, das nicht, wie ein Zeus durch Macht, nicht, wie ein Apollo durch Schönheit, nicht, wie ein Hermes durch intellectuelle Schärfe, ſondern das durch den Ausdruck abſoluter, ſelbſtbewußter Güte und Freiheit jeden Menſchen ſofort daran erinnert, daß auch ſein Weſen dieſelbe Liebe, dieſelbe Freiheit iſt.

Für die Malerei iſt Chriſtus aber nicht nur an ſich, ſondern vorzüglich auch dadurch wichtig geworden, daß er die Mutterſchaft des Weibes geheiligt und überhaupt die wahrhafte Emancipation deſſelben von roher Verkennung, von egoiſtiſchem Tugendſtolz, von vernichtender Misbehandlung angebahnt hat. Welch ein Strom maleriſcher Andacht hat ſich aus dem Cultus der Madonna herzverklärend, ſittenmildernd ergoſſen! Wer will es ausdenken, wie tief Chriſti Gnade gegen die Ehebrecherin, ſeine Huld gegen die büßende Magdalena, ſeine Freundſchaft für Martha und Maria die Malerei mit einer bis dahin ungeahnten Welt von Motiven erfüllt haben, ganz abgeſehen von dem höhern Intereſſe, daß dadurch das Frauenſchickſal factiſch ein ganz anderes zu werden angefangen hat!

Auch das blödeſte Auge muß an Chriſti kurzem Leben die Univerſalität bewundern, die es der Malerei darbietet. In der Wüſte, am Strom, auf dem See, in Gärten und Feldern, auf dem Gipfel der Berge breitet es in der Natur — im Stall, in der Hütte, im Palaſt und Tempel in der Architektur ſeinen Schauplatz aus. Mit allen Ständen berührt ſich Chriſtus vom Hirten und Bettler an, durch die Geſchäftsleute und Gelehrte, Krieger und Prieſter, bis zum König und Landpfleger hinauf. Bald finden wir ihn im lauten Tagesgewühl der Volksmaſſen, bald bei nächtlicher Einſamkeit im ſtillen Geſpräch mit Nikodemus; bald ſich der Menge ſchnell entziehend, wenn ſie mit unzeitigem Ungeſtüm ihn bedrängt, bald ihre Huldigung unbefangen hinnehmend, wie da ſie ihm vor ſeiner Gefangennahme Palmen ſtreuend als ihrem Erretter zujauchzt. Welcher Wechſel, welche Contraſte für die Malerei!

Ueberall, wo er erſcheint, fühlt ſich alles phyſiſche und moraliſche Elend inſtinctiv von ihm angezogen. Die Troſtbedürftigen, die Kranken, die Dämoniſchen umringen ihn, aus ſeiner reinen Kraft Geneſung zu ſchöpfen, und die Böſen ärgern ſich an ihm, verſuchen ihn mit hinterliſtiger Sophiſtik und verrathen ihn. Alle Vorgänge aber, in die er gezogen wird und wäre es, daß er zu Jeruſalem die Händler mit der Geißel aus dem Heiligthum jagt oder mit einer ſamaritaniſchen Frau an einem einſamen Brunnen einige Worte wechſelt, legen den ethiſchen Kern einer religiös-ſocialen Frage ſogleich mit einer Klarheit blos, die ſie zu allgemeinern Weltbildern ſtempelt und für Jedermann verſtändlich macht. Beſonders rücken ſie das Böſe dem Guten plötzlich in eine Nähe, daß es alle Vornehmheit gegen daſſelbe vergeſſen muß, will es nicht ſelber böſe werden. Das Leben Chriſti, kann man behaupten, hat die Malerei gelehrt, Krankheit, Wahnſinn, Bosheit, Reue, Buße, Tod und Verweſung zu malen und mit dem Schönen auszugleichen. Es hat nicht nur das Böſe mit Gutem, es hat auch das Häßliche durch die Freiheit zur Schönheit der Seele überwinden gelehrt.

Die Contraſte in Chriſti Leben ſind aber nicht nur an ſich das Maximum maleriſcher Möglichkeit, zumal wenn wir auch noch auf die Verſchiedenheit der nationalen Phyſiognomien und Trachten reflectiren, ſondern ſie ſind es vorzüglich auch dadurch, daß ſie mit der weltſchweren Unendlichkeit ihres univerſellen Gehalts eine Beleuchtung verbinden, die einzig iſt. Wäre in jener Hinſicht das Leben Chriſti ſo einſeitig, wie es von manchen Chriſten in beſter Meinung, allein mangelhaftem Verſtändniß nachgeahmt werden, ſo würde es die Maler nicht in ſolchem Grade, als geſchehen, anzuziehen vermocht haben. Es weiß nichts von mönchiſcher Monotonie und führt uns auch zu Gaſtmahlen und Hochzeitfeiern, ſodaß Chriſtus ſelber ſeine Jünger fragt, ob die Menſchen nicht von ihm ſagen, daß er ein Eſſer und Weintrinker ſei? In Bezug auf die Beleuchtung aber iſt gewiß, daß erſt durch Chriſti Geſchichte der höchſte Zauber des Lichts, ſein Kampf mit der Finſterniß und ſein Sieg über dieſelbe, für die Malerei erſchloſſen iſt. Die ätheriſche Zartheit des ſich und alles Andere offenbarenden Lichts, das Ringen des tagfrohen Strahls mit der chaotiſchen Nacht, die ganze Kunſt des Helldunkels iſt erſt durch das Chriſtenthum begriffen worden. Man verſuche es, ob man höhere Wunder der Beleuchtung erfinden kann, als Chriſti Geſchichte von dem Stern an darbietet, der über dem Stall zu Bethlehem ſein prophetiſches Licht ausgießt, durch das Wandeln auf dem nächtlichen See, durch die Verklärung auf dem Tabor, durch den Fackelſchein im Oelgarten bei ſeiner Gefangennahme, bis zur Verfinſterung des Himmels, als ihm auf Golgatha das Herz brach. Man verſuche es, für Rafael, für Correggio, für Dürer, für Rubens höhere Motive des Lichteffects zu erſinnen, als ſie aus Chriſti Leben genommen haben, und man wird finden, daß man es nicht vermag.

Soll nun aber auch jetzt noch die Malerei ſich jenem höchſten Ziel zuwenden, ſo kann ſie es mit Erfolg freilich nicht dadurch, daß ſie die Auffaſſung jener Meiſter nur wiederholt und fortſetzt, ſondern ſie muß auch, wie jene, aus eigener Begeiſterung, aus eigenem religiöſen Erlebniß ſchöpfen. Das Nachahmen früherer Größe, ein Aufenthalt in Rom, das Katholiſchwerden reicht nicht aus. Chriſtus muß in Jedem, auch im Maler, von neuem geboren werden. Jede Zeit muß ihn, den ewigen Erlöſer, aus ihrer eigenſten Sünde, Noth und Elend erkennen lernen. Und ſo muß auch die Malerei, will ſie das heutige evangeliſche Chriſtenthum befriedigen, aus der lebendigen, in den Kämpfen der Gegenwart ſich äußernden Tiefe deſſelben das Bild des Gottmenſchen in neuer Herrlichkeit anſchauen und darſtellen. Dieſe Wiedergeburt des Bildes der Perſon Chriſti aus dem Innerſten unſers proteſtantiſchen Bewußtſeins, daß er, der ewige Logos, auch in der Kunſt Fleiſch werde von unſerm Fleiſch, weil Geiſt von unſerm Geiſt, iſt die höchſte Miſſion der heutigen proteſtantiſchen Malerei auf dem religiöſen Gebiet. Dann wird ſie mit Schiller ſagen können:

> Ein neu Organ hatt' ich in mir gefunden,
> Die Seele war's, die, Jahre lang gebunden,
> Durch alle Feſſeln jetzt auf einmal brach,
> Und Töne fand in ihren tiefſten Tiefen,
> Die ungeahnt und göttlich in ihr ſchliefen.

XIII.

Ueber einige Schwierigkeiten für die weltgeſchichtliche Behandlung der Kunſt.

1856.

Für die Betrachtung der Geſchichte macht es einen weſentlichen Unterſchied aus, ob wir die Thatſachen derſelben nur als Erſcheinungen auffaſſen, oder ob wir das Geſetz ſuchen, welches die Fülle ihrer äußerlichen Mannichfaltigkeit von innen her beherrſcht. Beide Methoden, die empiriſche und die philoſophiſche, dienen einander zur gegenſeitigen Controle. Beide fordern einander, denn, wie Kant ſagte, iſt die Anſchauung ohne Begriff blind und der Begriff ohne Anſchauung leer. Die Geſetze der Vernunft müſſen ſich in den Proceſſen der Erſcheinung wieder abſpiegeln.

Die Uebereinſtimmung des Begriffs mit der Realität hat nun auf dem Gebiet der Kunſtgeſchichte eine beſondere Schwierigkeit gefunden. Um nämlich eine Eintheilung für dieſelbe zu haben, hat man verſchiedene Wege eingeſchlagen und ſich im Allgemeinen an die ſchon vorher aufgeſtellten herkömmlichen Eintheilungen der Weltgeſchichte gehalten.

Aber dieſe Eintheilungen leiden an dem Mangel, nicht principiell zu ſein. Eine Folge ihrer Adoption für die weltgeſchichtliche Behandlung der Kunſt muß daher ſein, daß die Entwickelung derſelben nach einſeitigen, ſchlechterdings unzureichenden Kategorien gemacht wird, wie z. B. wenn wir in neueren Handbüchern die Geſchichte der modernen Malerei und Sculptur eingetheilt treffen in die Geſchichte der Kunſt dieſſeit und jenſeit der Alpen. Die ethnographiſche und die ſynchroniſtiſch-annaliſtiſche Behandlung der Geſchichte ſind nur Vorbereitungen für die weltgeſchichtliche Gliederung, welche die Völker nach wahlverwandtſchaftlichen Culturgruppen und nach Perioden ihrer Blüthe und ihres Verfalls darſtellt. Für dieſe weltgeſchichtliche Gliederung ſelbſt pflegt man die Geſchichte in die alte, mittlere und neuere zu unterſcheiden. Nun wird Jedermann einräumen, daß das bloße Alter noch keinen principiellen Begriff enthalte. Nach einigen Jahrtauſenden wird auch die neueſte Geſchichte ſehr alt ſein. Dennoch iſt dieſe Eintheilung durch einen Inſtinct geleitet, der in die abſtracte Folge der Jahre eine gewiſſe innere Einheit bringt. Denn iſt es nicht eine Eintheilung, die von Roms Geſchichte ausgeht? Die Geſchichte der Alten pflegt man bis zum Untergang des abendländiſchen Kaiſerthums zu rechnen; die des Mittelalters bis zum Sturz der römiſchen Papſtherrſchaft in Europa.

Die banale Eintheilung empfiehlt ſich für uns Deutſche, für uns Proteſtanten. Fangen wir aber an, ſie der Kritik zu unterwerfen, ſo fehlt es nicht an Schwierigkeiten. Denn in Anſehung der Alten Welt müſſen wir uns geſtehen, daß Völker, die längſt vor den Griechen und Römern exiſtirten, alſo gewiß zur Alten Welt zu rechnen wären, keineswegs mit dem Römiſchen Reich untergegangen ſind, vielmehr noch heute als lebendige Factoren der Geſchichte exiſtiren. Exiſtiren z. B. die Chineſen, das älteſte Culturvolk der Erde, nicht heute noch? Handeln wir nicht mit ihnen, trinken wir nicht von ihnen gebauten Thee, verkaufen wir ihnen nicht Opium und erklären wir nicht ihnen den Krieg, wenn es ihrer Regierung einfällt, ihr Volk nicht mehr durch dieſen verderblichſten aller Sinnengenüſſe corrumpiren zu laſſen? Schicken wir nicht Miſſionare zu ihnen, die geheime religiös-politiſche Geſellſchaften ſtiften und den Grund zu innern Revolutionen legen? Müſſen wir alſo nicht, chronologiſch genommen, die Chineſen auch zur neueſten Geſchichte hinzurechnen? Oder wohin rechnen wir jene amerikaniſchen Staaten, die erſt ſich entwickelten, als das alte Rom ſank, und die offenbar mit den alten aſiatiſchen Staaten dem Princip nach auf demſelben Boden ſtehen? Gehören dieſelben zur alten oder zur mittlern Geſchichte? Allerdings haben ſie ſich gleichſam im Rücken der Weltgeſchichte geſtaltet, nachdem dieſelbe mit dem Chriſtenthum ſchon über ihre Mitte hinausgeſchritten zu ſein ſchien. Allerdings ſind ſie vor dem Angriff einer handvoll Europäer raſch zuſammengeſtürzt und könnten uns als eine Fabel erſcheinen, ſprächen nicht heute noch die rieſigen Trümmer großer Bauwerke unwiderleglich von ihrem Daſein. Müſſen wir aber nicht über die Cultur der Reiche von Anahuak und Peru immer mehr erſtaunen, jemehr wir davon kennen lernen? Müſſen wir uns alſo nicht umſehen, ihnen endlich den Ort anzuweiſen, der ihnen in der weltgeſchichtlichen Galerie der Völker gebührt? Und muß dies auch nicht von Seiten der Kunſt geſchehen?

Die Geſchichte des Mittelalters, wie ſie herkömmlich erzählt wird, hat zu der Geſchichte dieſer Völker nicht das geringſte Verhältniß. Wir Proteſtanten beenden die Geſchichte des Mittelalters gewöhnlich mit dem Sturz der päpſtlichen Univerſalmonarchie. Hat denn aber dieſelbe in der That ihre Herrſchaft factiſch verloren? Hat die Reformation außerhalb des germaniſchen Stammes geſiegt? Machte Rom nicht für die Verluſte, die es theilweiſe in Deutſchland, Frankreich, England und Skandinavien erlitt, ſofort in Amerika die ausgedehnteſten Eroberungen? Wurde es nicht durch ſeine großartige Propaganda und durch die kluge Betriebſamkeit ſeiner Jeſuiten erſt recht zur Weltkirche, ſeit es in allen Zonen, unter allen Racen, das Meßopfer in derſelben lateiniſchen Sprache und in demſelben Ritus feierte? Hat es nicht ſogar, wo es bereits entſchieden überwunden zu ſein ſchien, nach langen Friſten mit neuen Triumphen überraſcht? Hat es nicht ſoeben noch mit Oeſtreich ein Concordat abgeſchloſſen, wie 1848 einem Beobachter der Aeußerungen in der Aula zu Wien für immer hätte unmöglich ſcheinen ſollen?

Solche und ähnliche Betrachtungen haben dazu getrieben, eine andere Eintheilung der Geſchichte von der Form der Staatsverfaſſung zu entnehmen, um die an ſich äußerliche Chronologie durch einen innern Unterſchied principiell zu beſtimmen. Man hat zu dieſem Behuf die Geſchichte in drei Weltalter, in ein orientaliſches, griechiſch-römiſches und germaniſches, zerlegt, indem man im erſtern die Despotie, im zweiten die Demokratie und Ariſtokratie, im dritten die Monarchie zur Herrſchaft gekommen ſei. Zuerſt ſoll nur Einer dann ſollen Einige, endlich ſollen Alle frei ſein. Allein dieſe Eintheilung iſt nicht durchgreifend genug. Despotie, Ariſtokratie, Demokratie, Monarchie ſind Formen, die überall vorkommen und die ſelbſt erſt wieder der nähern Beſtimmung bedürfen, ihren Werth für die Freiheit abzuſchätzen. Jede dieſer Formen iſt fähig, die andern als Momente in ſich hervorzubringen. In der Regel durchläuft aber ein wahrhaft geſchichtliches Volk ſucceſſiv alle Formen. Wenn man die Griechen Demokraten, die Römer Ariſtokraten nennt, ſo hat dies für gewiſſe Perioden ihrer Geſchichte Bedeutung; die Griechen z. B. fingen mit dem Königthum an, gingen dann zu ſehr verſchiedenartig geſtalteten Republiken über, die ſowohl ariſtokratiſch als demokratiſch waren, und endeten in dem oſtrömiſchen Kaiſerthum mit einer Despotie, die ſich noch lange forterhielt, nachdem das weſtrömiſche ſchon zugrunde gegangen war. Auch die Römer ſind von der Monarchie zur Ariſtokratie, von dieſer zur Ochlokratie, von dieſer zur Oligarchie und von dieſer zur Despotie übergegangen. Wenn man die orientaliſchen Verfaſſungen despotiſche nennt, ſo hat dies einen Sinn eigentlich nur für den perſiſchen Staat. China z. B. iſt nicht ſowohl eine Despotie als eine büreaukratiſche Monarchie, in welcher der Fürſt an die Inſtitutionen des Confucius gebunden iſt, ſo ſehr, daß er ſogar der ausdrücklichen Cenſur nach denſelben unterliegt, die nicht ſelten mit außerordentlichem Freimuth geübt worden, am häufigſten freilich in der Geſtalt von Revolutionen erſchienen iſt. Oder in Indien finden wir zwar auch despotiſche Fürſten, allein der Abſolutismus des Monarchen iſt der Ordnung der Kaſten unterworfen, die für ſeine herrſchſüchtigen Launen eine eherne Grenze bilden. Sehen wir aber von Aſien und Europa ab, blicken wir nach der vorchriſtlichen Geſchichte von Amerika hinüber, ſo finden wir auch dort alle jene Formen. War der peruaniſche Staat nicht ein despotiſcher, wenn auch in ſeinen Einrichtungen communiſtiſcher? War der Staat von Anahuak nicht eine ariſtokratiſche Feudalmonarchie, die ganz ebenſo durch Eroberung entſtanden war als die germaniſchen Feudalſtaaten? Waren nicht die vier Cantone von Tlascala eine demokratiſche Republik, die, eben weil ſie dies war, ſich mit den Spaniern gegen Mexico verband und ohne deren gegen den monarchiſchen Abſolutismus eiferſüchtige Tapferkeit Cortez den Montezuma ſchwerlich beſiegt haben würde?

Eine ganz beſondere Schwierigkeit erwächſt aber für eine principielle Behandlung der Weltgeſchichte durch den Moſaismus und Muhammedanismus, weil für ſie die Kategorien von Despotie, Ariſtokratie, Demokratie und Monarchie gar nicht in dem von den Alten mit dieſen Ausdrücken verbundenen und von uns übererbten Sinn anwendbar ſind und die Juden ſowol der alten, mittleren und neuern Zeit, die Muhammedaner der mittlern und neuern angehören. Die alte Geſchichte der Hebräer wird gewöhnlich nach der ägyptiſchen erzählt. Als politiſche verſchwindet ſie unter den Rieſendimenſionen der ägyptiſchen, aſſyriſchen, perſiſchen und römiſchen. Die innere Geſchichte der Juden aber, die Geſchichte ihres Glaubens, iſt ſo reich und in ſich ſo conſequent, daß ſie nicht nur bei ihnen, ſondern auch bei andern Völkern in lebendiger Erinnerung bewahrt wird. Dieſer Glaube an den Einen Gott iſt eine ſo intenſive Macht, daß er die Nation, die er mit ſich erfüllt, noch bis auf den heutigen Tag, wo ſie unter allen Völkern auf dem ganzen Erdboden zerſtreut lebt, in ihrer Integrität erhält. Inmitten andersgläubiger Völker mußten die Juden von jeher mit einem Aufwand geiſtiger Energie ſich ideell iſoliren, der ihnen eine ſeltene Kraft des Leidens verlieh. Relativ fielen ſie bald in dies, bald in jenes Element des Paganismus zurück, erhoben ſich jedoch immer wieder zum Monotheismus und verdauten gleichſam in dieſem Proceß den Naturalismus, Polytheismus und Fatalismus der paganiſchen Religionen. Von dieſer eigenthümlichen Bildungsgeſchichte ahnten die andern Völker nichts und erfuhren von den verachteten Juden, während ſie beſtändig auf ſie einwirkten, keine geiſtige Rückwirkung. Erſt mit dem Chriſtenthum, dem univerſellen Reſultat des Hebraismus, wurde er ſelbſt hiſtoriſch bedeutend. Muß hieraus nicht der Schluß gezogen werden, daß, principiell genommen, ſeine Geſchichte zwiſchen die der paganiſchen und der chriſtlichen Völker in die Mitte geſtellt werden müſſe? Macht er nicht den Ethnicismus zu ſeiner negativen Vorausſetzung, die er mit Bewußtſein aufhebt? Die Geſchichte der ethniſchen Völker kann erzählt werden, ohne auf das Innere des jüdiſchen Monotheismus einzugehen, der für ſie eine unverſtandene Thatſache war. Mit dem Muhammedanismus ſcheint es ſich anders zu verhalten, weil er ſich nicht blos defenſiv in ſich abſchloß, ſondern ſich offenſiv gegen das Chriſtenthum wandte. Allein principiell ſteht er zum Moſaismus in nächſter Beziehung: denn im Weſentlichen iſt er der von aller nationalen, localen und hierarchiſchen Beſchränkung emancipirte Monotheismus.

Sucht man daher für die politiſche Geſchichte ein Princip der Eintheilung, ſo wird daſſelbe in einem innern Verhältniß zur religiöſen Geſchichte des menſchlichen Geiſtes ſtehen, die ſich in die Kreiſe des Ethnicismus, des Theismus und des Chriſtenthums zerlegt. Der Unterſchied der Staaten kann nämlich als ein Unterſchied des Naturſtaats, des Gottesſtaats und des Humanitätsſtaats gefaßt werden. Die Form der Verfaſſung des einzelnen Staats kann innerhalb dieſer Unterſchiede despotiſch, ariſtokratiſch, demokratiſch oder monarchiſch ſein, aber der Unterſchied ſelbſt iſt ein qualitativer. Der Naturſtaat geht von der Naturgrundlage der geſchichtlichen Einheit aus. Der Begriff der Menſchheit exiſtirt noch nicht und fällt noch ganz in die Ausſchließlichkeit der Nationalität, die jeden nicht zu ihr gehörigen als einen Barbaren verachtet. Jede Nation hält ſich noch für den abſoluten Mittelpunct und räumt den andern Nationen eine nur accidentelle Bedeutung ein. Man kann dieſe Staaten auch Nationalſtaaten oder auch Raceſtaaten nennen. Innerhalb derſelben ſetzt ſich das Naturprincip in den erblichen Kaſten, Ständen und Geſchlechtern fort. Jemehr ein Volk von der Naturbaſis durch Bildung ſich entfernt, umſomehr entwickelt es auch ein Bewußtſein ſeiner geiſtigen Eigenthümlichkeit, die ihm mit ſeiner nationalen zuſammenfällt. Das römiſche Volk z. B. erkannte ſeinen Beruf in der Weltherrſchaft, ſodaß einer ſeiner Dichter ihm zurufen konnte:

Tu regere imperio populos, Romane, memento!

Dem Naturſtaat gegenüber ſteht der Gottesſtaat. Er hat eine geiſtige Baſis, weil er auf dem Gedanken beruht, daß der Eine wahrhafte Gott ſeinen Willen durch Propheten offenbart habe, ſodaß Jeder, welcher dem Geſetz dieſer Offenbarung ſich unterwirft, ein Diener Gottes, ein Bürger ſeines Staats wird. Göttliche Offenbarung fehlt dem Ethnicismus und ſeinen Nationalſtaaten keineswegs. Die Geſetze Manu's bei den Indern, die Gebote Buddha's bei den Buddhiſten, die Vorſchriften Ormuzd's bei den Perſern galten und gelten ihren Anhängern als göttliche Offenbarung. Ja, dem Buddhismus müſſen wir zugeſtehen, daß er die Schranke der Nationalität bereits durchbricht, ſofern er eine moraliſche Askeſe zur Hauptſache macht. Aber durch die perennirende Incarnation Buddha's wird bei ihm das Naturelement doch noch feſtgehalten, während der Monotheismus gänzlich von demſelben abſtrahirt. Sein Prophet iſt keine Enſarkoſis des Einen Gottes, nur ein auserwählter Menſch, und die Juden ſind auch nicht unmittelbar durch ihre Geburt als ſolche in einem intimern Verhältniß zu Gott, ſondern nur als ein von ihm auserwähltes Volk, infolge eines Bundes mit den Patriarchen, Abraham, Iſaak und Jakob. Die Nationalität tritt ſomit erſt als eine ſecundäre Beſtimmung hervor und Chriſtus fragte daher auch die Juden, ſofern ſie auf ihre Abſtammung ſich ſteiften, ob ſie nicht glaubten, daß Gott dem Abraham auch aus Steinen Nachkommen erwecken könne? Obwohl alſo bei den Juden nicht die Natur, ſondern der Schöpfer der Natur die Initiative hat, ſo wurde doch durch die Einzigkeit ihres Glaubens ihr Nationalgefühl geiſtig in ſich vertieft und, den andern Nationalſtaaten gegenüber, außerordentlich verſchärft. Ihr Staat war der Form nach abwechſelnd ein patriarchaliſcher, ariſtokratiſcher, demokratiſcher, monarchiſcher, immer aber ein theokratiſcher, d. h. ein Staat, in welchem der Menſch ſich dem politiſchen Geſetz als dem directen Befehl Gottes unterwirft. Der Islam hat daſſelbe Princip, nur mit dem Unterſchiede, daß er die künſtliche Entfremdung von der Natur, deren der Moſaismus noch zu ſeiner Concentration bedurfte, aufhob und in Anſehung der Nationalität ſich völlig eklektiſch verhält. Principiellerweiſe kann man den Talmudismus als den Uebergang vom Moſaismus zum Muhammedanismus anſehen.

Der Naturſtaat langt in ſeiner Geſchichte aus der excluſiven Particularität der Nationen endlich bei dem Gedanken der Einheit derſelben in der Gattung, im genus humanum, an, dem in der

Religion die Vorſtellung eines numen supremum correſpondirt. Der Gottesſtaat kommt auf entgegengeſetztem Wege zum Gedanken, daß, da doch nur Ein wahrer Gott, auch alle Völker, d. h. das Menſchengeſchlecht überhaupt, ihn verehren ſollten, und der Islam verſucht eine zeitlang dieſe Einheit, das Schwert in der Fauſt, ſogar zu erzwingen. Die Wahrheit ſowohl des Ethnicismus als des Theismus iſt daher das Chriſtenthum und der aus ihm entſpringende Staat der Humanitätsſtaat, d. h. derjenige, der im Inhalt wie in der Form von der Idee der Menſchheit ſelber ausgeht. Die Nationalität wird nunmehr zu einem Organ der Humanität und das Geſetz Gottes nicht blos zu einem formalen Ausdruck des göttlichen, ſondern auch zum realen Gehalt des menſchlichen Willens ſelbſt, der den göttlichen als die Vernunft des ſeinigen erkennt. Das Wort Humanität iſt zwar ſo gut als das Wort Aufklärung in Miscredit gekommen und wird von Ultramontanen und von ſpecifiſch Mittelalterlichen als ein Maximum der Seichtigkeit verhöhnt. Allein weder der Mißbrauch, der mit dieſen Worten getrieben, noch die romantiſche Abneigung, von der ſie verſpottet werden, kann ihren legitimen Gebrauch aufheben. Wenn das Chriſtenthum die Menſchheit nicht über ihre wahre Beſtimmung aufklärte, wenn es nicht die urſprüngliche Gleichheit und Freiheit aller Menſchen lehrte, vermöchte es denn die Religion der Menſchheit zu ſein? Alle Völker, die das Chriſtenthum in ſich aufnehmen, werden auch in das offenbar gewordene Myſterium der Menſchwerdung Gottes eingeweiht und infolgedeſſen von dem göttlichen Geiſt durchdrungen, der uns alle Menſchen, welchem Volk, welchem Stande, welcher Bildungsſtufe, welchem Glauben, welchem Schickſal ſie angehören mögen, als Brüder lieben läßt. Sie können daher nicht mehr, wie die Völker des Ethnicismus, excluſive Nationalſtaaten bilden. Sie können ſich aber auch nicht mehr, wie die theokratiſchen Staaten, dem göttlichen Willen als einem ihnen ſelbſt äußerlichen kritiklos unterwerfen. Sondern in jener Beziehung können ſie zwar ihre Individualität bewahren, müſſen ſie aber durch die Idee der Menſchheit reinigen, und in jener Beziehung können ſie zwar die Gewißheit haben, daß die göttliche Vorſehung kein Volk privilegirt, aber ſie können auch durch eine Kritik ihrer Zuſtände und Verbeſſerung ihrer Geſetze ſich läutern, welche den Maßſtab des göttlichen Logos daran legt. Die ganze Geſchichte der chriſtlichen Staaten iſt ſchlechthin unverſtändlich, wenn man die Humanität als das innerlich treibende Ideal ihrer Verfaſſungen verkennt.

Eine prinzipielle Eintheilung der Weltgeſchichte würde alſo wohl am zweckmäßigſten von dem principiellen Unterſchied der Religion ausgehen können. Der menſchliche Geiſt iſt in ſich ſelbſt ja nur Einer, ſodaß religiöſes, politiſches, artiſtiſches, techniſches und wiſſenſchaftliches Leben nur die verſchiedenen Seiten ſeiner in ſich ungetheilten Exiſtenz ausmacht. Man wird alſo vorläufig annehmen dürfen, daß auch die weltgeſchichtliche Behandlung der Kunſt ſich den Unterſchieden des Ethnicismus, Theismus und Chriſtianismus anvertrauen könne. Zum Ethnicismus gehören alle geſchichtlichen, halbgeſchichtlichen und weltgeſchichtlichen Völker bis zu ihrem Untergange oder bis zu ihrem Uebergange ſei es in den Theismus, ſei es in das Chriſtenthum. Zum Theismus gehören die Juden und alle dem Islam anhängigen Völker. Als Träger des Chriſtenthums erſcheinen vorzüglich die Slaven, Romanen und Germanen.

Man hat nun die Kunſtgeſchichte ebenfalls in die Geſchichte der alten, mittlern und neuern Zeit eingetheilt. Und wie wir entdeckten, daß dieſe Eintheilung im Grunde genommen nur von der Geſchichte Roms hergenommen iſt, ſo erkennen wir auch bei dieſer Eintheilung der Kunſtgeſchichte, daß ſie nur von der griechiſch-römiſchen Kunſt hergenommen iſt, die man unter dem Titel der alten Kunſt ſchlechtweg verſteht, ſowie man auch das Mittelalter der Kunſt mit der beginnenden Reproduction der antiken Formen aufhören läßt und die recht eigentlich chriſtliche Kunſt dann zu einer bloßen, ſtörenden Epiſode herabſetzt.

In Erkenntniß der Unbeſtimmtheit dieſer Eintheilung verſuchte man daher auch für die Kunſt die Eintheilung in die orientaliſche, antike und chriſtlich-germaniſche. Das Mittelalter wird dann zu einem bloßen Moment der letztern. Da jedoch für die Kunſt mit den Worten orientaliſch, antik und chriſtlich auch noch nicht viel gewonnen war, ſo bemühte man ſich, dieſelben genauer dadurch zu charakteriſiren, daß man dem erſtern das ſymboliſche, dem zweiten das plaſtiſche und dem dritten das romantiſche Ideal zuſchrieb. Symboliſch ſoll hiernach dasjenige Werk ſein, in welchem die Form das Weſen des Inhalts erſt indirect andeutet; plaſtiſch dasjenige, in welchem die Form den Inhalt völlig adäquat zur Erſcheinung bringt; romantiſch dasjenige, in welchem die Form den Inhalt nicht zu erſchöpfen vermag, weil die Unendlichkeit deſſelben gegen jede Form gleichſam überſchüſſig iſt, ſodaß die Form, obwohl an ſich völlig klar, doch noch eine Perſpective hinter ſich hat, die nicht in die Darſtellung aufgeht, die in ihr mehr angedeutet als vergegenwärtigt iſt und das Romantiſche auf dieſe Weiſe mit einer allegoriſchen Tendenz ſich wieder dem Symboliſchen nähert. Ueberblickt man dieſe Eintheilung, ſo bietet ſie unleugbar ſehr reiche Geſichtspunkte dar, allein eben ſo unleugbar bereitet ſie auch neue Schwierigkeiten. Denn das eigentliche Princip derſelben iſt offenbar der Begriff der äſthetiſchen Compoſition überhaupt nach dem Verhältniß der geiſtigen Bedeutung ſeines Inhalts zur ſinnlichen Angemeſſenheit ſeiner Form. Dies Verhältniß kommt aber in aller Kunſtentwickelung vor, weil in dieſem Sinn jede in ihren Anfängen einen mehr oder weniger ſymboliſchen Charakter haben muß; ſpäterhin aber, wenn die Technik erſtarkt und die Ideen ſich ſcheiden, kann ſie eine plaſtiſche Einheit von Form und Inhalt gewinnen; eine Einheit, die mit dem fortſchreitenden Wachsthum der Bildung wieder zurücktreten kann. Es kann daher ein und derſelbe Inhalt in dieſen drei verſchiedenen Formverhältniſſen zur Erſcheinung kommen und es hat ſogar nichts Widerſprechendes, zu behaupten, daß z. B. das Symboliſche auch plaſtiſch und romantiſch behandelt werden könne. So werden wir die Schilderung der Cherubim und Seraphim bei den jüdiſchen Propheten eine ſymboliſche nennen müſſen; die Darſtellung hingegen, die wir von ähnlichen monſtröſen Thierbildungen in den Stierlöwen und Adlerſtieren aſſyriſcher Denkmäler finden, eine plaſtiſche; und diejenige endlich, die ſich von dem nämlichen Gegenſtande in der Johanneiſchen Apokalypſe vor uns entfaltet, eine romantiſche. Abgeſehen aber von dieſem Haupteinwurf, müſſen wir zugeſtehen, daß die Unterſcheidung des ſogenannten Orientaliſchen vom Claſſiſchen oder Plaſtiſchen eine ſehr unbeſtimmte und ungenaue iſt. Denn wie verſchieden iſt nicht das Orientaliſche in ſich ſelber! Wie weit liegen nicht ſeine verſchiedenen Culturen ſammt ihrer Kunſt unter ſich auseinander! Wie ſchwer iſt es alſo nicht, die orientaliſche Kunſt überhaupt zur Einheit eines Begriffs der griechiſch-römiſchen gegenüber zuſammenzufaſſen! Wie ſehr hängt nicht dieſe an tauſend Fäden mit der ägyptiſchen, phöniziſchen und perſiſchen zuſammen! Gibt man aber auch die Möglichkeit einer ſolchen ſynthetiſchen Abbreviatur zu, ſo ſpringt in die Augen, daß die Subſumtion des Moſaismus und Muhamedanismus unter dieſelbe ebenſo auffallen muß als die Abtrennung des Griechiſchen und Römiſchen aus der Continuität der Geſchichte der ethniſchen Völker; denn während die erſteren ein ganz anderes, ja entgegengeſetztes Princip haben, ſtimmen Griechen und Römer mit den letzteren im Princip überein. Wenn man die Architektur die ſymboliſche, die Sculptur die plaſtiſche, die Malerei, Muſik und Poeſie die romantiſche Kunſt genannt hat, ſo hat dies wohl einen geiſtreichen Sinn: aber das ſogenannte Geiſtreiche iſt mehr witzig als gründlich und daher häufig nur halbwahr. Denn im Allgemeinen kann man jenes Urtheil zugeben, um das Verhältniß von Realismus, Real-Idealismus und Idealismus in dieſen Künſten zu bezeichnen; ſobald man aber näher zuſieht, erkennt man, daß jede derſelben ſymboliſch, plaſtiſch und romantiſch zu ſein vermöge. Und will man jene Unterſchiede nun gar auf den Orient, das claſſiſche Alterthum und die chriſtliche Zeit ausſchließlich beziehen, ſo werden ſie ſofort unwahr.

Aber noch mehr. Der Ausdruck romantiſch wird von uns offenbar noch in einem ganz andern Sinn gebraucht, als er in jenem Verhältniß zum Symboliſchen und Claſſiſchen vorkommt. Wir verſtehen darunter auch die ſubjective Unendlichkeit des Gemüths, die äußerlich in einer bunten Mannichfaltigkeit abenteuerlicher Begebenheiten ſich einen adäquaten Widerſchein geben kann. Dieſe Ueberſchwänglichkeit, die ſich im Reiz der Contraſte gefällt und mit ihren Empfindungen, auch den ſchmerzbewegten, in ein wollüſtiges Spiel ſich verſenkt, ſteht dem Naiven und dem Didaktiſchen gegenüber und kann füglich, nach Schiller's Vorgang, das Sentimentale genannt werden. Denn das Naive iſt der unbefangene Ausdruck der Natur, das Didaktiſche der in ſich reflectirende Geiſt, das Sentimentale aber die durch Reflexion potenzirte Innerlichkeit. Nun müßte, wollte man dieſe Begriffe mit dem des Orientaliſchen, Griechiſch-Römiſchen und Chriſtlichen ausgleichen, das Didaktiſche mit dem erſteren, das Naive mit dem zweiten und das Sentimentale mit dem dritten zuſammenfallen. Und dies iſt in der That auch theilweiſe der Fall, nicht aber ſchlechthin, ſondern in concreto erkennen wir, daß jeder Standpunkt an ſich Totalität zu ſein, mithin nicht nur ſich in ſeiner individuellen Abgeſchloſſenheit, vielmehr innerhalb ſeiner Eigenheit und durch ihre Tinctur modificirt, auch die andern hervorzubringen ſtrebt; d. h. alſo, das naive Ideal wird ebenſo wohl didaktiſch und ſentimental, als das didaktiſche naiv und ſentimental, als das ſentimentale naiv und didaktiſch. Das Romantiſche im Sinn des Sentimentalen und Abenteuerlichen hat ſehr begreiflich ſein Hauptelement in der Liebe. Wer wollte nun wohl ableugnen, daß die Behandlung der Liebe in den Romanen der Chineſen, in den Dramen der Inder, in dem Hohen Liede der Hebräer, in den altarabiſchen Heldengeſängen, in der erotiſchen Elegie der Hellenen, in den Tragödien des Euripides, in der Erzählung des Apulejus vom Mythus des Eros und der Pſyche romantiſch ſei? Das Romantiſche daher nur auf das Chriſtliche beſchränken zu wollen, iſt eine zu enge Begrenzung des Begriffs. Die Griechen haben gewiß das naive Ideal auf das vollkommenſte verwirklicht und doch bedarf es keiner ſonderlichen Feinhörigkeit, ſchon in ihrer älteſten Epik, ſchon in der Odyſſee, das Rauſchen eines romantiſchen Stroms zu vernehmen. Denn der Wanderer Odyſſeus erlebt nicht nur viel Seltſames, das von heidniſchen und chriſtlichen Dichtern zahlloſe Male nachgeahmt iſt, ſondern mitten unter den Wundern, die er zu Land und Meer, die er auf der ſonnigen Erde wie im düſtern Tartaros erfährt, ſchlägt ihm auch ein zärtliches Herz im Buſen. Die ſchönlockige Nymphe Kalypſo kann den nach Weib und Kind verlangenden nicht feſſeln; von ihrem Lager eilt er an das Ufer des Meeres, Thränen der Sehnſucht zu vergießen und wagt, ein romantiſcher Abenteurer wie Einer, auf ſelbſtgezimmertem Floß einſam die Fahrt durch die Salzfluth.

Aus ſolchen Bedenklichkeiten heraus ſcheint es für die weltgeſchichtliche Behandlung der Kunſt in der That richtiger zu ſein, ſie dem religiöſen Unterſchiede des Ethnicismus, des Theismus und des Chriſtenthums unterzuordnen. Das äſthetiſche Ideal dieſer drei Religionen kann man das der Schönheit, der Weisheit und der Freiheit nennen, dieſe Ausdrücke aber auch mit andern vertauſchen, wenn man ſich erinnert, daß ein jedes innerhalb ſeiner ſpecifiſchen Individualiſirung auch das Weſen der andern zu ſetzen, oder, wie wir es in anderer Beziehung zuvor ausſprachen, Totalität zu ſein ſtrebt. Man kann das ethniſche Ideal auch das naive, das theiſtiſche auch das didaktiſche, das chriſtliche das ſentimentale nennen. Oder auch das erſtere das objectiv reale, das zweite das ſubjectiv ideale, das dritte das abſolute. Oder auch das erſte das immanente, das zweite das transcendente, das dritte das concrete, ſofern das erſte die Natur ſelber als unmittelbar göttlich anſchaut, das zweite von der Natur Gott als ein perſönliches, jedoch geſtaltloſes Weſen unterſcheidet, das dritte durch die Vorſtellung des menſchgewordenen Gottes einerſeits die Natur als das nothwendige Organ des Geiſtes anerkennt, andererſeits die Geſtaltloſigkeit und geheimnißvolle Unfaßlichkeit der Gottheit aufgiebt. Es iſt immer ſehr ſchwer, einen großen Inhalt ganz unmißverſtändlich mit einem einzigen Wort zu bezeichnen, weil, wie geſchickt man es auch anfange, ſtets noch wichtige Beziehungen unausgedrückt zurückbleiben werden. Wenn das Ideal des Ethnicismus als das der Schönheit beſtimmt wird, ſo kann man dagegen einwenden, daß ja doch alle Kunſt, alſo auch die des Monotheismus und des Chriſtenthums, auf Schönheit ausgehe. Unſtreitig. Allein ebenſo unſtreitig iſt es, daß ſowohl der Theismus als das Chriſtenthum zunächſt, als Religion, kein äſthetiſches Intereſſe haben, während daſſelbe bei dem Ethnicismus ein primitives, mit ſeinem Cultus innigſt verflochtenes iſt. Der Jude will vor allen Dingen die Gewißheit haben, ein treuer Knecht ſeines Herrn durch genaue Befolgung ſeiner Gebote zu ſein; die Schönheit kümmert ihn nicht. Der Chriſt will voraus die Gewißheit ſeiner Vereinigung mit Chriſtus haben, die er nur in ſeinem Innerſten erfahren kann. Gegen die abſolute Angelegenheit ſeines ewigen Heils iſt ihm Schönheit etwas zunächſt ganz Gleichgültiges; ja ſie kann ihm, wie die Geſchichte der chriſtlichen Welt zeigt, ſogar als etwas Eitles, Profanes, nicht weit von der Sünde Entferntes erſcheinen. Im Ethnicismus hingegen iſt die religiöſe Anſchauung eine urſprünglich der Natur hingegebene und dadurch der Entwickelung der Kunſt, namentlich der bildenden, ganz unmittelbar zugänglichere, auf deren Wege wir daher auch diejenige Vollendung der Sculptur finden, die weder zuvor exiſtirt hatte noch wieder exiſtiren wird, die griechiſche.

Das äſthetiſche Ideal des Ethnicismus geht von der Natur aus, aber es ſchreitet zum Geiſt fort. Es beginnt mit der Nothwendigkeit, aber es ſucht die Freiheit. Man kann in der Geſchichte ſeiner Bildung wiederum ein contemplatives, heroiſches und individuelles Ideal unterſcheiden. Das erſtere iſt das des pantheiſtiſchen Quietismus der oſtaſiatiſchen Völker, der Chineſen, der Inder und der buddhiſtiſchen Indochineſen. Es hat eine große und mannichfaltige Poeſie, eine bedeutende Architektur und Sculptur hervorgebracht. Die Chineſen haben das Naturprincip als Familienpietät durchgeführt, deren durch Confucius fixirte Inſtitutionen man ſehr wohl von den buddhiſtiſchen Lebensarten unterſcheiden muß, die ſich heutzutage auch in China ſeit zwei Jahrtauſenden in immer wachſendem Grade eingebürgert haben. Die Familienpietät beherrſcht die Lyrik, den Roman und das Drama der Chineſen. In der Architektur baut ſie das Haus als Sitz der Familie und im Hauſe den Ahnenſaal, in welchem jährlich alle Glieder der Familie ſich verſammeln, das Gedächtniß der Verſtorbenen durch Gebete und durch Verbrennen von Gold- und Silberpapier zu feiern. Der Saal iſt aber ganz kahl. Der Chineſe baut vornehmlich in Holz in rein verſtändiger Weiſe. Will er einen lebhaftern Eindruck hervorbringen, ſo bemalt er die Wände mit hellſchimmernden Lackfarben, beſchreibt ſie, ihre Leerheit zu tilgen, mit Sprüchen des Confucius, läßt die Dächer ſich ausbauchen und ausſchweifen, ſchnitzt die Ausladungen der Balken zu fratzenhaften Figuren und ſtellt gern Stangen auf, die er mit bunten, flatternden Bändern ſchmückt. In Indien herrſcht das Naturprincip durch die Kaſte, die ſich in ſich durch die Einheit der Zeugung abſchließt. Die Führung der Geſchlechtsregiſter wird daher von unendlicher Wichtigkeit und die Treue der Gattin erlangt eine ſo große Bedeutung, daß ſie in der orthodoxen Poeſie der Inder das eigentliche Ideal ausmacht. Die Architektur wird zum Tempelbau und die Sculptur beginnt die Geſtalten der Götter in Statuen und ihre Geſchichten in Reliefs zu veranſchaulichen. Die chineſiſche Reichsreligion, die das geſtaltloſe Abſtractum des Himmels, den Tien, verehrt, hat keine Götter, daher auch keine Götterbilder und keine Tempel. Nur verdienten Menſchen widmet ſie an einfachen Pfählen aufgehängte Denktafeln und ihren Bildſäulen einen mnemoniſchen Cultus, z. B. dem Confucius. Den Typus der indiſchen Architektur hat man wegen der Weitläufigkeit ihrer Anlagen den landſchaftlichen genannt. Man müßte damit aber auch den der amerikaniſchen bezeichnen: denn die ungeheuern Ruinen von Centralamerika in Mexico, Yucatan, Guatemala und Nicaragua machen einen ganz ähnlichen Eindruck wie die Ruinen von Keilaſa in Indien. Der Charakter der indiſchen bildenden Künſte beſteht in demſelben Gemiſch von verſtändiger Ordnung und phantaſtiſcher Ueberſchwänglichkeit; welches auch aus der Religion und Poeſie der Inder uns entgegentritt. Es iſt die Welt der Extreme. Durch den Gruftbau wühlt ſich die Architektur tief in die Felſen, geht aber auch im Freibau zu pyramidaliſcher Pagodenform und zu vereinzelten, ganz willkürlich geſtalteten Rieſenſäulen fort. In der brahmaniſchen Tempelconſtruction iſt Alles auf Vergegenwärtigung der Unterſchiede in der Einheit hingerichtet. Die vier Höfe einer Pagode z. B. ſollen auf die vier Weltgegenden, auf die vier Weltalter, die vier Veden und die vier Kaſten hindeuten. Das contemplative Princip erreicht im Peſſimismus und Quietismus der Buddhiſten ſeine Spitze. Der Buddhismus hat in der Poeſie nur Legenden und Liturgien. In der Architekur baut er das Kloſter mit den Zellen für Mönche und Nonnen. Er baut aber auch Tempel: denn er ſtellt ſich Buddha als einen einfachen Menſchen vor, der mit ſanften, faſt weiblichen Zügen und untergeſchlagenen Beinen auf einem Kiſſen in beſeligender Betrachtung ruhig daſitzt; eine Geſtalt, welche die buddhiſtiſche Sculptur in Holz, Sandſtein, Marmor und Erz tauſendfältig und oft nicht ohne Schönheit ausgeführt hat. Hier iſt die Geſtaltloſigkeit des chineſiſchen Tien, hier iſt aber auch die Geſtaltüberfülle der vielgliedrigen indiſchen Götter verſchwunden und der Menſch beginnt, ſich dem menſchlichen Gott mit kindlichem Vertrauen zu nahen. Der Buddhismus verwirft die Kaſten. Er kennt, der Gottheit gegenüber, keine Standesunterſchiede mehr und verſammelt die ganze Gemeinde in dem gleichen Raum, den er mit einem Tonnengewölbe überdeckt und an deſſen Hinterwand ſich der ſogenannte Dagop befindet. Der Dagop iſt ein unterhalb cylindriſches, oberhalb blaſenartig gekuppeltes Sanctuarium, worin die Reliquie des Tempels enthalten iſt und vor welchem die Statue des Buddha aufgeſtellt wird. Daß dieſe Form eine Nachahmung der Waſſerblaſe ſei, weil Buddha die Nichtigkeit des menſchlichen Lebens oft mit der Flüchtigkeit einer Waſſerblaſe verglichen habe, iſt vielleicht keine gründlichere Ableitung, als wenn man die Pfeilerbogen gothiſcher Dome aus der Nachbildung der deutſchen Eichenwälder hat entſtehen laſſen. Die Einheit der Gemeinde iſt wohl der Hauptgrund, der die Kreisform hervortrieb, denn in der viereckten chineſiſchen Ahnenhalle verſammelt ſich nur die Familie und in den weitläufigen, mit Grotten, Arcaden, Terraſſen, Freitreppen und Thurmſäulen zu freier Mannichfaltigkeit ausſchweifenden indiſchen Tempeln opfert jede Kaſte nach ihrem Geſetz.

Den paſſiven Völkern Hinteraſiens ſtehen die activen Vorderaſiens, Perſer, Aegypter und Araber, gegenüber. Die Perſer trieben Viehzucht, die Aegypter Ackerbau, die Semiten Induſtrie und Handel. In ihrer Religion waren ſie Dualiſten. Und wie ihre Götter ſelber als gute und böſe untereinander ſich bekämpfen, ſo kämpfen auch die Menſchen untereinander um die Herrſchaft. Kleinaſien wurde ſeit jeher der Schauplatz des hier entbrennenden großen Völkerkampfes, der das heroiſche Ideal entwickelte. Man kann ſich kaum einen größern Contraſt vorſtellen als den alten Perſer, der in der engen Zelle des Derimher mit verhangenem Munde die reine geſtaltloſe Flamme anbetet, der ſeine Todten auf den Steinen des hohen Dackmeh der freien Luft ausſetzt, damit ſie von den Vögeln des Ormuzd gefreſſen werden ſollen, und den Aegypter, der das ſtierköpfige Bild des Sonnengottes aus ſchwarzem Granit meißelt und in den Höhlengräbern des Gebirges den mumiſirten Leichnam zu verewigen trachtet. In der Entwickelung aber eines heroiſchen durch prieſterliche Etikette gezähmten Herrſcherthums ſtimmen ſie überein. In der bildenden Kunſt haben daher beide den Palaſtbau zur glänzendſten Entfaltung gebracht, haben beide eine monumentale Sculptur von imponirender Größe und doch edeln Maßverhältniſſen erzeugt. Die nunmehr ſich enthüllenden Palaſtbauten zu Niniveh und Khorſabad geben uns jetzt zwiſchen Theben und Perſepolis ein Mittelglied, das uns noch fehlte. Zum Holzbau Chinas, zum Steinbau Indiens iſt hier der Bau aus gebrannten Ziegeln gekommen, die man mit einem edlern Material, mit Email, mit Alabaſter, Goldblech u. dergl. überkleidete. Feſtliche Pracht, die zur Allmacht emporſchwindelnde Erhabenheit des Herrſchers ankündigen, war der Charakter dieſes Stils, der in Aegypten durch eine in grellen Farben ſchwelgende Wandmalerei eine ſehr heitere Phyſiognomie gewann. Polychromiſche Bemalung der plaſtiſchen Werke war übrigens auch in den meſopotamiſchen Stromländern heimiſch. Je mehr wir die Kraft und Würde dieſer Kunſt anerkennen müſſen, um ſo merkwürdiger iſt es, daß wir von poetiſchen Erzeugniſſen dieſer Völker nichts wiſſen, wenn es auch wahrſcheinlich iſt, daß ſie prieſterliche Geſänge und Volkslieder gehabt haben. Der ſemitiſche Stamm theilte ſich in die Nomaden des Meeres, die Phöniker, die ſich in Metallarbeiten, Schmelzwerken, geſchnittenen Steinen und Teppichwebereien auszeichneten, und in die Nomaden der Wüſte, die Araber, die in der bildenden Kunſt nichts hervorbrachten, weil ſie die bewegliche Zelthütte bald hier, bald dort aufſchlagen mußten, hingegen eine ſehr reiche und ſchöne Poeſie beſaßen, die neben der Blutrache auch die Liebe der Helden verherrlichte.

Hat man einmal den Gegenſatz erkannt, der zwiſchen dem paſſiven, pantheiſtiſchen, quietiſtiſchen Hinteraſien und zwiſchen dem activen, dualiſtiſchen, eriſtiſchen Vorderaſien ſtattfindet, ſo wird es nicht mehr zweifelhaft ſein, daß man von ihm nicht zum hebräiſchen Monotheismus, ſondern zum griechiſchen und römiſchen, keltiſchen und germaniſchen Individualitätsprincip fortgehen muß, mit welchem in allen Richtungen der Kunſt der Anthropomorphismus zum Siege durchdrang. Es wäre überflüſſig, hier in das Nähere eingehen zu wollen: denn von der Poeſie dieſer Völker iſt die individuelle Schönheit derſelben ebenſo bekannt als von ihrer bildenden Kunſt. Man hat die letztere bei den Griechen jetzt, im Gegenſatz zur landſchaftlichen des Orients, die des Hauſes benannt, weil daſſelbe in ſich gegen die Natur abgeſchloſſen ſei; der griechiſche Tempel ſei das Haus des Gottes. Allein der Hausbau hat ſeine primitive Conſtruction im wirklichen Hausbau der Chineſen gefunden; der Tempel wird aber überall als Wohnung des Gottes vorgeſtellt. Es iſt vielmehr die Befreiung der Säule zur individuellen Gliederung, ſowie die Iſolirung der Statue aus dem monumentalen Verbande, worin die Eigenthümlichkeit der helleniſchen Architektur und Plaſtik liegt. Aus dieſem Grunde ſollte man auch die Steinbauten der keltiſchen Nationen nicht ſo niedrig anſchlagen, als gegenwärtig in den Kunſtgeſchichten zu geſchehen pflegt. Denn dieſe Dolmen und Menhir ſind zwar an ſich roh, in ihrer Tendenz aber drücken ſie ebenfalls das individuelle Princip der Säule und Statue aus. Wurden ſie doch in den Cromlechs nach beſtimmten großartigen Plänen zu mächtigen Steinkreiſen und Steinalleen aufgerichtet, als ob ein Volk rieſiger freier Männer zuſammenſtünde.

Man muß alſo den Ethnicismus als ein Ganzes auffaſſen, das auch in ſeinen äſthetiſchen Productionen einen zuſammenhängenden Fortſchritt zeigt. Daß aber das religiöſe Princip nicht nur das politiſche, ſondern auch das äſthetiſche beſtimmte, ſehen wir vorzüglich da, wo wir erkennen, daß weder techniſche Unvollkommenheit noch Mangel an Zartgefühl zur Feſthaltung häßlicher Formen nöthigte, ſondern die Nothwendigkeit, den einmal vom Glauben geheiligten Typus einer Geſtalt zu bewahren. Erſt bei den Hellenen ſiegte die Schönheit über die religiöſe Tradition. Wurde die griechiſche Plaſtik nicht eben dadurch ſo ſchön, daß ſie Schritt vor Schritt die Geſtalt der Götter von aller ſymboliſchen Ungeheuerlichkeit befreite und ſie völlig vermenſchlichte? Dem Ethnicismus ſteht der Theismus gegenüber, deſſen abſoluter Gegenſtand das Wort Gottes iſt, wie es geoffenbart worden. Dies von Ewigkeit geſprochene

Wort zu hören, zu leſen, zu ſprechen, zu bedenken, zu befolgen, iſt das Beſte, was der Menſch thun kann; alle anderweite Bildung iſt ihm eigentlich gleichgültig. Sein Ideal wird daher pädagogiſch und didaktiſch. Nicht die Schönheit ſondern die Weisheit tritt voran. Die Poeſie wird im Weſentlichen zur Paraphraſe des göttlichen Worts, ſofern ſie nicht ſogar dies ſelber iſt. Sie hat einen rhetoriſchen, dicht an die Poeſie ſtreifenden Hang, der beſonders mit ſcharfem Griffel die kühlſinnigen Gnomen der Lebensklugheit ſchreibt und durch Beiſpiele aus der Erfahrung des Weltlaufs erläutert. Ihre ſpecifiſche Stärke treffen wir im Ausſprechen des Affects der Bewunderung Gottes, ſei es ſeiner Macht oder ſeiner als unbegreiflich vorausgeſetzten Weisheit. Ein Epos hat ſie ſo wenig als ein Drama, weil der Begriff eines Schickſals fehlt, mit welchem der Menſch einen freien Kampf aufzunehmen vermöchte. Was der Islam von epiſchen Motiven verarbeitet hat, iſt theils dem altarabiſchen Leben, theils der altperſiſchen Sage, theils der indiſchen, zuweilen der griechiſchen Literatur entlehnt. In der bildenden Kunſt aber haben weder Moſaismus noch Muhammedanismus etwas erzeugen können, das eine Folge ihres Princips wäre, weil ihr Gott als reines Weſen geſtaltlos gedacht wird, für welches die Formen der Natur, die es erſchafft, gar keine Geltung an ſich haben, ſondern als Erzeugniſſe göttlicher Willkür ganz anders, als ſie ſind, ſein könnten. Der Islam verbietet ausdrücklich die Darſtellung lebendiger Geſchöpfe, weil Allah am Jüngſten Tag die Seele zu ſolchen todten Machwerken vom Künſtler fordern würde; d. h. Muhammed fürchtete, daß die bildende Kunſt ein dem abſtacten Monotheismus gefährliches polytheiſtiſches Element bringen könnte. Sculptur und Malerei mußten ſich deshalb im Theismus mit bloßer Ornamentik begnügen. So mannichfaltig nun dieſelbe von ihm entwickelt iſt, ſo bleibt ſie doch ein ſehr ungenügender Erſatz für die wirkliche Geſtalt. Der Mäander, die Zickzacklinie und das verſchlungene Band ſind einmal die Elemente der Ornamentik, die ſich überall wiederholen, wie ſie auch variirt werden und die wir daher ſelbſt auf den Bautrümmern Amerikas wiederfinden, wo wir ſie namentlich auf den herrlichen Ruinen von Uxmal ein üppiges Spiel treiben ſehen. Die leeren Felder der Wände ſuchte der Islam, wie die Chineſen, mit Inſchriften zu füllen. Vom Schloß Alhambra iſt zwar der Löwenhof berühmt, allein man würde ſehr irren, wenn man denſelben als ein Beiſpiel anführen wollte, daß die muhammedaniſche Kunſt auch lebendige Geſtalten darſtelle, denn die angeblichen Löwen ſind groteske, unmögliche Fratzen, die keinem wirklichen Thiere ähnlich ſehen und aus Vorſicht keine Füße haben, ſondern unten und hinterwärts in bloße Klötze auslaufen. Der berühmte Salomoniſche Tempel zu Jeruſalem aber war das Werk des phönikiſchen Baumeiſters Hiram Abif, und die muhammedaniſchen Moſcheen ſind Nachahmungen chriſtlicher Baſiliken. Auch die Kuppel der Moſcheen entnahm der Islam von den Byzantinern und die Sophienmoſchee in Konſtantinopel iſt bekanntlich ein Werk Juſtinian's.

Die Wahrheit des Ethnicismus wie des Theismus iſt das Chriſtenthum, weil es in ſeiner Grundanſchauung der Menſchwerdung Gottes die Immanenz des Göttlichen in der ſinnlichen Beſtimmtheit der Natur mit der überweltlichen Transſcendenz des naturfreien Gottes vereinigt. Sein Gott erſcheint als ein für die Freiheit ſterbender Menſch. Sein Weſen iſt die Freiheit: denn mit welch anderm Wort könnte man ſonſt wohl ſeine Eigenthümlichkeit beſſer ausdrücken? Welch andere Religion reichte an die Tiefe, mit der es die Entſtehung des Böſen aus der Willkür der Geſetzloſigkeit und die Ueberwindung des Böſen durch die poſitive Hervorbringung des Guten, die Verſöhnung des Geiſtes, für die Erkenntniß auch der einfachſten Intelligenz erſchloſſen hat? Wahrhafte Freiheit exiſtirt nur, wo die Wahrheit des Willens als ſeine Selbſtbeſtimmung exiſtirt, dieſe Wahrheit aber die heilige Nothwendigkeit des göttlichen Willens ſelber iſt. Eben deshalb iſt nun das Chriſtenthum zwar in ſeinem Princip unveränderlich, denn es aufzuheben müßte die Gottheit ſelber vernichtet werden können, aber in ſeiner Erſcheinung iſt es perfectibel. Seine Geſchichte beſteht in dem progreſſiven Proceß, der die Göttlichkeit ſeines Princips nicht blos extenſiv in der Ausbreitung über das ganze Menſchengeſchlecht, ſondern auch intenſiv in der gründlichern Vermittelung ſeiner Gewißheit, in der allſeitigern und entſchiedenern Durchdringung der Sittlichkeit der Völker mit der Verwirklichung der Freiheit manifeſtirt. Als Religion an ſich iſt es, wie ſchon oben bemerkt, gegen Schönheit und Kunſt gleichgültig, allein es iſt nicht principiell feindſelig dagegen. Da ſein Princip die Natur als das Organ des Geiſtes in den Willen ſelber aufnimmt, ſo iſt in ihm die Tendenz zu einer Heiligung der Natur angelegt, welche dieſelbe der Kunſt nach allen Richtungen hin eröffnet. Architektur, Sculptur und Malerei ſind von ihm ebenſo ſehr gepflegt als Muſik und Poeſie. Seine Univerſalität ermöglicht ihm, die Stoffe und Formen der Kunſt von allen paganiſchen Nationen und ebenſo alle lyriſchen Accente und alle weiſen Sentenzen zu reproduciren, in denen der Theismus die Heiligkeit Gottes ausſpricht. Dieſe Reproduction vermittelt ihm die formale Elaſticität, ſeinem eigenen Princip einen adäquaten Ausdruck zu ſchaffen. Dies Princip, die Freiheit, hat ihm eine Kühnheit und Größe, Einheit und Mannigfaltigkeit, Kraft und Nachdruck, Anmuth und Zartheit möglich gemacht, die ſeinen Kunſtgebilden eine unerwartete Originalität verleihen, wie der chriſtliche Kirchenbau z. B. als eine Syntheſe angeſehen werden kann, welche die indiſche Pagode im Thurm, das Gewölbe der Stupas über den Dagop im gewölbten Langhaus, die ägyptiſchen Katakomben in den Hypogäen der Krypten, die Säulen des griechiſchen Tempels in den Pfeilern der Schwibbogen den Halbkreis der römiſchen Gerichts- und Handelshalle oder Baſilika im Chorſchluß, die Ornamentik der Moſchee in tauſendfältigem, mit dem Ganzen organiſch verſchmolzenen Zierwerk vereint, und wie nun dieſe ungeheure Syntheſe doch nach innen und außen ſo eigenthümlich gegliedert iſt, daß die gigantiſch emporgethürmte Maſſe ſich ſelbſt himmelanzuſtrecken und alle ihre zahlloſen Theile mit liebender Seele zuſammenzuhalten ſcheint. Vom nur äſthetiſchen Geſichtspunkt aus kann man kaum umhin, dem Ethnicismus einzuräumen, daß er die Kunſt in ihren weſentlichen Stoffen und Formen bereits erſchöpft habe, zumal wenn man erwägt, welch ein kleiner Reſt uns von den Wunderwerken des griechiſchen Geiſtes überkommen iſt. Daß die Kunſt nach allen Seiten noch einen neuen Aufſchwung nehmen, daß ſie den Realismus der ethniſchen und den Idealismus der theiſtiſchen Kunſt im Aether eines noch höhern Elements wiedergebären konnte, das iſt die That des Chriſtenthums.

Die Geſchichte der chriſtlichen Kunſt hat aber eben durch ihre Univerſalität Schwierigkeit, die wir weder bei dem Ethnicismus noch bei dem Theismus treffen. Nach einem abſtracten Raiſonnement würde man denken können, daß das Chriſtenthum zuerſt das Element des Ethnicismus, ſodann das des Theismus in ſich reproducirt habe, bis es, in dieſer Reproduction äſthetiſch erſtarkt, die ihm inwohnende Eigenthümlichkeit erreicht habe. Allein dies iſt keineswegs der Fall. Eher noch könnte man das Umgekehrte behaupten, daß es, in der Entgegenſetzung gegen den Polytheismus, zuerſt den Accent auf die Einheit Gottes zu legen hatte und daher dem Theismus näherſtehen mußte. Erſt als das Verhältniß des Gottmenſchen zu Gott dogmatiſch und liturgiſch feſtgeſtellt war, trat mit dem Cultus der Heiligen ein polytheiſtiſches und mit ihm ein ethniſches Element in das Chriſtenthum. Richtiger aber faßt man das Verhältniß wohl ſo, daß Ethnicismus und Theismus die conſtanten Factoren ſind, zwiſchen deren Einſeitigkeit der Bildungsproceß der chriſtlichen Kirche überhaupt wie der ihrer einzelnen Glieder beſtändig hin- und herſchwankt. Die Ueberwindung beider Extreme, worin ihre Entgegenſetzung gegeneinander verſchwunden, iſt das echte Chriſtenthum, das ja auch der in ihnen verborgene Grund iſt, ohne welchen ſie ſelbſt niemals hätten entſtehen können.

Zum Schluß ſei hier noch eines Punktes erwähnt, der für die weltgeſchichtliche Conſtruction der Kunſt ebenſo ſchwierig als wichtig iſt. Gewöhnlich nämlich unterſcheidet man in der chriſtlichen Kirche nur den Katholicismus und den Proteſtantismus als die Hauptformen und theilt den erſten in den morgenländiſchen und abendländiſchen als coordinirte Formen. Dieſe Auffaſſung iſt aber ungenau und hat, indem man immer nur Proteſtantismus und Katholicismus als römiſchen zu contraſtiren liebt, zu vielen einſeitigen und irrigen Conſequenzen geführt. Eine ſorgfältigere Beachtung des hiſtoriſchen Thatbeſtandes zeigt uns, daß die ſogenannte morgenländiſche Kirche einen ſehr beſtimmten und höchſt eigenthümlichen

Culturkreis einnimmt, dem auch ein beſonderes äſthetiſches Ideal entſpricht. Die Verwirrung der heutigen Politik ſträubt ſich beſtändig, das griechiſche Element nach ſeiner weitverzweigten Bedeutung anzuerkennen, wird aber widerwillig immer zu ſeiner Wichtigkeit zurückgeführt, weil auch die Stärke Rußlands zuletzt auf ihm beruht. Wir unterſchätzen noch immer die Byzantiner und wiſſen ihnen nicht genug negative Prädicate zu geben, in der Kunſt aber entdecken wir alle Tage mehr, zu wie Vielem Byzanz die Anfänge gelegt hat. Die Sprödigkeit und Steifheit derſelben überraſcht uns auf dem Boden des antiken Hellenismus doppelt und die ikonoklaſtiſchen Streitigkeiten erſcheinen uns auf ihm als eine faſt unnatürliche Verwirrung. Byzanz aber hat zuerſt in den Baſiliken chriſtliche Tempel gebaut; es hat für Sculptur und Malerei die erſten Typen der göttlichen und heiligen Perſonen erſchaffen; es hat zur chriſtlichen Hymnik und zum Gemeindegeſang den Grund gelegt; es hat die apokryphiſchen Evangelien und die Legenden der Heiligen, d. h. die epiſchen Motive der chriſtlichen Kunſt hervorgebracht. Die Erſtarrung, in welche Byzanz mit ſeinem tauſendjährigen Todeskampf verfiel, darf uns gegen dieſe Anfänge nicht ungerecht machen; noch weniger die Stagnation, welche die bildende Kunſt in Rußland dadurch erhielt, daß die Malerei der Heiligenbilder durch den Stoglawnik, d. h. das unter Iwan IV. Waſſiljewitſch 1551 verfaßte Kirchengeſetzbuch zur bloßen ſtereotypen Chablonenmalerei herabgedrückt ward, indem er die Bilder des Mönchs Andreas Rublew in Moskau aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts als die Norm privilegirte, ohne welche die Kirche weder die Aehnlichkeit der Perſonen noch die Wunderkraft der Bilder zu garantiren vermöge.

Das byzantiniſche Ideal trägt durchweg den Charakter der Reſignation, wohingegen das romaniſche den der Ritterlichkeit ausdrückt, deſſen affirmative Begeiſterung die Kunſt wie ein warmer Frühlingsathem durchdrang. Die Spanier haben dies Ideal mit einer arabiſchen, die Franzoſen mit einer römiſchen, die Italiener mit einer griechiſchen Modification verwirklicht.

Die Befreiung des chriſtlichen Ideals zur Selbſtgewißheit des

Einzelnen wurde durch den germaniſchen Proteſtantismus bewirkt. Die hiermit verknüpfte Richtung auf die Innerlichkeit ließ die Entwickelung der Poeſie und Muſik bei ihm vorantreten; allmälig hat er aber auch eine bildende Kunſt zu gründen angefangen, die ſich von der Nüchternheit nur verſtändiger Formen zu idealerm Schwunge fortbewegt. Wir nennen das proteſtantiſche Ideal gewöhnlich das autonomiſche nach einem von Kant eingeführten Ausdruck, im Gegenſatz zur Heteronomie, welche die Nothwendigkeit des Willens nicht als die ſeinem eigenen Weſen immanente, ſondern nur als Uebereinſtimmung mit einem durch eine fremde Autorität gegebenen Geſetz betrachtet. Autonomie iſt deshalb nichts weniger als Willkür des Individuums, wie man dem proteſtantiſchen Princip gern andichtet, ſondern im Gegentheil der Gehorſam gegen das Geſetz, ſofern es die eigene Nothwendigkeit des Geiſtes ausdrückt. Wir Proteſtanten erkennen an, daß die Freiheit, welche das Chriſtenthum als die Wahrheit unſers Willens von uns fordert, im Grunde unſere eigene Nothwendigkeit iſt. Wir glauben, daß Gott nichts von uns fordern könne, was nicht der Menſch kraft der ihm durch Gott anerſchaffenen Weſenheit von ſich ſelbſt fordern müßte und betrachten es als das Majeſtätsrecht des Menſchen, da, wo es ſich um ſein ewiges Leben handelt, ſich ſelbſt überzeugen zu dürfen. Unſere Selbſtgewißheit ſoll erkennen, daß der Inhalt unſers Glaubens auch vernünftig iſt, weshalb wir der Freiheit der Kritik und der Vermittelung der Bildung bedürfen, um nicht in eine leere, blos formale, fanatiſche Selbſtgewißheit zu verfallen. Von dieſer recht verſtandenen Autonomie iſt alles Große in unſerer Wiſſenſchaft und Kunſt ausgegangen und was wir das moderne Ideal zu nennen pflegen, liegt weſentlich in ihr. Mit der maßvollen Strenge der Weisheit vereint ſie die ſanfte Wellenlinie der Schönheit.

Doch hier brechen wir ab und wiederſtehen dem Reiz, der uns zu weiterer Unterſuchung verlocken möchte. Blicken wir zurück, ſo haben wir zuerſt die Schwierigkeiten bemerklich gemacht, die in einer Eintheilung der Weltgeſchichte als alter, mittlerer und neuer, oder als orientaliſcher, antiker und chriſtlicher liegen. Wir ſahen, daß die Unterſcheidung der Staatsformen der Despotie, Ariſtokratie, Demokratie und Monarchie ſich der allgemeinen Differenz als Raceſtaat und Humanitätsſtaat unterordnet und daß die Eintheilung der Weltgeſchichte, um principiell zu ſein, den Ethnicismus, den Monotheismus und das Chriſtenthum als oberſte Unterſcheidung anerkennen müſſe. Wir leiteten hierauf das jedem dieſer Kreiſe inhärirende äſthetiſche Ideal ab: für den Ethnicismus das naive der zur Schönheit verklärten Natur; für den Monotheismus das pädagogiſch-didaktiſche der Weisheit, die aus der Erkenntniß des göttlichen Worts ſich ergiebt; für das Chriſtenthum das ſentimental-humaniſtiſche der Freiheit, die ſich ihrer göttlichen Wahrheit gewiß wird. Den Begriff des Symboliſchen, Claſſiſchen und Romantiſchen erkannten wir als einen allgemeinen, der in jeder Kunſtentwickelung vorzukommen vermöge. Bei dem Vergleich der einzelnen Künſte mit dem Weſen der verſchiedenen weltgeſchichtlichen Idealformen ergab ſich aber, daß innerhalb des Ethnicismus bei den activen Völkern Vorderaſiens bei den perſiſch-aſſyriſchen Nationen, den Aegyptern und Phönikern, zwar eine große monumentale bildende Kunſt, jedoch keine Poeſie, umgekehrt bei den alten Arabern zwar eine bedeutende Poeſie, jedoch keine bildende Kunſt ſich vorfindet und daß dies letztere Verhältniß in noch größerm Umfange ſich im Theismus überhaupt wiederholt, der nur eine poetiſche Kunſt beſitzt und die Architektur, wo er ihrer bedarf, von fremdher mit leichter Abänderung aufnimmt. Ja, es zeigte ſich, daß der Theismus auch in der Poeſie ſich eigentlich auf Lyrik und Didaktik beſchränkt, epiſche Motive nur von außen aufnimmt und das Drama gar nicht kennt. Bei dem Chriſtenthum hingegen trafen wir auf die unumſchränkte Univerſalität der künſtleriſchen Production, ſo wenig die ethiſche Concentration ſeines Anfanges einer ſolchen günſtig geſchienen hatte. Ein kurzer Hinblick auf die Hauptphaſen der bisherigen Entwickelung der chriſtlichen Kunſt im byzantiniſchen, romaniſchen und germaniſchen Ideal ſchloß unſere Darſtellung.

So unvollkommen ſie ausfiel, ſo wird ſie doch trotz ihrer Mängel die Erkenntniß in uns befeſtigt haben, daß Principien in der Geſchichte walten, die eben als ſolche ein inneres Verhältniß und eine nothwendige Folge zu einander haben. Nach manchen unſerer Zeitgenoſſen wäre es zwar für Gott anſtändiger, die Welt nicht nach ewigen Geſetzen ſich entwickeln zu laſſen, vielmehr in einer Reihe uns unfaßlicher Ueberraſchungen ſich zu gefallen. Allein die Wiſſenſchaft wenigſtens darf ſolcher Miſologie nicht huldigen; ſie darf die Hoffnung nicht aufgeben, das ſchöne Wort Vorſehung durch Erforſchung eines vernünftigen Plans in den wechſelvollen Erſcheinungen der Geſchichte mehr und mehr zu bewähren, um das Vertrauen zur Gottheit durch Erkenntniß der Nothwendigkeit zu verſtärken, kraft welcher es ihr gelingt, die Harmonie und den Fortſchritt gerade durch Begebenheiten zu erhalten, die ſich unſerm befangenen Auge unmittelbar oft nur als ein Chaos von Widerſprüchen darbieten, bis die weiterrollende Zeit auch dieſe Räthſel löſt und die göttliche Oekonomie in der Weltregierung rechtfertigt.

XIV.

Ueber Helmholtzen's Beweis für den endlichen Stillſtand des Weltalls.

Vortrag in der Königl. phyſikaliſch-ökonomiſchen Geſellſchaft zu Königsberg, am 28. Mai 1856.

Die Vergangenheit unſeres Planeten iſt uns eben ſo dunkel, als ſeine Zukunft. Auf beide vermögen wir aus den uns in der Gegenwart vorliegenden Thatſchen nur Schlüſſe zu machen, denen kein höherer Grad von Gewißheit, als der der Wahrſcheinlichkeit, zukommt. Wenn daher die Wiſſenſchaft es unternimmt, uns eine genauere Vorſtellung von ſolchen Zuſtänden zu ſchaffen, ſo wird dies Streben um ſo mehr unſer lebhaftes Intereſſe erregen, als wir mit unbeſtimmten Vermuthungen, mit grundloſen und abenteuerlichen Vorſtellungen über dies Thema nur zu reichlich verſehen ſind. Einen ſolchen ernſtern Verſuch hat Profeſſor Helmholtz in ſeinem Vortrag: über die Wechſelwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neueſten Ermittelungen der Phyſik, gemacht, den er hier in Königsberg am 7. Februar 1854 hielt. Die Anſicht, die er aufgeſtellt hat, ſcheint mir einer nähern Prüfung ſo ſehr würdig, daß ich wohl im Voraus auf Ihre Nachſicht rechnen darf, wenn ich es wage, mich einer ſolchen zu unterziehen. Der Wunſch, die wahre Meinung eines ſo bedeutenden Forſchers zu ergründen, wird die Mängel meiner Kritik entſchuldigen und die Wichtigkeit der Sache wird vielleicht die Unvollkommenheit meiner Darſtellung vergeſſen machen. Nicht jedoch als Phyſiker beanſpruche ich, ein Urtheil zu geben, ſondern als Philoſoph beſcheide ich mich, einige metaphyſiſche und logiſche Puncte zu beleuchten, die, wie mir ſcheint, bei Helmholtz von entſcheidendem Einfluß ſind. Die Naturwiſſenſchaften gehen zwar mit Recht von der Erfahrung aus, allein in ihrer weitern Entwickelung kommen ſie nothwendigerweiſe immer an eine Grenze, von, wo ſie unwillkürlich die Metaphyſik herausfordern. Ohne Logik aber kann die Empirie ſo wenig als die Mathematik überzeugen.

Als Inhalt ſeiner Unterſuchung hat Helmholtz die Wechſelwirkung der Naturkräfte angegeben. Specieller aber handelt er von der Aufhebung der Wechſelwirkung derſelben und von dem dadurch bedingten Stillſtande der Welt. Er concentrirt ſich eigentlich auf die Frage, ob Kraft vernichtet werden könne? Im gewöhnlichen Leben drücken wir uns freilich ſo aus, wenn ein Körper oder ein lebendiges Individuum eine beſtimmte Aeußerung, welche ſie hervorzubringen vermochten, nicht mehr zu erzeugen im Stande ſind. Ja, man nimmt z. B. ſogar eine Vernichtung der Thierſeelen im Tode der Thiere an, auch wenn man nicht auf dem materialiſtiſchen, ſondern ſupranatural theologiſchen Standpunct ſteht. In der Wiſſenſchaft dürfen wir aber nicht ſo freigebig mit ſolchen Bezeichnungen ſein, weil ſie auch die Möglichkeit eines Ueberganges vom Daſein ins Nichts, in das ὀυκ εἶναι, nachzuweiſen hat.

Es wird zu unſerer leichtern Verſtändigung unerläßlich ſein, uns mit wenigen Worten den Gang von Helmholtzen's Unterſuchung zurückzurufen. Dieſelbe zerfällt eigentlich in drei Abtheilungen. In der erſten beſtimmt er den Begriff der lebendigen Kraft; in der zweiten entwickelt er die Wärme als Urſache mechaniſcher Bewegung; in der dritten ſucht er darzuthun, daß das geſammte Univerſum einſt ſtillſtehen müſſe, weil, wenn auch in ſehr langer Friſt, ein Moment eintreten werde, in welchem die Temperatur aller Dinge ſich untereinander ausgeglichen und die Friction alle lebendige Kraft vernichtet haben werde. Er fängt daher mit hiſtoriſchen Erinnerungen an das Bemühen an, ein Perpetuum mobile zu finden, und endet damit, uns die Welt in dem Zuſtande eines **Perpetuum stabile** erblicken zu laſſen.

Der erſte Theil, der von dem Begriff der lebendigen Kraft handelt, iſt im Grunde das kurze Reſumé einer weitläufigen ſehr berühmt gewordenen phyſikaliſchen Abhandlung, welche Helmholtz 1847 zu Berlin über die Erhaltung der Kraft vortrug. Ich hebe aus derſelben folgende für uns wichtige Erklärung hervor. Helmholtz ſagt (7): „Wir gehen aus von der Annahme, daß es unmöglich ſei, durch irgend eine Combination von Naturkörpern bewegende Kraft fortdauernd aus Nichts zu erſchaffen.“ Ferner (8): „Denken wir uns ein Syſtem von Naturkörpern, welche in gewiſſen räumlichen Verhältniſſen zu einander ſtehen und unter dem Einfluß ihrer gegenſeitigen Kräfte in Bewegung gerathen, bis ſie in beſtimmte andere Lagen gekommen ſind; ſo können wir ihre gewonnenen Geſchwindigkeiten als eine gewiſſe mechaniſche Arbeit betrachten und in ſolche verwandeln. Wollen wir nun dieſelben Kräfte zum zweiten Male wirkſam werden laſſen, um dieſelbe Arbeit noch einmal zu gewinnen, ſo müſſen wir die Körper auf irgend eine Weiſe in die anfänglichen Bedingungen durch Anwendung anderer uns zu Gebote ſtehenden Kräfte zurückverſetzen; wir werden alſo dazu eine gewiſſe Arbeitsgröße der letztern wieder verbrauchen. In dieſem Falle fordert nun unſer Princip, daß die Arbeitsgröße, welche gewonnen wird, wenn die Körper des Syſtems aus der Anfangslage in die zweite, und verloren wird, wenn ſie aus der zweiten in die erſte übergehen, ſtets dieſelbe ſei, welches auch die Art, der Weg oder die Geſchwindigkeit dieſes Uebergangs ſein mögen. Denn wäre dieſelbe auf irgend einem Wege größer als auf dem andern, ſo würden wir den erſteren zur Gewinnung der Arbeit benutzen können, den zweiten zur Zurückführung, zu welcher wir einen Theil der ſo eben gewonnenen Arbeit anwenden könnten, und würden ſo in's Unbeſtimmte mechaniſche Kraft gewinnen, ein perpetuum mobile, welches nicht nur ſich ſelbſt in Bewegung erhielte, ſondern auch noch im Stande wäre, nach Außen Kraft abzugeben.“ Hiernach definirt Helmholtz in der uns zunächſt vorliegenden Abhandlung (12) lebendige Kraft als die Bewegung einer Maſſe, ſofern ſie Arbeitskraft vertritt.

Bei dieſer Beſchreibung werden wir nur Verhältniſſe der endlichen Mechanik vor Augen haben können, wie denn Helmholtz in der That auch ſeine erläuternden Beiſpiele von Mühlen, Uhren und Windbüchſen hernimmt. Für Maſchinen, die wir bauen, iſt eine in infinitum gehende Selbſterzeugung von Kraft unmöglich. Es wird uns einleuchten, daß bei einer Dampfmaſchine nur ein Theil der Wärme actu verbraucht wird, das Waſſer in Dampf zu verwandeln und durch deſſen elaſtiſche Spannung den Kolben zu heben, daß der übrige Theil durch Uebergang in die Luft und in die umgebenden Körper für unſere Anwendung verloren geht, daß wir alſo keine Dampfmaſchine mehr würden in Bewegung ſetzen können, ſobald wir alles Material, Wärme zu erzeugen, aufgebraucht hätten. Wenn von dem zur Bewegung nothwendigen Wärmequantum vielleicht nur ein Zehntel direct in die von uns beabſichtigte Action geſetzt wird, ſo können wir die übrigen $^9/_{10}$, die auch hervorgebracht werden mußten, nie wieder in unſere Gewalt bekommen. Sie ſind alſo, zwar nicht an ſich, wohl aber für uns vernichtet.

Das Wort Kraft gehört auch in der Phyſik zu den jeden Augenblick gebrauchten und dennoch ſehr unbeſtimmten und vieldeutigen Ausdrücken. Wie man aber auch darüber denken möge, ſo wird eine Kraft ohne eine Subſtanz, deren Kraft ſie iſt, unfaßlich ſein. Kraft bezeichnet die Möglichkeit eines Weſens, ſich im Unterſchied von ſich ſelbſt gegen anderes Daſein als Erſcheinung zu ſetzen. Aus der Kraft als ihrer Aeußerung erkennen wir das Weſen einer Subſtanz, allein ohne eine οὐσια als ὑποκειμενον wäre δυναμις und ἐνεργεια unmöglich. Materie z. B. exiſtirt für uns als Erſcheinung nur in dem relativen Unterſchied der ruhenden oder bewegten. Ruhe aber ohne ein Ruhendes, Bewegung ohne ein Bewegtes exiſtirt nicht. Die Materie an ſich iſt ſich ſelbſt gleich, mag ſie ſich als ruhend oder als bewegt ſetzen. Ruhe und Bewegung ſind Prädicate der Materie, die wir von ihr ſelbſt unterſcheiden, aber durch welche wir zugleich, was Materie iſt, beſchreiben, wie Kant dieſelbe definirte, daß ſie das Bewegliche im Raum ſei. So nennen wir in der Bewegung die Entgegenſetzung derſelben als Repulſion und Attraction ebenfalls Kraft der Materie, ſofern ſie als Maſſe andere Maſſen von ſich ausſchließt und doch zugleich ſich mit ihnen, weil ſie gleichfalls Materie ſind, als an ſich in

Eins ſetzt. Lebendig als Prädicat der Kraft iſt demnach, genau beſehen, ein Pleonasmus, denn eine Kraft, die nichts bewirkte, wäre nicht Kraft. Todt oder ruhend oder latent iſt die Kraft nur, ſofern eine Subſtanz, was ſie an ſich iſt, gar nicht nach Außen hin gegen anderes Daſein zeigt. Eine chemiſche Kraft z. B. können wir todt oder ruhend oder latent nennen, ſo lange ſie nicht von einer ihr polariſch entgegengeſetzten Kraft zur Thätigkeit eben ſo ſollicitirt wird, als ſie ihrerſeits dieſelbe ſollicitirt. So lange dies nicht der Fall iſt, exiſtirt die Kraft nur an ſich als eine Qualität des chemiſchen Stoffs. Zur lebendigen Kraft wird dieſe Qualität erſt, indem der Stoff vermöge des chemiſchen Proceſſes ſich auflöſt. Nehmen wir die Subſtrate weg, ſo nehmen wir auch die von ihnen zwar unterſcheidbaren, aber nicht trennbaren Kräfte weg. Wir können alſo ſagen, daß eine Materie überhaupt als lebendige Kraft wirke, ſofern ſie zur Urſache einer beſtimmten Wirkung werde. Iſt dieſe Wirkung geſetzt, ſo kommt es weiterhin weſentlich auf die Beſchaffenheit der Subſtanz an, ob dieſelbe in dieſem Act als Stoff mit aufgegangen oder ſich noch erhalten hat und in dieſem Fortbeſtehen die Möglichkeit einer erneueten Aeußerung bewahrt. Das Wirken ſelbſt haben nun die Franzöſiſchen Phyſiker Arbeit genannt und die Deutſchen haben dieſen Ausdruck ebenfalls aufgenommen. Arbeit iſt eigentlich eine nur für menſchliche, zweckdurchdrungene Thätigkeit paſſende Bezeichnung, die inſofern auch auf Maſchinen übertragen werden kann, als dieſelben ein Kunſtproduct des Menſchen ſind, welches einen beſtimmten Zweck realiſiren ſoll und für deſſen Thätigkeit die Benutzung freier Naturkräfte ſchon vorausgeſetzt wird. Für Naturproceſſe aber ſcheint der Ausdruck nicht recht angemeſſen, weil die Natur eben keine Maſchine iſt und es hat für meinen Geſchmack wenigſtens etwas Widerſtehendes, wenn wir bei Helmholtz z. B. (45) von einer Arbeitsgröße der Anziehung der Sonne leſen.

Helmholtz unterſucht nun im zweiten Theil ſeiner Abhandlung das Verhältniß der Wärme zur Bewegung. Er erkennt hierbei (22) ausdrücklich an, daß „das Naturganze einen Vorrath wirkungsfähiger Kraft beſitzt, welcher in keiner Weiſe vermehrt oder vermindert werden kann, daß alſo die Quantität der wirkungsfähigen Kraft in der unorganiſchen Natur eben ſo ewig und unveränderlich iſt, wie die Quantität der Materie.“ Dies Geſetz, welches **Helmholtz** 1847 das der Erhaltung der Kraft nannte, wurde bekanntlich ſchon von der Leibnitz-Wolff'ſchen Metaphyſik aufgeſtellt. Es hat den richtigen Sinn, daß alle Veränderung der Materie, welcher Art ſie auch ſei, niemals das Subſtrat der Veränderung, die Materie ſelbſt, vernichten könne. Materie kann ſich in verſchiedene Formen verwandeln; in denſelben kann ſie ihr Weſen nach verſchiedenen Seiten hin als Kraft äußern; allein ſie kann nicht als ſolche in Nichts verſchwinden. Da nun alle Naturkraft ſich immer ein materielles Subſtrat vorausſetzt, ſo iſt, was wir Vernichtung der Kraft nennen könnten, nur ein relatives Nachwirken, das Aufhören der Thätigkeit einer Subſtanz nach einer beſondern Seite hin. Für uns alſo, für unſere endlichen Zwecke, für unſern Nutzen iſt es gewiß, daß alle Kraft uns verloren geht, aus der wir nicht ein beſtimmtes, von uns gewolltes Product gewinnen. Für die Natur aber geht nichts verloren und durch eine Reihe von Vermittelungen kann ſie im nexus rerum omnium cum omnibus, wie man ſonſt ſagte, immer wieder die nämlichen Subſtrate und mit dieſen die Möglichkeit derſelben Kraftäußerung hervorbringen. Streng genommen gilt jedoch dies Geſetz nur für die unorganiſche Natur mit Einſchluß der kryſtalliniſchen Producte, denn in Anſehung der organiſchen Natur verhält es ſich allerdings ſo, daß die Individuen derſelben in einem Umfange vernichtet werden können, der ihre Exiſtenz als Art gefährdet, wie dies die Petrefacten beweiſen, wie auch jetzt Thiere, z. B. der Dachs, der Steinbock, der Wallfiſch, gewiſſe Raubthiere u. ſ. w. durch die Jagd immer mehr, bis zur Ausrottung vermindert werden und wie in vielen Ländern durch die ſinnloſe Barbarei des Menſchen die Wälder in dem Grade vernichtet ſind, daß in der Grasfilzdecke, über welche das Schaaf und die Ziege einmal hinweiden, nie wieder Bäume wurzeln. Nur durch die Gewalt vulkaniſcher Erſchütterungen kann die Natur alsdann die Unvernunft des Menſchen corrigiren.

Die Vorſtellung, daß wir Menſchen ein Perpetuum mobile herrichten könnten, weiſt **Helmholtz** mit Recht als unhaltbar zurück, weil die Endlichkeit des Stoffs, aus dem es conſtruirt werden müßte, zu evident iſt und daher, wie jetzt wohl Niemand mehr bezweifelt, die perennirende Selbſterneuung einer Maſchine unmöglich fällt. Von der Wärme aber, die ſich bei allen mechaniſchen, magnetiſchen, elektriſchen, chemiſchen Proceſſen entwickelt, nimmt er an, daß durch ſie lebendige Kraft vernichtet werde. Wärme ſelbſt definirt er (21) als eine beſondere Form zitternder Bewegung kleinſter Körpertheile und verwirft die Vorſtellung, ſie für einen feinen unwägbaren Stoff zu halten. Wärme iſt alſo nichts Primitives, nur etwas Secundäres. Sie iſt auch keine beſondere Kraft, obwohl man ſie heutzutage auch Dehnkraft nennt, ſondern ſie entſteht und vergeht mit der Bewegung ſelbſt. Was eine bloße Form iſt, kann nicht irgendwo ohne ein Subſtrat, deſſen Form es iſt, angehäuft und aufgeſammelt werden. Wärme, da ſie actu nur Bewegung, kann ſich einem andern Körper nicht als Stoff, ſondern ſelbſt nur als Bewegung mittheilen, aber als Bewegung muß ſie an einem Stoff, Metall, Stein, Holz, Luft u. ſ. w., ſich verlaufen. Das Primitive iſt die Veränderung der Cohäſion in dem Materiellen, die auf ihren verſchiedenen Stufen als verſchiedene Wärmegrade empfunden wird. Ohne Veränderung der Cohäſion, wenn auch nur als ein Minimum, iſt Wärme unmöglich. Die ideelle Seite der Cohäſionsveränderung nennen wir Klang, die reelle Wärme. Jene fällt als Erſcheinung in die Succeſſion der Zeit, dieſe auch in die Simultaneität des Raums. Wärme entſteht in einem Körper, ſofern derſelbe in ſeiner Vibration ſeine Cohäſion aufzulöſen beginnt, ein Proceß, der ſich räumlich in ſeiner Ausdehnung darſtellt. Je mehr er ſich der völligen Auflöſung ſeiner Geſtalt nähert, um ſo mehr ſteigert ſich die Wärme. Die Wärme vergeht in einem Körper, ſofern derſelbe aufhört, in ſich bewegt zu ſein Wir haben uns gewöhnt, zu ſagen, die Wärme dehne aus und die Kälte ziehe zuſammen. Iſt dies aber nicht eine tautologiſche Beſchreibung, da die Wärme doch von der reellen Veränderung der Materie in ihrem Verhältniß zur Raumerfüllung nicht getrennt werden kann? Nicht außerhalb des Zuſammenziehens beſteht die Kälte, nicht außerhalb des Ausdehnens die Wärme. Contraction und Expanſion fallen mit dem thermiſchen Proceſſe ſelbſt zuſammen, ſowie dieſer mit dem mechaniſchen oder chemiſchen, der die reelle Urſache der Cohäſionsveränderung iſt. So lange nun ein Körper, während er in ſich erzittert, noch ſeine Individualität erhält, dehnt er ſich zwar aus, verliert jedoch noch nicht ſeine Geſtalt. Es kann daher ein Körper abwechſelnd warm und kalt werden, wie z. B. ein Hammer ſich durch Schlagen erhitzt, aber, ſobald dieſe Bewegung aufhört, wieder erkaltet. Geht aber ein Körper bis zur Verbrennung, Schmelzung oder Verdunſtung fort, ſo verliert er auch ſeine bisherige Geſtalt. Außer der mechaniſchen Veränderung in der reellen Auflöſung ſeiner Theile tritt durch Aufnahme des Sauerſtoffs auch eine chemiſche Metamorphoſe ein. Es bilden ſich Gaſe, Dämpfe und Rückſtände, wie Aſche, Kohlen und Schlacken. Die Materie wird verwandelt keineswegs vernichtet. In der neuen, durch das Verbrennen entſtandenen Form, kann ſie neue Verbindungen der mannigfaltigſten Art eingehen. Daß durch Wärme Kraft überhaupt verloren gehen könne, läßt ſich alſo nicht behaupten. Für uns, wie ſchon geſagt, kann Kraft verloren gehen, ſofern wir ſie nicht für unſere Zwecke ausbeuten. Für die Natur geht keine Kraft, auch keine Wärme verloren. Wenn die Sonne uns und den übrigen Planeten eine ungeheure Quantität Wärme ſpendet, ſo geht dieſelbe ſo wenig für ſie verloren, daß ſie vielmehr durch Ausſtrahlung der Wärme von den Planeten in den Aether dieſelbe eben ſo gut zurückempfängt, als ſie auch die Erde nicht blos anzieht, vielmehr eben ſowohl von dieſer angezogen wird. Daß eine Kraft durch ihre Erregung actu zur Aeußerung kommt, läßt ſie zwar in der Zeit als Erſcheinung vorübergehen. Gerade dieſe Spitze ihrer Exiſtenz aber ihre Vernichtung zu nennen, würde widerſinnig ſein und wir ſehen auch aus Helmholtzen's Erklärungen, daß es ſo nicht gemeint iſt und daß die Vernichtung der Kraft nur relativ ausgeſagt wird, ſofern die Kraft nach einer Beziehung wirkt, die für ſie nicht von uns gerade vorausgeſetzt wird. Der vieldeutige Ausdruck Kraft, mit dem wir eine Menge von Reflexionsverhältniſſen bezeichnen, iſt auch auf den Begriff der Wärme übertragen, die wir zu den Imponderabilien zu rechnen pflegen. Die Imponderabilien ſind Dynamide, wie man ſie zuletzt genannt hat, d. h. an ſich ſtoffloſe Thätigkeiten, die aber doch ohne einen Stoff, an welchem ſie ſich als ſeine Energieen manifeſtiren, nicht möglich ſind, ſo wenig, als Bewegung ohne ein Bewegendes und Bewegtes gedacht werden kann. Alſo kann auch Wärme nicht als eine von der Körperlichkeit abgeſonderte Kraft exiſtiren. Daß ſie in den Körpern latent ſei und durch mechaniſche oder chemiſche Auflöſung aus einem gebundenen Zuſtand in den der Freiheit übergehe, iſt nur eine poetiſche Art, ſich auszudrücken, denn da Wärme weder ein Stoff noch eine Kraft an ſich iſt, ſo heißt latente Wärme nichts, als daß ein Körper ſich im Zuſtande der Unbewegtheit befinde, daß er Materie überhaupt iſt. Bewegt er ſich, löſt er ſich in Folge der Bewegung reeller Weiſe auf, ſo wird damit ſeine Wärme frei, d. h. er giebt die abſtracte Beziehung auf ſein individuelles Daſein auf und continuirt nach allen Richtungen ſeine Cohäſionsveränderung auch in die ihn umgebenden Materien, ſeien ſie feſte, flüſſige oder elaſtiſche.

Aus dem Geſagten erhellt, daß durch Wärme auch Bewegung hervorgebracht wird, weil ſie ſelbſt nämlich urſprünglich ſchon Bewegung iſt. Es erhellt aber auch, daß dies nur möglich iſt, ſofern Wärme von einem wärmeren zu einem kälteren Körper übergeht, denn der gleichwarme oder der noch wärmere muß ja in ſeiner Cohäſionsveränderung ſchon dieſelbe Stufe der Bewegtheit erreicht haben, wohingegen der kältere noch unter dieſer ſteht, mithin von der ſtärkeren Vibration ergriffen und durch ſie in ſeiner reellen Auflöſung gefördert werden kann. Dies iſt das ſogenannte Thomſon'ſche Geſetz, eine Conſequenz des Carnot'ſchen. Genau genommen iſt es mithin die Bewegung, welche Bewegung erzeugt. Das Vibriren der Körper in ſich, die in ihren kleinſten Theilen ſchnell wechſelnde Attraction und Repulſion, die endliche Aufhebung ihrer Grenze und die Verflüchtigung der Geſtalt, ſind mit dem Phänomen, das wir in Anſehung unſeres Hauptſinnes Wärme nennen, identiſch.

Wir mußten uns bei dem Begriff der Wärme länger verweilen, weil er derjenige iſt, auf welchem Helmholtzen's Beweis für den einſtigen Stillſtand des Univerſums beruhet. Da nämlich die höhere Wärme unaufhörlich auf alle in ihrem Bereich befindlichen Körper von niedrigerem Wärmegrad durch Leitung und Strahlung übergeht, ſo argumentirt er, daß endlich ein abſolutes Gleichgewicht der Temperatur entſtehen, damit aber auch alle Bewegung ſich aufheben müſſe. Die Tendenz nachbarlich geſellter Körper, ihre Temperatur auszugleichen, iſt alſo eigentlich der Mittelbegriff, mit dem er operirt. Sie erlauben mir wohl, für den entſcheidenden Punct, bei welchem wir angelangt ſind, Helmholtzen's eigene Worte in Ihr Gedächtniß zurückzurufen. Er ſagt (23): „Wenn ſämmtliche Körper der Natur Eine und dieſelbe Temperatur hätten, würde es unmöglich ſein, irgend einen Theil ihrer Wärme wieder in Arbeit zu verwandeln. Demgemäß können wir den geſammten Kraftvorrath des Weltganzen in zwei Theile theilen: der eine davon iſt Wärme und muß Wärme bleiben, der andere, zu dem ein Theil der heißeren Körper und der ganze Vorrath chemiſcher, mechaniſcher, elektriſcher und magnetiſcher Kräfte gehört, iſt der mannigfachſten Formveränderungen fähig und unterhält den ganzen Reichthum wechſelnder Veränderungen in der Natur. — Aber die Wärme heißer Körper ſtrebt fortdauernd durch Leitung und Strahlung auf die weniger warmen überzugehen und Temperatur-Gleichgewicht hervorzubringen. Bei jeder Bewegung irdiſcher Körper geht durch Reibung oder Stoß ein Theil mechaniſcher Kraft in Wärme über, von der nur ein Theil zurückverwandelt werden kann; daſſelbe iſt in der Regel bei jedem chemiſchen und elektriſchen Proceſſe der Fall. Daraus folgt alſo, daß der erſte Theil des Kraftvorraths, die unveränderliche Wärme, bei jedem Naturproceſſe fortdauernd zunimmt, der zweite der mechaniſchen, elektriſchen, chemiſchen Kräfte fortdauernd abnimmt; und wenn das Weltall ungeſtört dem Ablauf ſeiner phyſikaliſchen Proceſſe überlaſſen wird, wird endlich aller Kraftvorrath in Wärme übergehen und alle Wärme in das Gleichgewicht der Temperatur kommen. Dann iſt jede Möglichkeit einer weiteren Veränderung erſchöpft, dann muß vollſtändiger Stillſtand aller nur möglichen Naturproceſſe von jeder nur möglichen Art eintreten. Auch das Leben der Pflanzen, Menſchen und Thiere kann natürlich nicht weiter beſtehen, wenn die Sonne ihre höhere Temperatur und damit ihr Licht verloren hat, wenn ſämmtliche Beſtandtheile der Erdoberfläche ihre chemiſchen

Verbindungen geſchloſſen haben werden, welche ihre Verwandſchaftskräfte fordern. Kurz das Weltall wird von da an zur ewigen Ruhe verurtheilt ſein.“

Das ſind Helmholtzen's eigene Worte. Den Philiſter, der über die Ausſicht auf ein ſolches Ende der Welt erſchrecken ſollte, tröſtet er mit der in ſolchen Fällen ſeit lange üblichen Bemerkung, daß es mit dieſem Stillſtande noch Millionen Jahre Zeit habe, für die Gegenwart alſo ein ſolches Finale gleichgültig ſei. Gegenwärtig iſt die Wärme, welche die Erde durch Ausſtrahlung empfängt, und die, welche ſie durch Ausſtrahlung abgiebt, einander vollkommen gleich. Der Schluß, den Helmholtz macht, klingt aber ſo bündig, daß wir uns mit Reſignation in ſein Reſultat ſcheinen ergeben zu müſſen.

Sollten aber die Prämiſſen, von denen er ausgeht, vollkommen geſichert ſein?

Helmholtz theilt, wie wir hörten, den geſammten Kraftvorrath in den Gegenſatz von Wärme, die als urſprüngliche unveränderlich ſein ſoll, und von Wärme, die als veränderliche durch Proceſſe entſtehen ſoll, bis dieſelben ſich erſchöpft haben, während ſie unaufhörlich das Reſultat ihrer Bewegung, die Wärme, an das Quantum der ſchon vorhandenen Wärme abgegeben hätten, bis mit dem Erreichen einer durchgängigen Temperaturgleichheit alle Bewegung überhaupt aufhören müſſe.

Die erſte Schwierigkeit, die ſich uns aufdrängt, beſteht darin, daß die Wärme von der Bewegung, welcher ſie als begleitendes Phänomen inhärirt, gar nicht als ein ſelbſtſtändiges Product abgeſondert werden kann. Da ſie nicht außerhalb der Bewegung iſt, ſo folgt, daß mit dem Aufhören der Bewegung auch die Wärme aufhört, daß alſo derſelbe Körper ſucceſſiv erwarmen und erkalten könne, je nachdem er von Ruhe in Bewegung, von Bewegung in Ruhe übergeht. Urſache der Bewegung als einer endlichen auf den himmliſchen Körpern iſt aber, abgeſehen von der Selbſtbewegung lebendiger Individuen, die Schwere, die magnetiſche und elektriſche Polarität, die chemiſche Anziehung. Dieſe dynamiſchen Factoren fallen mit der unmittelbaren Exiſtenz der Materie zuſammen und es iſt daher nicht einzuſehen, wie ihre Thätigkeit anders, als mit der Vernichtung der Materie ſelbſt, ſollte aufhören können. Da nun dieſe aber unmöglich iſt, ſo iſt auch unmöglich, daß die endliche Bewegung, welche durch Schwere, Polarität und Affinität erzeugt wird, aufhören könne. Der Ausdruck, daß im Stoß, in der Reibung, ein Theil der lebendigen mechaniſchen Kraft in Wärme verwandelt werde, iſt alſo incorrect, weil eine Trennung der Wärme von der Bewegung unmöglich fällt, weil Wärme ſelbſt ein mechaniſcher Prozeß iſt, weil von der mechaniſchen Kraft ſo wenig etwas in ſie übergeht, daß ſie ſelbſt als eine mechaniſche Kraft betrachtet werden kann, wie ja auch in der That geſchieht, wenn man ihr die Funktionen des Zuſammenziehens und Ausdehnens zuſchreibt. Helmholtz macht freilich die Hypotheſe, daß einſt alle möglichen chemiſchen Verbindungen geſchloſſen ſeien. Wie man ſich aber einen ſolchen Abſchluß denken ſolle, iſt unſäglich. In der großen und freien Werkſtätte der Natur, in den Gaſen, Mineralien, Pflanzen und Thieren, werden unſtreitig alle für den Chemismus möglichen Combinationen fortwährend verwirklicht und wir haben, da ſie auf der Entgegenſetzung einfacher Elemente beruhen, keinen Begriff, wie ihre Wechſelwirkung ſich ſelbſt vernichten ſollte, ſtatt ſich wieder zu erneueten Metamorphoſen anzufachen.

Wahrſcheinlich würde Helmholtz gegen dies Bedenken einwenden, daß er Luft und Waſſer als vernichtet vorausſetze, ohne welche Chemismus nicht möglich ſei. Er würde einwenden, daß er die Vernichtung des Sonnenlichts vorausſetze und Aehnliches. Er würde vielleicht auf den Mond hinweiſen, der ja auch ohne Luft und Waſſer, daher auch ohne eine organiſche Natur exiſtire, uns alſo thatſächlich wenigſtens beweiſe, daß ſolche ſterile, apathiſche, veränderungsloſe Zuſtände in der Natur möglich ſeien. Da er jedoch auf dieſe abſtracten Möglichkeiten ſich nicht eingelaſſen hat, ſo wollen auch wir nur die hypothetiſche Erlöſchung der Sonne, die er an einem andern Ort ausdrücklich für nothwendig hält, in der Kürze berühren. Der Analogie nach müſſe die Sonne den Vorrath ihrer Leucht- und Wärmekraft erſchöpfen. Der Analogie nach heißt: nach dem endlichen Verbrennungsproceß. Iſt aber dieſe Analogie eine unfehlbare?

Entſteht nicht die Wärme, welche das Sonnenlicht vermittelt, erſt innerhalb unſerer Atmosphäre? Iſt nicht zwiſchen dem [illegible]ariſchen Körper und den peripheriſchen ein auch qualitativer Unterſchied vorhanden? Kann die Sonne nicht ſo organiſirt ſein, daß ſie in's Unendliche hin Licht und Wärme hervorbringt? Wiſſen wir etwas über die Entſtehung und Beſchaffenheit der Lichthülle, welche die Sonne umfluthet? Könnte nicht, auch nach der Analogie zu ſchließen, zwiſchen ihrer Lichterzeugung und zwiſchen der endlichen Lichtproduction derſelbe Unterſchied walten, wie zwiſchen der in ſich unendlichen Bewegung der himmliſchen Körper und zwiſchen der endlichen Bewegung irdiſcher Körper auf denſelben?

Eben dieſer Unterſchied begründet eine zweite Schwierigkeit, die poſtulirte Temperaturgleichheit herzuſtellen und mechaniſche Kraft durch Wärme vernichten zu laſſen. Alle endliche Bewegung nämlich iſt freilich ohne Wärmeerzeugung nicht denkbar, allein nicht ſo die in ſich unendliche Bewegung der himmliſchen Körper. Mittelbar kann ſie auf denſelben allerdings durch die Rotationsgeſchwindigkeit Bewegung in der Luft- und Waſſerhülle eines ſolchen und damit auch Wärme hervorbringen helfen, unmittelbar aber nicht. Die himmliſchen Körper werden durch ihre Bewegung nicht warm, weil ſie ohne Friction iſt. Seit der Beobachtung des Enke'ſchen Kometen nimmt man zwar an, daß der Aether ein widerſtehendes Medium [illegible] Allein es wäre ja ſehr wohl möglich, daß die periodiſch zunehmen ſollende Verkleinerung der Ellipſe dieſes Kometen noch eine ganz andere Erklärung zuließe. Und dann iſt der Aether, den jetzt viele Phyſiker überall, wo ſie in Verlegenheit ſind, eben ſo oft figuriren laſſen, als einſt die Theologen den Teufel; der Aether, ſage ich, iſt für uns ein ſubtiles, abſolut poröſes, eigenſchaftloſes, der Nullität des Vacuums gleiches Weſen, daß eine durch ſeine Friction erzeugte Wärme auch gewiß gleich Null zu ſetzen iſt. Sternſchnuppen aber werden erſt in unſerer Atmosphäre durch den Widerſtand der Luft warm und leuchtend.

Eine dritte Schwierigkeit entſteht durch die Frage, ob nicht einer allgemeinen Ausgleichung der Temperatur auch durch das Geſetz entgegengewirkt wird, welchem die Abnahme der Intenſität der Wärme unterliegt? Wir haben in abstracto keinen Grund, eine Bewegung, die einmal angefangen hat, ſich nicht in's Endloſe hin fortſetzen zu laſſen. In concreto aber verhält es ſich mit dieſer abſtracten Wahrheit, wie ſo oft, deswegen anders, weil außer dem Einen Proceß noch viele andere exiſtiren, durch welche derſelbe modificirt wird. In abstracto iſt es alſo richtig, daß Wärme von der Erde aus müſſe in den Aether ausgeſtrahlt werden, und unſere heutigen Geologen ſind mit einer ſolchen Wärmeabgabe für die früheren Epochen der Erde höchſt freigebig. Da wir aber nicht wiſſen, wie wir uns die Beſchaffenheit des Punctes denken ſollen, wo unſere Atmosphäre aufhört und der Aether anfängt, ſo können wir nicht wiſſen, wie es mit den Wärmeſchwingungen an dieſer Grenze ſich verhalte. Daß die Wolken bereits einen großen Theil derſelben aufnehmen, iſt wohl unſtreitig: vor Allem aber, daß die Wärme durch die Abnahme ihrer intenſiven Größe nach dem Quadrat der Entfernung oft in eine Schwäche übergeht, die ſich vom Nichts in Nichts mehr unterſcheidet. Dieſe Abnahme iſt alſo ein Mittel der Natur, Ungleichheit der Temperatur zu erzeugen, da ſie die Gegenſtände nicht in Einer Räumlichkeit abſperrt, wo allerdings ſich nach einiger Zeit alle darin befindlichen zu derſelben Temperatur ausgleichen können.

Eine vierte Schwierigkeit für Helmholtzen's Annahme einer allmäligen Ausgleichung der Temperatur ergiebt ſich aber auch aus der Bedenklichkeit, ob die Tendenz zur Ausgleichung nicht auch Ausnahmen erleide. Die Natur iſt ein ſo ungeheures und bewunderungswürdiges Ganzes, daß wir ſie, gegen die Erwartung unſeres abſtracten Verſtandes, Ausnahmen von Geſetzen machen ſehen, wenn ſie die ihr weſentlichen Zwecke nicht anders erreichen kann. Nach der herrſchenden Wärmetheorie dehnt Wärme aus und zieht Kälte zuſammen. Es exiſtirt aber ein Körper, der, unter gewiſſen Bedingungen, von dieſem Geſetz eine Ausnahme macht. Dies iſt das Waſſer. Ich erlaube mir, die hieher gehörige Thatſache mit den Worten eines der heut zu Tage beliebten populären Naturbeſchreiber anzuführen. Klencke in ſeinen mikroskopiſchen Bildern ſchildert ſie (39) ſo: „Der Ausdehnung durch Wärme unterliegen alle Körper der Natur, ſelbſt die härteſten und ſcheinbar unveränderlichen. Nur eine Ausnahme hat die weiſe Verwaltung der Natur getroffen, eine Ueberſchreitung des allgemeinen Geſetzes — die, ſo bedeutungslos ſie uns auch auf den erſten Anſchein vorkommen mag, doch in ihren Folgen von der höchſten Wichtigkeit und ein bewunderungswürdiges Beiſpiel von der göttlichen Weisheit geworden iſt. Waſſer wird nämlich durch Kälte ausgedehnt. Das iſt die Ausnahme vom allgemeinen Wärmegeſetz und zugleich die Urſache von der Bewohnbarkeit der Erdgegenden, wo es Eis im Winter giebt. Während bei allen andern Flüſſigkeiten die Dichtigkeit in gleichem Grade mit der Abkühlung zunimmt, findet beim Waſſer die Eigenthümlichkeit ſtatt, daß es bei 4 Grad Wärme Celſiusthermometer ſeine größte Dichtigkeit erreicht und bei zunehmender Abkühlung wieder anfängt, ſich auszudehnen. — Die bedeutungsvollen Folgen dieſer ſcheinbar unerheblichen Geſetzausnahme erregen unſere Bewunderung. Da unſere Gewäſſer vorzugsweiſe durch die kalte Luft, alſo an ihrer Oberfläche abgekühlt werden, ſo ſinkt das kältere und mithin ſchwerere Waſſer in tiefere Schichten hinab, während das tiefere, wärmere und leichtere an die Oberfläche ſteigt und hier ebenfalls abgekühlt wird. Sowie aber das Waſſer eine durchgängige Abkühlung von 4 Grad Wärme erreicht hat, dann hört dieſer circulirende Austauſch zwiſchen obern und untern Schichten auf. Das Waſſer fängt unter 4 Graden an, ſich auszudehnen; das kältere Waſſer tritt an die Oberfläche, bildet hier, im Kältegrade des Gefrierens Eis, während in geringer Tiefe die Waſſerſchicht immer eine Temperatur von 4 Graden Wärme behält. Stände auch das Waſſer unter dem allgemeinen Wärmegeſetze, könnte es bis zum Gefrierpunkte, gleich andern Flüſſigkeiten, immer dichter werden, dann würde jeder Froſt alle unſere Gewäſſer bis auf den Grund in Eismaſſen umwandeln, es würde unſer Klima der gemäßigten Zone ein Polarland voll unwirthſamer Eisgründe werden. — So folgt aus der geſetzlichen Unregelmäßigkeit im kleinſten Raume eine für Vegetation, Thierleben und Menſchenwohl bedeutſame Erſcheinung im großen Bilde der Natur.“

Helmholtz deducirt aus ſeiner Hypotheſe mit abſtracter Conſequenz den Weltſtillſtand. Es fragt ſich aber, ob nicht der Verwirklichung der abſtracten Möglichkeit einer allgemeinen Temperaturgleichheit auch durch das Geſetz entgegengearbeitet wird, welches wir das der Compenſation durch Oscillation nennen können. Die einzelnen Exiſtenzen entſtehen und vergehen; die Zuſtände der Exiſtenzen durchlaufen während ihres Beſtehens mannigfaltige Widerſprüche; ihr Daſein bleibt hinter dem Maaße, das es haben ſollte, bald zurück, bald überſchreitet es daſſelbe. Aber das Ganze erhält ſich im Wechſel der Ungleichheit in der Einheit mit ſich. Es compenſirt das Extrem mit dem Extrem. Es ſchwankt jetzt nach dieſer Seite, um ſofort ſich zur entgegengeſetzten zu neigen. Wenn wir z. B. das Schwellen und Sinken der Waſſermaſſe eines Fluſſes nur wenige Jahre beobachten, ſo kann uns das Auf und Ab darin ein völliger Zufall erſcheinen. Können wir aber die Pegelmeſſungen eines Jahrhunderts vergleichen, ſo entdecken wir, daß der Fluß im Weſentlichen ein gewiſſes mittleres Maaß inne hält. Sollte nicht die Natur auch dafür geſorgt haben, daß im All ein gewiſſes Quantum Wärme im Wechſel der ungleichen Temperaturen ſich gleich bliebe? Sollte die Natur, da ſie doch nicht blos Verſtand, ſondern auch Vernunft zeigt, gerade durch die Wechſelwirkung die Gegenſätze, indem ſie relativ zur Einheit miteinander übergehen, nicht auch wieder aus derſelben hervorbringen? Die gegenwärtige Weltordnung wenigſtens bietet uns ein ſolches Schauſpiel. Die Natur bewegt ſich fortwährend durch Extreme hindurch, die in ihrem Zuſammenhange ſich gegenſeitig auseinander erzeugen und durch ſolchen Wechſel das Ganze in immer gleicher Friſche erhalten. Wie ſehr ſcheint ſie nun den Temperaturwechſel durch Oscillation zu einem mittleren Durchſchnittsquantum zuſammenzufaſſen, wenn wir außer der rotatoriſchen Bewegung der Erde den Gegenſatz der horizontalen und verticalen Projection auf der Oberfläche derſelben, ſo wie den Gegenſatz des Starren und Flüſſigen auf ihr in Betracht ziehen, denn welche unendliche Ungleichheit der Wärmeverhältniſſe wird nicht hiedurch möglich gemacht! Die Möglichkeit eines Unterganges unſerer Erde oder unſeres Planetenſyſtems beſtreite ich nicht im Geringſten. Solchen Möglichkeiten, da ſie ſich logiſch nicht widerſprechen, kann man nichts anhaben. Ich beſtreite alſo auch nicht die Möglichkeit eines einſtigen Erlöſchens der Sonne und der damit für die Erde verbundenen funeſten Folgen. Allein in der dermaligen Wirklichkeit der uns zugänglichen Thatſachen vermag ich keine Gründe zu ſolchen Conſequenzen zu finden.

Helmholtz handelt ausdrücklich von der Wechſelwirkung der Naturkräfte, und nach dem Begriff der Reciprocität könnte man erwarten, daß er die Einheit der Natur nachgewieſen hätte, wie ſie mit ihren Gegenſätzen, in Attraction und Repulſion, in poſitiver und negativer Polarität, in Baſen und Säuren, in Starrem und Flüſſigem, in Wärme und Kälte, in Ruhe und Bewegung, ſich ſcheinbar entzweiet, um durch perennirende Wechſelwirkung das conſtante Reſultat einer höhern Harmonie zu erreichen. Statt deſſen hat er jedoch vielmehr zu zeigen verſucht, wie die zunehmende Wärmeerzeugung alle Wechſelwirkung, ſelbſt die chemiſche, aufhebt und das Weltall in eine öde Lethargie verſenkt. Statt zu einer in ſich lebendigen, im Wechſel des Vergänglichen ſich reproducirenden Einheit, welche die Vernunft erſt wahrhaft befriedigte, kommt er ſchließlich nur zu einer todten Indifferenz; ſtatt zu einer fruchtbaren Wechſelwirkung nur zu einem tückiſch langſamen Vernichten einer Kraft durch eine andere.

Faſſen wir noch einmal die fünf Schwierigkeiten, die wir ſeiner Demonſtration bisher entgegenſetzten, zuſammen, ſo war die erſte die Untrennbarkeit der Wärme von der endlichen Bewegung; die zweite umgekehrt die Trennbarkeit der Bewegung, die ſich uns in der Mechanik der Himmelskörper darſtellt, von der Wärme; die dritte die Abnahme der Intenſität der Wärme, nach dem Quadrat der Entfernung; die vierte die Ausnahme des Waſſers von dem allgemeinen Wärmegeſetz; die fünfte die Compenſation der Oscillation, wodurch das Increment einer Function identiſch iſt mit dem Decrement der ihr entgegengeſetzten und umgekehrt.

Ich glaube, daß dieſe fünf Puncte in der That die Hauptinſtanzen ſind, welche man vom phyſikaliſchen Standpunct aus einem in abstracto nicht unmöglichen, wenn freilich ſchwer denkbaren, Stillſtande der Welt entgegenſetzen kann. Es hätten hierbei manche Momente, auf welche wir geſtoßen ſind, zu beſondern Schwierigkeiten abgelöſt werden können. Da aber Helmholtz ſelber nicht näher darauf eingegangen iſt, ſo würde wenigſtens an dieſem Orte ein Verweilen bei denſelben unſtatthaft geweſen ſein und wir haben uns auch aus dieſem Grunde aller hiſtoriſchen Seitenblicke enthalten, zu welchen das Thema nicht minder, als ſeine Behandlung, uns hätte anregen können. Sie werden es aus demſelben Grunde billigen, wenn ich für den Begriff der Wärme bei Helmholtzen's Definition ſtehen geblieben bin, die ich übrigens auch philoſophiſch für die richtige halte. Es hätte aber auf dieſen Begriff nach manchen Beziehungen hin genauer eingegangen werden können, weil es Ihnen ſich nicht verborgen haben wird, daß in ihm recht eigentlich der Angelpunct der Unterſuchung beruhet, da Helmholtz Wärmeerzeugung mit Vernichtung lebendiger Kraft identificirt. Bei ſo ſchwierigen Problemen, als das in Rede ſtehende, muß man immer in heilſamer Beſorgniß ſchweben, ob man auch die Auffaſſung des Andern richtig verſtanden hat. Helmholtz gehört zu unſern beſonnenſten Forſchern, der nicht, um Aufſehen zu machen, Themata wählt, ſondern dem ſich die Aufgaben, mit denen er ſich beſchäftigt, aus den Conſequenzen der Wiſſenſchaft ergeben. Er gehört zu den Phyſiologen, die auch in der mathematiſchen Phyſik zu Hauſe ſind und er verſteht es, ſeine Anſchauungen der Natur durch den Calcul zu unterſtützen. Mit Recht darf er daher fordern, daß man ein Problem, was er ſich ſtellt, ſowie ſeine Behandlung deſſelben, ſcharf erfaſſe. Obwohl ich mir nun aus Intereſſe an dem Gegenſtande Mühe gegeben habe, Helmholtzen's wahre Meinung zu ergründen, ſo will ich doch ſehr gern im Voraus einräumen, daß ich mich geirrt haben könnte, wenn ich zu beweiſen ſuche, daß ſeine Anſicht eine irrige iſt. Dieſe Möglichkeit darf und ſoll mich aber nicht abhalten, meine Kritik ſeiner Deduction zu Ende zu führen. Sie iſt der beſte Beweis meiner aufrichtigen Hochachtung für den Werth, den ich ſeiner Arbeit beilege. Ich glaube alſo, Helmholtz nicht mißverſtanden zu haben, wenn ich annehme, daß er unter lebendiger mechaniſcher Kraft die beſtimmte Bewegung des Materiellen verſteht; daß er unter Wärme eine beſondere Form zitternder Bewegung der kleinſten Körpertheile verſteht; daß er Wärme durch mechaniſche und chemiſche Proceſſe ſich erzeugen läßt; daß er die Materie überhaupt für unveränderlich hält und die Unmöglichkeit der Zerſtörung von Kraft vorausſetzt; daß er aber doch durch Wärme lebendige Kraft vernichten läßt, denn er ſagt (27) da, wo er von dem ganzen, im Weltall anfänglich niedergelegten Vorrath von Arbeitskraft ſpricht, ausdrücklich: „Wenn bei der Verdichtung der Maſſen ihre Theilchen auf einander ſtießen, ſo wurde die lebendige Kraft ihrer Bewegung vernichtet und mußte zu Wärme werden.“ Jede Reibung vernichtet nach ihm, indem ſie Wärme erzeugt, lebendige Kraft (39). Kann man aber wohl die Aeußerung der Kraft, worin ſie doch erſt recht als Kraft zum Vorſchein kommt, Vernichtung nennen? Inhärirt nicht die Wärme, die mit dem mechaniſchen oder chemiſchen Proceß entſteht, der Bewegung, die ihr **Prius** ausmacht? Läßt ſich alſo die Wärme von dieſem Proceß als ein Reſiduum der in Urkraft, in Nichts verwandelt ſein ſollenden lebendigen Kraft abtrennen? Macht das innere Verhältniß der Wärme zur Bewegung es möglich, daß es zu einer allgemeinen Temperaturausgleichung komme, die nicht, wie wir jetzt ſehen, durch die Compenſation der Oscillationen ſich erzeugt, ſondern die als eine conſtante Gleichheit aller Körper des Univerſums exiſtiren ſoll? Jetzt erkennen wir, daß dieſelben Körper, die ſich erhitzen, ſich auch im Wechſel der Jahreszeiten, im Wechſel von Tag und Nacht, im Wechſel des äquatorialen und polaren Luftſtromes u. ſ. w., wieder abkühlen. Seit Jahrtauſenden beſteht das Spiel des meteorologiſchen Proceſſes unverändert, wie die Phyſiker ſelber nach uns noch zugänglichen hiſtoriſchen Datis zugeben. Wärme und Kälte ſind nicht Producte, die man von der Bewegung der Elemente abziehen könnte. Sie entſtehen und vergehen als wechſelnde Zuſtände in graduell zahlloſen Modificationen an dem telluriſchen Stoff, als ihrem Träger. Bleibt alſo Materie, ſo bleibt mit ihr auch die unverſiegliche Quelle mechaniſcher Kraft und mit der Möglichkeit mechaniſcher Bewegung die Möglichkeit von Wärmeproduction. Helmholtz müßte nun beweiſen, daß Wärme Materie vernichtet, was er nicht kann und was gegen ſeinen eigenen Begriff ſowohl der Wärme als der Materie wäre.

Er findet jedoch, was unſern Planeten und die ihm ähnlichen betrifft, eine beſondere Gefahr in der elaſtiſchen und flüſſigen Hülle deſſelben, weil ſie mit Ebbe und Fluth verbunden ſei, Ebbe und Fluth nicht ohne Reibung möglich ſeien, Reibung Wärme erzeuge, Wärme die lebendige Kraft vernichte, und weil dieſe Vernichtung ſchließlich zur Ertödtung des Planeten führen müſſe. Seine diesfälligen Worte lauten (38) ſo: „Die Bewegungen der Ebbe und Fluth in den Meeren, wie in den Atmoſphären, geſchehen mit Reibung; jede Reibung vernichtet lebendige Kraft; der Verluſt kann in dieſem Fall nur die lebendige Kraft der Planetenbewegung treffen. Wir kommen dadurch zu dem unvermeidlichen Schluſſe, daß jede Ebbe und Fluth fortdauernd, und wenn auch unendlich langſam, doch ſicher den Vorrath mechaniſcher Kraft des Syſtems verringert, wobei ſich die Achſendrehung der betreffenden Planeten verlangſamen muß, und ſie ſich der Sonne, oder ihre Trabanten ſich ihnen nähern müſſen. Wie lange Zeit vergehen muß, ehe die Dauer unſeres Tages durch die Wirkung der Fluth um eine Secunde verlängert wird, läßt ſich noch nicht berechnen, ſo lange nicht Fluthhöhe und Fluthzeit an allen Weltmeeren bekannt ſind. Doch geſchieht dieſe Veränderung außerordentlich langſam, wie die Folgerungen ergeben, welche Laplace aus den Beobachtungen Hipparch's gezogen hat, wonach ſeit 2000 Jahren die Dauer des Jahres ſich nicht um $^1/_{300}$ Secunde geändert hat. Der endliche Erfolg würde ſein, aber erſt nach Millionen von Jahren, wenn inzwiſchen das Meer nicht eingefroren iſt, daß ſich Eine Seite der Erde conſtant der Sonne zukehren und ewigen Tag, die entgegengeſetzte dagegen ewige Nacht haben würde. Eine ſolche Stellung finden wir an unſerm Monde in Bezug auf die Erde und auch an andern Trabanten in Bezug auf ihre Planeten; ſie iſt vielleicht die Wirkung der gewaltigen Ebbe und Fluth, denen dieſe Körper einſt zur Zeit ihres feurigflüſſigen Zuſtandes unterworfen geweſen ſind."

Helmholtz iſt alſo der Meinung, daß die Friction, die mit Ebbe und Fluth verbunden iſt, die mechaniſche Kraft eines Weltkörpers vernichten könne, indem ſie dieſelbe in Wärme umwandle. Ebbe und Fluth ſind ein rein mechaniſches Phänomen; ſo lange

Waſſer als eine größere Maſſe gegeben iſt, wird es durch die Trabanten und durch den Centralkörper eines Syſtems hervorgebracht. Es iſt nicht abzuſehen, weshalb es nicht in's Unendliche hin ſich erneuen ſollte. Der Mechanismus als ſolcher vermehrt nichts und vermindert nichts an einer Maſſe. Er beherrſcht ſie, gleichgültig gegen ihre Größe wie gegen ihre Beſchaffenheit, einzig und allein kraft des univerſellen Geſetzes der Schwere. Aber auch die Wärme vermehrt und vermindert nichts an einer Maſſe. Es kann durch ſie ein Stoff in ſeiner Form verändert, nicht aber vernichtet werden. Die Reibung ſoll es ſein, welche durch Wärmeerzeugung die mechaniſche Kraft vernichten ſoll. Hier ſtehen wir wieder auf demſelben Punkt, wie oben. Wenn die Aeußerung einer Kraft vorüber iſt, ſo iſt dieſes Quantum von Thätigkeit allerdings einerſeits der Vergangenheit anheimgefallen. Dieſe Kraft kann als dieſer beſtimmte Act nicht wieder erſcheinen. Man kann ſich daher ſo ausdrücken, daß die Kraft verloren, vernichtet ſei. Allein anderſeits, der Zukunft gegenüber, bleibt die einmal geſchehene Aeußerung der Kraft eine in's Unendliche hin fortwirkende Thatſache. Sie iſt mithin inſofern nicht verloren, nicht vernichtet. Im Fall einer endlichen Bewegung kann Stoff als Subſtrat ſolcher Action verbraucht werden und in einen andern Zuſtand übergehen, aber Stoff und Kraft erhalten ſich. Die Vernichtung iſt nur relativ; ſie iſt ein bloßer Schein; ein Uebergang des Subſtrats der Kraft in eine andere Form. Das Wirken einer Subſtanz kann man nicht ihre Vernichtung nennen, z. B. ein Magnet verliert nichts von ſeiner Schwere oder Größe, indem er Eiſen attrahirt, und er wird durch dieſe Thätigkeit auch intenſiv nicht ſchwächer. Da nun Wärme ſo wenig, als Licht, ein Stoff iſt, ſo kann durch Wärmeerzeugung kein Stoff von einem Körper verloren gehen. Helmholtz behauptet aber, daß mechaniſche Kraft durch ſie verloren gehe. Indeſſen, da Wärme ſelber nichts als eine beſondere Form zitternder Bewegung iſt, wie wir von ihm dieſe Definition hier adoptirt haben, ſo bleibt ja in der Wärme ihre Urſache, die Bewegung, erhalten. Sie iſt von der mechaniſchen Kraft nicht qualitativ verſchieden. Es iſt daher ſchwer zu faſſen, wie die Reibung des Flüſſigen mit dem

Starren, zumal ſie als Ebbe und Fluth durch Oscillation ſich im Gleichgewicht hält, ſo große Folgen haben könne, als er ihr zuſchreibt. Wollten wir uns denken, daß Ebbe und Fluth durch ihre Reibung gleichſam eine Selbſthemmung unſeres Planeten hervorbringen könnten, ſo erinnert uns doch das Geſetz der Gravitation ſogleich daran, daß für die rotatoriſche wie für die translatoriſche Bewegung der Erde lediglich ihre Maſſe und Schwere in Betracht kommt und daß für dies kosmiſche Verhältniß Alles, was auf der Erde von endlichen Bewegungen exiſtirt, abſolut gleichgültig iſt. Da nun Wärme nicht überhaupt, ſondern nur als die beſtimmte Wärme eines beſtimmten Körpers, ſei es auch die Luft, der Aether u. dgl. beſtehen kann, ſo ſcheint eben ſchon durch die Individualität der Körper und durch die Geſetze der Bewegung der einſeitigen Progreſſion in der Wärmeerzeugung vorgebeugt zu ſein.

In dem dritten Theil ſeiner Abhandlung, im kosmogoniſchen, dehnt Helmholtz ſeine Meinung, daß durch die Wärme die mechaniſche Kraft langſam aber ſicher vernichtet werde, auf das ganze Univerſum aus, denn er ſagt (41), daß, wenn auch die Kraftvorräthe unſeres Planetenſyſtems noch ſo ungeheuer ſind, doch unerbittliche, mechaniſche Geſetze darauf hinweiſen, daß dieſe großen Kraftvorräthe, welche nur Verluſt, keinen Gewinn erleiden können, endlich erſchöpft werden müſſen. Dieſer dritte Abſchnitt leidet an einer Ueberfülle, die es ſchwer macht, über ihn zu ſprechen. Er recapitulirt die Hauptmomente des Humboldt'ſchen Kosmos. Er ſpringt auf die Mythen der Völker, auf die Moſaiſche Geneſis, ſogar auf den Göthe'ſchen Mephiſtopheles ab. Sie erlauben mir wohl, den hier aufgeſpeicherten Reichthum intereſſanter, zuweilen pikanter Thatſachen bei Seite liegen zu laſſen, um nicht den Vorrath Ihrer Geduld über Gebühr zu erſchöpfen und uns in Abſchweifungen verlocken zu laſſen. Ich beſchränke mich demnach darauf, den Hauptpunkt dieſes kosmogoniſchen Theils zu urgiren, den ich (28) in folgenden Worten zu finden glaube. Helmholtz ſagt: „Schließen wir uns der Vorausſetzung an, daß am Anfang die Dichtigkeit der nebelartig vertheilten Materie verſchwindend klein geweſen ſei gegen die jetzige Dichtigkeit der Sonne und der Planeten, ſo können wir berechnen, wie viel Arbeit bei der Verdichtung geleiſtet worden iſt; wir können ferner berechnen, wie viel von dieſer Arbeit noch jetzt in Form mechaniſcher Kraftgrößen beſteht, als Anziehung der Planeten zur Sonne und als lebendige Kraft ihrer Bewegung, und finden daraus, wieviel in Wärme verwandelt worden iſt. Das Ergebniß dieſer Rechnung iſt, daß nur noch etwa der 454ſte Theil der urſprünglichen mechaniſchen Kraft als ſolche beſteht, daß das Uebrige, in Wärme verwandelt, hinreicht, um eine der Maſſe der Sonne und Planeten gleiche Waſſermaſſe um nicht weniger als 28 Millionen Grade des hunderttheiligen Thermometers zu erhitzen."

Mit dieſem Reſultat macht Helmholtz den Uebergang zu einigen Beruhigungen, die er dem etwaigen Erſchrecken über das triſte Ende der Welt gegenüberſtellt. Sie wird nach ihm einſt auseinandergehen, wie ein fauler Fiſch, denn an Naturgeſetze glauben wir noch, allein nicht mehr an Wunder, welche den ungeſtörten Ablauf der Proceſſe, den Helmholtz (24) poſtulirt, unterbrechen ſollten; und ſelbſt vom religiöſen Standpunct, der ja den Untergang alles Irdiſchen ausdrücklich lehrt, wäre nichts dagegen zu ſagen. Nachdem alſo die Wiſſenſchaft erſt den Untergang der beſtehenden Welt und des jetzigen Menſchengeſchlechts als einen unvermeidlichen mit düſtern Farben ausgemalt hat, ſchmeichelt ſie der fleiſchlichen Sicherheit des dermaligen Geſchlechts mit der Beſchwichtigung, daß, wie Helmholtz (43) ſagt, wir für uns und für lange, lange Reihen von Generationen nach uns nichts zu fürchten haben und damit an die Scenen in Molina's ſteinernem Gaſt erinnert werden, wo Don Juan, ſo oft er an das Gericht im Tode ermahnt wird, ausruft:

„Im Sterben? Giebſt du mir ſo lange Friſt?
Von hier bis dorthin iſt ein langer Weg."

Auf die in dem Innern unſeres Planeten wahrſcheinlich eingeſchloſſene Gluth will Helmholtz ſich nicht einlaſſen, da ſie ihm (39) für die Temperatur der Erdoberfläche zu unbedeutend ſcheint, wiewohl es ſich fragt, ob nicht dieſe Gluth ſich durch ihre ſtete Wechſelwirkung mit der Erdoberfläche, mit Waſſer und Luft, in einem unaufhörlichen Stoffwechſel immer als die nämliche zu erhalten vermöge und mithin eine wichtige Inſtanz gegen die in

Ausſicht geſtellte Temperaturgleichheit bilden würde. Dagegen weiſt er nach, daß, ſoweit wir eine hiſtoriſche Kenntniß der Welt beſitzen, etwa 4000 Jahre hindurch, ſich nirgends eine weſentliche Veränderung in derſelben gezeigt habe. Er weiſt nach, daß die Sonne, ſelbſt unter ungünſtigen Bedingungen, noch Licht und Wärme genug auf Millionen Jahre für ihre Planeten behalten würde und appellirt für die Richtigkeit ſeines Geſetzes lediglich an die Allmäligkeit. Weit entfernt, die formelle Richtigkeit der Rechnungen zu bezweifeln, die Meyer, Joule und Helmholtz angeſtellt haben, das oben mitgetheilte Deficit von Arbeitskraft zu finden, darf man doch die reelle Wahrheit ſolcher Rechnungen, trotz der Exactheit im Detail ihrer Durchführung, bekanntlich nur mit Vorſicht aufnehmen, weil ſie auf einem hypothetiſchen Grunde beruhen, der ſehr ſchwankend iſt. Die Geſchichte der neueren Naturwiſſenſchaft wimmelt von widerſprechenden Zahlenangaben, ſobald ſie es mit kosmogoniſchen Verhältniſſen zu thun hat. Die meiſten Fehler entſtehen hier dadurch, daß man endliche Beſtimmungen auf Gebiete überträgt, die als in ſich unendliche dadurch gar nicht gemeſſen werden können, und Maaße von heute als Norm auf Epochen überträgt, in denen nicht nur die quantitativen, ſondern auch die qualitativen Verhältniſſe ganz andere waren. Iſt erſt der Anſatz zu einer Rechnung gemacht, ſo wird ſich der Calcul ganz richtig verlaufen können, aber der Anſatz ſelber kann falſch ſein. Doch will ich ſolche Bedenken bei Seite laſſen und auf den Hauptpunct zurückkommen, daß in der Natur mechaniſche Kraft ohne Erſatz ſoll vernichtet werden können. Helmholtz betrachtet diejenige Wärme, die nicht, wie wir durch Appärate bei unſern Dampfmaſchinen mit überflüſſiger Wärme zu thun ſtreben, von der Natur zu beſtimmter Arbeit verwendet wird, als einen baaren Verluſt, und leitet aus ihr die Verminderung der mechaniſchen Kraft und aus dieſer den endlichen Stillſtand der Welt ab.

Mechaniſch nennen wir eine Bewegung, welche im Raum und in der Zeit durch die Schwere der Materie hervorgebracht wird. Jeder Körper zieht den andern im Verhältniß ſeiner Maſſe an. Wärme iſt nicht der erſte Grund der Bewegung, obwohl durch

Wärme, da ſie Bewegung iſt, ſehr begreiflich auch wieder Bewegung hervorgebracht werden kann.

Nun iſt aber in der Art der Bewegung ein Unterſchied, denn ſie kann ſich auf endliche oder unendliche Weiſe erzeugen. Auf endliche durch Stoß und Fall als die Form der Bewegung auf den einzelnen Weltkörpern, die immer einen äußern Anfang hat und nothwendig wieder in Ruhe übergeht. Auf unendliche Weiſe aber bringt ſich die Bewegung der Weltkörper hervor, indem ſie durch die Wechſelwirkung ihrer Attraction ſich gegenſeitig in der Schwebe erhalten und ſich um einander herumwälzen. Weil hierbei, wie wir ſahen, die Friction des Aethers gleich Null iſt, ſo kann ſie ſich immer von ſelbſt wiedererzeugen, ohne Wärme zu produciren und ohne ſtillzuſtehen. Wenn das Univerſum auch lichtlos wäre, wenn auch alle Wärme der Himmelskörper in die endloſe Wüſte des Aethers verſtrahlt wäre, ſo würden ſich die kalten Maſſen doch mit derſelben Präciſion wie jetzt durch die Finſterniß hinſchwingen, weil die Attraction der Materie eine ihr unmittelbar immanente Function iſt und die Gravitation nach Newton's Principien aller Materie inhärirt. Die qualitative Beſchaffenheit der Materie, die ſonſt in ihr möglichen Proceſſe, magnetiſche, elektriſche, chemiſche, thermiſche, kommen für den Mechanismus als ſolchen nicht in Betracht. Da nun Helmholtz Newton's Principien anerkennt, ſo muß er die Möglichkeit zugeſtehen, daß das mechaniſche Univerſum in ewiger Bewegung müſſe exiſtiren können und daß Expanſion und Contraction d. h. Temperaturverſchiedenheit, ſchlechthin gleichgültig dafür iſt. D. h. er muß zugeben, daß ein abſoluter Stillſtand der Welt aus dem Begriff der Materie und der Schwere heraus ſo wenig denkbar iſt, daß wir vielmehr das Gegentheil annehmen müſſen.

Gehen wir nun aber zur Wärme über und nehmen wir einmal an, daß ſie ſo lange vermehrt werden würde, bis durch die Proceſſe der endlichen Bewegung und durch die polariſchen Dynamiden und chemiſchen Verwandlungen keine weiter erzeugt werden könnte, ſo würde doch kein Stillſtand der Welt eintreten, weil Wärme ja Bewegung iſt. Helmholtz lehrt nicht eine Abnahme, ſondern eine Zunahme der kosmiſchen Wärme. Bewegung, die zu Bewegung hinzukommt, kann doch nicht die Bewegung vernichten, wenn auch partiale Actionen ſich hemmen können. Da Wärme als Bewegung von der mechaniſchen Bewegung nicht ſpecifiſch, ſondern nur der Form nach verſchieden iſt, nämlich nicht Stoß oder Fall, ſondern vibrirende Schwingung zu ſein, ſo iſt nicht abzuſehen, wie durch ſie die Welt zur Ruhe ſollte verurtheilt werden können und man könnte unſchwer aus ihrer Natur einen Schluß machen, der dem Helmholtz'ſchen ganz entgegengeſetzt ſein würde, daß nämlich die Welt durch das continuirliche Wachsthum der Wärme in den feurig flüſſigen Zuſtand und deſſen Rotationswirbel zurückgeſtürzt werden müßte. Wir haben uns oben ſchon dahin erklärt, daß wir vermöge des Naturgeſetzes der Compenſation durch Oscillation die fortdauernde periodiſche Reproduction einer gewiſſen mittleren Gleichheit der Temperaturverhältniſſe nicht für unmöglich halten, in welcher die einzelnen Körper, die Boden-Waſſer- und Luftſchichten, abwechſelnd erwarmen und erkalten, und daß wir den Beweis einer Verminderung der kosmiſchen Bewegung durch Reibung der Fluth u. dgl. nicht für überzeugend erachten. Helmholtz müßte darthun können, daß durch Wärme auch Materie vernichtet würde, was aber unmöglich iſt und mit ſeiner eigenen Vorausſetzung von der Unveränderlichkeit der Quantität der Materie ſtreitet. Geht aber keine Materie verloren, ſo bleibt mit ihr auch die Möglichkeit einer in's Unendliche hin ſich erneuenden mechaniſchen Kraft, denn wie ſollte es die Materie doch wohl anfangen, ohne Maſſe, ohne Schwere, ohne Anziehung, ohne Wechſelwirkung zu ſein? Iſt Materie geſetzt, ſo ſind unmittelbar mit ihr auch alle dieſe Prädicate geſetzt und ſie kann alſo folgerecht auch im Fallen, Drücken, Stoßen, Anziehen immerfort ſogenannte lebendige Kraft entwickeln. Da nun aber alle mechaniſche Bewegung den Wärmeproceß zu ihrer unabtrennlichen Begleitung hat, ſo kann ſich auch durch ihre Vermittelung unaufhörlich Wärme erzeugen, und Wärme, als ſelbſt eine Bewegung, kann nicht die Bewegung aufheben. Die Vorausſetzung, daß in einer gleichen Temperatur Alles erſtarren müßte, iſt daher, weil in der Temperatur Bewegung, in der Bewegung Veränderung, in der Veränderung eine Abnahme ihrer Intenſität geſetzt werden muß, ein Irrthum. Die Naturproceſſe laſſen ſich nicht, eine vollkommene Gleichheit des Temperaturgrades zu erreichen, hermetiſch abſperren, ſondern bringen kraft ihrer freien Wechſelwirkung unaufhörlich wieder Ungleichheit hervor.

In den letzten Decennien ſind zwar wiederholte Verſuche gemacht, die Bewegung der himmliſchen Körper nicht blos mechaniſch, ſondern auch dynamiſch durch Affinität, magnetiſche Polarität, galvaniſche Strömung u. dgl. zu erklären. Pohl namentlich in Breslau hatte ſich in dieſer Richtung viel Mühe gegeben. Aus unſerer Geſellſchaft gab Herr Dr. v. Behr eine Widerlegung ſeiner Theorie, die in den Königsberger naturwiſſenſchaftlichen Unterhaltungen abgedruckt iſt. Helmholtz erkennt jedoch (27) ausdrücklich die Newton'ſchen Principien der Gravitation an. Thut er dies, dann muß er auch zugeben, daß die Bewegung der himmliſchen Körper ſich als das wahrhafte perpetuum mobile, an welchem nicht wie an einer Maſchine ſich etwas abnutzen kann, lediglich durch die Schwerkraft in's Unendliche aus ſich ſelbſt zu erneuen vermag. Daß der Mond, wie Helmholtz meint, als ein Opfer heftiger Ebbe und Fluth zu ſeiner jetzigen Todtheit gelangt ſein ſoll, iſt wohl nicht ſo wahrſcheinlich, als ihn für eine Schlackenbildung zu halten, die von der urſprünglichen Erdgeneſis als eine nachbarliche Ruine zurückgeblieben iſt. Nichtsdeſtoweniger wird die mechaniſche Kraft auf ihm noch die nämliche Lebendigkeit haben, wie im Anfang ſeiner Exiſtenz. Hielte Helmholtz die Wärme für einen von der Bewegung unterſcheidbaren Stoff, der von einem Weltkörper abgelöſt und in die unermeßlichen Räume des Alls irgend wohin verſenkt werden könnte, ſo würde dadurch eine große Schwierigkeit entſtehen, allein dies iſt nicht der Fall. Er hält ſie nur für eine Form der Bewegung und ſagt (29) ausdrücklich, „daß die Wärmequantität, welche durch die endlichen mechaniſch-dynamiſchen Proceſſe erzeugt wird, zwar unſerm Planetenſyſtem, nicht aber dem Weltall verloren gehe; daß wir nicht wiſſen, ob das Mittel, welches die Licht- und Wärmeſchwingungen fortleitet, irgendwo Grenzen hat, wo die Strahlen umkehren müſſen, oder ob ſie für immer ihre Reiſe in die Unendlichkeit hinein fortſetzen."

Alle von uns bisher gegen die Anſicht Helmholtzen's entſtandene

Bedenken können wir nun wohl durch Ein Wort darin zuſammenfaſſen, daß ſich ſeine Annahme eines Stillſtandes der Welt in Folge des Verbrauchs mechaniſcher Kraft und ihres Uebergangs in Wärme, die nicht wieder in lebendige Kraft zurückverwandelt werden könne, durch die Uebertragung des Begriffs der Arbeitskraft endlicher Maſchinen auf die unendlichen Verhältniſſe der freien Natur erklären läßt. Wäre dieſelbe eine Maſchine, ſo hätte Helmholtz Recht. Bei einer Maſchine kann ich Kohlen, Eiſen u. ſ. w. als einen Vorrath von Arbeitskraft anſehen; bei einer Maſchine kann ich durch Verbrennen eines Stoffs einen andern in elaſtiſche Form verwandeln und durch die Bewegung ſeiner Contraction und Expanſion Bewegung auch in andern Körpern hervorbringen; bei einer Maſchine kann ich Wärme als ein Aequivalent der Bewegung berechnen; bei einer Maſchine kann ich die Nichtbenutzung erzeugter Wärme als einen Verluſt betrachten, der unerſetzlich iſt, weil ich wenigſtens über dieſen einmal als Zuſtand geweſenen Proceß nie wieder disponiren kann; bei einer Maſchine kann ich die Wärme, die unabſichtlich allein unvermeidlich als Begleitung der Friction entſteht, als Vernichtung der mechaniſchen Kraft auffaſſen, der ich durch Netzung mit Waſſer, durch Einſchmieren mit Fett und Oel entgegenwirken muß, damit die Maſchine nicht in Brand gerathe; bei einer Maſchine kann ich ihren Stillſtand vorauswiſſen, ſobald das Waſſer oder die Kohlen oder das Eiſen u. ſ. w. aufgebraucht iſt. Iſt aber die Natur eine Maſchine? Waltet in ihr die Endlichkeit der Verhältniſſe, die für eine Maſchine nothwendig ſind? Iſt es nicht die Wechſelwirkung der Kräfte, welche das Daſein der Natur in der That unaufhörlich verjüngt, indem ihr Antagonimus es nirgends zu einem Stillſtand kommen läßt und durch Vermittelung von Uebergängen die Zurückverwandlung von Kraft in Kraft, die Wiederherſtellung der Ungleichheit, möglich macht? Raum und Zeit, Aether und Atom, Maſſe und Maſſe, Finſterniß und Licht, Kälte und Wärme, Pol und Pol, phyſikaliſche Proceſſe und Leben organiſcher Individuen, bringen in raſtloſer Umgeſtaltung den Kosmos hervor, ſo daß man beim erhabenen Schauſpiel ſeiner Eurythmie mit dem Erzengel Raphael im Göthe'ſchen Fauſt ausrufen möchte:

Die Sonne tönt nach alter Weiſe
In Bruderſphären Wettgeſang,
Und ihre vorgeſchrieb'ne Reiſe
Vollendet ſie mit Donnergang.
Ihr Anblick giebt den Engeln Stärke,
Wenn keiner ſie ergründen mag;
Die unbegreiflich hohen Werke
Sind herrlich wie am erſten Tag!

Die heutige Naturwiſſenſchaft perhorreſcirt grundſätzlich alle Teleologie. Sie hält mit einer gewiſſen Etiquette darauf, nur von Cauſalität zu ſprechen, obwohl ſie oft genug, wie Fechner jüngſt in ſeiner Vertheidigung gegen Schleiden nachwies, von der Vorſtellung des Zweckes und ſeiner Einheit unbewußt geleitet wird. Man wird es Helmholtz nachrühmen müſſen, daß er ſich ſtreng auf dem Standpunkt der Cauſalität gehalten hat. Auch wir haben uns bemühet, ihm in unſern Betrachtungen ohne alle Einmiſchung von Zweckbeziehungen zu folgen. Aber zum Schluß wird es wohl erlaubt ſein, einen Augenblick uns auch auf den Standpunkt der Teleologie zu ſtellen. Auf dieſem erſcheint der Proceß der mechaniſchen Materie als Mittel für den phyſikaliſchen; dieſer als Mittel für den organiſchen; dieſer als Mittel für den hiſtoriſchen. Die Entwickelung der menſchlichen Freiheit iſt der Zweck der Welt. Der Menſch unterwirft ſich für dieſen Zweck die Natur als Mittel. Die Natur als ſolche iſt ſich freilich Selbſtzweck, allein durch den Menſchen, der mit ſeiner Arbeit ihre Wildheit gleichſam verſittigt, wird ſie ein Coefficient der Geſchichte, die wir aus dem Weſen des Geiſtes heraus nicht anders als mit der Möglichkeit eines unendlichen Fortſchrittes zu denken vermögen. Stellen wir uns nun vor, daß die Menſchheit ſtatt deſſen im Opiumrauſch dahinſiecht, daß leiſe, leiſe, aber unaufhaltſam, die Temperaturgleichheit mit ihrem Schlummer alles Daſein überwältigt, daß aller Wechſel von Contraction und Expanſion aufhört, daß alle Geſtaltung ſich verwiſcht, aller Trieb erſtirbt, ſo werden wir ein grauenhaftes Bild ſich entfalten ſehen, etwa wie Byron in ſeinem berühmten Gedicht darkness ſingt:

Die Welt war leer,
Die völkerreiche, mächt'ge war ein Klumpen,
Jahrzeitlos, krautlos, baumlos, menſchlos, leblos,
Ein Klumpen Tod, — ein Chaos harten Thons.
Seen, Flüſſe, Weltmeer', alle ſtanden ſtill,
Nichts in des Abgrunds Stille regte ſich;
Das Schiff verfaulte ſeglerlos im Meer,
Der Maſt zerfiel ſtückweis herab und ruhte,
Gefallen, auf der Tiefe ſonder Woge;
Todt war die Well', im Grabe war die Fluth;
Denn früher blich der Mond ſchon, ihr Gebieter.
Der Wind verwittert in der Lüfte Stillſtand,
Und kein Gewölk war noch; die Finſterniß
Bedurfte ſein nicht mehr — ſie war das All.

Dieſe Schilderung des großen Briten wird der verehrte deutſche Naturforſcher gewiß als treffend für den Zuſtand erkennen, den er als das der Welt drohende Ende vorausſetzt. Er hat dieſen Peſſimismus nicht als einen Zweck beabſichtigt, ſondern als ein Reſultat erfolgert, zu welchem ihn ſein Schluß von dem Verhältniß der Wärme zur mechaniſchen Kraft führte. Die Natur richtet ſich nicht nach unſern Wünſchen. Sie folgt ihren Geſetzen, unbekümmert um unſer Wohl, und die Erde ſchlingt ſorglos, wie wir noch neulich in Japan geſehen haben, ganze volkreiche Städte in ihren Schlund. Darf das Bewußtſein unſeres gewiſſen Todes uns ſchon jetzt nicht an der Verwirklichung des Guten hindern, ſo auch nicht der Gedanke des einſtigen Todes unſerer Erde, unſeres Planetenſyſtems. Helmholtz ſpricht nur mit Redlichkeit und mit einer durch ächte Wiſſenſchaftlichkeit von allem Affect gereinigten Ruhe die grauſame Conſequenz von Thatſachen aus, die er gefunden zu haben glaubt. Er kann, wie er am Schluß ſeiner Abhandlung wirklich thut, die ſittliche Forderung ſtellen, daß der Menſch im Bewußtſein ſeiner höhern Beſtimmung dem Tode muthig in's Auge ſchauen müſſe. Beruht aber, wie ich zu zeigen verſucht habe, der Eintritt jener endlichen Stagnation der Welt auf einem Irrthum, ſo wird es nicht als müßiger Luxus eines egoiſtiſchen Optimismus ausgelegt werden können, wenn wir uns von der Zukunft der Natur auf Grund ihrer bisherigen Entwickelung, wie auf Grund des Weſens der menſchlichen Freiheit, eine, obwohl nicht auf apodiktiſcher Gewißheit, nur auf

Wahrſcheinlichkeit beruhende, freundlichere Vorſtellung machen. Wir ſehen, daß die Natur furchtbare Kämpfe im Rücken hat; daß ſie ſtufenweiſe vom Chaos zur Lagerung der Erdſchichten, von der Bildung der Pflanzen zu der der Thiere vorgedrungen iſt und daß ſie mit dem Eintritt des Menſchen in die Exiſtenz den Kreis ihrer Geburten geſchloſſen hat. Wir ſehen den Menſchen im Ringen ſeiner geſchichtlichen Arbeit die Erde ſelbſtbewußt in Beſitz nehmen und immer mehr zu ſeinem Wohnhauſe einrichten. In der Perfectibilität erkennen wir den charakteriſtiſchen Grundzug der Humanität, und wir ſollten, ſtatt einer progreſſiven Vervollkommnung entgegenzugehen, im Sumpf einer allgemeinen Regungsloſigkeit erſticken? Sollte nicht vielmehr innerhalb der uns bekannten Bedingungen ein unendlicher Fortſchritt möglich ſein, an welchem die Natur mittelbar, durch die Arbeit des Menſchen, Theil nehmen muß?

Da die Erde mit den übrigen Planeten und mit der Sonne ſich im Weltraum fortbewegt, ſo iſt ſie dadurch in den großen Zuſammenhang des geſammten Weltorganismus eingegliedert. Ihr Schickſal iſt kein iſolirtes. Aber eben durch dieſen Zuſammenhang mit noch andern Geſtirnen, mit noch andern Sonnen, iſt auch die Möglichkeit einer in ſich unendlichen Selbſterneuung, einer raſtloſen Umbildung gegeben, die, teleologiſch genommen, in einem innern Verhältniß zur Geſchichte des Geiſtes ſtehen muß. Es iſt dann nicht nothwendig, daß der ſchön geordnete Kosmos ſich ſchließlich in das Grinſen einer Spottgeburt von Dreck und Feuer verzerre und es ſcheint eines Gottes oder, wenn wir ganz von ihm wegſehen, ſelbſt nur einer den Dingen immanenten Vernunft anſtändiger, nicht mit einem platten Nichts zu endigen, ſofern es möglich iſt, daß das All in periodiſcher Wiedergeburt ſich perennirend verjünge, wie die Geſtirne wenigſtens immer rotatoriſch dieſelben Bahnen durchlaufen und doch zugleich translatoriſch im Univerſum in's Unermeſſene fortſchreiten.

XVI.

Ueber den religiöſen Weltproceß der Gegenwart.

Vortrag zum Beſten des Guſtav-Adolph-Vereins im Kneiphöf'ſchen Junkerhof zu Königsberg. Januar 1858.

Mit Recht hat man unſer Zeitalter das der techniſchen Cultur genannt. Wohin wir blicken, wirbelt uns der Rauch von den Feuerpyramiden der Fabriken, von den Locomotiven der Eiſenbahnen, von den Schornſteinen der Dampfſchiffe entgegen. Wohin wir blicken, ſehen wir die Telegraphenſtangen den Rücken der alten Mutter Erde wie einen neuen Kunſtwald überwachſen. Der Blitz iſt zum gefügigen Boten geworden, der die Bahn der Kupferdrähte gedankenſchnell durchfliegt und die verhängnißvollen Telegramme von Land zu Land trägt. Wohin wir blicken, ſehen wir die Menſchen die Natur mit Gewaltſamkeit zwingen, ſich ihren Tendenzen zu unterwerfen. Viaducte führen ſchwindelhoch über Häuſer und Straßen, über Ströme und Seen, Tunnels graben ſich durch die Nacht der Gebirge, hoch oben, tief unten das moderne Feuerroß hinſchnauben zu laſſen. Landengen, die Welttheile mit einander verbinden, werden durchſtochen und das weſtliche Polarmeer erblickt zum erſten Mal an ſeinen Jahrtauſende hindurch einſamen Geſtaden den kühnen Europäer. Wohin wir blicken, ſehen wir die Menſchen die Erde nach Kohlen durchwühlen, in deren Lagern ſie vorſorglich die jungen Rieſenwälder verſargte, den Spätlingen ihrer Kinder auf dem entholzten Boden die unentbehrliche Prometheiſche Gabe möglich zu machen, ohne welche keine Cultur denkbar iſt, denn

Feuer iſt obenan!
Feuer, es hat's gethan,
Schmiedete, wandte Kronen dem Haupt!

Und was will der Menſch mit ſeiner Arbeit? Gold! Gold! Wie Horaz ſchon ſagt, iſt es der verfluchte Hunger nach Gold, der ihn raſtlos umtreibt. Nachdem er die alten Goldminen in Oſtindien, in Spanien, in Guinea und Peru ausgebeutet hat, ſehen wir ihn in den Uraliſchen Gebirgen, in dem Californiſchen Hügellande, in den kahlen Ebenen Oſtauſtraliens leidenſchaftlicher als je nach Gold ſchürfen und graben.

Und das Gold? Iſt es der letzte Zweck? Keineswegs. Es iſt nur Mittel zum Genuß. Es iſt die magiſche Kraft, die Alles hervorzuzaubern vermag, was den Sinnen des Menſchen ſchmeichelt. Köſtliche Stoffe, ihn zu kleiden, funkelnde Geſchmeide ihn zu ſchmücken, leckere Speiſen, ihn zu nähren, duftende Weine, ſeinen Gaumen zu kitzeln und ſeine Nerven zu ſpannen, ſchöngeformte Geräthe und prachtvoll decorirte Zimmer, ſeine Augen zu weiden, Spiele aller Art, ihn zu zerſtreuen, Nymphentänze, ihn in wollüſtige Träume zu wiegen — das iſt der Preis des Mühens. Das nennt man vornehm den Realismus des Jahrhunderts.

Aber in dieſem Ringen nach der Herrſchaft über die Natur, in dieſem Kampfe um den Beſitz, in dieſem Drängen nach ſinnlichem Genuß, kann der Menſch doch nicht den Idealismus ſeines Bewußtſeins vernichten, der über die Erde in das Sternenall hinausdringt und ihm die Frage vorlegt, ob er, der ſterbliche Menſch, nicht ein Verhältniß zur Ewigkeit; ob nicht ein Weſen exiſtire, das, frei von der Nothwendigkeit der Natur, frei von dem Proceß, der Geſchichte, zu ihm ein abſolutes Verhältniß habe, worin erſt der letzte Zweck ſeines Daſeins liege? D. h., die Religion hört nicht auf, den Menſchen daran zu erinnern, daß er nicht blos für Werkſtätten, Fabriken, Eiſenbahnen, Dampfſchiffe, Goldgräberei, Börſenagitationen, Krieg und Sinnengenuß gemacht iſt, ſondern daß er einer unendlichen Geiſterwelt angehört, die ihre erhabenen Kreiſe durch den geſammten Kosmos hindurchſchlingt und dem kurzen

Verlauf jedes einzelnen Menſchenlebens die Weihe einer unſterblichen Bedeutung ertheilt.

Aber die Religion ſelber? Wie ſteht ſie gegenwärtig? Denn, ihrem Inhalt nach ewig, hat ſie doch als menſchliche Erſcheinung eine Geſchichte — oder vielmehr iſt ihre Geſchichte die Seele der Geſchichte.

Wenn wir den religiöſen Weltproceß der Gegenwart betrachten wollen, ſo muß uns zunächſt eine eigenthümliche Empfindung anwandeln. Wenden wir nämlich unſer Auge rückwärts und verfolgen die Geſchichte der Religion in ihrer allmäligen Fortbildung, ſo ergiebt ſich uns eine Folge von Geſtalten, in denen wir einen Fortſchritt beobachten können. Von dem Fetiſchismus der elementaren Naturreligion ab können wir die ſucceſſive Läuterung der Religion bis zum jetzigen Chriſtenthum verfolgen, das mit Selbſtbewußtſein als Weltreligion darauf ausgeht, ſich zur Religion der geſammten Menſchheit zu machen. In dem Chriſtenthum erkennen wir daher alle übrigen Religionen als ideel bereits überwunden an und vermögen auch, von ſeinem Standpunct aus, uns das Weſen der nichtchriſtlichen beſſer zu erklären, als es dieſen ſelbſt möglich iſt. Sind ſie aber ſchon reell überwunden? Schon zweitauſend Jahre exiſtirt das Chriſtenthum und noch exiſtiren zahlloſe Völker im Norden und Süden der Erde, die in der Dumpfheit der magiſchen Naturreligion dahinleben; noch gilt die moraliſirende Religion des Kongfutſeu als Staatsreligion des Chineſiſchen Reichs; noch wird der Cultus des Brahm, Wishnu und Shiva in Indien gefeiert; noch erſcheint Buddha ſeinen Gläubigen in immer neuen Menſchwerdungen; noch beten die Guebern mit verhangenem Munde zum reinen Feuer des großen Sonnenkönigs; noch erwarten die Juden den kommenden Meſſias; noch träumt der Muhammedaner von den Freuden des Paradieſes, welche der Prophet ſeinen Anhängern verheißen hat.

Die Religionen alſo, die in ihrer Geneſis eine ſucceſſive Reihe bilden, ſtellen ſich, wenn wir die Erde überſchauen, ſimultan als neben einander exiſtirende in einer ähnlichen Weiſe dar, wie auch die Pflanzen und Thiere, die nach einander entſtanden ſind, jetzt in dem Nebeneinander ihrer Verbreitungsbezirke erſcheinen. Von den vielen Millionen Menſchen, die unſer Planet trägt, gehören einige Millionen, die ſich nicht berechnen laſſen, dem niedrigſten Heidenthum; über dreihundert Millionen dem Buddhismus; ſechs Millionen dem Judenthum; zweihundertundzwanzig dem Islam und etwa zweihundertundſechszig dem Chriſtenthum an.

Wir müſſen daher einerſeits einen progreſſiven Proceß der Religion annehmen, anderſeits aber anerkennen, daß jeder welthiſtoriſche Standpunct der Religion ſich zu behaupten ſucht. Nach dieſem Geſetz erblicken wir innerhalb des Chriſtenthums ſelber die Griechiſche, Römiſche und Germaniſch-Proteſtantiſche Kirche, die ſich auseinander entwickelt haben, zugleich als ein Nebeneinander. Schon ſind es über dreihundert Jahre, daß die Norddeutſchen ſich vom Papſtthum losgeriſſen, aber noch exiſtirt der Papſt in der Siebenhügelſtadt. Dennoch iſt es undenkbar, daß eine ſolche Coexiſtenz der verſchiedenen Religionen für immer dauern könnte. Dies iſt unmöglich, weil die Erde nur einen ſehr beſchränkten Schauplatz für Geſchichte darbietet, den wir gegenwärtig bereis vollkommen zu überſchauen im Stande ſind, weil alſo die Völker und Religionen im Fortſchritt der Zeit mit einander in die mannigfaltigſte Berührung gerathen müſſen. So lange die Erde noch nicht überall bewohnt war, konnten ſie einander ausweichen. Sie konnten in einem Local ſich anſiedeln, und in demſelben ſich nach ihrer ganzen Eigenthümlichkeit entwickeln. Noch öffnet die Erde einige Gegenden für den Auswanderer, allein bald wird keine neue Ferne zu entdecken ſein. Es wird zu einer Wechſelwirkung aller Völker mit allen kommen müſſen. Für jetzt ſind es die Europäer und die Europäiſchen Koloniſten in Amerika, die mit der Verwirklichung der univerſellen Beziehung auf alle Länder und Völker bereits den Anfang gemacht haben.

Wenden wir uns nun zunächſt zur unterſten Stufe religiöſer Bildung, zur Naturreligion, ſo finden wir noch eine ungeheure Menge Nationen auf dem Boden derſelben. Die dünngeſäeten Polarvölker, die Nordamerikaniſchen Prairieindianer, die Braſilianiſchen Waldindianer, die Inſulaner der Südſee, der bei weitem größte Theil der Afrikaniſchen Neger, die Papuneger auf Neuguinea und den umliegenden Eilanden, viele Malaiiſche und uns noch wenig bekannte Stämme, wie die Kuli's in dem Innern des Vorderindiſchen Dekan und in den Urwäldern, welche der Godaweri durchſtrömt, alle dieſe Millionen ſind Heiden. So groß der Unterſchied der Raçe und des Locals bei dieſen Stämmen iſt, ſo iſt doch ihre Religion im Weſentlichen überall die nämliche: Zauberei, Fetiſchismus, ſchwache mythologiſche Formationen, die ſich ſchnell verwiſchen, Anſätze zur Bildung eines nach dem Cyklus der Jahreszeiten organiſirten Cultus und eines prieſterlichen Standes, — das ſind die Elemente, die wir unter den mannigfaltigſten Geſtaltungen hier überall finden. Ein höheres Bewußtſein, welches die Kraft geſchichtlicher Erinnerung entwickelte, fehlt noch gänzlich. Seit Jahrtauſenden haben die Neger keine Religion hervorgebracht, die über den Fetiſchismus hinausgegangen wäre und durch einen tiefern geiſtigen Gehalt und eine allgemeinere Form die Fähigkeit bewieſen hätte, aus der localen Dumpfheit ihrer ephemeren Improviſationen auf andere Nationen übertragen werden zu können. Wenn daher dieſe Naturreligionen mit einer hiſtoriſchen Religion in ein dauerndes Verhältniß treten, ſo vermögen ſie keinen Widerſtand zu leiſten. In der Haltloſigkeit ihrer trüben Zuſtände ſinken ſie bald vor der Energie eines bewußten Glaubens zuſammen. Der Buddhismus, der Islam und der Chriſtianismus haben ſich in die Aufgabe der Zerſtörung der Naturreligionen getheilt; der Buddhismus im centralen Aſien und in Hinterindien; der Islam im Afrikaniſchen Sudan und auf den Inſeln des Indiſchen Meeres; das Chriſtenthum als Griechiſches in Sibirien, als proteſtantiſches in Nordamerika und in der Capcolonie, als katholiſches in Südamerika, in Nordafrika und auf zerſteuten Puncten der Oceaniſchen Inſelflur, wo es hier und da mit der proteſtantiſchen Miſſion collidirt. Wie ſchnell die Zerſtörung ſolcher Religionen erfolgt, können wir vor unſern Augen ſehen. Auf Neuſeeland, auf Otaheiti, auf den Sandwichinſeln herrſchte noch zu Anfang dieſes Jahrhunderts das vollkommenſte Heidenthum. Wie hat ſich hier Alles verändert! Die Sandwichinſeln haben ſogar ſchon eine Verfaſſung nach der Chablone des Engliſchen Conſtitutionalismus und die Hotels in der

Hauptſtadt Honolulu ſind gerade ſo eingerichtet, wie die Europäiſchen. Sie unterſcheiden ſich von ihnen nur dadurch, daß ſie noch theurer ſind. Die meiſten dieſer Völker, namentlich die Amerikaniſchen, ſchwinden in der Berührung mit der Kaukaſiſchen Raçe auch körperlich dahin und nur die Malaiiſchen Stämme, noch mehr die Neger, zeigen eine größere Ausdauer. Sie ſind in ihrer Rohheit, trotz der ihnen anhaftenden Wolluſt und Grauſamkeit, für die chriſtliche Religion nicht unempfänglich. Amerika hat uns eine ausreichende Erfahrung darüber machen laſſen. Es leben dort durchſchnittlich ſechs bis ſieben Millionen Neger, die dem Chriſtenthum aſſimilirt worden ſind. Von Nordamerika ſind bereits viele freie chriſtliche Neger als Miſſionare nach Afrika gegangen und haben dort mit glücklichem Erfolge gewirkt. Das Bild, welches Miß Harriet Beecher in Onkel Tom's Hütte von dem chriſtlichen Dulderſinn eines ſchwarzen Sclaven aufgeſtellt hat, iſt allerdings ein romanhaftes, jedoch nicht der Wahrheit ermangelndes. Ueberhaupt wird Afrika in den nächſten Jahrhunderten eine ganz neue Rolle in der Weltgeſchichte ſpielen, ſobald es gelungen ſein wird, den Sclavenhandel zu vernichten, denn dieſer iſt es ſeit jeher geweſen, welcher im Innern des Landes eine ſtete Unſicherheit des Daſeins, eine Gleichgültigkeit des Einzelnen gegen ſeine Zukunft und gegen ſein Leben, ſo wie eine Nichtachtung und Härte des Menſchen gegen den Menſchen erzeugt hat, die alle Anfänge der Civiliſation ſofort wieder zerſtören müſſen. Die Gewöhnung, in dem Menſchen eine Waare zu erblicken und Menſchenjagden zu veranſtalten, ſich in den Beſitz derſelben zu bringen, muß die Barbarei permanent machen. Die genauen Berichte Barth's über die Zuſtände im Sudan laſſen keinen Zweifel über die nothwendige und wohlthätige Folge zu, welche die Aufhebung des Sclavenhandels haben muß. Die Beſchiffung des Quorra- und Benuëſtroms aber, die mit eiſernen Dampfbooten bereits gelungen iſt, hat uns die Möglichkeit gezeigt, mit Entſchiedenheit in das Herz des großen Continents einzudringen und Handelsverbindungen anzuknüpfen. Haben die Negervölker erſt begriffen, daß ſie Europäiſche Waaren gegen Naturproducte ihres Landes noch ſicherer und gewinnreicher, als früher gegen Menſchen, umtauſchen können; haben ſie erſt gelernt, die ſchüchternen Anſätze zur Induſtrie, die ſich bei ihnen ſelber finden, zu vervollkommnen; kann ſich der Ackerbau und die Viehzucht, die jetzt ſchon von ſo vielen Stämmen betrieben werden, erſt dauernd befeſtigen und Cerealien und Häute auf den Markt bringen, ſo wird ein ungeahntes Leben entſtehen und in unberechenbarer Weiſe auf die übrigen Continente zurückwirken. Die Entwicklung wird hier eine Aethiopiſche ſein müſſen; denn der Europäer kann in der tropiſchen Zone Afrika's nicht ausdauern und die einheimiſche Raçe nicht, wie in Amerika und in Oceanien, abſorbiren.

Unter Afrika haben wir hier immer dasjenige Land verſtanden, welches ſüdlich vom Atlas und den Nubiſchen Gebirgen liegt; denn der Nordrand Afrika's von Aegypten bis Mogador gehört ſchon von Alters her der Aſiatiſch-Europäiſchen Geſchichte und iſt von einem eigenthümlichen Volksſtamme, dem der Berbern, bewohnt, mit welchem die Araber ſich ſpäter theilweiſe vermiſcht haben.

Eine ganz andere Phyſiognomie, als dies geſchichtloſe Afrika, bietet Aſien dar. Es iſt das Mutterland aller welthiſtoriſchen Religionen. Durch die Scheidung der Völker begründete ſich hier ſchon früh das Chineſiſche, Indiſche, Perſiſche und Buddhiſtiſche Religionsſyſtem. Im ſechsten Jahrhundert vor Chriſtus muß durch ganz Aſien hin eine tiefgreifende religiöſe Bewegung die Gemüther erſchüttert haben. Es war das Zeitalter der Aſiatiſchen Reformation. In China war es ein Philoſoph, Kong-fu-tſeu, von 551—478, der die Religion reformirte und ſie in derjenigen Geſtalt fixirte, welche ſie noch heutzutage als Chineſiſche Reichsreligion hat. In Indien war es Buddha, der Königsſohn von Maghada, der dem Thron entſagte, ſich Jahrelang in das Schweigen der Wüſte begrub und aus ihr als der menſchenfreundliche Held hervortrat, die Trennung der Kaſten aufzuheben, die Religion des Mitleids, der Entſagung, der Wiedergeburt zu predigen, Apoſtel allwärts hin auszuſenden und Gemeinden zu ſtiften, in welchen nicht nur alle Stände, ſondern auch beide Geſchlechter gleichberechtigt ſind. Nach einem langen, ſegenreichen Leben ſtarb er 543. In Perſien war es Zaharathuſtra, der die heroiſche Religion des Kampfes des reinen und guten Ahuraomazdao gegen den unreinen und böſen Agromainyus als einen Kampf des Lichts und der Finſterniß von Neuem organiſirte. Bei den Juden wurde unter dem Könige Joſiah, der von 642—611 regierte, das Moſaiſche Geſetzbuch reformirt und von dem Propheten Esra nach der Babyloniſchen Gefangenſchaft in derjenigen Geſtalt reſtaurirt, in der wir es noch beſitzen. Ja, ſo gewaltig ſcheint die religiöſe Bewegung geweſen zu ſein, daß ſie ſelbſt noch in den Griechiſchen Polytheismus hinübergriff, wenn wir erwägen, daß Pythagoras, der von 584—527 lebte und von Samos nach Unteritalien überſiedelte, durch eine mit vielen Orientaliſchen Elementen verſetzte Socialreform ſich in einen ſolchen Widerſpruch mit dem Beſtehenden verwickelte, daß er ſammt ſeinen Schülern von den Krotoniaten angegriffen und getödtet wurde. In derſelben Zeit mußte Xenophanes 536 aus Kolophon in Kleinaſien fliehen, weil ſeine Philoſophie dem polytheiſtiſchen Glauben feindſelig war und den Anthropomorphismus der Götter verſpottete. Die bloße Gleichzeitigkeit aller dieſer Thatſachen würde zwar ſchon an ſich höchſt merkwürdig ſein, allein ſie iſt es noch mehr dadurch, daß ſie eine gewiſſe innere Uebereinſtimmung verrathen, die Vorſtellungen der Gottheit zu entſinnlichen und in die ſittlichen Verhältniſſe eine größere Reinheit und Milde einführen.

Bis zu unſerm Jahrhundert hin hat ſich nun ſeit jener Zeit das Chineſiſche, Indiſche und Buddhiſtiſche Religionsſyſtem im Weſentlichen als daſſelbe erhalten. Nunmehr ſehen wir aber, daß in China eine Revolution ausgebrochen iſt, die ſich ſelbſt für eine Propaganda des Chriſtenthums hält. Es iſt der Kampf der Taipings gegen die herrſchende Mandſchudynaſtie. Es iſt ſchwer, ſich eine richtige Vorſtellung von ihm zu machen, wenn wir auch gelehrten Sinologen, wie Profeſſor Neumann in München, ſehr dankenswerthe Aufklärungen darüber ſchulden. Ein Factor in dieſer Revolution ſind unſtreitg die Chineſiſchen Chriſten ſelber, die nicht ohne Sympathie für ſie ſein können. Das Chriſtenthum iſt in China periodiſch unerlaubt oder erlaubt geweſen, jenachdem es gefährlich ſchien oder nicht. Die Chineſiſche Staatsreligion iſt nämlich an ſich gegen alle Religionen inſofern tolerant, als ſie nicht der Moral widerſprechen, die ihren Inhalt ausmacht. Sie iſt eine Religion ohne Götter, ohne Mythen, ein Rationalismus, der keinen andern Cultus, als den der Familienpietät kennt. Daher erklärt ſich, daß ſowohl der Buddhismus, als der Islam, als der Chriſtianismus, mit ihr ſich leicht in Verbindung ſetzen konnten. Wenn aber eine jener Religionen politiſche Bedenken erregte, ſo wurde ſie verboten und während einer ſolchen Periode jeder Anhänger derſelben hingerichtet, gerade wie das Chriſtenthum unter den Römiſchen Kaiſern, als religio illicita. Dieſe vielen Hinrichtungen ſind der Grund, weshalb in ganz China gegenwärtig kaum eine Million Chriſten exiſtirt, was bei einem Volk von mehr als dreihundert in der That wenig genug iſt. In der laufenden Periode iſt das Chriſtenthum den Chineſen bei Todesſtrafe verboten. Der verſtorbene Kaiſer, Tao-kuang, d. h. der Glanz der Vernunft, richtete noch in ſeinen letzten Regierungsjahren ein ſcharfes Edict gegen das Chriſtenthum, in welchem er eine ausführliche Kritik deſſelben gab und vorzüglich die von Chriſtus erzählten Wunder lächerlich zu machen beſtrebt war. Die chriſtliche Moral, meinte er, könnte nicht beſſer ſein, als die des großen Philoſophen Kong-fu-tſeu, der Wunderglaube aber, den die Chriſten für unerläßlich zum Seelenheil erachten, könne auf die Moralität nur ſchädlich einwirken; ſie hätten in der Chineſiſchen Geſchichte ſelbſt genug Leute ſolchen Schlages gehabt, welche das Volk durch Vorgeben von Wunderkraft zu täuſchen befliſſen geweſen ſeien. Natürlich gilt die Todesſtrafe nur für die Chineſiſchen Unterthanen, die mit dem Uebertritt zum Chriſtenthum ein Staatsverbrechen begehen. Die Regierung hat aber auch Europäiſche Miſſionarien hinrichten laſſen, namentlich den gefeierten Katholiken Perboyre vom Orden des heiligen Lazarus in Canton, gegen welches Verfahren die Franzöſiſche Regierung proteſtirt hat. Die Chriſten leben daher augenblicklich nur als eine kryptiſche Secte, die dem Kampf der Taipings mit Angſt aus ihrer Verborgenheit zuſchaut. Es herrſcht aber bei ihnen ſelbſt ein Zwieſpalt, weil die katholiſchen und proteſtantiſchen Miſſionarien ſich zur Revolution entgegengeſetzt verhalten. Dieſe iſt nämlich von einem Bauernſohn ausgegangen, der durch proteſtantiſche Miſſionarien zum Chriſtenthum gelangt iſt und ſeine Ueberzeugungen vorzüglich aus der Lectüre einer Chineſiſchen Ueberſetzung des Matthäusevangeliums geſchöpft hat. Die proteſtantiſchen Miſſionen ſtehen daher auf der Seite der Taipings, die katholiſchen auf der der Regierung; eine Entzweiung, die in den kirchlichen Journalen der Engländer, welche den bibliſchen Proteſtantismus, und der Franzoſen, welche den actuoſen Katholicismus vertreten, den heftigſten Ausdruck gefunden hat. — Ein zweiter Factor der Chineſiſchen Revolution iſt das Proletariat. Schon ſeit dem Ende des vorigen Jahrhunderts beſtehen gerade, wie in Europa, auch in China geheime Geſellſchaften, welche das Proletariat gegen die Beſitzenden zu revolutioniren ſtreben. Die Chineſiſche Regierung ſuchte ſie zwar durch blutige Verfolgung auszurotten, vermochte jedoch ihre Wurzeln nicht zu vertilgen und drängte ſie über die Grenzen des Reichs in die Nachbarländer, von wo ſie fortwährend thätig blieben. Unter dieſen Geſellſchaften iſt die communiſtiſche Propaganda der Tien-ti-hoei, die in den Zeitungen gewöhnlich die Triasgeſellſchaft genannt wird, am beſten organiſirt. Da nun das bibliſche Chriſtenthum eine Religion der Armen und Elenden, der Gedrückten und Verworfenen iſt, da es die Verachtung des Reichthums lehrt und die Weggabe deſſelben an die Dürftigen fordert, ſo iſt begreiflich, daß das Chineſiſche Proletariat von dieſer Seite her den Taipings, die einen Zuſtand der Gleichheit des Genuſſes herſtellen wollen, Vorſchub leiſtet. Hieraus wird die lange Dauer des Kampfes erklärlich; denn während die Beſitzloſen den Taipings zuſtrömen, ſind die Beſitzenden ihnen abgeneigt. Die Regierung behält daher eine große Stärke trotz ihrer anſehnlichen Verluſte und trotz der erfolgten Einnahme und Behauptung Nankings durch die Rebellen. — Ein dritter Factor der Chineſiſchen Revolution iſt der Gegenſatz der Chineſiſchen Nationalität gegen die Mandſchudynaſtie. Der Stifter und Führer der Taipings iſt ein ächter Chineſe. Obwohl aus niedrigem Herkommen würde dies ihn nicht hindern den Thron einzunehmen, denn die Chineſiſche Geſchichte iſt reich an ſolchen Analogien. Da aber die Chineſiſche Nationalität mit den kanoniſchen Inſtitutionen des Kong-fu-tſeu auf das Engſte verwachſen iſt, ſo iſt, bei allem noch vorhandenen Haß gegen die Tartaren, dies Ferment doch viel ſchwächer, als man erwarten ſollte. — Ein vierter Factor iſt endlich die ſpecifiſche Geſtalt, welche das Chriſtenthum in der Religion der Taipings angenommen hat. Sie muß unſer höchſtes Intereſſe in Anſpruch nehmen, weil ſie alle Erſcheinungen entwickelt, die wir bei Gründung von Religionen aus der Geſchichte als mythiſche zu vernehmen gewohnt ſind und die hier vor unſern Augen in einem ſonſt der Proſa ſo ſehr huldigenden Lande auftreten. Der Stifter der Taipings hält ſich nämlich für den zweiten Sohn Gottes, der berufen iſt, das Werk des erſten Chriſtus zu vollenden. Er lebt in ekſtatiſchen Zuſtänden. Er genießt in der Form von Inſpirationen und Viſionen einer continuirlichen Offenbarung. Da die Chineſen die Preſſe kennen, ſo ſind ſchon viele dieſer ſeltſamen Manifeſtationen durch den Druck verbreitet und auch nach Europa gekommen. Wenn wir gerecht ſein wollen, ſo müſſen wir, glaube ich, in dieſen grotesken Theophanien die Vorſchule anerkennen, welche der Chineſiſche Verſtand durchzumachen hat, ſich die Grundbeſtimmungen des Chriſtenthums anzueignen. Man bedenke, was es ſagen will, von einer mehr als viertauſendjährigen Cultur ſich loszureißen und in einer einſilbigen Wurzelſprache, welche die äußerſten Schwierigkeiten darbietet, den chriſtlichen Ideen einen genügenden Ausdruck zu ſchaffen. Dieſer große Schritt iſt nun aber geſchehen. Es ſind nicht mehr rothhaarige Barbaren, welche das Chriſtenthum lehren. Es ſind geborene Chineſen, welche daſſelbe nationaliſiren, welche daſſelbe zum Princip einer großen ſocialen Reform machen und auf Schlachtfeldern wie auf Richtſtätten zu Tauſenden ihr Blut dafür vergießen. Werden die Taipings ſiegen? Es iſt nicht wahrſcheinlich. Die Chineſiſche Regierung wird zuletzt Herrin des Landes bleiben, zumal wenn ſie, wie ſie jetzt beabſichtigen ſoll, die Reſervecavallerie der tributären Mongolen in den Kampf führt. Wird aber nichts durch denſelben für den Fortſchritt China's gewonnen ſein? Etwas allerdings. Die innere Zerrüttung China's wird unendlich gewachſen ſein. Mit ihr wird aber auch die Empfänglichkeit für das wirkliche Chriſtenthum und für die Europäiſche Civiliſation wachſen; denn beide können nach Außen hin ſo tief eingelebten Denkweiſen und Sitten gegenüber zunächſt immer nur zerſtörend wirken.

Nur als zerſtörend kann vorerſt die Chriſt-Europäiſche Herrſchaft auch in Indien auftreten, obwohl es ganz andere Bedingungen, als China, darbietet, ja zu ihm den ſtärkſten denkbaren Gegenſatz ausmacht. In China ſind alle Bürger des himmliſchen Reichs einander vollkommen gleich. Es herrſcht unbedingte Freizügigkeit und Gewerbefreiheit. Das Beſtehen der geſetzlich angeordneten Prüfungen ermöglicht Jedem, ſich den Weg auch zu den höchſten Staatsämtern zu bahnen, die Jedem offen ſtehen. Es exiſtirt, mit einziger Ausnahme der Familie des Kong-fu-tſeu und der jedesmaligen kaiſerlichen Dynaſtie, kein Erbadel und eine Unterordnung nur nach der Function, die Jemand gerade bekleidet. Alle Chineſen lernen leſen und ſchreiben und der Buchdruck wird ſeit Jahrhunderten geübt. Eine revolutionäre Bewegung kann daher leicht allgemein werden. Wie ganz anders in Indien! Hier ſchmiedet die Unerbittlichkeit der Geburt jeden Hindus ſofort in das Joch ſeiner Kaſte, die er nie, bis zum letzten Athemzug, verlaſſen kann, die ihn mit einer Kette der peinlichſten und kleinlichſten Rückſichten einengt, die ihn im Schlafen und Wachen, im Gehen und Stehen, im Eſſen und Trinken beſtimmt. Indien iſt mehrfach erobert worden, aber die Kaſten ſind geblieben und haben ſich nur um ſo ſchroffer gegen einander abgeſchloſſen. Innerhalb des militäriſchen und civilen Dienſtes abſtrahirt der Hindus, was geſetzlich erlaubt iſt, von dem religiöſen Ceremoniel, wie er dies auch auf den Eiſenbahnen zu thun gezwungen iſt, in deren Waggons alle Kaſten ſich vertragen müſſen; außerhalb eines ſolchen Schickſals aber tritt die pünktlichſte Beobachtung der alten Riten ein. Daß ſo viele Brahmanen im Heerdienſt angetroffen werden, hat ſeinen Grund in der Befugniß der höhern Kaſte, diejenigen Geſchäfte der untern verrichten zu dürfen, die mit ihrem Charakter nicht unverträglich ſind. Der Prieſter kann Soldat oder Kaufmann und der Soldat kann Kaufmann werden, ohne ſeine Kaſte zu verletzen. Das Umgekehrte iſt nicht geſtattet. Da nun in der Provinz Bengalen die Kriegerkaſte in dem Kampf gegen die Eroberer faſt ganz ausgetilgt, die Prieſterkaſte hingegen außerordentlich zahlreich geblieben iſt, ſo erklärt ſich das häufige Vorkommen von Brahmanen unter Sipahi's. Sie dienen meiſt in der Infanterie, denn die Sipahi's der Cavallerie beſtehen zum größten Theil aus Muhammedanern als Nachkommen der Mongolen und Perſer, die Indien früher erobert haben. Aus der Trennung des Volks in Kaſten begreift ſich, daß in Indien ein Krieg, der nicht gegen dies Princip ſelber gerichtet iſt, ſehr ſchwer einen nationalen Charakter gewinnen und eine allgemeine Begeiſterung hervorrufen kann. Die verſchiedenſten Eroberer haben ſich daher des Landes leicht bemächtigen können, weil die Kriegführung nicht allgemeine Pflicht, ſondern Sache einer zu ihr bevorrechteten Kaſte iſt, der die übrigen Kaſten gleichſam zuſehen. Es begreift ſich daraus auch, daß die Organiſation der Indiſchen Gemeinden nach den Vorſchriften der Veden und des Manu ſeit Jahrtauſenden ſich gleich bleibt und daß mitten im Kriege, wie wir auch jetzt wieder erlebt haben, die Steuern ohne Schwierigkeit eingehen. Aber eben daher begreift ſich auch, daß die Eroberer das Leben des Hindus ſo ſchwer im Innern umzuwandeln vermögen und daß ſie ſelber nur als eine verworfene Kaſte gelten, mit welcher der Eingeborne ſich nur nothgedrungen berührt.

Der jetzige Krieg in Indien hat keinen religiöſen Charakter. Er ſollte die Britiſche Herrſchaft zerſtören und die der Muhammedaner wieder herſtellen. Delhi war in der That das Centrum der Empörung und Nena Sahib, das Haupt der Indiſchen Partei, nur eine Nebenerſcheinung. Die Patronen, welche durch Schweinefett den Glauben des Muhammedaniſchen, durch Rinderfett den des Hinduſtaniſchen Sipahis verletzt haben ſollen, waren nur ein äußerliches Motiv, die Maſſen in Bewegung zu ſetzen. Die Sipahi's haben ſich nicht geſcheut, mit eben dieſen glaubensgefährlichen Patronen auf die Engländer zu ſchießen.

Die Herrſchaft der Engländer wird aus der Dämpfung dieſer Militairmeuterei befeſtigt hervorgehen. In religiöſer Hinſicht wird durch ſie nichts verändert werden. Von außen her aber mit Gewalt iſt nichts auszurichten. Die Sipahi's, die vor die Mündungen der Kanonen gebunden und mit zerſchmetterten Gliedern fortgeblaſen wurden, ſtarben furchtlos, todesmuthig. Die tiefer blickenden Engländer haben ſehr wohl erkannt, daß die Reform der Hindus an den Verfall ſelbſt anknüpfen müſſe, der in ihrem eigenen Innern vorgeht. Ein rohes, an Anzahl nicht übergroßes Volk, wie die Sachſen, konnte Karl der Große mit Gewalt äußerlich chriſtianiſiren. Ein rohes, an Anzahl nicht übergroßes Volk, wie die Preußen, konnten die Kreuzritter mit Gewalt äußerlich chriſtianiſiren, wenn auch beide Bekehrungen dem Geiſt der Liebe, der der Geiſt des Chriſtenthums iſt, widerſprachen. Aber ein gebildetes, altgeſchichtliches Volk von hundertundfünfzig Millionen läßt ſich durch die Waffen zum chriſtlichen Glauben nicht terroriſiren. Wenn Waffengewalt und Tyrannei etwas über die Hindus vermöchte, ſo würden ſie ſchon ſämmtlich Muhammedaner ſein müſſen, da der Islam es nicht an Grauſamkeit gegen ſie hat fehlen laſſen. Und doch haben ſie vom Islam nur einige Sitten angenommen, wie die Abſperrung der Frauen in einem Harem. Die Engländer haben daher die Ueberzeugung gewonnen, daß der Fortſchritt der religiöſen Bildung der Hindus durch die Erkenntniß der Unhaltbarkeit ihres Glaubens von ihrem eigenen Innern aus zu machen ſei. Sie ſtützen die Ausſicht für einen ſolchen auf die Geſchichte, welche die Indiſche Religion bisher durchlaufen hat und aus welcher hervorgeht, daß ſie in den Möglichkeiten, die ſie als productive in ſich ſchließt, ſich erſchöpft hat. Bramismus, Wishnuismus, Shivaismus und eine Menge von Secten und philoſophiſchen Schulen haben den Glauben nach allen Richtungen hin zerſetzt. Die Reform des Buddhismus iſt zwar in einer blutigen Verfolgung deſſelben von Vorderindien ausgeſtoßen. Der Wishnuismus hat Buddha in die Zahl der Incarnationen Wishnu's aufgenommen und die verſchiedenen Confeſſionen des Brahmaniſchen Syſtems ſind die allein herrſchende Kirche geworden, mit Ausnahme vieler Wald- und Bergvölker des Dekan, die wir, als die ſchwarzen Ureinwohner Vorderindiens, unter dem Collectivnamen der Kuli's zuſammenfaſſen; denn dieſe befinden ſich oft noch auf den niedrigſten Stufen der Naturreligion und bringen ſogar noch jetzt Menſchenopfer dar, welche die Engliſche Herrſchaft z. B. kaum in der öſtlichen Landſchaft Oriſſa zu unterdrücken vermocht hat. Der innere Verfall der Indiſchen Kirche erſcheint, wie immer, in den Extremen des finſterſten Aberglaubens und des kritiſchen Zweifels. Aus jenem iſt unter Andern die berüchtigte Secte der Thuggs oder Phanſigars, d. h. der Würger hervorgegangen, die ihren Mord und Raub als einen Cultus der Todesgöttin Bhavanie betrieb, durch ganz Indien als Geheimgeſellſchaft verzweigt war und von den Engländern nur langſam und mühſam vernichtet werden konnte. Auf der ſkeptiſchen Seite ſehen wir Reformverſuche, wie die von Nanak Guru, der die Secte der Sikhs ſtiftete, die einen eigenen Staat begründete; wie die Coalition des Muhammedaniſchen Monotheismus mit dem Indiſchen Pantheismus, welche der große Kaiſer Akbar von Delhi, der 1605 ſtarb, anſtrebte; wie die Fortbildung des Indiſchen Pantheismus zu einem rationaliſtiſchen Deismus, die in unſerm Jahrhundert das Werk des edlen Rammon Rhoy war, der ſich deshalb eine Zeitlang auch in London und Paris aufhielt. Da nun die bisherigen Miſſionen der chriſtlichen Kirche trotz der großen auf ſie verwendeten Koſten und Anſtrengungen mit einziger Ausnahme der Inſel Ceylon ſo gut als gar keinen Erfolg gehabt haben, ſo iſt die Engliſche Miſſion auf den richtigen Gedanken gekommen, einen Preis für eine Schrift auszuſetzen, in welcher die Irrthümer der Indiſchen, ſpeculativ im höchſten Grade durchgebildeten Theologie widerlegt würden, um die Orthodoxie und Hierarchie der Brahmaniſchen Kirche von Innen aus zu zerſtören. Eine ſolche Schrift würde dann das unentbehrliche Handbuch für einen jeden Indiſchen Sendboten werden.

Auch gegen das dritte der großen Aſiatiſchen Religionsſyſteme, gegen das Buddhiſtiſche, kann ſich die Chriſtlich Europäiſche Civiliſation zunächſt nur zerſtörend verhalten. Dies Syſtem iſt bekanntlich eine nothwendige Conſequenz der Brahmaniſchen Orthodoxie ſelber. Es macht den Kern ihrer ſpeculativen Theologie und ihrer höhern Askeſe aus. Es iſt ein pantheiſtiſcher Nihilismus, der alle negativen Tugenden, die auf Entweltlichung des Seins, auf Selbſtbeherrſchung, auf Enthaltſamkeit, auf Duldung beruhen, im äußerſten Grade beſitzt. Die Welt iſt für ihn werthlos. Sie iſt das Sanſâra,

d. h. der unendliche Kreislauf des Werdens, der einzelnen Erſcheinungen, die aus dem Nichts als eine Täuſchung entſpringen, um wieder in das Nichts zu verſchwinden, wie die Waſſerblaſe auftaucht, zu zerplatzen. Das wahre Sein iſt der Akosmismus, die Weltloſigkeit, das Nichtſein des einzelnen Daſeins; denn das Vereinzeltſein, das Selbſtſein, Fürſichſein, Ichſein iſt die Qual der erſcheinenden Exiſtenz. Dem Sanſâra iſt daher das Nirvâna, das Auslöſchen des individuellen Daſeins, entgegenſetzt. Köppen in ſeinem vortrefflichen Werk über die Religion des Buddha ſagt daher: „Im Sanſâra iſt Entſtehen und Vergehen, Wandern und Bewegung, Fülle und Mannigfaltigkeit, Zuſammenſetzung und Individualität; im Nirvâna Ruhe und Stille, Einheit, Einfachheit und Leerheit; in jenem Geburt, Krankheit, Alter und Tod, Sünde und Schmerz, Tugend und Laſter, Verdienſt und Schuld, in dieſem völlige Löſung von allen jenen Bedingungen und Beſtimmungen. Nirvâna iſt das Ufer der Rettung, das dem im Strom des Sanſâra Ertrinkenden winkt; Nirvâna iſt der ſichere Port, dem die Weſen aus dem Ocean der Schmerzen zuſteuern; Nirvâna iſt die Freiſtätte, welche dich aufnimmt, wenn du dem Kerker der Exiſtenz entſprungen biſt und die Feſſeln des Kreislaufs geſprengt haſt; Nirvâna heißt die Arznei, die alle Leiden hebt und alle Krankheiten heilt; Nirvâna iſt das Waſſer, welches den Durſt des Verlangens ſtillt und das Feuer der Erbſünde löſcht“ u. ſ. w.

In ſolchen und ähnlichen Beſchreibungen bemüht ſich der Buddhismus, die definitive Befreiung im Jenſeits des Nirvâna zu ſchildern. Es iſt der Tod, dem keine Wiedergeburt folgt und durch welchen es mit allem Elend des Daſeins, weil mit dem Daſein ſelber, ein Ende hat. Eine Religion, die von ſo unendlicher, aufrichtiger Sehnſucht nach Selbſtentäußerung durchdrungen iſt, mußte zahlloſe Mönchs- und Nonnenklöſter und einen mächtigen Klerus hervorbringen, weil das Geſchäft der Heiligung eigenlich das einzige iſt, das jeder Menſch betreiben ſollte. Schöngeſchmückte Kirchen, die mit Glockentönen oder weitſchallenden Gongs zur Andacht rufen; Bilder und Statuen Buddha's, der Götter und Heilgen; köſtliche in Farben und Goldſtickereien glänzende Ornate, Reliquien und

Wallfahrten, wohlduftende Weihrauchwolken, Geſänge und Litaneien, Roſenkränze, Gebetmühlen u. ſ. w. ſind daher im Buddhismus zu Hauſe. Seine Geſchichte hat ſich in dogmatiſchen und liturgiſchen Streitigkeiten, die auf Synoden und ökumeniſchen Concilien entſchieden werden, und im Kampf der Prieſterparteien und geiſtlichen Orden, als ein vollkommenes Gegenbild der Geſchichte der chriſtlichen Kirche entwickelt. Im Innern iſt jedoch ein großer Unterſchied. Vom Gefühl des Elends, der Sündhaftigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit tief ergriffen, irrt dieſe Religion darin, daß ſie das Daſein an ſich als das Reſultat einer Schuld betrachtet, von der man ſich nur durch die paſſive Tapferkeit des Duldens, durch die Flucht aus dem Daſein befreien könne. Sie hat die Trennung der Kaſten aufgehoben, ſie hat alle Menſchen berufen, ſich als Brüder anzuerkennen und zu lieben; ſie hat das Schickſal des Einzelnen als ein Product ſeiner Freiheit erkannt; ſie hat die ceremonielle Werkheiligkeit in die Reinheit und Innigkeit einer liebevollen Geſinnung aufgelöſt; ſie hat den dürren Rationalismus der Chineſiſchen Nation mit friſchen religiöſen Trieben durchpflanzt, die wilden Mongoliſchen Horden Mittelaſiens gezähmt und ſeine kriegsluſtigen Reitervölker, den Schrecken des Europäiſchen Mittelalters, geſittigt; ſie hat die barbariſchen Hirtenſtämme in den Alpenthälern Tibets, des Katſchinſchinga, des Nanſchi, des Küen-Lüen, zu mildgeſinnten, freundlichen Menſchen umgewandelt, ein nicht genug anzuerkennendes Verdienſt; aber ſie hat auch das Affirmative im Leben und in der Welt verkannt und die Kraft des Willens in das Leere hingewendet. Weil ſie das Nichtſein als das letzte Ziel hinſtellt, bei welchem die Seele in der Reihe ihrer Umgeburten endlich anlangen ſoll, ſo durchweht ſie das ganze Leben mit dem Schauer des Todes, zehrt das Mark aus den Knochen, erzeugt ein falſches Mitleid mit der Thierwelt und eröffnet eben durch das Dogma von der Seelenwanderung dem Aberglauben ein weites Feld. Der politiſche Despotismus findet daher in ihr diejenige Religion, die ihm die Maſſenherrſchaft am bequemſten macht; denn ſie iſt durch ihre Leidenſchaft für das ſtille Ertragen alles Elends principiell die Gegnerin aller revolutionären Oppoſition gegen den Druck der Tyrannei. Glücklicherweiſe übt die menſchliche Natur gegen die extremen Conſequenzen des Buddhismus eine geſunde Reaction. Sie corrigirt, wie überall, durch die praktiſche Inconſequenz, die vom Bedürfniß hervorgezwungen wird, die Fehler der Theorie. Wo man in Buddhiſtiſchen Ländern geht, erblickt man auf Monumenten, auf jedem Meilenſtein der Straßen, auf allen Fahnen der Proceſſionen und vernimmt man aus Aller Mund die Formel: Om mani padme nun! Amen. Die auf dem Waſſer ſchwimmende Lotosblüthe iſt das Bild Buddha's. Dem Sinne nach bedeuten daher jene Worte: O möchte ich die Vollkommenheit erlangen und in Buddha aufgehn! Amen. Dieſer pantheiſtiſche Quietismus als ein Nihilismus des einzelnen Geiſtes iſt der Kern des buddhiſtiſchen Glaubens, der noch eine lange Dauer haben wird und zu welchem ſich ja ſogar ein Deutſcher Philoſoph, Arthur Schopenhauer, als zur einzig wahren Religion bekennt, obwohl man noch nicht vernommen, daß er mit ihren praktiſchen Conſequenzen Ernſt gemacht, den Comfort unſerer Lebensweiſe aufgegeben und die Wuth ſeiner Leidenſchaften gegen Andersdenkende bemeiſtert hätte. Der Buddhismus ſcheint auch darum unüberwindlich, weil er toleranter als alle andern Religionen iſt, die chriſtliche nicht ausgenommen. Was kann in dieſer Hinſicht merkwürdiger ſein, als die Antwort, welche der jetzige Regent in Laſſa, der Hauptſtadt Tibets, den Franzöſiſchen Miſſionaren Huc und Gabet, ertheilte! Er behauptete die weſentliche Uebereinſtimmung der Grundwahrheiten der chriſtlichen und buddhiſtiſchen Religion und ſagte: „Es kommt darauf an, zu wiſſen, welche die wahre iſt. Wir wollen ſie beide richtig und aufmerkſam prüfen. Iſt Eure die beſſere, ſo nehmen wir ſie an, denn wie könnten wir uns deſſen weigern? Ergiebt ſich aber unſere als die beſſere, ſo werdet Ihr ſo verſtändig ſein und Euch zu ihr bekennen.“

Wenden wir uns nun von den ethniſchen Religionen zu den monotheiſtiſchen, zur Jüdiſchen und Muhammedaniſchen, ſo müſſen wir auch dieſen Religionen, wie der Buddhiſtiſchen, noch eine lange Dauer zugeſtehen, weil der Glaube an die Einheit eines überweltlichen Gottes ein rationelles Princip iſt, dem als ſolchem nur der Atheismus und die Unreligion entgegengeſetzt werden kann, da er, wie der Islam in der Perſiſchen Secte der Sofi's zeigt, den Pantheismus ſehr wohl mit ſich zu verſchmelzen vermag. Die Juden ſind jetzt durch alle Völker über das ganze Rund der Erde zerſtreut. Sie leben in allen Zonen unter allen Racen und ſprechen alle Sprachen. Sie ſind ein kosmopolitiſches Volk geworden. Als Theokraten bleiben ſie durch den Gehorſam gegen das Moſaiſche Geſetz und deſſen Talmudiſche Erweiterung eine eigenthümliche Nation, obwohl ſie keinen Staat ausmachen. Nur als Individuen oder Gemeinden können ſie mit andern Religionen in Conflict treten. Sie ſelbſt können keine Kriege führen, keine Eroberungen machen, keine Kolonien anlegen, keine Handelsverträge ſchließen. Indem ſie aber mit den übrigen Nationen ſich überall hin verbreiten, betrachten ſie dieſe Ubiquität als eine Vorbereitung für die Zeit, in welcher der Meſſias kommen und alle Völker unter ſeiner Herrſchaft vereinigen wird. Weil ſie das chriſtliche Dogma von der Gottmenſchheit Chriſti für einen Widerſpruch mit dem Begriff der wahrhaften Einheit Gottes halten, ſo glauben ſie an eine einſtige Zurückbildung des Chriſtenthums in das Judenthum, wenn die Erſcheinung des wirklichen Meſſias die Chriſten von ihrem Irrthum überzeugt haben wird. Ihrer welthiſtoriſchen Stellung nach müſſen wir ſie daher für ein äußerſt wohlthätiges Ferment innerhalb des Chriſtenthums halten, dem es die Religion, aus welcher er ſelber entſtanden, unaufhörlich vergegenwärtigt und dadurch einen heilſamen kritiſchen Reiz in ihm unterhält. Durch die bürgerliche und politiſche Emancipation der Juden iſt dieſem theoretiſchen Proceß alles Finſtere und Gehäſſige genommen, das ihm früherhin anklebte. Jüdiſche und Chriſtliche Gelehrte wirken jetzt für die Erforſchung des Jüdiſchen Alterthums und für die Auslegung ſeiner Schriften in freundſchaftlichem Wetteifer zuſammen.

Anders verhält ſich der Islam als die Religion des Semitiſchen Wüſtenbewohners, die mit dem egoiſtiſchen Anſpruch auf Sinnengenuß und mit dem kriegeriſchen auf Alleinherrſchaft auftritt. Als Religion iſt er für den Verſtand der einfachſte und faßlichſte Glaube, der auch die allgemeinſten Grundlagen eines ſittlichen Lebens enthält. Aber zugleich ſchmeichelt er der Trägheit durch ſeinen Fatalismus, der Herrſchſucht durch die Aufforderung zum Waffenkampf gegen die Ungläubigen, der Sinnlichkeit durch die Ausſicht auf die wollüſtigen Freuden des Paradieſes. Für das Naturell der Völker der tropiſchen Zone iſt er daher eine claſſiſche Religion. Der abenteuernde Beduine wird aus eigenem Antrieb nie einer andern bedürfen und in der ganzen tropiſchen Zone wird der Islam, weil er die Vielweiberei geſtattet, vor dem Chriſtenthum ſtets ein großes Voraus haben, wie ſeine Propaganda in Afrika überall gezeigt hat. Dadurch, daß er Muhammend auf die Schultern von Abraham und Moſes, David und Jeſus ſtellt, nimmt er die Miene der Ueberlegenheit über das Judenthum und Chriſtenthum an. Er iſt übrigens regſamer und elaſtiſcher, als man ſich oft vorſtellt und zählt unendlich viele Secten, von denen vier als orthodox anerkannt ſind. Durch die Vergleichung der empiriſchen Zuſtände mit der Norm des Koran beſitzt er ein kritiſches Element, aus welchem oftmals Reformatoren aufgeſtanden ſind. Die letzte große reformatoriſche Bewegung ſeit dem Anfang unſeres Jahrhunderts war die der Wechabiten. Sie richtete ſich gegen die Verehrung der Grabſtätten und Reliquien der Heiligen und wollte den Cultus mit puritaniſcher Strenge reinigen. Ihre Anhänger wurden zuletzt in Syrien ſämmtlich niedergehauen, aber in Afrika, wie wir aus Barth's Mittheilungen entnehmen, zählt dieſe Richtung noch viele Bekenner. Nach Außen hin beſteht das Charakteriſtiſche in der Stellung des Islam zum Chriſtenthum wohl darin, daß der Krieg zwiſchen beiden ein Religionskrieg zu ſein aufgehört hat. Zwar der Islam iſt noch immer dazu geneigt und gegen die heidniſchen Neger in Afrika führt er in der That auch noch einen wirklichen Glaubenskampf, der die Bekehrung der Völker zum Islam ſich zum Zweck macht. Aber den chriſtlichen Völkern gegenüber hat ſich das Verhältniß dadurch geändert, daß dieſe gegen ihn nicht mehr aus religiöſen Motiven Krieg führen. Die Franzoſen haben Algier nicht aus chriſtlichem Intereſſe erobert. Abdelkader wollte zwar ſeinerſeits den Krieg gegen ſie zu einem heiligen entflammen; da jedoch die Franzoſen ohne allen religiöſen Fanatismus die Eroberung und Civiliſation des Landes betrieben, ſo gelang es ihm nicht.

Die Bedingung dazu wäre wie zu den Zeiten der Kreuzzüge die geweſen, daß die Franzoſen ebenfalls einen heiligen Krieg hätten führen und in Mauren und Kabylen nicht vor allen Dingen einfach Menſchen, ſondern Ungläubige hätten ſehen wollen. Es gelang Rußland eben ſo wenig, den Krieg gegen die Türkei zu einem heiligen zu ſtempeln. England und Frankreich erkannten ſehr wohl die politiſchen Motive Rußlands und unterſtützten deshalb die Muhammedaniſche Pforte, nicht aus einem unchriſtlichen Intereſſe für den Islam, ſondern ebenfalls aus lediglich politiſchen Gründen.

Dies iſt ein außerordentlicher Fortſchritt der Civiliſation, welcher die Furie des Religionskrieges als das größte Unglück verabſcheut, weil ſie mit Recht will, daß jedem Menſchen die Freiheit des Glauben und Gewiſſens gewährt werde. Zuweilen vernehmen wir freilich noch Stimmen eines fanatiſchen Haßes auch von Chriſten, welche die Andersgläubigen auf dem Altar des Kriegsgottes opfern möchten, aber das Bewußtſein der Zeit desavouirt ſie. Wer erinnert ſich nicht, wie befremdlich uns jenes Manifeſt des Ruſſiſchen Kaiſers klang, mit welchem er 1848 ſeine Nation aufforderte, ſich zum heiligen Kampf gegen die Deutſchen und Franzoſen zu rüſten, die geradezu als Heiden bezeichnet wurden, welche der rechtgläubige Ruſſe im Namen des Herrn züchtigen müſſe! Mit welcher freudigen Verwunderung vernehmen wir heute aus Rußland eine ganz andere die friedliche Wechſelwirkung der Völker predigende Sprache.

Endlich wäre uns noch eine kurze Betrachtung des Chriſtenthums in dem religiöſen Weltproceß der Gegenwart übrig. Noch niemals iſt die univerſelle Bedeutung deſſelben allgemeiner und mächtiger, als in unſerer Epoche, erſchienen. Noch niemals hat es mit einem ſolchen Bewußtſein ſeiner welthiſtoriſchen Miſſion den andern Religionen gegenüber geſtanden. Noch niemals iſt es ſo, wie jetzt, mit allen Religionen der geſammten Erde in unmittelbaren Verkehr getreten und noch niemals iſt es ſo, wie jetzt, entſchloſſen und beſtrebt geweſen, die Religion der Liebe, nicht durch unwürdige Liſt oder brutale Gewalt, ſondern nach dem erhabenen Vorbilde ſeines Stifters und ſeines großen Apoſtels Paulus nur durch die evangeliſche Predigt von der Freiheit der Kinder Gottes zu verbreiten. Dieſe Stellung, dies Bewußtſein, dieſe Art der Wirkſamkeit, iſt das Product der Bildung, die es ſich durch Wiſſenſchaft erworben hat. Das heutige Chriſtenthum iſt die Religion der Vernunft und der Humanität. Nur in dieſem Zeichen kann es, will es und muß es ſiegen. Der Proteſtantismus ſchuf das bibliſche Chriſtenthum, indem er jedem Chriſten das Recht vindicirte, ſich durch das Studium der Bibel eine eigene Auffaſſung von dem Weſen des Chriſtenthums bilden zu dürfen. Er forderte die Schriftforſchung. Man ſoll, was man für chriſtlich hält, durch die Auctorität der Bibel begründen. Sehr begreiflich wurde dieſe Auctorität bald eine eben ſo äußerliche, als die der kirchlichen Satzungen geweſen war, von denen der Proteſtantismus als unchriſtlichen, weil unbibliſchen, ſich losgeſagt hatte. Der Buchſtabe tödtete den Geiſt, wie zuvor die Kirche die Religion getödtet hatte. Wie nun einſt Deutſche, ein Luther, Melanchthon, Zwingli, die Religion von dem werkheiligen Dienſt des Papismus befreit hatten, ſo befreiten wiederum Deutſche Männer, ein Jacob Böhme und Leibnitz, ein Leſſing und Herder, ein Kant und Fichte, die proteſtantiſche Kirche von dem Druck und Afterdienſt des Buchſtabens, indem ſie in intellectueller Beziehung die ſelbſtbewußte Vernunft, in ethiſcher Beziehung die Humanität zu Kriterien des wahrhaft religöſen Glaubens und Lebens machten. Nun erſt, da die Bibel von aller äußerlichen Auctorität frei geworden iſt, nun erſt, da ſie aufgehört hat, mit ihrem Buchſtaben ſelbſt eine ſolche zu ſein, wird ſie auch ſelbſt mit Freiheit um der Wahrheit ihres Inhalts willen verehrt und findet ſie die ergiebigſte Anwendung. Wir wiſſen jetzt viel genauer, als ehemals, wie die bibliſchen Bücher entſtanden ſind; wir kennen die naturwiſſenſchaftlichen und hiſtoriſchen Irrthümer in ihnen; wir verbergen uns die Widerſprüche nicht mehr, die zwiſchen den einzelnen Schriften, ja zwiſchen Berichten und Beſtimmungen einer und derſelben Schrift herrſchen; aber gerade, weil wir uns die menſchliche Geneſis dieſer Bücher jetzt eben ſo erklären, wie die der Indiſchen Veden oder des Griechiſchen Homer oder des Livius oder des Koran, vermögen wir den ewigen Inhalt in der gebrechlichen Hülle der Erſcheinung viel klarer zu erkennen und haben in ihm nicht mehr etwas uns Fremdes gegenüber. Die Pſychologie hat uns die Geſetze der menſchlichen Intelligenz erſchloſſen und damit auch ein Verſtändniß aller jener Thatſachen gegeben, die ehedem für den Geiſt als undurchdringliche Räthſel daſtanden, weil ſie als wunderbare Ausnahmen den geſchichtlichen Zuſammhang aufhoben. Welche Sophiſtik war erforderlich, dies vermeintlich Wunderbare doch als eine Nothwendigkeit geltend zu machen! Welch' unnatürliche Vorausſetzungen mußte man erfinden, alle bibliſchen Bücher, die Reſultate ſo weit auseinanderliegender Culturſtufen, als das irrthumloſe Werk einer directen göttlichen Inſpiration zum Zweck einer kirchlichen Dogmatik annehmlich zu machen! Wie peinlich war die Furcht, durch die Kritik Gott ſelbſt als ihren unmittelbaren Verfaſſer zu beleidigen! Dieſe Furcht iſt dahin und nun erſt ſind wir mehr als je gedrungen, die Bibel als das Buch aller Völker zu bewundern, zu verehren, zu lieben, denn nun erſt können wir mit unbefangenem Vertrauen in die Tiefe ihres Worts hinabſteigen. Nun erſt iſt uns möglich, auch die andern Religionen richtig zu würdigen, denn nun verachten, nun haſſen wir ſie nicht mehr, ſondern vermögen auch in ihnen die eigenthümliche Geſtaltung aller weſentlichen Elemente des religiöſen Proceſſes zu erkennen und ihr Verhältniß zur Erlöſung des Chriſtenthums feſtzuſtellen. Das hohe Werk der Miſſion wird dadurch eine ganz neue Geſtalt gewinnen und die Unfruchtbarkeit und geiſtige Unbehülflichkeit verlieren, woran es aus Mangel an religiös-pſychologiſcher und pädagogiſcher Einſicht ſo oft kränkelte.

Die praktiſche Ergänzung des intellectuellen Fortſchritts iſt die Humanität, welche alle Völker als ſolidariſch verbundene Glieder des Einen Menſchengeſchlechts erkennt und deshalb auch dem Geſchick des geringſten Menſchen, des elendeſten Bettlers, die nämliche Wichtigkeit für das Ganze zuerkennt, wie den privilegirteſten Ariſtokraten und gefeiertſten Berühmtheiten. Durch das Bewußtſein der gleichen Berechtigung aller Menſchen, welche das Chriſtenthum fordert, iſt nicht blos auch in der Europäiſchen Menſchheit ein Geiſt der Milde gegen alle Verbrecher und des wohlwollenden Mitleidens gegen alle Leidenden entſtanden, wie wir ihn auch im Buddhismus finden, ſondern es iſt auch die Berechtigung aller Menſchen anerkannt, in ihrem Glauben nach dem Urtheil ihres eigenen Gewiſſens ſich verhalten zu dürfen. Dem Staat iſt daher als chriſtlichem die Pflicht erwachſen, jedem ſeiner Bürger das Recht des Glaubens als ein Majeſtätsrecht ſeiner privaten Individualität zu ſichern. Jeder ſteht und fällt ſeinem Herrn. Es iſt kein anderer Weg, der zum Heil führen könnte, denn das Verhältniß des Menſchen zu Gott iſt ein abſolutes, über welches kein Menſch einem andern Zwang aufzulegen berechtigt iſt. Nach Außen ſtehen auch die chriſtlichen Staaten nicht an, von nichtchriſtlichen das Recht zu fordern und für ſeine Anerkennung nöthigenfalls mit Krieg zu drohen, wie z. B. wenn ſie fordern, daß ihre Miſſionare in China ungefährdet das Chriſtenthum ſollen verkünden dürfen, oder wenn ſie fordern, daß der Emir al Omrah in allen Muhammedaniſchen Staaten nicht nur die ungehinderte Ausübung des Cultus aller chriſtlichen Confeſſionen dulde, ſondern auch ſeine chriſtlichen Unterthanen den muhammedaniſchen in bürgerlicher Rückſicht durchaus gleichſtelle. Blicken wir jedoch in das Innere der chriſtlichen Staaten, ſo entſpricht leider die Verwaltung bei ihnen ſelbſt noch keineswegs überall jener gerechten Forderung, weil die Regierungen noch immer ſich nicht von der längſt durch die Geſchichte widerlegten Vorſtellung losmachen können, in der Begünſtigung einer Staatskirche eine beſondere Befeſtigung ihrer Macht vorauszuſetzen. Der chriſtliche Staat darf keine Confeſſion vor einer andern begünſtigen und daher auch keine bürgerlichen und politiſchen Rechte von einem beſondern Glaubensbekenntniß abhängig machen. Wo er dies thut, legt er den Grund zur revolutionären Bewegung, weil er der Vernunft und Humanität des Chriſtenthums damit widerſpricht. Der chriſtliche Staat hat daher auch das Amt der Sittencenſur bei allen Confeſſionen. Das beſondere Bild, welches ſie ſich von Himmel und Hölle machen wollen, iſt ihrer Freiheit überlaſſen, aber im Polizei-, Civil- und Criminalgericht dürfen wir keinen Unterſchied des Standes, ſo auch nicht der Confeſſion machen. Sie halten ſich an die ethiſche Qualität der Thatſache einerſeits, an das Geſetz andrerſeits, welches für alle Bürger das gleiche iſt.

Die Verwirklichung der Glaubens- und Gewiſſensfreiheit iſt unſtreitig in den Staaten der Nordamerikaniſchen Union am weiteſten vorgeſchritten. In ihnen bereitet ſich eine religiöſe Gährung, die zu einem neuen und großen Reſultat führen muß. Noch herrſcht für die Bewältigung der Natur das Intereſſe an der techniſchen Cultur vor, aber ſchon ſehen wir jene extremen Geſtalten des Gefühls, der Phantaſie und des Verſtandes hervortreten, die das Symptom eines tiefern geiſtigen Bedürfniſſes ſind. Die Regierung verhält ſich mit Bewußtſein gegen alle Confeſſionen keineswegs indifferent, aber neutral. Jeder Glaube hat denſelben Anſpruch auf ihren Schutz unter der Bedingung, daß ſeine Anhänger die Geſetze des Staats reſpectiren. Nordamerika iſt daher das Land, in welchem die grellſten Contraſte religiöſer Bildung neben einander ſtehen und die ſtärkſten religiöſen Individualitäten in ungehemmter Energie ſich ausleben können. An der öſtlichen Küſte in Boſton finden wir die rationellſte Entwicklung der Unitarier. Ein Channing und ein Parker verwerfen jeden Glauben, der nicht vor der Vernunft ſich zu rechtfertigen vermöge. Dicht neben ſolchem Rationalismus finden wir die religiöſe Frazze des Geiſterklopfens, des Tiſchrückens, der pſychographiſchen Prophetie. Da, wo die Pflanzer noch mit der Axt in der Hand, mit der Büchſe über der Schulter, nach Weſten vordringen, nehmen die religiöſen Gefühle im Kampf mit einer noch zu entwildernden Natur die Kraft urſprünglichſter Begeiſterung an, die in phantaſtiſchen und convulſiviſchen Erſcheinungen hervortritt. Bei den Wiedererweckungsmeetings ſammeln ſich Tauſende im geimnißvollen Dunkel der Wälder, berauſchen ſich im Terrorismus der Bilder von den Qualen der Verdammten in der Hölle, ſchwelgen in den Viſionen von der Herrlichkeit des himmliſchen Jeruſalems und überlaſſen ſich der ganzen Heftigkeit ihrer Empfindungen in Zungenreden, Geheul, Ohnmachten, Zuckungen und fanatiſchen Tänzen. Iſt es ein Wunder, daß wir in einem ſolchen Lande eine Secte, wie die der Mormonen, finden, die allmälig immer mehr von Oſten nach Weſten vorgedrängt iſt, bis ſie nunmehr am Salzſee in Utah hoch oben im Gebirge eine ſchöne Stadt begründet hat, wo noch vor zehn Jahren Wölfe und Bären hauſten?

Von ihnen will ich noch einen Augenblick zum Schluß reden, weil ihre dermalige Lage dem Princip der Glaubens- und Gewiſſensfreiheit zu widerſprechen ſcheint, die ich als praktiſchen Ausdruck der Vernunft und Humanität von der Unionsregierung gerühmt habe. Die Mormonen ſind auf der weſtlichen Halbkugel, was die Taipings auf der öſtlichen, eine abnorme Geſtaltung des Chriſtenthums im Drange, ſich zu individualiſiren. Sie zeigen uns auf dem jungfräulichen Boden der neuen Welt dieſelben Phänomene der Stiftung einer Religion, wie die Taipings auf dem cultivirteſten Boden der alten Welt. Theophanien, Engelerſcheinungen, Weiſſagungen, heilige Urkunden finden wir dort wie hier; allein die Taipings ſind durch eine in Jahrtauſenden zur zweiten Natur gewordene Staatsverfaſſung bedingt, während die Mormonen ſich ihren phantaſtiſchen Eingebungen in einer nur von flüchtigen Indianern durchſtreiften Wildniß bis zur Zügelloſigkeit überlaſſen können. Die Taipings haben die Vielweiberei aus der beſtehenden Chineſiſchen Sitte aufgenommen, die Mormonen haben ſie mit Berufung auf die Bibel bei ſich eingeführt, da ſie im alten Teſtament zugelaſſen, im neuen nicht verboten ſei, gerade wie die ſüdlichen Sclavenſtaaten es mit der Rechtfertigung der Sclaverei machen. Es iſt recht modern, daß ein Roman den Grund zum ſpecifiſchen Glauben der Mormonen gelegt hat; denn ein Deutſcher, Namens Spalding, ſchrieb in ſeinen Mußeſtunden eine fictive Geſchichte der Urbevölkerung Amerika's, in welcher er von der Hypotheſe ausging, daß Jeſus nach ſeiner Himmelfahrt von der Oſthalbe der Erde zur Weſthalbe gegangen ſei, um dort die Nachkommen von Jüdiſchen Stämmen, die quer durch Aſien nach Amerika eingewandert und verwildert ſeien, zu erlöſen. Dazu habe er auch zwölf Apoſtel eingeſetzt, aber das Chriſtenthum ſei wieder untergegangen und nur in einem geheimnißvollen Buche Mormon mit alterthümlicher Schrift ſei eine Tradition davon geblieben. Dies fictive Factum war der Punct, an welches ein gewiſſer Smith anknüpfte. Von einem Engel geleitet, fand er das Buch Mormon angeblich auf goldenen Tafeln in einem Hügel. Es wurde ſpäter gedruckt und iſt nun ſchon oftmals aufgelegt und in viele Sprachen überſetzt. Bald ſammelte ſich eine Gemeinde von Heiligen der letzten Tage, wie ſie ſich nannte, um Smith. Gute Wirthſchaft und Klugheit im Handel und Wandel, ächtes Yankeethum, erweckte den Neid ihrer Nachbaren. Sie wurden nach Miſſouri und von da immer mehr nach Weſten gedrängt und gründeten am Ufer des Miſſiſippi im Staat Illinois eine Stadt Nauvoo. Aber nun erwachte Neid und Mißgunſt noch ärger gegen ſie. Die ganze Umgegend wurde aufgeregt. Der Gouverneur mußte endlich, da ſie zu ihrer Selbſtvertheidigung die Waffen ergriffen, gegen ſie marſchiren. Sie capitulirten und ſtellten Geißeln. Der Prophet Smith und ſein Bruder Hyrum ließen ſich nach Karthago in's Gefängniß abführen. In dies aber drang ein maskirter Pöbelhaufe, ſchoß die Gefangenen nieder und ſtürzte die Leichname zum Fenſter hinaus. Dieſe Greuelthat, die zu den Schandflecken der Amerikaniſchen Geſchichte gehört, bewog die Mormonen, mitten im Winter von Nauvoo nach dem Gebiet von Utah auszuwandern. Sie vollendeten noch den Bau eines großartigen Tempels, obwohl ſie nur ein einzig Mal Gottesdienſt darin halten konnten und zogen dann ab. Ihre niedrig denkenden Verfolger warfen Feuer in den Tempel, das ihn ſchnell wieder zur Ruine machte. Der Zug durch das weite Steppenland mit Thieren, mit Frauen, Kindern, Kranken, forderte in rauher Jahreszeit Heldenmuth. Mitten auf demſelben kam ein Befehl der Unionsregierung an ſie, zum Kriege gegen Mexiko ein Contingent zu ſtellen, obwohl ſie ſich in dem über zwei Jahr, von 1846 bis 1848, dauernden Zuge beſtändig ſelbſt gegen räuberiſche Indianeranfälle zu ſchützen hatten. Sie benahmen ſich groß. Am zweiten Tag nach der erhaltenen Ordre ſtellten ſie ein vollſtändig bewaffnetes Corps von fünfhundert Mann, das nach Mexiko marſchirte. Ihre kühne Wanderung durch die Wüſte wurde mit der umſichtigſten Klugheit geleitet. Immer zog eine Abtheilung der beherzteſten Männer voran, Wege zu bahnen, Brücken zu ſchlagen, Korn an paſſenden Orten für die ſpäter Nachrückenden zu ſäen. Endlich langte man in der erſehnten Hochebene des Felſengebirges an und ging raſch an die Begründung der Stadt, die nach einem meiſterhaften Plan angelegt und auf alle Bedürfniſſe der modernen Bildung berechnet wurde. Schule und eine Univerſität ſtanden oben an.

Bald wurden eine Staatsdruckerei und eine Münze gebauet, in welcher letztern man Californiſches Gold prägte. Doch hatte man noch die furchtbarſten Leiden, auch die Gefahr der Hungersnoth zu beſtehen, aber die Männlichkeit und praktiſche Klugheit der Mormonen wußte immer neue Hülfsquellen zu ſchaffen. Mußten nicht ſo viel Drangſale, mußten nicht ſo viel heroiſche Tugenden ein hohes Intereſſe für die Mormonen erwecken? Durfte man nicht hoffen, daß ſo praktiſche Menſchen, als welche ſie ſich bewährt hatten, bald über die Trübheit anfänglicher Culturzuſtände hinauskommen würden? Indeſſen ſcheinen die Auswüchſe des phantaſtiſchen Fundaments ihres Glaubens, namentlich aber eine ſociale, von der Unſitte der tolerirten Polygamie ausgehende Zerrüttung dem jungen Staat eine gefährliche Kriſis von Innen aus zu bereiten. Die Unionsregierung bedroht ihn jetzt mit einem kriegeriſchen Angriff von Außen. Es iſt kein Religionskrieg, der hier vorliegt; es iſt keine Verkümmerung der Religionsfreiheit, die bezweckt wird; ſondern es iſt die Bekämpfung einer politiſchen Heteronomie, welche den Zwieſpalt hervorruft und äußerſt merkwürdig iſt. Der Mormonenſtaat iſt nämlich eine Theodemokratie. Brigham Young, im ſchwarzen Leibrock und weißer Cravatte, iſt Gouverneur, Prieſter und Prophet derſelben. Dieſer außerordentliche Mann hat in einem Decennium alle Stadien durchlebt, die in der Jüdiſchen Theokratie zwiſchen Moſes und Salomo liegen. Als die Mormonen von Nauvoo auszogen, war er der Moſes; jetzt im neuen Jeruſalem am Salzſee, iſt er der Salomo. Er hat ſechszig Weiber, mit denen er in zwölf Kutſchen ſpazieren fährt u. dgl. m. Die Unionsregierung ernannte einen andern Präſidenten, den Young aber nicht anerkannte. Nun kann allerdings nach der Verfaſſungsurkunde der Union jeder Staat ſeine Selbſtverwaltung einrichten, wie er will, aber er muß für die Geſetzgebung ſich eine repräſentative Verfaſſung geben, ſich ein Parlament organiſiren. Mit dieſem conſtitutionellen Princip ſteht das der prophetiſchen Improviſation, das in Young bisher den Staat regiert hat, in Widerſpruch. In ſeiner monarchiſchen Gewöhnung will er aber auch die Bezirksrichter nicht anerkennen, welche die Union ſo lange zu ernennen berechtigt iſt, bis der junge

Staat 60,000 Einwohner zählt. Die Polygamie iſt übrigens von den Führern des Utahſtaates vielleicht nur im Intereſſe der Prolification beſchloſſen und würde zu ſeiner Zeit, wenn ſie ihren Zweck erreicht hätte, etwa durch eine neue prophetiſche Ordonnanz plötzlich wieder abgeſchafft. Sie würde bei der Centralregierung wohl erſt zur Frage kommen, nachdem der Staat ſeine Verfaſſung abgeſchloſſen und eingereicht hätte. Der projectirte Angriff auf Utah hat alſo, wie man ſieht, politiſche Gründe. Die Religionsfreiheit bleibt unangetaſtet. Leben doch im Staat Neu-Californien in der Stadt San Francisco ſogar viele Chineſen, die, obwohl ſie nach chriſtlichen Vorſtellungen Heiden ſind, doch am Jahrestage der Union mit allen übrigen Bürgern unter dem gemeinſchaftlichen Sternenbanner feierlich aufziehn. Menſchen aus dem älteſten Staat der Erde, aus der Despotie des Sohnes des Himmels, aus dem geſchicht-geſättigten Orient und der Kindheitsepoche deſſelben, haben hier, am weſtlichen Ufer der neuen Welt, in einer noch unausgebeuteten Natur, unter dem Panier der Vernunft und Humanität, wie ihr Bewußtſein weſentlich durch das Chriſtenthum vermittelt iſt, einen neuen Orient und eine neue Heimath gefunden, in welcher ſie als friedliche Bürger unter dem Schutz des gleichen Geſetzes ſich mit Menſchen aus allen Racen, auch mit Negern und eingebornen Indianern ſo gut als mit blaſirten Europamüden, vertragen.

So hätte denn unſere kleine Rundſchau uns gezeigt, wie ſehr in unſerem Zeitalter der techniſchen Cultur doch zugleich der religiöſe Proceß überall thätig iſt, die Welt auch im Innerſten umzugeſtalten und wie neben dem Feuer des Hochofens, der Schmiede und Locomotive auch das heilige Feuer der ſchaffenden Begeiſterung in den Myſterien des Gemüths fortglühet, denn auch vom Geiſt muß geſagt werden:

Feuer iſt obenan, Feuer, es hat's gethan,
Schmiedete, rundete Kronen dem Haupt!

XVII.

Japan und die Japaner.

Vortrag in der phyſikaliſch ökonomiſchen Geſellſchaft zu Königsberg.
Frühjahr 1860.

Wer ein Zeitgenoſſe unſers Jahrhunderts iſt, darf ſich nicht über den Mangel an großen Ereigniſſen beklagen, deren Intereſſe den Reiz des Lebens erhöht. Unter demſelben tritt die Erweiterung unſerer Kenntniß entlegener Welttheile als eine eigenthümliche Gruppe hervor, die auch praktiſch von höchſter Wichtigkeit iſt, weil der Kenntniß die mercantiliſche Verbindung, die Coloniſation, oft ſogar die Eroberung folgt. Seit dem Anfang dieſes Jahrhunderts, wo Alexander von Humboldt der wiſſenſchaftliche Entdecker Amerika's wurde, haben kühne Reiſende Afrika, Auſtralien, Aſien bis in ihr Inneres durchforſcht und die Anſchauung dieſer Länder für uns gänzlich umgeſtaltet, wie dies am beſten erhellt, wenn man eine Karte derſelben von heute mit einer Karte des vorigen Jahrhunderts vergleicht.

Unter dieſen Ländern, deren Schleier ſich mehr und mehr vor unſern Blicken hebt, ſteht Japan als die jüngſte unſerer wiedergeborenen geographiſchen Erwerbungen da. Früherhin allen Nationen zugänglich, hatte es ſich ſeit zwei Jahrhunderten faſt hermetiſch in ſich abgeſchloſſen, bis die Regierung der Vereinigten Staaten 1854 ſeine Wiedereröffnung erzwang. Unſer eigener Staat iſt im Begriff, eine Expedition dorthin abzuſenden, Handelsbeziehungen anzuknüpfen, und Handelsverträge zu ſchließen.

Dieſe Umſtäde ſind verlockend, uns eine gedrängte Ueberſicht deſſen vorzulegen, was wir bisher von Japan wiſſen. Dies ſoll im Folgenden verſucht werden. Ich werde mich dabei auf die Mittheilung genau conſtatirter Thatſachen beſchränken, die Betrachtungen aber, zu welchen ſie auffordern, dem Leſer überlaſſen.

Abgeſehen von einigen Notizen katholiſcher Miſſionare beſitzen wir die älteſten Nachrichten von einem Engländer Adams, einem Zeitgenoſſen Shakſpeare's, der ſich den Holländern anſchloß, bis zu ſeinem Tode 1620 zwanzig Jahre hindurch ein Freund und Rathgeber des japaniſchen Kaiſers war, und deſſen Bemerkungen 1851 zu London von der Hackluyt Society herausgegeben ſind.

Die gründlichſte Beſchreibung Japans, wie es im 17. Jahrhundert beſtand, verdanken wir einem Deutſchen, Engelbrecht Kämpfer, der 1657 zu Lemgo geboren war, in Königsberg Medicin ſtudirte, ſich einer ſchwediſchen Geſandſchaft nach dem Orient anſchloß und von Oſtindien 1690 als Arzt zu den Holländern auf Dezima ging, wo er zwei Jahre verweilte. Sein großes Reiſewerk wurde nach ſeinem Tode, der 1716 erfolgte, von Scheuchzer aus der Handſchrift ins Engliſche überſetzt und erſchien zuerſt in London 1727 in zwei Foliobänden; in deutſcher Sprache durch Dohm's Bemühung erſt 1777—79.

Ihm folgte wieder ein Arzt, ein Schwede, Dr. Thunberg, der ebenfalls in Dienſten der holländiſchen Factorei ſtand und 1775 ſeine Reiſe veröffentlichte, in welcher er der Naturgeſchichte eine vorzügliche Aufmerkſamkeit widmete.

Die innern Zuſtände des heutigen Japan wurden ſodann durch einen ruſſiſchen Offizier Golownin bekannter, der 1811—13 von den Japanern gefangen gehalten war. Die Geſchichte dieſer Gefangenſchaft ſowie ſeine Erinnerungen an Japan wurden von ihm in ruſſiſcher Sprache beſchrieben und ſodann in faſt alle europäiſchen Sprachen überſetzt.

Zunächſt haben dann drei Nordländer, Titſing, Meylan und Fiſcher, Reiſebeſchreibungen aus Japan gegeben. Titſing, der 1812 zu Paris ſtarb, hinterließ eine Ueberſetzung der „Japaniſchen Annalen“, der Ziogin und der Daïri, die Klaproth 1834 zum Druck beförderte und aus welcher wir für die Geſchichte Japans den erſten ſichern Anhalt ſchöpften. Fiſcher's Reiſe erſchien zu Amſterdam 1833.

Die genaueſte Detailforſchung aber, unterſtützt von einem vieljährigen Verkehr mit den gebildetſten Japanern, verdanken wir in unſerm Jahrhundert wieder einem Deutſchen, wieder einem Arzte, dem Dr. Siebold aus Würzburg, der ſeit 1826, wie Kämpfer und Thunberg, Arzt der holländiſchen Factorei iſt: denn Siebold lebt noch und iſt ſogar gegenwärtig, nach einem längern Aufenthalt in Leyden und Bonn, wieder nach Japan zurückgekehrt. Sein großes, mit vielen inſtructiven Kupfern ausgeſtattetes Werk, das den Titel „Nipon“ führt, erſcheint ſeit 1832 in Lieferungen und iſt noch nicht beendet.

Aus allen dieſen genannten Schriften und noch einigen andern, die aufzuzählen zu weitläufig ſein würde, verfaßte Dubois de Jancigny, der lange in Oſtindien und auf den oſtaſiatiſchen Inſeln gelebt hatte, eine vortreffliche Geſammtdarſtellung, die 1850 mit Karten und Kupfern zu Paris als ein Theil des „Univers pittoresque“ erſchien.

So weit war unſere Kenntniß gelangt, als der Commodore Perry 1854 Japan wieder erſchloß. Ihn begleitete auf ſeiner Expedition unter andern ein Deutſcher, ein Maler, **Wilhelm Heine**, und von dieſem haben wir nun 1856 und 1858 genauere Schilderungen des heutigen Japan empfangen, denen auch die Berichte des Kapitäns Habersham von der engliſchen Flotille, die während des Krimkriegs in den japaniſchen Gewäſſern gegen die Ruſſen kreuzte, einverleibt ſind. Heine hat uns auch als Maler intereſſante Anſichten von Landſchaften und Wohnungen gegeben. Im zweiten Theil ſeines zweiten Werks: „Die Expedition in die Seen von China, Japan und Ochotsk“, gegen das Ende, findet ſich auch ein höchſt merkwürdiges Tagebuch eines Chineſen, Loo, eines Literaten aus Kanton, der die Amerikaner als Sekretär begleitet hatte, um die japaniſche Correſpondenz zu führen.

Aus dieſen neuern Berichten hat dann der als Sinolog rühmlichſt bekannte Profeſſor Neumann in München für den Jahrgang 1858 des Raumer'ſchen „Hiſtoriſchen Taſchenbuch“ unter dem Titel: „Das Reich Japan und ſeine Stellung in der weſtöſtlichen Weltbewegung“, eine Zuſammenfaſſung gemacht, welche den Gang der politiſchen Verhandlungen darlegt und die wichtigſten Actenſtücke mittheilt.

Dieſe kurze literariſche Ueberſicht unſerer Hülfsmittel mußte ich voranſchicken, weil ich genöthigt ſein werde, im Verlauf mich zuweilen auf den einen oder andern dieſer Gewährsmänner zu beziehen.

Japan iſt ein Glied der Inſelkette, welche vom Polarmeer ab die Morgenſeite Aſiens begleitet und großentheils vulkaniſchen Urſprungs iſt. Es liegt zwiſchen dem 24. und 50. Grad nördl. Breite. Siebold ſchätzt ſein Areal auf 7520 Quadratmeilen.

Das eigentliche Japan beſteht im weſentlichen aus drei großen Inſeln: Nipon, Kiuſiu und Sikok. Kiuſiu hieß ſonſt auch Chimo, Sikok auch Sikokf. Nipon heißt die nördlichere, längſtgeſtreckte, in Form einer elliptiſchen Curve geſtaltete. Es iſt derſelbe Name wie Japan, den Marco Polo, der venetianiſche Reiſende, der am Ende des 13. Jahrhunderts in China die erſte Kenntniß von Japan erhielt, Zipangi, d. h. im Chineſiſchen das Land des Sonnenaufgangs, das Land des Morgens, nannte. Auch Schipan iſt derſelbe Name. Die Japaner ſelbſt nennen ihr Land ſehr richtig Jamalo, das Land der Berge. Columbus, wie aus ſeinen Tagebüchern erhellt, betrachtete es als eins ſeiner Ziele und hielt anfänglich die Inſel Cuba für Japan. Entdeckt ward es von den Portugieſen 1543.

Oberhalb Japan, durch die Sangarſtraße von ihm getrennt, liegt die Inſel Jeſſo, die von einem gutmüthigen, aber noch halbwilden Volksſtamme, den Ainos, bewohnt wird und den Japanern unterworfen iſt, die auf ihm eine Colonie, mit der Hauptſtadt Matsmai auf der Weſtſeite, und dem herrlichen Hafen Hakodade auf der Oſtſeite, angelegt haben.

Die nach Norden zu folgende Längsinſel Krafto-Jeſſo oder Sachalin iſt von den Chineſen und Ruſſen abhängig.

Die großen japaniſchen Eilande ſind von mehr als dreitauſend kleinern Inſeln und Inſelchen umgeben. Die tiefer ſüdlich von ihnen gelegenen Liukiuinſeln ſtehen halb unter japaniſcher, halb unter chineſiſcher Botmäßigkeit.

Nipon wird von einer Vulkanreihe durchzogen. Ziemlich in der Mitte derſelben erhebt ſich ſeit 285 vor Chriſto der höchſte

Gipfel derſelben, der Fuſiyama, bis auf mehr als 12000 Fuß. Er iſt faſt beſtändig mit Schnee bedeckt und bildet den überaus maleriſchen Hintergrund der ihn umgebenden Landſchaften. Die Japaneſen, die für Naturſchönheit äußerſt empfänglich ſind, lieben ihn leidenſchaftlich und bilden ſeine erhabene Pyramide in zahlloſen Variationen auf Gemälden, auf Fächern, Lichtſchirmen ꝛc. ab. Durch jene Bergkette wird der Lauf der Flüſſe beſtimmt, die nach Oſt und Weſt mit raſchen Wellen dem felſigen Ufer zueilen und unter denen ſich der Oygawa auf der Oſtſeite durch ſeine wildromantiſchen Gegenden auszeichnet. Jener Berg und dieſer Fluß ſind die Lieblinge der japaniſchen Dichter.

Eben dieſe Bergkette bringt aber auch einen großen Unterſchied im Klima hervor. Die Weſtſeite, als den von Aſien her wehenden Winden ausgeſetzt, iſt rauher und ſtürmiſcher, während die Oſtſeite milder und ſanfter iſt und dem Himmel des ſüdlichen Italien gleicht. Auch der warme bis hierher dringende Aequinoctialſtrom des Stillen Meeres erhöht die Temperatur, während die Kälte des Polarſtroms durch die Sangarſtraße in das Japaniſche und Chineſiſche Meer ſich ergießt. Die Luft iſt im allgemeinen außerordentlich rein. Das überall an die Küſten brandende Meer mildert die Kälte des Winters wie die Glut des Sommers. Die Japaner, Männer ſowol als Frauen, wenn ſie nicht auf Reiſen ſind, gehen, mit Ausnahme des Militärs, unbedeckten Hauptes und ſchützen ſich nur theils durch den Schirm, theils durch den Fächer, den alle Welt trägt und mit außerordentlichem Geſchick auch ſonſt zu brauchen weiß, z. B. der Lehrer in der Schule als Ruthe, der ein kleines Geſchenk Ueberreichende als Unterlage.

Von außen her iſt der Anblick der klippigen, oft mit Nebel bedeckten Ufer nicht gerade einladend. Schiffbrüche ſind auf dem treuloſen, von den Wirbeln der Teifun-Stürme aufgewühlten Meer, zwiſchen zahlloſen Riffen, an der Tagesordnung. Doch fehlt es nicht an den herrlichſten Hafenſtätten.

Der Reichthum an Metallen iſt außerordentlich. Gold- und Silberadern durchziehen das Land. Eiſen, Blei, Zinn, Schwefel, vorzüglich aber das ſchöne Kupfer, werden ſeit Jahrhunderten in unerſchöpflichen Maſſen gewonnen. Die Portugieſen führten jährlich an 300 Tonnen Gold zum Werth von 57000 Thlrn. jede, und noch 1636 an Silber 2350 Kiſten aus. Der Hauptexport der früher monopoliſirten Holländer beſtand in Kupfer.

Die Vegetation iſt an ſich auf dem felſigen Gebirgsboden nicht gerade üppig, allein häufige Erdbeben haben dieſen Boden gelockert; die Lava der Vulkane hat ihn theilweis mit einer fruchtbaren Krume überzogen; die vielen kurzläufigen Flüſſe, die von den Bergen ſtrömen, locken an ihren Ufern eine immer friſche Pflanzenwelt hervor und die ſorgſamſte, ausdauernſte Cultur hat alle Hemmungen des Bodens überwunden. Nicht nur die Thalgründe, ſondern auch die Abhänge der Berge ſind bis weit hinauf angebaut, ſodaß das Land den Anblick eines großen, fruchtbaren Gartens gewährt. Die Flora iſt großentheils eklektiſch und theils vom aſiatiſchen Continent, theils von den ſüdlichern Inſelgruppen eingebracht. Kaſtanien, Eichen, Fichten, Cypreſſen, Birken, Firnißbäume, Kampherbäume, Obſt aller Art, Orangen, Bananen, Bambus, Thee, Wein, Zuckerrohr, Weizen, Reis, Baumwolle, Pfeffer, Taback, Hülſenfrüchte gedeihen vortrefflich. Auch die Kartoffel, die man früher nur für die Holländer auf Nangaſaki baute, verbreitet ſich jetzt mehr und mehr. Wie überall, wo der Ackerbau herrſchend wird, ſind auch in Japan die großen Waldungen verſchwunden. Nur auf Jeſſo haben ſich noch ausgedehnte wilde Nadelholzwälder erhalten. Auf den übrigen Inſeln wird der Wald forſtmäßig zum Behuf des Brennmaterials cultivirt, in welcher Hinſicht den Japanern Steinkohlenlager zu Hülfe kommen, die auch bereits die Lüſternheit der Amerikaner erregt haben. Auf der Inſel Kiuſiu verkauft man das Holz pfundweiſe.

Wilde Vierfüßler ſind mit den Wäldern bis auf einige Reſte verſchwunden. Bären, Eber, Hirſche, Rehe, Wildkatzen finden ſich noch in den Gebirgen. Sonſt macht ſich, gerade wie bei uns in Europa, dem Bauer nur der Fuchs unangenehm bemerklich. Er iſt ſehr häufig und die Japaner wiſſen von ſeinen Liſten und Schelmereien zahlloſe Geſchichten zu erzählen. Die vornehmen Japaner lieben die Jagd, und die einheimiſche Falkenart, deren ſie ſich gern bedienen, iſt eine der ſchönſten, die es giebt. Pferd und Rind ſind kräftig, jedoch von kleinem Schlage. Das Rind wird nur zum Tragen und Ziehen verwendet, aber weder gemilcht noch gegeſſen. Schafe werden als dem Acker- und Waldbau nachtheilig nicht gezogen, Enten, Gänſe, Hühner und Tauben dagegen in großer Menge gezüchtet.

Das Meer gewährt den Japanern eine unerſchöpfliche Fülle der mannichfachſten Nahrung. Fiſche und Schalthiere, Holothurien und Pflanzen aller Gattungen wimmeln an ſeinen Ufern und werden gern gegeſſen.

Woher Japans urſprüngliche Bevölkerung gekommen, wiſſen wir nicht. Bei der Nähe der Halbinſel Korea, der ſich Nipon ſüdlich gegenüber befindet, könnte man ſie als die Brücke einer Einwanderung vom Continent betrachten. Von China iſt die Ureinwohnerſchaft nicht gekommen, denn die ſehr wohlklingende Sprache der Japaner iſt eine ganz andere als die chineſiſche. Sie iſt nicht nur in ihren Wurzelworten, ſondern auch in ihrem Baue eine andere; ſie iſt eine mehrſilbige, die chineſiſche hingegen eine einſilbige.

Die Urbewohner Japans waren ſehr begreiflich ein Fiſchervolk. Viele ſociale Gebräuche der heutigen Japaner haben noch den Zweck, die Pietät der Erinnerung an die einfachen Sitten deſſelben feſtzuhalten. Es iſt z. B., wenn man ein Geſchenk macht, worin es auch beſtehe, unerlaßlich, einen Schnitt von getrocknetem Fiſchfleiſch hinzuzufügen; ebenſo jedes Gaſtmahl mit geſalzenem Fleiſch zu beſchließen, um die ärmliche Lebensart der Vorfahren auch bei dem Luxus des Genuſſes ins Andenken zu rufen.

Dieſes Fiſchervolk hatte eine Naturreligion, wie wir ſie bei den meiſten Naturvölkern finden. Es verehrte einen großen Geiſt als die weltbeherrſchende Macht, außerdem aber die Seelen der Verſtorbenen als Geiſter, weshalb dieſe Religion Kami-no-mig, d. h. der Weg der Geiſter, genannt wird. Die Chineſen haben ihr den Namen Sin-too gegeben. Dieſe Religion iſt im Laufe der Zeit natürlich verfeinert worden, beſteht aber noch als allgemeine Landesſitte und als Reichsreligion, weil ſie in ihrer Einfachheit ſich mit allen andern Religionen verträgt und ihre wenig entwickelte dämmrige

Mythologie nichts Ausſchließliches hat. In ihren mit Schilf gedeckten ſchlichten Tempeln ſieht man kein Idol, nur eine Kugel, an welcher ein Spiegel, Kagami, hängt, ein Symbol der Reinheit und Allwiſſenheit Gottes, vor deſſen unbeſtechlichem Auge der Menſch ſein Inneres nicht verbergen kann. Das Feuer, das reine und reinigende Element, gilt ebenfalls als Symbol der Gottheit. Die Prieſter heißen Kaminuſi, d. h. Wirthe, Pfleger der Geiſter. Sie dürfen ſich verheirathen und ihre Frauen nehmen theil an ihren Geſchäften. Sie haben z. B. das Recht, bei der Taufe der Kinder den Namen derſelben zu beſtimmen und ſich, wie ihre Männer, in der Farbe der Daïri, nämlich weiß, zu kleiden. Die heiligen Orte ſind weite, meiſt ſehr ſchön auf Hügeln zwiſchen Hainen gelegene, von Mauern umſchloſſene Höfe mit eigenthümlich verzierten Eingangspforten. Innerhalb der Höfe ſind Hallen für die Pilger und Wohnungen für die Prieſter. Gartenanlagen fehlen nie als freundlicher Schmuck. Der Tempel, Mia, iſt gewöhnlich klein und auf Pfählen erhöht. Eine Treppe führt zu ihm hinauf. In jedem Hauſe iſt eine kleine Mia, d. h. ein Hausaltar mit Blumen und zwei Lampen geſchmückt, auf den man Räucherwerk und Schalen mit Getränken als Opfer ſtellt und an welchem man jeden Morgen und Abend ſein Gebet verrichtet. Zum Gebet im Tempel geht man nach Bedürfniß zu jeder Tageszeit und wirft beim Fortgehen eine kleine Münze in einen Opferſtock, zur Beſtreitung der Koſten des öffentlichen Cultus.

Der wahre Cultus der Gottheit beſteht in Reinigkeit des Herzens; äußerlich in Erhaltung von allem Verunreinigenden. Alles Anhören von bosbaften oder obſcönen Reden, alle Berührung von Leichen, alle Befleckung mit Blut, aller Genuß des Fleiſches von Hausthieren verunreinigt und es bedarf in ſolchem Fall beſtimmter Bußen, ſich der Gemeinſchaft der Gottheit wieder würdig zu machen.

Die Volksthümlichkeit der Kamireligion haftet vorzüglich an den Feſten der Seelen der großen Stammhäuptlinge und nationalen Helden, von denen man oft noch die Reliquien bewahrt. Sie werden mit großen theatraliſchen Proceſſionen gefeiert. Außerdem haftet ſie an den Wallfahrten nach berühmten Tempeln; ſie erfordern eine ſtrenge Vorbereitung und unterwerfen den Gläubigen während ihrer Dauer einer harten Aſkeſe. Der Hauptwallfahrtsort iſt der Tempel bei Uhi in der Provinz Iſeh.

Das iſt die Kamireligion. Ich überlaſſe jedem das Urtheil über ſie. Ein Hiſtoriker, der ſie ſehr herabſetzt, tadelt ſie beſonders darüber, daß ſie nicht einmal eine beſtimmte Vorſtellung von Himmel und Hölle als Oertern der jenſeitigen Belohnung und Beſtrafung habe. Iſt dies ein Mangel, ſo kann man ſich beruhigen. Siebold verſichert ausdrücklich, daß ſie einen Ort der Seligkeit und einen der Unſeligkeit nach dem Tode annehme.

Da die Japaner die chineſiſche Cultur in ſich aufnahmen, was ſchon in den letzten Jahrhunderten vor Chriſtus geſchah, ſo haben ſie mit ihr auch die Moralreligion des Kong=fu=tſeu überkommen, zu der ſich viele gebildete Japaner in der Weiſe bekennen, wie wenn bei uns jemand, der ſich öffentlich zu einer Landesreligion hält, privatim ein Anhänger der Kant'ſchen Philoſophie iſt. Dieſe rationaliſtiſche Religion heißt Sintoo.

Zwiſchen dem ſechsten und ſiebenten Jahrhundert nach Chriſtus verbreitete ſich von China und Korea aus der Buddhismus und zählt gegenwärtig wol die meiſten Anhänger. Er iſt der aſiatiſche Katholicismus. Sein äſthetiſch organiſirter Cultus befriedigt ebenſowol das Bedürfniß der Phantaſie der Menge, als er durch die extreme Reſignation, die er lehrt, dem einzelnen das Leben auch in ſeinen Widerwärtigkeiten ertragſam macht.

Er hat ſich mit der Kamireligion vielfach, bewußt und unbewußt, verſchmolzen. Die Japaner nennen dieſe Verbindung ihrer Nationalreligion mit dem Buddhismus Rjoobuſintoo, d. h. den zweiſeitigen Dienſt des Kami.

Die inſulare Lage Japans und die vielen durch die Gebirge gebildeten Thäler begünſtigten unſtreitig im Anfang viele zerſtreute Anſiedelungen, die nebeneinander zu einer gewiſſen Selbſtſtändigkeit heranwachſen konnten. Die Centraliſation kam in dieſe Vielheit von Kleinſtaaten nicht von innen, ſondern von außen durch Eroberung. Die Sage läßt dieſen Eroberer von den ſüdlichen Inſeln herkommen und in Kiuſiu landen, nachdem dieſe Marken längſt zuvor durch chineſiſche Anſiedler cultivirt waren. Der Angriff wurde um 660 von Zin-mu gemacht und nach zehn Jahren eines heftigen Kampfes hatte er ſich Nipon unterworfen. Es entſtand ein Feudalſtaat. Die dem malaiiſchen Souverän ſich unterordnenden Fürſten blieben der Form nach Fürſten in ihrem Lande, empfingen dies aber als ein Lehen, deſſen Beſitz an ihre Treue geknüpft war. Sie übernahmen die Verpflichtung eines Tributs und die eines Contingents zur Reichsarmee. Für die Ruhe in ihrem Kreiſe wurden ſie verantwortlich. Die Anzahl aller Lehen beträgt 640. Der abſolute Souverän nahm den Titel Mikado, d. h. des Ehrwürdigen, an, ebnete in der Landſchaft Jamato einen Berg und erbaute darauf eine Burg, die er zur Mijako, d. h. zur Reſidenz erhob.

Dieſe erſte Periode der japaniſchen Geſchichte reicht bis 200 vor Chriſto, wo der Mikado Tſiu-uï ſtarb. Die Japaner rechnen die zweite Periode von dem erſten Kriege mit Korea bis zur Einführung des Buddhismus oder von Zin-gu-kwo-gu bis Kin-meï, 201—572. Als dritte zählen ſie von der Einführung des Buddhismus unter Nindats bis zur Errichtung der Würde des Ziogun, d. h. eines Prinz-Regenten, von 572—1184, wo Gotoba als der 82. Mikado den Thron beſtieg. In dieſe Periode fällt die wichtige Regierung des Ko-tok-ten-o. Sie dauerte zwar nur von 645—654, aber ſie iſt diejenige, welche den noch jetzt beſtehenden Mechanismus der Verwaltung geſchaffen hat. Ko-tok-ten-o theilte das Land mit Rückſicht auf ſeine natürliche Lage in acht Kreiſe, wobei ich bemerke, daß acht, wahrſcheinlich nach den acht erſten Zeichen der chineſiſchen Kuaſchrift, die heilige Zahl der Japaner iſt. Die Kreiſe wurden wieder in 68 Gemarkungen getheilt. Nach unſerer Sprechweiſe würden wir ſagen: Das Land wurde in Provinzen und dieſe wurden in Regierungsbezirke getheilt. Dieſe Kreiſe ſind 1) der innerhalb der fünf Reſidenzen, der das Kammergut enthält; 2) der des öſtlichen Meers; 3) der öſtlichen Berge; 4) des nördlichen Landes; 5) der nördlichen Berge; 6) der ſüdlichen Berge; 7) des ſüdlichen Meeres; 8) des weſtlichen Meeres.

Ko-tok-ten-o ließ die Anzahl der Einwohner und der Häuſer regiſtriren; die Landesproducte abſchätzen; ſetzte die Steuern feſt; ordnete den Poſtenlauf und den Lohn der Träger; beſtimmte den Klaſſenrang der Beamten; legte Waffenplätze und Magazine an; führte Revuen der Truppen ein, und concentrirte die Verwaltung der acht Miniſterien, nämlich 1) in das Centralminiſterium: Zin-jo-no-ſio; 2) in das der Geſetzgebung und des öffentlichen Unterrichts: Sik-bo-no-ſio; 3) in das Miniſterium des Innern: Dſi-boo-no-ſio; 4) in das für allgemeine Volksangelegenheiten und allgemeine Polizei: Min-boo-no-ſio; 5) in das des Kriegs: Fio-bo-no-ſio; 6) in das der Criminaljuſtiz: Gpio-boo-no-ſio; 7) in das Finanzminiſterium: Oo-koora-ſio; 8) in das Miniſterium der öffentlichen Bauten: Koo-nai-no-ſio.

Aus dieſen bureaukratiſchen Einrichtungen geht hervor, daß die bürgerliche Geſellſchaft Japans damals bereits die Theilung der Arbeit in ſich vollendet hatte. So wie ſie damals ſich fixirte, beſteht ſie noch heute. Sie unterſcheidet ſich in acht Stände, welche erblich ſind, ohne in ſtrengem Sinn Kaſten zu ſein, denn obwohl es ſelten geſchieht, ſo iſt es doch nicht unmöglich, von einem Stand in einen andern überzugehen. Dieſe ſtändiſche Gliederung iſt es, die den japaniſchen Staat bei aller ſonſtigen Aehnlichkeit ſo ſehr von dem chineſiſchen unterſcheidet, in welchem es gar keine Stände, nur Rangklaſſen giebt, weil innerhalb einer Familie, als welche er ſich betrachtet, nur Gleichheit der Glieder, keine Erblichkeit der Function ſtattfinden könne. In China kann jeder alles werden. Daß in Japan nur Stände, keine Kaſten exiſtiren, ſehen wir beſonders daraus, daß das Geſetz gar keine Ausnahmen kennt. Es iſt gegen den Höchſten wie gegen den Geringſten gleich unerbittlich. Aber wir ſehen es auch aus der Militärverfaſſung, die eine jährliche Conſcription enthält, indem jede Familie einen Soldaten zu ſtellen verpflichtet iſt. Die Waffenfähigkeit beginnt ſchon mit dem fünfzehnten Jahre. Jene acht Stände ſind nun folgende:

1) Der Stand der Fürſten: Kokſin, d. h. Herren der Erde. Sie theilen ſich in die Daïmio, d. h. die ſehr hochgeehrten, und in die Saïmio, d. h. die ſehr geehrten. Jene wurden direct vom Mikado, dieſe vom Ziogun belehnt. Es exiſtiren ungefähr 200 ſolcher

Fürſten, die ihr eigenes Wappen, ihre eigene Reſidenz, ihren eigenen Hofſtaat, ihre eigene in beſondere Farben gekleidete Armee haben, deren eine ſich bis auf 60000 Mann belaufen ſoll. Wir Deutſche als ein vielſtaatiges Volk können uns dies an unſern kleinen Fürſten leicht vergegenwärtigen. Aber unſere Kleinfürſten leben in einer beneidenswerthen Freiheit, während die japaniſchen mit tauſend Liſten der Hofetikette an den Souverän gebunden ſind. Nicht nur werden ſie durch Polizeiagenten ſtreng überwacht, ſondern müſſen ſich auch in der Hauptſtadt zu periodiſchen Zwangsaufenthalten einfinden. Daher kommt es, daß die Fürſten, ſobald es thunlich iſt, ihrer Regierung entſagen und dieſelbe einem Sohn oder Schwiegerſohn übergeben. Dieſe Abdication heißt Inkiu. Der Adel iſt zwar erblich, allein es ſteht dem Vater frei, von ſeinen Söhnen den zu wählen, der ihm zur Nachfolge der tauglichſte ſcheint; ja er kann, wie bei den römiſchen Kaiſern, ſich einen Sohn durch Adoption wählen.

2) Der Stand des Feudaladels als der der Vaſallen der Fürſten; er heißt Kinin oder Chadamedo. Er entſpricht unſern Grafen und Baronen und verhält ſich zu den Kokſin ebenſo wie dieſe zum Kaiſer. Er iſt kriegspflichtig als Heerbann der Fürſten. Die Regierung wählt aus ihm die höhern Beamten, alſo die Generale, Oberſten, Präſidenten, Statthalter ꝛc.

3) Der Stand der Prieſter aller Sekten.

4) Der Stand der Soldaten: Semoraï. Sie ſind Unterſaſſen des Adels und dienen nicht nur zur Vertheidigung nach außen, zu Küſtenwachen und Ehrenpoſten, ſondern werden auch zu allen Polizeidienſten im Frieden verwendet, weshalb ſich in jedem Dorfe einige Soldaten befinden.

Dieſe Stände haben das Vorrecht, zwei Schwerter im Gürte zu tragen; ein längeres, beinah horizontal ſteckendes, und ein kürzeres dolchartiges, deſſen Richtung mehr abwärts geneigt iſt. Während die Prieſter in Function ſind, müſſen ſie die Waffen ablegen. Sobald ſie aber ihre Amtskleider ausziehen, dürfen ſie die Schwerter anſtecken. Ein anderes Vorrecht dieſer höhern Stände iſt, weite

Pantalons, Hakkama genannt, von mehr oder weniger koſtbaren Stoffen zu tragen.

5) Der Stand der Subalternbeamten und der Aerzte. Sie ſind hochgeachtet, dürfen Staatshoſen und Einen Säbel tragen.

6) Der Stand der Großhändler, welche ſich die Erlaubniß erkaufen dürfen, das kürzere Schwert zu tragen. Sie ſind die eigentlich reichen Leute in Japan, weil ſie nicht wie der Adel durch die Koſten einer eiteln Repräſentation erſchöpft werden.

7) Der Stand der Kleinhändler, Handwerker und Künſtler, der ſich in ſich wieder höchſt mannichfaltig abſtuft, wie z. B. Maler und Goldarbeiter viel höher als Schmiede und Zimmerleute ſtehen.

8) Der Stand der Bauern und Tagelöhner, mit einem Wort, der Madſinoſtſcho, d. h. der Leute, die auf der Straße ihr Weſen treiben. Auch die Fiſcher und Seeleute werden zu ihnen gerechnet. Sie ſind ſchwer mit Abgaben belaſtet.

Von dieſen acht Klaſſen ſind Gerber und Lederarbeiter gänzlich ausgeſchloſſen, weil ſie nach dem Glauben der Sintooreligion ſo gut als nach dem des Buddhismus ſich durch die Tödtung des Viehes und die Berührung der Thierleichname verunreinigen. Sie wohnen in Dörfern für ſich allein. Kein Gaſthof nimmt ſie auf. Jedermann weicht ihnen aus. Sie ſind die classe maudite der japaniſchen Geſellſchaft und gelten in dem Grade als nicht exiſtirend, daß das Areal, auf dem ſie wohnen, nicht in die Landesvermeſſung aufgenommen wird, daß man, wenn man mit der Poſt durch daſſelbe kommt, dafür kein Poſtgeld zu erlegen hat und daß ſie ſelbſt in den Bevölkerungsliſten nicht mitgezählt werden. — Leibeigene giebt es nur als Nachkommen von Kriegsgefangenen.

So geſtaltete ſich alſo im 7. Jahrhundert das ſociale Syſtem der Japaner, wie es im Grunde noch heute beſteht. Die wichtigſte Veränderung, die in der vierten Periode eintrat, war die Trennung der Souveränetät in die des Mikado und in die des Ziogun. Jener wird auch Daïri, d. h. Palaſt, Hof, dieſer Kubo, d. h. allgemeiner Vorſtand, genannt. Sama: Herr, heißen beide. Der Urſprung dieſer Trennung war dem ſehr ähnlich, den die Hausmaier im Fränkiſchen Reich genommen hatten. Im Jahre 1186 trat nämlich der Fall einer Minderjährigkeit des Mikado ein. Minamoto Joritomo ergriff für ihn die Zügel der Regierung. Er wurde der erſte Ziogun, d. h. er war nicht etwa nur der oberſte Feldherr, ſondern der Verwalter der Staatsgewalt überhaupt. Regentſchaften waren vor Joritomo auch ſchon vorgekommen, aber mit ihm wurde die Stellung des Prinzregenten erblich, ſodaß man von hier ab in der japaniſchen Geſchichte immer zwei Herrſchernamen nebeneinander zu lernen hat, die natürlich im einzelnen keineswegs parallel laufen. Der 83. Mikado war der erſte, der als Daïri lebte. Er beſtieg den Thron 1119 und ſtarb 1202. Der Ziogun Taiko Sama 1585 vollendete die Souveränetät ſeiner Würde. Anfänglich wohnte der Ziogun auch in Miako. Seit dem 15. Jahrhundert jedoch verlegte er ſeine Reſidenz nach Jedo an der Mündung des Sumidagawa. Jedo heißt Flußmündung. Er machte dem Mikado immer noch ehrfurchtsvolle Beſuche. Als derſelbe aber bei einer ſolchen Gelegenheit einmal einen Pfeil auf den Ziogun abzuſchießen Miene machte, hörten die Beſuche ganz auf. Die beiden Herrſcher ſchicken ſich ſeitdem nur ſehr reſpectvolle Geſandtſchaften.

Die Stellung des Ziogun iſt durch ſich ſelbſt klar. Worin aber beſteht die des Mikado oder Daïri, die man ſo oft mit der päpſtlichen Würde bei uns verglichen hat? Sie iſt factiſch die des geborenen Cultusminiſters. Alle geiſtlichen Angelegenheiten incarniren ſich in ihm. Sein Hof iſt gleichſam ein geiſtliches Conſiſtorium und zugleich eine Akademie der Wiſſenſchaften. Alle religiöſen, artiſtiſchen, literariſchen Intereſſen concentriren ſich ebenſo in ihm, als alle politiſchen, adminiſtrativen, militäriſchen an dem des Kubo-Sama. Der Mikado gilt als Nachkomme des Zin-mu inſofern für ein höheres Weſen, als der Mythus dieſen von einer Sonnenjungfrau abſtammen läßt. Er hat zwar, hierin ſehr vom römiſchen Papſt unterſchieden, ein Harem von zwölf Frauen und erzeugt ſich ſelbſt ſeinen Nachfolger, allein er lebt wie eine irdiſche Gottheit in ſeinem ungeheuern Palaſt zu Miako, in welchem er geboren wird und ſtirbt, ohne ihn je zu verlaſſen. Seine Füße dürfen nie die Erde berühren. Auch in ſeinem Garten wird er umhergetragen. Nur im Schlaf darf ihm ſein Kopfhaar abgeſchoren, ſein Barthaar raſirt werden. Natürlich fingirt er, zu ſchlafen. Früher mußte er, das Gleichgewicht der Welt durch ſeine magiſche Kraft zu erhalten, täglich im vollen Ornat einige Stunden unbeweglich auf ſeinem Throne ſitzen. Jetzt legt man, was in der That bequemer und ebenſo effectvoll, nur ſeine Krone auf den Thron. Alle Kleidung, die er anzieht, muß neu ſein. Jedes Gefäß, in welchem für ihn gekocht wird, jeder Teller, von welchem er ißt, wird ſofort wieder zerbrochen. Eine ſtarke Leibwache ſorgt für ſeine perſönliche Sicherheit, indem ſie zugleich eine Feſſel iſt, welche der Ziogun ihm anlegt. So entmächtigt der Daïri aber auch materieller Weiſe iſt, ſo übt er doch eine große geiſtige Macht aus, denn formell hängt die Beſtätigung des Ziogun und aller Veränderungen der Staatsverfaſſung von ihm ab; vor allen Dingen aber iſt er die legitime Autorität alles religiöſen Aberglaubens, der in Japan, bei aller ſonſtigen Aufgeklärtheit ſeiner Bewohner und bei aller Toleranz in Glaubensſachen, doch noch groß genug iſt. Er entſcheidet bei theologiſchen Streitfragen und beſtätigt die Obern der Orden der Mönche und Nonnen.

Der Ziogun aber iſt im Grunde ebenſo ohnmächtig als der Mikado, denn die eigentliche Gewalt liegt in den Händen des Staatsraths. Dieſer beſteht nach Siebold aus 13 Perſonen, die theils aus den höchſten Fürſtengeſchlechtern, theils aus dem Adel, theils aus hohen Verwaltungsbeamten des Cultus und der Polizei hervorgehen. Den Vorſitz in ihm hat der Reichskanzler, der ſtets ein Nachkomme des Ino-Kamu-no-Kami ſein muß, eines Miniſters, der dem Geſchlecht des Uſurpators große Dienſte geleiſtet hatte. Dieſer Staatsrath leitet die auswärtige Politik, beſtimmt alle durchgreifenden Maßnahmen, lenkt alle Geſchäfte, ſupplirt alle Mängel in den beſtehenden Geſetzen, caſſirt alle zweifelhaften Urtheile Kommt es zwiſchen ihm und dem Prinzregenten zum Widerſpruch, ſo wird derſelbe einem Rath von drei Fürſten vorgelegt, unter denen ſich auch der natürliche oder adoptirte Sohn des Prinzregenten befindet. Fällt die Entſcheidung des Fürſtenrathes gegen das Veto des Regenten aus, ſo muß er ſofort dem Thron entſagen. Dies geſchieht ohne allen Widerſpruch. Fällt die Entſcheidung gegen den

Miniſter aus, von deſſen Reſſort der Streit ausgegangen, ſo muß er ſich den Tod geben; ein Los, das zuweilen auch die oppoſitionellen Mitglieder des Staatsraths ſelbſt trifft.

Hier ſehen wir alſo neben dem Mikado und neben dem Ziogun eine dritte politiſch-wichtige Perſon, den Reichskanzler erſcheinen; allein auch dieſen ſehen wir wieder durch eine andere Macht, durch einen Fürſtenrath gebunden, die im weſentlichen eine Oligarchie iſt. Infolge dieſer eigenthümlichen Verſchränkung der politiſchen Macht lebt auch der Ziogun ähnlich, wie der Mikado, in ſeinem Palaſt zu Jedo, den er ſelten verläßt und in welchem er ebenſo, wie jener in Miako, von den peinlichen Pflichten einer geiſtig gehaltloſen, formellen Repräſentation erdrückt wird.

Das Syſtem des Mistrauens, das ſich in dem Verhältniß des Daïri, Sama und des Kubo Sama entwickelt hat, iſt leider auch in alle übrigen Elemente der japaniſchen Verfaſſung eingedrungen. An der Spitze jeder Provinz ſtehen zwei Präſidenten. Gokoſios, d. h. Secretäre des Reichs, die jährlich miteinander in der Art wechſeln, daß der eine ſich in der Hauptſtadt des Staats, in Jedo, der andere in der Hauptſtadt der Provinz befindet, während gleichzeitig ſeine Familie als Geißel in Jedo lebt. Die Fürſten ſelbſt müſſen entweder von je zwei Jahren eins oder von je einem Jahre ſechs Monate in der Hauptſtadt zubringen. Zwei benachbarte regierende Fürſten dürfen nur dann gleichzeitig in ihrer Heimath weilen, wenn ſie einander perſönlich verfeindet ſind. In Jedo ſelbſt werden ſie durch eine alberne Etikette, welche ſogar die Stunde ihres Aufſtehens oder Niederlegens feſtſetzt, in einer ſubtilen Gefangenſchaft gehalten. Der Aufwand, den ſie bei den prachtvollen großen Hoffeſten machen müſſen, dient dazu, ſie in ihren Geldmitteln herunterzubringen. Fürchtet man dennoch von ihrem Reichthum, ſo beehrt der Ziogun ſie ſelbſt in ihrem Palaſt zu Jedo mit ſeinem Beſuch und verurſacht ihnen dadurch überſchwängliche Ausgaben für die genau vorgeſchriebene gaſtliche Aufnahme, oder der Mikado verleiht ihnen eine Würde an ſeinem Hof, für deren Inveſtitur ſie ihr Vermögen erſchöpfen müſſen.

Die fünfte Periode ihrer Geſchichte rechnen die Japaner ſeit der Thronbeſteigung des 32. Ziogun-Minamoto-Je-Jaſu 1632, von welchem die jetzige Dynaſtie abſtammt. Dieſe Periode iſt die der abſoluten Centraliſation, in welcher der Feudalſtaat, der ſich zum Rechtsſtaat ausgebildet hatte, indem er die Mannichfaltigkeit der Stände der bürgerlichen Geſellſchaft der Gleichheit des Geſetzes unterwarf, ſich durch ein Syſtem geheimer Ueberwachung als Polizeiſtaat vollendete, denn ohne ein abſolutes Polizeiregiment hätte er ſeine beiſpielloſe Abſchließung nach außen nicht durchführen können.

Die Veranlaſſung zu derſelben wurde durch die Jeſuiten gegeben.

Es wurde ſchon erwähnt, daß Japan früherhin allen Nationen offen ſtand. Geſandte von ihm kamen nach Portugal und Spanien. Seine tapfern Soldaten vermietheten ſich, ähnlich wie bei uns die Schweizer, in Mittelaſien. Alle Religionen waren und ſind noch in ihrem Bekenntniß frei. Die bürgerliche und politiſche Stellung des Japaners iſt unabhängig von ſeinem Glauben, den er wechſeln kann, wie es ihm beliebt. Alle Religionsſtreitigkeiten in Japan ſind nur eine theoretiſche Discuſſion. Mitglieder derſelben Familie gehören öfter zu ganz verſchiedenen Glaubensarten, ohne daß dies im geringſten ihre Eintracht ſtörte. Auch das Chriſtenthum durfte ſich ungehindert verbreiten. Es hatte ſeit Xaverius bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts ſo große Fortſchritte gemacht, daß es ſeine Bekenner auf vier Millionen ſchätzte. Taiko-Samo war geſtorben, als ſein einziger Sohn, Hidi-Jeri, erſt 6 Jahre alt war. Taiko hatte den Fürſten von Mikawa zum Regenten ernannt, der jedoch treulos ſich gegen ſeinen Schützling wandte, für welchen die Jeſuiten Partei nahmen, weil ſie ihn zum Katholicismus zu bekehren hofften. Mikawa aber ſiegte. Hidi-Jeri wurde 1608 zu Oboſaka vernichtet. Die Chriſten wurden als politiſche Partei ſchonungslos behandelt. Teitokuri vollendete ihre Vernichtung, die 1611 begonnen hatte, am 12. April 1638, indem er die Veſte Sinabora, in welche ſich 36000 japaniſcher Chriſten geflüchtet hatten, die ſich hartnäckig vertheidigten, mit Hülfe der Holländer nahm, die 1637 einen Vertrag mit dem Regenten geſchloſſen hatten und als Proteſtanten ihn gegen die Katholiken unterſtützten. Seit dieſer Zeit wurde das Chriſtenthum bei Todesſtrafe verboten. Jeder, der als Chriſt entdeckt ward, wurde hingerichtet und 1640 lebte kein einziger Chriſt mehr im Lande. Die Holländer aber wurden in einer Bai der Inſel Nangaſaki auf einer kleinen künſtlichen Landzunge Dezima zum Handel privilegirt. Jährlich erſcheint eine Commiſſion auf Nangaſaki, macht die Runde und zwingt alle Eingeborenen, auf ein Bild von Chriſtus und Maria zu treten, um ſich ſo zu vergewiſſern, daß etwa niemand heimlich zum Chriſtenthum übergetreten. Wenn nun den Japaneſen das terroriſtiſche und excluſive Verfahren gegen das Chriſtenthum oft zum Vorwurf gemacht wird, ſo ſcheint mir dies nicht ganz gerecht zu ſein, denn die Jeſuiten, indem ſie ſich in eine politiſche Parteinahme einließen, indem ſie an einem Bürgerkriege theilnahmen, forderten damit die blutige Reaction gegen ſich heraus; ganz abgeſehen davon, daß die Chriſten von Mohammedanern und Heiden oft eine Toleranz erwarten, und erheiſchen, von welcher ſie bei ſich zu Hauſe ſogar gegen Chriſten, falls dieſelben nur etwas anders denken, gewöhnlich noch ſehr weit entfernt ſind.

Seit jener furchtbaren Kataſtrophe hat ſich nun Japan mit Bewußtſein iſolirt. Es hat ſeinen auswärtigen Handel, der ſeine Schiffe bis Bengalen ausſandte, auf ein Minimum mit den Holländern und ſelbſt mit den Chineſen beſchränkt, denn auch dieſe dürfen jährlich nur zehn Handelsdſchunken ſchicken und das Quale wie das Quantum des Exportes iſt genau normirt. Die Holländer aber erkauften ihr Monopol mit der Annahme der erniedrigendſten, unwürdigſten Bedingungen, wie ſich dies zur Beſtätigung der ſchon von Kämpfer gemachten Mittheilungen in den Verhandlungen der Amerikaner mit Japan jetzt evident ergeben hat. Das höchſt Merkwürdige iſt nun, daß die Japaner in ſo langer Zeit, während zweier Jahrhunderte, nicht in Schlaffheit verſunken ſind, vielmehr ſich rüſtig und fortſchrittluſtig erhalten haben. Unmittelbar iſt dies eine Folge der Naturbedingungen, unter welchen ſie leben. Das Feuer der Vulkane im Innern, das beſtändig mit Erdbeben droht, und die ſtets bewegliche Welle des Meeres von außen, welche den Muth des Schiffers großzieht, laſſen die Nation nicht in Stagnation verſinken. Die Mannichfaltigkeit der Naturproducte, die in ſehr verſchiedene Gegenden vertheilt ſind, befördert einen lebhaften Binnenverkehr. Die Schönheit vieler Landſchaften lockt zum Reiſen. Das Land iſt fruchtbar genug, eine Menſchenmenge zu ernähren, die man über dreißig Millionen ſchätzt, allein es bedarf dazu ſorgſamer Pflege, unnachlaſſender Thätigkeit. Mittelbar aber iſt der hohe Culturſtandpunkt der Japaner eine Folge ihrer Verbindung mit den Chineſen und Holländern, welche letztere ihnen alle Fortſchritte der europäiſchen Civiliſation mitzutheilen veranlaßt wurden. Die Japaneſen ſind von Haus aus lernbegierig, frei von dem beſchränkenden Hochmuth der Chineſen. Die Holländer überliefern ihnen die in holländiſcher Sprache erſchienenen Originalwerke oder Ueberſetzungen von wichtigen Werken über Bergbau, Kriegskunſt, Aſtronomie, Technik u. ſ. w. Eine beſondere Commiſſion japaniſcher Gelehrten iſt beauftragt, dieſe Werke ins Japaniſche zu übertragen, worauf ſie durch den Druck zum Gemeingut der Nation gemacht werden. Alle höhern Staatsbeamten müſſen das Holländiſche erlernen. An den König Wilhelm II. von Holland ſchrieb der Ziogun einmal einen eigenhändigen Brief in holländiſcher Sprache, in welchem er ihn um einen Marinemörſer und um das Modell einer holländiſchen Pulvermühle erſuchte. Auf ſolche Weiſe ſind die Japaner in den Beſitz von Kenntniſſen gelangt, die man bei einem ſo abgeſchloſſenen Volk meint umſonſt ſuchen zu können. Selbſt Laplace's „Mécanique céleste“ iſt in's Japaniſche überſetzt. Die Amerikaner und Engländer wunderten ſich, wie gut die japaneſiſchen Beamten auf der Erdkarte orientirt, wie genau ſie von allen bedeutungsvollern Vorgängen unterrichtet waren. Sie erkundigten ſich z. B., ob die projectirte Eiſenbahn oberhalb Mexico vom Atlantiſchen Meere zum Stillen Ocean zur Ausführung kommen werde. Die Ericſon'ſche caloriſche Maſchine war ihnen wohl bekannt, aber ſie verſprachen ſich keinen großen praktiſchen Nutzen davon. Wenn die Regierung mit der Verwirklichung manches ihr wohlbekannten Fortſchritts zögert, ſo ſind es praktiſche Rückſichten, welche ſie dabei beſtimmen. So erkannte ſie z. B. die Vortheile einer Oelpreßmaſchine, welche die Holländer ihr lieferten, vollkommen an, allein die Furcht, Tauſende von Handarbeitern, welche das Oel nach japaniſcher Art auspreſſen, brotlos zu machen und ſich ſelbſt damit Verlegenheiten zu bereiten, bewog ſie, die Einführung dieſer Maſchine aufzugeben, wenigſtens aufzuſchieben.

Die heutigen Japaner in ihrem Culturſyſtem zu ſchildern, würde eine ſehr ſchwierige und umfangreiche Arbeit erfordern. Wir begnügen uns mit der allgemeinen Angabe, daß daſſelbe im Weſentlichen als ein Zweig des chineſiſchen erſcheint. Nur diejenigen Züge wollen wir hervorheben, in denen ſich eine gewiſſe Eigenthümlichkeit der Japaner kund gibt. Idealiſche Productivität muß man nicht bei ihnen ſuchen. Sie ſind die praktiſchen Realiſten des Orients, welche die Cultur der Chineſen zur eigenen Vervollkommnung benutzt haben. Sie ſelbſt berichten, daß unter Oſin, dem ſechszehnten Daïri, ein Chineſe Wangſchin, den ſie Wonin nennen, 285 n. Chr. von Korea aus die chineſiſche Literatur eingeführt habe und daß ſeit dieſer Zeit viele ſtrebende Männer nach China reiſten, in den Wiſſenſchaften und Künſten ſich auszubilden. Die Japaner nahmen auch die chineſiſche Schrift auf. Der Graf Kibi aber, der 713 eine japaniſche Geſandſchaft nach China begleitete, wurde mit dem indiſchen Alphabete der Devanagariſchrift bekannt, das aus 47 Buchſtaben beſteht, und bildete danach in 48 Charakteren eine japaniſche Schrift aus, die zwar chineſiſche Formen hat, allein eine phonetiſche Schrift iſt, während bekanntlich die chineſiſche eine Wortſchrift iſt. Dieſe Schrift: Kata Kana, d. h. entlehnte Bruchſtücke zur Lautbezeichnung genannt, ermöglichte, auch die grammatiſchen Formen und die eigenthümliche japaniſche Wortfolge zu bezeichnen. Ein Jahr nach Kibi's Tode 774 wurde Kobo, ein buddhiſtiſcher Geiſtlicher, in Japan geboren und ſetzte ein neues Alphabet: Fira Kana, zuſammen, mit welchem das Japaniſche ohne alle Beimiſchung chineſiſcher Charaktere geſchrieben wird, jedoch auch von oben nach unten und von der rechten nach der linken. Alle drei Schriftarten ſind in Gebrauch. Der Buchdruck wird, wie in China, durch Schrifttafeln ſtereotypirt und die Illuſtration der Bücher durch Holzſchnitte iſt ebenfalls ſehr gewöhnlich. Doch ſtehen die Japaner darin höher, daß ſie es zu einer großen Vollkommenheit auch im Farbendruck gebracht haben, von dem die Chineſen noch nichts wiſſen. So gab die Regierung 1822 zu Jedo ein numismatiſches

Werk in ſieben Octavbänden heraus, in welchem 550 alte und neue Münzſorten beſchrieben und durch Abbildungen in Buntdruck erläutert waren.

Der Unterricht zerfällt in einen elementaren für alle Japaner und in einen höhern für die beſondern Kreiſe der Geſellſchaft. Der elementare beſteht im Leſen, Schreiben, Rechnen, in der vaterländiſchen Geographie und Geſchichte, ſowie in Turnübungen. Alle Japaner können leſen, und Golownin ſah die Soldaten auf der Wache ſich mit Leſen unterhalten, weil das Karten- und Würfelſpiel öffentlich verboten iſt. Der höhere Unterricht betrifft das Tanzen, Fechten, Zeichnen, die Muſik und die Unterweiſung im Hara-Kiri, d. h. im Bauchaufſchlitzen. Wie in China, iſt auch in Japan der Selbſtmord das von der Sitte anerkannte Mittel, zahlloſen Verlegenheiten vorzubeugen und die ſchwierigſten Colliſionen einfach zu löſen. Mit der von ſeiten des Staats verhängten und vollzogenen Todesſtrafe iſt die Confiſcation der Güter des Hingerichteten ſowie die Beſchimpfung ſeiner Familie verbunden, während der Selbſtmord dieſen Folgen zuvorkommt. Es wird daher unterrichtet, in welchen Fällen man ſich als ein gebildeter Mann tödten müſſe und ein ehrliebender Japaner führt das Meſſer zum Bauchſchnitt überall mit ſich. Dieſer legitime Selbſtmord wird nicht nur vollzogen, den Seinigen Eigenthum und Ehre zu erhalten, wie z. B. wenn man ſich an ſeinem Feind durch deſſen Ermordung gerächt hat und nun die Todesſtrafe, welche den Mörder treffen würde, ſelbſt vorwegnimmt, ſondern auch, um die Fiction zu machen, daß man im Gefängniß eines natürlichen Todes geſtorben ſei oder wenn man glaubt, eine Kränkung ſeiner Ehre nicht überleben zu dürfen. Oft wird er in Gegenwart der ganzen Familie mit Feierlichkeit vollzogen und unter Umſtänden lange geheim gehalten. Von Jugend auf mit dem Gedanken an das Hara-Kirimachen vertraut, ſcheint für den Japaner dieſe Sitte alle Fürchterlichkeit verloren zu haben.

Die japaniſche Rechtspflege kennt in ihrer Beurtheilung noch nicht die Unterſcheidung der Thatſache von den Motiven oder eine Milderung der Schuld durch die Umſtände. Wenn z. B. ein Gefangenwärter einen Verbrecher entkommen läßt, ſo wird er, wie unſchuldig er ſei, mit dem Tode beſtraft. Wenn ein Kutſcher jemand überfährt und ihn dadurch tödtet, ſo wird er als Mörder hingerichtet. Die Strafen ſind Hausarreſt, öffentliches Gefängniß, Prügelſtrafe, Hinrichtung durchs Schwert, früherhin auch durch das Kreuz und das Verbrennen. Geldſtrafen exiſtiren nicht, weil ſie dem Reichen einen ungerechten Vorzug verleihen würden. Die Geſetze ſind ſtreng, allein die Praxis lindert ihre Härte dadurch, daß Vergehen, die nicht gegen den Staat gerichtet ſind, von dem Beſchädigten verfolgt werden müſſen. Da nun jeder gerichtliche Schritt mit Koſten verknüpft iſt, ſo unterbleibt die Anzeige oft und der Verbrecher kommt mit den polizeilichen Nachtheilen ſeiner That davon. Alle Streitigkeiten der Bürger müſſen immer erſt zum Verſuch ſchiedsrichterlicher Ausgleichung vor den Ottona, einen polizeilichen Friedensrichter, gebracht werden. Das Gerichtsverfahren iſt öffentlich und mit großer Feierlichkeit ausgeſtattet. Die Rechtspflege kennt kein Anſehen der Perſon. Dies Bewußtſein ihrer Unparteilichkeit verleiht den Japaneſen jene Würde und jenes Selbſtvertrauen, die ihn ſo ſehr vor dem Chineſen auszeichnen. Er weiß, daß, ſo lange er ſich innerhalb des Geſetzes bewegt, niemandes Willkür ihm etwas anzuhaben vermag. Ueberdies befindet ſich in jeder Stadt ein von zwei Beamten bewachter Kaſten: mejas Fako, in welchen jedermann ſeine etwaigen beſondern Beſchwerden einwerfen kann. Man muß ſeinen Namen und ſeine Adreſſe nennen. Anonyme Eingaben werden nicht beachtet. Nur wenn ſie längere Zeit ſich wiederholen ſollten, werden ſie in Erwägung gezogen. Alle zwei Monate werden dieſe Käſten geöffnet und die vorgefundenen Briefe nach Jedo geſandt, wo man ſie der genaueſten Prüfung unterwirft. Findet ſich jedoch eine falſche Anklage, ſo wird der Ankläger mit dem Tode beſtraft.

Infolge der bureaukratiſchen Centraliſation iſt die Polizei im höchſten Grade ausgebildet und die Ueberwachung des Betragens jedes einzelnen zu einer Beobachtung aller durch alle geworden. Jeder Hausvater iſt zunächſt für die Seinigen verantwortlich. Je fünf Häuſer machen zuſammen eine Collectivfamilie aus, die ſich einen perſönlichen Vorſtand wählt, der für ſie verantwortlich iſt.

Niemand kann ſeinen Ort verlaſſen, niemand in eine andere Straße ziehen, in einen andern Familienverein eintreten, ohne ein Zeugniß jenes Familienvorſtandes, daß er ſich nichts Geſetzwidriges habe zu Schulden kommen laſſen. Jede Straße wird von einem Polizeicommiſſar: Kaſhira, beaufſichtigt, der, wie der engliſche Conſtabler, außer mit dem Schwert, mit einem ſtarken Handſtabe bewaffnet iſt, gelegentlich Prügel damit auszutheilen. Wenn bei Landungen der Amerikaner das Gedränge des Volks zu läſtig wurde, ſo ſahen und hörten ſie, wie dieſer Stab auf die Glatzköpfe der Japaner lostrommelte. Der Kaſhira ſteht wieder unter dem ſchon genannten Ottona, der unſerm Obercommiſſar entſpricht. Dieſer hat das Recht, Leute, die ihm vom Kaſhira als Polizeicontravenienten angezeigt ſind, vor ſich kommen zu laſſen und ihnen in untergeordneten Fällen eine Strafe im geheimen aufzulegen, ſodaß ihre Ehre öffentlich nicht verletzt wird. Ein ſolch geheimes Strafverfahren heißt Naiſhon. Der Ottona iſt wieder dem Gobanyoſi, unſerm Polizeirath untergeordnet. Jede Straße iſt von den andern nachts durch Gitterthore abgeſperrt, bei denen ſich eine Wache befindet. Nur mit einer Erlaubnißkarte des Ottona kann man nachts von Straße in Straße, aber nie darf man ohne Laterne gehen. Ein Nachtwandler ohne Laterne wird ſofort verhaftet. Eine Folge dieſer geſammten Einrichtung iſt die große Sicherheit des Eigenthums. Ein Verbrecher kann nirgends einen Verſteck finden. Man kann in Japan ruhig ſein Haus offen ſtehen laſſen; man kann es ruhig verlaſſen, man darf nicht fürchten, beſtohlen zu werden.

Die ſtrenge Geſetzlichkeit im Betragen der Bürger wird dadurch gefördert, daß die Regierung für die genaue Kenntniß der Geſetze ſorgt. Sie werden zuerſt mündlich promulgirt, dann durch den Druck bekannt gemacht und öffentlich an eigens dazu beſtimmten Orten, auch im kleinſten Dorfe, angeſchlagen; da nun jedermann leſen und ſchreiben kann, ſo kann ſich niemand mit Unkenntniß der Geſetze entſchuldigen

Der Japaner iſt ſehr genügſam und verſteht ſich ſelbſt durchaus zu beherrſchen. Das Bewußtſein der Verantwortlichkeit gewöhnt ihn früh zur Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt. Nur in Einem

Punkt ſchildern die Reiſenden die Japaner gewöhnlich als ſehr unmäßig, in der ſinnlichen Liebe. Zweierlei hat hierzu Veranlaſſung gegeben: die Einrichtung der öffentlichen Badhäuſer und Theehäuſer. Daß ein meeranwohnendes Volk das Seebad liebt, iſt in der Ordnung der Natur. Die Engländer ſahen, wie ganze Ortſchaften der Strandbewohner ohne Unterſchied des Alters und Geſchlechts mit Jubel und Gelächter ſich im Sande wälzten und ſich mit Jauchzen in die brandenden Wellen ſtürzten. Das Land als ein vulkaniſches hat aber auch viel heiße Quellen. Dieſe haben an warme Bäder gewöhnt. Der Wohlhabendere badet in ſeinem Hauſe, für die Aermern aber giebt es öffentliche Badehäuſer, in denen alt und jung beiderlei Geſchlechts völlig nackt für ein paar Pfennige badet. Es war den Amerikanern und Engländern nicht verwehrt, ſie zu beſuchen. Heine hat daher die Abbildung einer ſolchen Badſtube geben können. Ein Officier der engliſchen Expedition war äußerſt neugierig auf dieſen Anblick, ſchließt aber ſeine Beſchreibung, wie er verſichert, nach ſchärfſter Beobachtung, mit folgenden Worten: „Da werden denn ſämmtliche Badeoperationen in vollſtändiger Nacktheit vorgenommen und man ſieht runzelige Alte und blühende Mädchen ohne alle Verſchämtheit, umgeben und gedrängt von Greiſen, Männern und fröhlichen Kindern. Bei alledem herrſcht ein Anſtand, eine Ruhe und Ordnung, wie man ſie nur in den Salons der feinſten Geſellſchaft finden kann.“

Die Theehäuſer, die gewöhnlich mit ſchönen Gärten umgeben und in den großen Städten mit palaſtartiger Pracht erbaut ſind, dienen zur Erholung. Man trinkt in ihnen Thee und Sacki, d. h. Reisbranntwein, plaudert, raucht, ſpielt Dame und Schach; man hört Muſik, weidet ſein Auge an Balleten und fröhnt auch der Proſtitution. Die Unternehmer ſolcher Theehäuſer ſuchen ſich durch Verträge junge Mädchen zu ſchaffen, welche ſie in allen Künſten eines eleganten Betragens, im Zeichnen, in der Muſik, im Tanz unterrichten laſſen. Iſt aber ein ſolch unglückliches Mädchen endlich frei von der Verpflichtung, zu welcher oft die Aeltern in ſchnöder Gewinnſucht ſie gezwungen haben, ſo darf niemand ſie mehr an ihre frühere Lage erinnern. Es kommt ganz auf ſie an, welche Achtung ſie ſich nunmehr erwerben will. Viele verheirathen ſich, viele treten in einen Orden der bettelnden Nonnen. Die Japaner führen die geſetzliche Zulaſſung der Proſtitution auf eine Periode zurück, in welcher die Regierung ſie im Intereſſe des Militärs gemacht habe; gegenwärtig duldet ſie dieſelbe, um die Uebervölkerung nicht noch mehr anwachſen zu laſſen. Der Beſuch der Theehäuſer iſt allgemein. Er verunehrt niemand und die Männer beſuchen ſie ſogar in Geſellſchaft ihrer Frauen, um ſich durch Geſpräch, durch Muſik und Tanz zu unterhalten. Die Japaneſen, mit denen die Amerikaner und Engländer über die große Ausdehnung der Proſtitution in den Hafenſtädten ſprachen, bemerkten ſehr richtig, daß man von den Zuſtänden ſolcher Orte oder der Hauptſtädte nicht auf die Sitten ihres Volkes überhaupt ſchließen dürfe. Man ſcheint hier vieles übertrieben zu haben, etwa ſo, als wenn ein Japaner, der in Hamburg landete und nun vor dem Millernthor den Hamburger Berg beſuchte, die Anſchauungen, welche ſich ihm dort bieten würden, auf die Hamburger oder gar auf das deutſche Volk als allgemeine übertragen wollte.

Die Ehe iſt in Japan heilig, und der Ehebruch ſoll ſo ſelten wie der Diebſtahl ſein. Die Ehe iſt obligatoriſche Civilehe. Dem Civilvertrage folgt die kirchliche Weihe und die Eintragung der Gatten in die Regiſter des Tempels, zu deſſen Gemeinde ſie ſich halten. Die Braut wird von zwei Brautjungfern geführt, die als ein männlicher und weiblicher Schmetterling verkleidet ſind. Die Braut zündet am Feuer des Altars eine Fackel an, der Bräutigam zündet ſeine Fackel wieder an der ihrigen an. Hierauf ſegnet der Prieſter ſie ein und erklärt ſie für Eheleute. Als Scheidegründe gelten Unfruchtbarkeit oder Ehebruch der Frau. Außerdem kann der Mann die Frau zwar auch aus andern Gründen entlaſſen, iſt dann aber zeitlebens für ihren ſtandesgemäßen Unterhalt zu ſorgen verpflichtet. Neben der legitimen Frau darf er ſo viel Kebsweiber ſich zulegen, als er zu ernähren im Stande iſt. Die Frau darf vor Gericht kein Zeugniß ablegen, iſt aber im Innern des Hauſes bei aller Abhängigkeit vom Mann Herrin der Wirthſchaft, ißt gemeinſchaftlich mit dem Manne, und bewegt ſich außerdem mit einer

Freiheit, wie ſie der Orient dem Weibe ſonſt nicht geſtattet. Da dem japaneſiſchen Weibe nicht, wie dem chineſiſchen, der Fuß verkrüppelt wird, ſo kann es ſich auch auf den Promenaden frei ergehen.

Das japaneſiſche Haus wird auf einem Fundament von Feldſteinen aus Holz erbaut, weil die häufigen Erdbeben den Steinbau unpraktiſch machen. Aus demſelben Grunde dürfen die Häuſer nach der Vorſchrift der Baupolizei nicht über dreißig Fuß hoch ſein. Sie ſind daher ſelten mehrſtöckig. Man wohnt nur im untern Geſchoß; im obern, wenn es vorhanden, hat man nur Kammern für Sachen. Doch hat jedes Haus einen gemauerten Raum zur Aufbewahrung der werthvollern Gegenſtände. Stallungen und Speicher werden mit Mörtel beworfen; ja letztere von den Kaufleuten außerhalb der Städte auch ganz aus Steinen gebaut, ſodaß ſie immer nur einen Theil ihrer Waaren in der Kaufhalle vorräthig haben, denn Feuersbrünſte ſind überaus häufig, zumal man keine Oefen kennt, ſondern die Zimmer durch große Kohlenbecken heizt, die man auf den Boden ſtellt. Heine erzählt, daß ſie, als ſie in der Bai von Jedo vor Anker lagen, faſt jede Nacht den Horizont von Flammen geröthet ſahen. Die Polizei hat daher überall Löſchapparate in Bereitſchaft und unterhält eine eigene Feuerwehr, ähnlich derjenigen, die wir jetzt in einigen unſerer größern Städte eingeführt haben. Jeder Beamte hat drei Anzüge, die er auf Reiſen bei ſich führt: ſein eigentliches Amtskleid, ein Sterbekleid und einen Anzug, den er bei ausbrechendem Feuer anlegt.

Die Wände im Innern der Häuſer werden in Falze eingeſetzt und ſind verſchiebbar, ſodaß man mit Leichtigkeit ein Zimmer in mehre oder mehre in eins verwandeln kann; eine Praxis, deren ſociale Vortheile auf der Hand liegen. Sie iſt um ſo eher zu bewerkſtelligen, als die Möbel ſich auf Spiegel, leicht tragbare Bänke und Seſſel beſchränken. Die Fußböden werden mit Matten belegt, die, um überall zuſammenzupaſſen, im ganzen Reich von gleicher Größe ſind. Man ſchläft auch auf einer Matte unter wattirten ſeidenen Steppdecken, mit dem Kopf auf einem dreieckigen gepolſterten Holze, das bei den Reichern zugleich einen Kaſten mit allen Toilettengegenſtänden, Raſirmeſſern, Bürſten, Pomaden u. ſ. w. enthält und auch auf Reiſen mitgeführt wird.

Eine nothwendige Folge der Holzarchitektur iſt die ungeheure Ausdehnung der größern Städte. Japan beſitzt an 13000 Städte. Die vornehmſten derſelben ſind Miako in der geſündeſten und ſchönſten Gegend, der Sitz der geiſtlichen Regierung; Jedo an der Bai dieſes Namens; und Ohoſaka ſüdöſtlich von Miako am Meere, die größte Handelsſtadt, das Centrum der mercantilen Bourgeoiſie und des üppigſten Sinnengenuſſes. Miako iſt das Rom, Jedo das Paris, Ohoſaka das London der Japaner. Jede dieſer Städte nimmt mehre Quadratmeilen ein. Ohoſaka iſt ſo bevölkert, daß es allein eine Armee von 80000 Mann zu ſtellen vermag, ohne ſeine Verkehrsverhältniſſe dadurch zu geniren. Die Straßen der Städte ſind gerade und durchſchneiden ſich im rechten Winkel. Sie ſind breit, haben ſchöne Trittſteine und werden täglich zweimal gereinigt, ſodaß die höchſte Sauberkeit herrſcht. Der Abgang von vegetabiliſchen und animaliſchen Subſtanzen wird im Innern der Häuſer ſorgfältig geſammelt, da man des Düngers für den Ackerbau ſehr bedarf. Man ſchätzt ihn in Japan ſo hoch, als nur irgend ein rationeller Landwirth in Europa es thun kann und ſammelt daher auch in großen Kübeln, die auf den Kreuzwegen und an den Ecken der Straßen in den Städten nicht nur, ſondern auch an den Landſtraßen und Seitenwegen in Gruben aufgeſtellt ſind, alle Abfälle und Flüſſigkeiten, da man dem flüſſigen Dünger den Vorzug gibt. Nebenbei dienen dieſe Kübel auch zur Befriedigung natürlicher Bedürfniſſe und die Paſſanten bedienen ſich ihrer in aller Ruhe und Unbefangenheit des japaneſiſchen Naturalismus. Ein wunderliches Volk, dieſe Japaner! Mit der Naſe, wie es ſcheint, nicht zu empfindlich, ſind ſie für die Haut von äußerſter Reinlichkeitsliebe. Heine berichtet, daß auf jedem Privatappartement ſich ein Waſchbecken mit einem Handtuch daneben befindet und ruft aus: ländlich, ſittlich!

Da Japan ſeit Jahrhunderten einen ſtarken Binnenverkehr hat, ſo darf es uns nicht wundern, in ihm vortreffliche Landſtraßen zu finden, breit, mit Bäumen bepflanzt und mit Meilenſteinen verſehen, die von Jedo ab zählen. An ihrer Seite ziehen ſich die Dörfer in gegenüberſtehenden Häuſerreihen hin. Ueber die Felſen der Gebirge führen, wie im alten Peru, treppenartige Wege. Auf den Landſtraßen, die fortwährend von einem bunten Menſchengewühl belebt ſind, wie es in Europa nur in den Straßen der Hauptſtädte ſich zeigt, ſind überall einladende Gaſthäuſer mit reizenden Gärten. In der Entfernung von je zwei deutſchen Meilen trifft man Stationshäuſer, in denen man gegen eine beſtimmte Taxe Pferde oder Sänftenträger wechſeln kann. Eine Sänfte ganz in der Art, wie man ſie bei uns noch in Dresden ſehen kann, heißt Norimon. An Kreuzwegen finden ſich Wegweiſer. An gefährlichen Stellen der Küſte ſind für die Tagſchiffahrt beſondere Zeichen aufgeſtellt, und werden nachts Signalfeuer unterhalten. Für gewiſſe Fälle hat ſich die Regierung den Gebrauch von Feuerſignalen vorbehalten, eine für das gebirgige Land ſehr zweckmäßige Telegraphie. Die Regierung unterhält einen pünktlich geordneten Poſtenverkehr durch das ganze Land, mit welchem ſie Briefe und Geldſendungen befördert. Der Kanal- und Brückenbau iſt von ſtaunenswerther Vollendung. Die Regierung giebt eine eigene Handelszeitung zur Ueberſicht der Waarenpreiſe heraus; außerdem eine Erntezeitung, worin über den Zuſtand, das Wachsthum und Gedeihen der Reis- und Getreidefelder vom Tage der Ausſaat bis zum Schnitt fortlaufend genaue Auskunft ertheilt wird. Wechſel und Schuldſcheine ſtehen unter Obhut der Regierung. Das Geld beſteht aus Kupfer-, Silber- und Goldmünzen von elliptiſcher Form mit einem Loch in der Mitte zum Aufſchnüren. Sie werden nicht geſchlagen, ſondern gegoſſen, ſind aber vortrefflich gearbeitet und mit dem Wappen des Mikado, einer Blume und drei Blättern des Baums Kiri, einer Devandria, verſehen. Einige der kleinen Feudalſtaaten haben ſich auch in ihrer Finanznoth zur Emiſſion von Papiergeld bis zu ſehr geringen Werthen herunter verſtanden, das, ſeine Nachfälſchung, auf welche Todesſtrafe ſteht, zu erſchweren, ſehr künſtlich zubereitet wird.

Von der Induſtrie der Japaner zu ſprechen, ſcheint mir in dieſem beſchränkten Gemälde überflüſſig. Es iſt zu bekannt, wie hoch ſie darin ſtehen. In der Fabrikation des Seidenzeugs den

Chineſen nicht vollkommen gleich, übertreffen ſie dieſelben in allen andern Zweigen der techniſchen Cultur und in der Porzellanmanufactur, in ſchönen, durchſichtigen Lackfarben, in Tiſchlerarbeiten, in Strohmattenflechterei, in der Fertigung von Bambus- und Reispapier und von Stahlklingen alle andern Nationen. Ihre Fabriken von Kompaſſen, Thermometern, Barometern, Fernröhren, Uhren und Gewehren genügen ihnen für ihren Bedarf. Heine erzählt, daß, nachdem die Amerikaner dem Kaiſer einen elektriſchen Telegraphen und eine kleine Eiſenbahn geſchenkt, der Staatsrath ſofort an die Ausarbeitung einer Schrift gegangen ſei, die Kenntniß dieſer wichtigen Kulturhebel zum Eigenthum aller Japaner zu machen.

Man hat die Japaner wegen ihrer inſularen Lage, wegen ihres Feudalismus, wegen ihres Sinnes für objective Geſetzlichkeit und wegen ihres Conſervativismus hergebrachter Sitte die Engländer des Orients genannt; aber nach einer andern Seite hin könnte man ſie ebenſo gut die Franzoſen deſſelben nennen. Sie ſind nämlich nicht nur äußerſt höflich, ohne doch in das fratzenhafte Extrem des chineſiſchen Formalismus zu verfallen, ſondern auch ſehr geſellig, heiter und witzig. Die Freiheit, welche ſie dem Weibe in ſocialer Beziehung geſtatten, trägt hierzu unſtreitig viel bei. Alle Reiſenden ohne Ausnahme ſchildern die japaneſiſchen Mädchen und Frauen als hübſch, ſittſam und von liebenswürdiger Koketterie und bedauern nur die unſinnige Mode, daß die Verheiratheten das Privilegium haben, ſich die von Natur ſchönen Zähne ſchwarz zu färben und die Augenbrauen auszureißen. Der Japaner liebt gymnaſtiſche Spiele, Ringen, Ballſchlagen, Bogenſchießen, Stockfechten ꝛc. Er liebt intellectuelle Spiele, vor allen Dingen mit Leidenſchaft das Schachſpiel. Er liebt auf den ſchönen Seen und Flüſſen, auf den oft ſo romantiſchen Baien des Meerbuſens in reichverzierten Barken zu rudern und ſich dabei mit Trinken und Singen zu unterhalten. Muſik liebt er ſo ſehr, daß die japaneſiſche Guitarre mit drei Saiten: Semiſchen genannt, ebenſo verbreitet iſt, als die Guitarre in Spanien und Mexico. Dem Franzoſen iſt er aber auch in ſeiner Neigung zum Theater ähnlich. Obwohl uns hierüber genauere Kenntniſſe noch fehlen, ſo ſehen wir doch ſo viel, daß er im Theater nicht idealiſchen

Kunſtgenuß, ſondern einerſeits Aufregung ſeiner Affecte, andererſeits geſelliges Vergnügen ſucht. Jenes zeigt ſich darin, daß die Schauſpieler ein bizarres Pathos mit greller Stimme und heftiger Geſticulation als vorzüglichſte Leiſtung anſtreben müſſen, dies aber darin, daß die Zuſchauerinnen während der verſchiedenen Acte ihre Toilette wechſeln. Die Theater werden auf Koſten der Stadt unterhalten. In großen Städten hat jedes Viertel ſein Theater. Sie ſpielen ſchon von nachmittags 2 Uhr ab bis gegen Abend in der Weiſe, daß immer zwei Stücke durcheinander laufen, nämlich ein paar Acte von dem einen und dann wieder ein paar Acte von dem andern. Wer nun das eine Stück beſucht, kann, während das andere ſpielt, ſich mit Theetrinken, Rauchen, Spazierengehen unterhalten, die Damen aber benutzen dieſe Pauſen, ſich umzuziehen und mit neuem Glanz im nächſten Act wieder zu erſcheinen. Ihre Kammerfrauen müſſen ihnen deshalb den nöthigen Kleidervorrath nachtragen. Jancigni, aus welchem ich dieſe Notiz entnehme, bemerkt hierbei, daß der letzte Punct den Director der pariſer Oper wohl einmal auf den Einfall bringen könne, die japaniſche Sitte auch bei uns zu verſuchen. Die Weiberrollen werden von jungen Männern geſpielt, die Ballete aber nur von Tänzerinnen ausgeführt.

Die Japaner lieben auch die Geſelligkeit großer Gaſtmähler, ohne die übermäßige Verſchwendung im Eſſen und Trinken, welche die Chineſen dabei entwickeln. Der Prunk der Ausſtattung iſt ihnen wichtiger. Die Geſundheiten trinkt man ſich zu, wie bei uns. Sie laſſen auch Muſiker, Tänzerinnen, Balladenſänger, Taſchenſpieler zur Unterhaltung der Gäſte kommen.

Große Volksfeſte werden vom rauſchenden Neujahrsfeſt ab in periodiſcher Wiederkehr, Pompzügen, Illuminationen und Feuerwerken gefeiert. Das eigenthümlichſte und heiterſte iſt das Matſuri, im Auguſt, das Feſt der Schulkinder. Der Holländer Fiſcher, deſſen ich in der Einleitung erwähnte, hat daſſelbe weitläufig beſchrieben. Er hatte ſich, es zu ſehen, verkleidet in die Stadt Nangaſaki eingeſchlichen.

Fragen wir uns, wie es zugehe, daß ein Volk, deſſen Regierung ſo oft als eine despotiſche geſchildert wird, in der Kunſt des Lebensgenuſſes eine ſo große Virtuoſität erlangt hat, ſo ergiebt ſich als nächſte Erklärung, daß die Regierung, ſo mistrauiſch und unduldſam ſie in jeder politiſchen Beziehung iſt, ein Intereſſe hat, keine Verſtimmung der Maſſen aufkommen zu laſſen. Sie gewährt daher dem geſellſchaftlichen Leben innerhalb der beſtehenden Geſetze die größte Freiheit. Da ſie ſehr viel Beamte unterhält, ſo iſt keiner derſelben, wie ſo oft bei uns, überbürdet. Jeder behält Muße genug, ſich ſeines Lebens auch zu erfreuen. Ferner, da die ältern Fürſten und Grafen, ſobald es thunlich, ſich von den Geſchäften, welche ſie ihren Söhnen übergeben, zurückziehen, ſo können ſie ſich einem vergnüglichen Privatleben widmen. Sie können dies um ſo eher, als die Liebe der Kinder zu den Aeltern von größter Innigkeit und Treue iſt, und die alten Herren gewiß ſein dürfen, von ihren Kindern mit äußerſter Hochachtung und Sorgfalt gepflegt zu werden. Die Japaner reiſen viel in ihrem mit ſo viel landſchaftlicher Schönheit geſchmückten Lande. Sie verwenden auch, da die Familienglieder und Freunde oft auf ſehr verſchiedenen Punkte der Inſeln zerſtreut ſind, einen großen Theil ihrer Zeit zur Unterhaltung von Briefwechſeln. Auch mit Geſchenken beſchäftigt man ſich viel. Die Gelegenheiten zu denſelben ſind von der Etiquette ebenſo geregelt, als die Gegenſtände. Der Obere ſchenkt ſeinem Untergebenen immer etwas ihm Nützliches, dieſer ſeinem Obern einen Gegenſtand des Luxus, der Phantaſie Unter Seinesgleichen kann man auch die unbedeutendſten Dinge ſchenken, ſobald es nur in zierlicher Form geſchieht, z. B. ein Dutzend Eier in einer niedlichen Schachtel mit Seidenbändern umwunden und mit einem Blumenſtrauß geſchmückt. Eine gewiſſe Anmuth hat das japaniſche Leben durchdrungen, weil es in Japan zwar Arme, aber kein in Schmuz und bettelhaftes Elend, in Verbrechen und thieriſche Völlerei verſunkenes Proletariat gibt. Der Staat leidet nicht an einer Nationalſchuld und das Princip der Erblichkeit der Arbeit, weil es einen feſtern Zuſammenhang der Familie begründet, läßt den einzelnen nicht leicht in gänzlicher Subſiſtenzloſigkeit untergehen.

Ich breche hiermit die kurze Beſchreibung dieſes merkwürdigen Landes ab. Ich habe ſie aus den Quellen, die mir zu Gebote ſtanden, ſo objectiv als nur möglich, gegeben und mich dabei jeder Einmiſchung eigener Reflexionen enthalten, ſo verlockende Gelegenheiten dazu ſich auch faſt überall darboten. Vor allem drängte ſich mir immer das Werk eines deutſchen Philoſophen vor die Seele, der im Jahre 1800 einem preußiſchen Miniſter ein Buch widmete, mit welchem er eine Reform unſerer Politik einzuleiten wünſchte. Ich meine den geſchloſſenen Handelsſtaat von Fichte. Fichte ſchwebte als Ideal ein Staat vor, der natürliche Grenzen habe, d. h. ein Areal von ſo einheitlicher und mannichfaltiger Beſchaffenheit, daß er ſich die zu einem auskömmlichen Leben erforderlichen Producte ſelbſt ſchaffen und ſich deshalb auf einen Binnenhandel beſchränken könne, mit andern Staaten aber nur in einer Verbindung zu ſtehen brauche, ſich die allgemeinen Fortſchritte von Kunſt und Wiſſenſchaft anzueignen. Dieſer geſchloſſene Handelsſtaat Fichtes iſt in Japan realiſirt. Es bedarf in der Vollſtändigkeit ſeines Wirthſchaftſyſtems keines andern. Es iſt eine kleine für ſich abgeſchloſſene Menſchheit. Eben dies aber iſt ein Widerſpruch. Es hat etwas Rührendes, zu ſehen, wie es ſich gegen den Andrang der Völker wehrt, die nach ſeinen Schätzen begierig ſind, und wie es, das traurige Beiſpiel Chinas vor Augen, ſich gegen einen Verkehr mit Nationen ſtemmt, die ſeine Ordnung und Ruhe, ſeinen Wohlſtand und ſeine Behaglichkeit zunächſt unzweifelhaft zerſtören, die ihm Branntwein, Opium, Flittertand, ekelhafte, anſteckende und verheerende Krankheiten als eine furchtbare Mitgift ihrer aufgeklärten Civiliſation mitbringen werden. Doch die Menſchheit iſt an und für ſich Eine. Sie duldet die Iſolirung der Völker nicht. Ihre Geſchichte, als die Weltgeſchichte, kehrt ſich nicht an die Idyllen. Sie ſchreitet vorwärts und unterwirft die Nationen, die ſich von ihr ausſchließen wollen, rückſichtslos ihrer Gewalt.

Schmerzlich beklage ich, daß ſchon jetzt die anglo-ſächſiſche Raſſe durch Uebermuth und Rohheit, durch Unbilligkeit und Betrug das Urtheil der Japaner hat herausfordern müſſen. Man glaube doch nicht, mit Chineſen zu thun zu haben. Die Japaneſen haben ſchon einmal, am Ende des 13. Jahrhunderts, einem furchtbaren Eroberer widerſtanden. Es war Kublai Khan, der 1274 und 1280, in letzterm Jahr mit einer Flotte von 100000 Mann, einen Angriff auf Japan machte und beide mal damit verunglückte. Ich glaube wohl, daß gegen Commodore Perrys mit Rindfleiſch und Porterbier genährte Marineſoldaten die japaniſchen Truppen als ſchwächlich ausſehend abſtachen; ich glaube wohl, daß auf Jeſſo die Fußtritte, mit denen Engländer japaniſche Beamte mißhandelten, deren Aufſicht ihnen läſtig fiel, durch die wuchtigen Stiefelabſätze, wie Kapitän Habersham rühmt, vorübergehend imponirten; aber man halte die Eroberung Japans nicht für leicht; denn die Japaner beſitzen etwas, das mächtiger iſt als Dampfſchiffe und Miniébüchſen: Liebe zu ihrem Vaterlande und Nationalſtolz. Ich berufe mich hierfür auf die Aeußerung eines Japaners ſelbſt in einem Briefe deſſelben an jenen Chineſen Loo, der ihn in ſein früher erwähntes Tagebuch aufgenommen hat. Nachdem der Japaner die Geſchichte Chinas kritiſirt und das Elend geſchildert hat, das aus dem Egoismus einer gewinnſüchtigen, von allen Motiven echter Humanität verlaſſenen Handelspolitik entſpringt, ſpricht er ſein Vertrauen zu ſeiner Regierung mit folgenden Worten aus, die ich zum Schluß dieſer Abhandlung nach Neumann's Ueberſetzung mittheile: „Wenn zwei Nationen Handelsverbindungen miteinander anknüpfen, ſo ſollten ſie ihre Anſichten über Recht und Pflicht ganz genau erklären; ſie ſollten auf alle möglichen Fälle ſich vorbereiten, ihre Soldaten einüben und eigene Beſtimmungen über den Krieg feſtſetzen. Durch einen langen Frieden werden dieſe wichtigen Sachen ſehr oft vernachläſſigt und daher kommt der Verfall der Staaten. Dies iſt gottlob! in unſerm Lande nicht der Fall. Unſere Soldaten wurden geübt, die Kriegführung ausgebildet, Schießwaffen verfertigt und Schiffe gebaut. Dies geſchah Tag für Tag, Monat für Monat, Jahr für Jahr, und deshalb haben wir jetzt Truppen gleich denen der alten Helden Tang und Wu. Hätten wir nicht auf ſolche Weiſe unſern langen Frieden benutzt, ſo hätten leicht ſchändliche Miniſter oder mächtige Diebe ungeſtraft Aufruhr erregen oder uns berauben können, denn auf der ganzen Erde frißt der Starke den Schwachen, als ob die menſchliche Geſellſchaft eine Maſſe Tiger und Wölfe wäre. Muß nicht Gott, der alle dieſe Streitigkeiten ſeiner Kinder mit väterlichem Auge betrachtet, betrübt ſein, muß er nicht Mitleid fühlen? Die ganze Welt ſowie jede einzelne Nation kann mit einem Schachſpiel verglichen werden. Es iſt kein Mangel an würdigen Prinzen und heldenmüthigen Herren. Aber wer wagt es, die Geißel in der Hand, vor den andern hervorzutreten und die Befehle Gottes zu vollführen? In der jetzigen Zeit gehen große Wechſelfälle vor ſich. Es iſt eine Zeit der Revolutionen, wo jeder Fürſt der Vorſehung gehorchen und für das Wohl ſeines Volkes arbeiten ſollte.“

So ſchrieb ein Japaner 1854. Man kann ſich nach dieſen Worten die Alarmirung vorſtellen, in welche Japan ſeitdem durch die Aenderung ſeiner auswärtigen Politik verſetzt iſt, aber auch die Thätigkeit ſeiner Regierung, allen Eventualitäten zu begegnen. Die ſchwierigſte derſelben iſt die Aufgabe der Umgeſtaltung nach ihrer innern Politik, wenn ſie einem dauernden Verkehr mit dem Auslande gewachſen bleiben will.

XVIII.

Die Geſchichte der Menſchheit.

Eine Skizze.

1862.

Menſchheit iſt die Bezeichnung für den Menſchen als Gattung. Das Weſen der Menſchheit iſt der Geiſt, der ſich als vernünftig erkennt und das Bewußtſein hat, frei zu ſein. In dieſem Bewußtſein, kraft deſſen der Geiſt ſich in ſich ſelbſt zum Gegenſtand zu machen im Stande iſt, liegt der wahrhafte Unterſchied des Menſchen von der Natur. Außer dem Menſchen iſt uns kein Subject bekannt, dem wir daſſelbe Prädicat zuertheilen könnten. Seinem äußern Urſprunge nach erſcheint der Menſch als Produkt der Natur, das wahrſcheinlich zugleich mit den Pflanzenfreſſern entſtand. Die Spuren, welche man von dem Daſein des Menſchen in Steinmeſſern, Steinbeilen, Pfeilſpitzen, in den damit in Thierknochen verurſachten Wunden bisher gefunden hat, reichen nicht über die Diluvialzeit, die Spuren von Menſchenknochen nicht über die Alluvialzeit hinaus. Der Menſch konnte in keiner andern Luft als der jetzigen athmen, und ſeine Füße konnten auf keinem andern Boden als einem abgekühlten ſich bewegen. Wie er entſtand, wiſſen wir nicht. Zoologiſch ſteht er dem Affen am nächſten, aber der Affe iſt ein Vierhänder, ein Kletterthier, ein Pflanzenfreſſer. Auch der jetzt ſo viel bewunderte große Gorillaaffe der ſenegambiſchen Wälder geht für gewöhnlich nicht aufrecht, ſondern läuft auf ſeinen vier Händen. Der Menſch hingegen hat zwei Füße zum Stehen, zwei Hände zum Bearbeiten der Gegenſtände und iſt damit ſchon von der Natur zur Herrſchaft über die Natur berufen. Die geſammte körperliche Organiſation des Menſchen zeigt bei näherer Betrachtung trotz aller Analogien, im Bau des Skeletts, in der Structur und Größe des Gehirns, in der Anlage des Stimmapparats u. ſ. w. die weſentlichſten Unterſchiede von der des Thieres; Unterſchiede, die ſich nur aus der Beſtimmnng des Menſchen zur Freiheit erklären laſſen.

Wann der Menſch entſtanden iſt, können wir zwar nach geologiſchen Thatſachen ungefähr vermuthen, jedoch nicht nach Jahren angeben. Nur ſo viel ſteht nach den neueſten Forſchungen feſt, daß die bisher als kanoniſch verbreitete Annahme eines Alters der Menſchheit von 6—7000 Jahren ein Irrthum iſt. Wie viel Jahrtauſende darüber hinaus wir die Exiſtenz des Menſchen vorausſetzen wollen, iſt inſofern gleichgültig, als allerdings die bewußte Geſchichte der Menſchheit nicht über das 4. Jahrtauſend v. Chr. hinausreicht. Wo wir aber den Menſchen finden, in allen Zonen, in allen Zeiten zeigt er ſich immer als derſelbe. Die Skelete, die wir in Amerika aus den Mumienhöhlen der Aymara, die wir in Afrika aus den Katakomben der Aegypter, in Aſien aus den Gräbern der Tſchuden, in Europa aus den Steinſärgen der Kelten und Hetrusker hervorhervorgeholt haben, laſſen uns weder im Bau noch in der Größe irgend eine abnorme Abweichung entdecken.

Es wird über die Urzeit des Menſchengeſchlechts immer ein Feld von Hypotheſen offen bleiben, wenn wir auch a priori einſehen können, daß die großen Unterſchiede der Geſtaltung der Erdoberfläche und des Klimas die Form und Farbe des Menſchen relativ verändern und durch Vererbung endlich conſtante Typen der Abänderung — die ſogenannten Raſſen — hervorbringen mußten. Wenn man ſo oft für jede Varietät derſelben einen beſondern Uranfang in einem andern Elternpaar gefordert hat, ſo iſt dies nichts, als die Verwandlung des nunmehr beſtehenden Unterſchieds in eine andere empiriſche Form, die ſehr wohlfeil iſt, nicht das Mindeſte erklärt und nach den neueſten Forſchungen über die Züchtung der Arten durch die Natur den Credit verloren hat.

In ſeiner Verbreitung über die Erde iſt das Menſchengeſchlecht offenbar durch die Geſtalt derſelben bedingt, die als eine für den erſten Anblick zufällige erſcheint. Bei näherm Eingehen müſſen wir jedoch zunächſt ſchon zugeſtehen, daß das Verhältniß der Oberfläche von zwei Dritteln Waſſer und einem Drittel Land ein nothwendiges war, wenn die Vegetation des Landes das nöthige Maß von Feuchtigkeit erhalten ſollte. Alles Land iſt im Grunde Inſel; denn es ragt aus dem Meere empor. Wir entdecken aber ſehr bald, daß die Erdoberfläche uns drei ſehr verſchiedene Formen darſtellt: 1) eine inſulare, 2) eine continentale, 3) eine oceaniſche.

1) Die inſulare iſt die polyneſiſche, die ſich in Hunderten der mannichfaltigſten Inſelgruppen um Neuholland, das ſelbſt eine Inſel von ungeheurem Umfang iſt, umherlagert. Für das menſchheitliche Bewußtſein exiſtirt dieſe Inſelflur erſt ſeit dem vorigen Jahrhundert, aber dem Alter nach reicht ſie bis in die graueſte Vorzeit; denn Neuholland zeigt uns einen Typus, der in der Juraformation ſtehen geblieben iſt, und die Bildung von Laufrinnen für die Flüſſe verkümmern mußte. Die Inſeln ſind theils vulkaniſchen, theils koralliſchen Urſprungs. Nun erwäge man, wie viel Jahrhunderte erforderlich waren, damit die Korallenthiere vom Boden des Meeres bis zu ſeinem Spiegel ihre Säulen aufbauten.

2) Die continentale Formation iſt die von Afrika, Aſien und Europa. In ihr zeigt Afrika ſich als die nach außen ungegliederte Maſſe eines rieſigen Continuums, das auch im Innern ſehr gleichförmig gebaut iſt. Aſien wiederholt im Tiefland ſeines Nordens und im Hochland ſeiner Mitte die Maſſenhaftigkeit und Einförmigkeit Afrikas, läuft aber von Kamtſchatka bis Kleinaſien in lauter Halbinſeln aus, von denen jede eine eigenthümliche Welt in ſich ſchließt. Europa endlich iſt eine Halbinſel von Halbinſeln, die nach außen wie nach innen das Maximum vielſeitiger Bodengeſtaltung darbietet.

3) Die oceaniſche, in der Mitte zwiſchen dem Atlantiſchen und dem Stillen Ocean durch alle Zonen hingeſtreckte Formation iſt Amerika. Aeußerlich beſitzt es zwar eine gewiſſe Analogie mit den Continenten der Oſthalbe, ſofern Südamerika mit Afrika, Nordamerika mit Aſien und Europa verglichen werden kann, allein im Innern iſt es ganz anders conſtruirt; denn während in der Alten Welt die großen Gebirge von Weſten nach Oſten ſtreichen, iſt ganz

Amerika von Süden nach Norden von einem einzigen vulkaniſchen, in die Eisregion ſich erhebenden Kettengebirge durchzogen, welches nach Weſten zu ſchroff abfällt, nach Oſten zu ſich ſanfter abdacht, in der Mitte des Welttheils nur einen ſchmalen Streifen mit der Halbinſel Yucatan bildet und nach Oſten hin im Buſen des Golfs von Mexico einer großen Inſelflur ſich eröffnet.

Ueberblickt man die großen Verhältniſſe, ſo erkennt man unſchwer, daß die polyneſiſche Inſelwelt nicht geeignet war, die erſte Geſchichte der Menſchheit zu entwickeln, weil ſie theils von den großen Continenten zu entfernt lag, theils zu viel zerſtreute Anfänge nebeneinander erzeugen mußte. Der afrikaniſche Continent iſolirte die Horden, die auf ihm umherzogen, umgekehrt durch Wüſten und Gebirge von einander. Jener extrem-inſulare wie dieſer extrem-continentale Welttheil können erſt durch die Hülfsmittel einer techniſch und wiſſenſchaftlich weit vorgeſchrittenen Civiliſation dem Zuſammenhang der Geſchichte gewonnen werden. Auch das ſibiriſche Flachland und das mittelaſiatiſche Plateau konnten noch nicht Geſchichte zeugend wirken, ſondern erſt die Peninſularformation war dazu geeignet. Die Völker folgten dem Lauf der großen Ströme. Die kleinaſiatiſche Halbinſel zwiſchen dem Schwarzen Meer und dem Mittelmeer hat keinen großen, nach Weſten gerichteten Strom. Sie ſoll Aſien mit Europa vermitteln. Amerika thürmt Aſien gegenüber ſteile, ungaſtliche Ufer empor und verſperrt die wenigen dahin mündenden Flüſſe durch Barren, während es Europa durch flache oder doch nur mäßig hohe, oft ſchön bewaldete und hafenreiche Geſtade gleichſam gaſtlich zu ſich einladet. Amerika iſt zur Succurſale für Europa beſtimmt, im Süden für die romaniſchen, im Norden für die germaniſchen Stämme. Alle elementaren Formen der Erdoberfläche, die inſulare, die continentale und die peninſulare, treten bei ihm in kleinerm Formate, eben deshalb auch weniger einſeitig auf. Amerika vereinigt alle Erdformen zu einem ſynthetiſchen Ganzen, in welchem die Flußentwickelung zur höchſten Vollkommenheit und Mannigfaltigkeit gelangt iſt. Amerika, für uns der Occident, für die Chineſen und Japaneſen der Orient, iſt der Welttheil, auf welchem alle Raſſen ſich begegnen und vermiſchen.

Die Raſſen unterſcheiden ſich in Geſtalt, Schädelbau, Phyſiognomie, Haarwuchs, Farbe und Anlage. Es ſind in neuerer Zeit eine Menge Vorurtheile widerlegt worden, die man über den Unterſchied der Raſſen nach einſeitigen Abſtractionen fixirt hatte, indeſſen iſt man doch bei der Farbe als bei demjenigen Merkmal ſtehen geblieben, das für die Auffaſſung trotz aller Uebergänge der Schattirungen doch das bequemſte, weil unzweideutigſte iſt. 1) Der ſchwarze Menſch iſt der Ureinwohner von Vorderindien, von Neuguinea, Neuholland und von Afrika ſüdwärts vom Atlas. Die Kaffern im Oſten, die Hottentotten im Weſten Südafrikas, die Neger in Centralafrika treiben ſämmtlich Viehzucht mit etwas Ackerbau und nach dem Norden zu mit etwas Färberei, Töpferei und Metallarbeit. Dieſe Raſſe iſt immer innerhalb der Natur ſtehen geblieben, weil ſie die geringen Culturanfänge, zu denen ſie öfter gelangt iſt, bald wieder durch die grauſamſten Kriege zerſtört hat. Sie hat von uralten Zeiten her der kaukaſiſchen Raſſe Sklaven geliefert, allein ſie hat niemals ein Werk oder eine That hervorgebracht, welche für die Menſchheit ein Intereſſe zu haben vermöchten. Indeſſen iſt es möglich, daß ſie noch eine Zukunft hat; denn die neuern Forſchungen haben uns von dem Neger ein bei Weitem vortheilhafteres Geſammtbild gegeben, als wir es nach den Caricaturen beſaßen, die von amerikaniſchen Negerſklaven oder von Küſtennegern hergenommen waren, welche der Verkehr mit den europäiſchen Sklavenhändlern corrumpirt hatte. 2) Die kupferrothe Raſſe iſt in Amerika einheimiſch. Wie groß auch der Culturunterſchied zwiſchen den Waldindianern Braſiliens und den Prairieindianern des Miſſiſſippithals, zwiſchen den Bewohnern der peruaniſchen Hochebenen und denen des Thals von Anahuak ſein möge, ſo ſtimmen ſie doch alle in der fundamentalen Organiſation überein. Wenn die meiſten afrikaniſchen Stämme ein Hirtenleben führen, ſo ſtehen die amerikaniſchen durchſchnittlich auf der Stufe des Jägerlebens, und nur in Peru und Mexico haben ſie ſich zur Viehzucht, zum Anbau von Mais und Kartoffeln und zu einem geordneten Staat erhoben. 3) Die mahagonifarbene Raſſe iſt die malaiſche, die ſich von den Sundiſchen Inſeln nicht nur über die meiſten oceaniſchen

Inſeln bis Madagaskar, ſondern auch von Malakka aus auf den aſiatiſchen Continent hin ausgebreitet hat. Auch auf den japaniſchen Inſeln iſt das Herrſcherhaus malaiſchen Urſprungs. Dieſe Raſſe, oft von ſchöner Geſtalt und feinen Geſichtszügen, hat vorzüglich den Betrieb der Meerſchiffahrt und ein kühnes, abenteuerndes Seeräuberleben ausgebildet. 4) Die weizengelbe mongoliſche Raſſe bewohnt den größten Theil von Mittel- und Nordaſien und hat in der chineſiſchen Nation ihr bedeutendſtes Culturvolk hervorgebracht. Der Amerikaner wie der Malaie lernt ſchon, ſich ſelbſt beherrſchen und legt ſchon einen Werth auf die Erinnerung des Geſchehenen, während der Neger ganz in die jedesmalige Gegenwart aufgeht. Der Mongole bricht bereits mit der Natur und gelangt durch den chineſiſchen Staat zu einer Vergeiſtung derſelben, innerhalb deren er ſich jedoch wie in einer zweiten Natur abſchließt, um ſie ins Endloſe hin zu wiederholen. 5) Die weiße und kaukaſiſche Raſſe iſt die körperlich und geiſtig den andern überlegene. Sie iſt von den Gebirgen zwiſchen dem Kaspiſchen und Schwarzen Meer ausgegangen. Neuere Ethnographen haben die Terminologie eingeführt, alle andern Raſſen unter dem Namen der turaniſchen zuſammenzufaſſen und ihnen die verſchiedenen Stämme der kaukaſiſchen unter dem Collectivnamen der iraniſchen nach dem altperſiſchen Dualismus von dem nomadiſchen Turan und dem ackerbauenden Iran gegenüberzuſtellen. Sie verbinden hiermit gewöhnlich noch eine andere ſomatiſche Charakteriſtik, indem ſie Brachykephalen, d. h. kurzköpfige, und Dolikephalen, d. h. langköpfige Stämme unterſcheiden, die entweder ein prognathes oder orthognates Profil, d. h. ein Profil mit vorſtehendem Unterkiefer und geſchrägter Stirnlinie, oder ein Profil mit geradem Geſichtswinkel haben. Die Kaukaſier ſind Langſchädel mit orthognatem Profil. Sie haben ſich aber in eine nördliche, ſüdliche und mittlere Richtung unterſchieden. a) Die nördliche zwiſchen dem tibetiſchen Hochlande und dem Altai, von den Nordgrenzen Chinas bis zu dem Nordoſtrand des Kaspiſchen Meeres, iſt die der Turken oder Turkomanen, die in den Jahrbüchern des chineſiſchen Reichs, das ſie ſo oft bekriegten, Hiongnu, d. h. aufrühreriſche Sklaven, genannt werden. Die Tunguſen und die Usbeken ſind noch jetzt mächtige Stämme dieſer tapfern Nomaden, welche durch die von ihnen abgezweigten Osmanen bis zu einer welthiſtoriſchen Stellung in Europa vorgedrungen ſind. b) Die ſüdliche Richtung iſt die der Semiten, die wiederum in die Aramäer (Armenier), d. h. Hochländer, und in die Kanaaniter, d. h. Niederländer zerfallen, die ſich nach Meſopotamien, nach Syrien und Arabien zogen, über das Rothe Meer nach Habeſch gingen und wahrſcheinlich die Aegypter durch Vermiſchung mit Negern als eine Mulattenform erzeugten, die von Süden nach Norden dem Lauf des Nilſtroms folgte, während ein anderer Zug über die Landenge von Suez dem Nordrand Afrikas als die dort uralten Berbern zuwanderte die endlich auch jenſeit des Atlasgebirges ſich ſüdlich bis in die Sahara verbreiteten, wo wir ſie jetzt unter dem Namen der Tuareks finden. c) Die mittlere Richtung zwiſchen der nördlichen und ſüdlichen nahmen die indogermaniſchen Stämme, die urſprünglich als ein Hirtenvolk auf dem Hindukuſch wohnten und ſich Arier, d. h. Herren nannten. Infolge einer Hungersnoth ſollen ihre Auswanderungen begonnen haben. Die eine derſelben zog ſüdwärts, dem Lauf des Sind, d. h. des Fluſſes folgend, und lebte noch lange im Pendſchab, bevor ſie von hier oſtwärts nach dem Gangesthal einwanderte, von wo aus ſie ſich das übrige Vorderindien an den Küſten unterwarf; denn im Innern des Dekan, in Oriſſa, Gondwara u. ſ. w. haben ſich die wilden Ureinwohner bis auf den heutigen Tag unter verſchiedenen Namen ſporadiſch erhalten. Die Bewohner des Dekanplateau werden von den Hindus im allgemeinen Drawidas, d. h. Südländer genannt und haben eine vom Sanskrit verſchiedene Sprache, die tamuliſche. Ein anderer Stamm der Arier zog nach Weſten. Es war der baktriſche, von welchem die Cultur auf der Hochebene von Iran ausging. In nordweſtlicher Richtung über das Völkerthor des Kaukaſus rückten dann allmälig die Kelten, Hellenen, Slawen und Germanen vor. Die Namen dieſer Völker haben ſchon oft gewechſelt. Die Germanen ſind der Stamm der indogermaniſchen Gruppe, der zur oceaniſchen Schiffahrt überging und von der Alten Welt aus die Neue entdeckte. Die mongoliſche gelbe Raſſe hat auch ſchon Geſchichte, ſchließt ſich aber entweder idioſynkratiſch in einem primitiven Culturkreiſe ab, oder überſchwemmt als barbariſches Nomadenthum andere Culturvölker, während die weiße Raſſe, die eigentlich progreſſive, die wahrhaft welthiſtoriſche iſt. Sie befreit ſich ſtufenweiſe immermehr von der Natur, entwickelt in demſelben Grade immer ſelbſtſtändigere Staaten und weniger abergläubiſche Religionen und wird die Erzieherin der anderen Raſſen, indem ſie durch die oceaniſche Schiffahrt ſich auf dem ganzen Erdenrund ausbreitet, alle andern Raſſen angreift und ihre Staaten und Religionen zerſtört. Mit Amerika und Polyneſien iſt ihr dies ſchon gelungen. Mit Afrika iſt ſie auf dem beſten Wege dazu, und mit Aſien hat ſie den Kampf ſchon lange aufgenommen. Er iſt hier der ſchwerſte, weil die chineſiſche und indiſche Cultur, welche ſich die meiſten aſiatiſchen Völker aſſimilirt haben, an ſich ſchon ſehr hoch ſtehende und ſeit Jahrtauſenden tief gewurzelte ſind. Es läßt ſich nicht leugnen, daß die weiße Raſſe, die ſich leidenſchaftlich mit einer immer neuen Zukunft beſchäftigt, oft mit rohem Uebermuth, mit rechtloſer Anmaßung, mit barbariſcher Grauſamkeit und mit ſchnöder Ueberliſtung gegen die andern Raſſen verfährt, weil ſie nämlich dieſelben begreift, während ſie von ihnen als eine geheimnißvolle Macht angeſtaunt wird; allein da die Erde eine Kugel iſt, auf welcher das Menſchengeſchlecht als ein einheitliches wohnen ſoll, ſo können keine Nationen ſich derartig abſchließen, als ob ſie ſelbſt die Menſchheit wären. Sie müſſen, wie gegenwärtig die Japaneſen, die zwei Jahrhunderte der Ruhe einer despotiſch-idylliſchen Abſchränkung genoſſen haben, gezwungen werden, in den allgemeinen Proceß der Menſchheit einzutreten und ſich mit den andern Völkern auszugleichen.

Weil das Weſen der Menſchheit Vernunft und Freiheit iſt, ſo iſt ſie einer in's Unendliche gehenden Vervollkommnung fähig. Perfectibilität iſt deshalb von jeher als charakteriſtiſch für die Menſchheit erkannt und anerkannt worden. Indeſſen iſt dieſelbe an Geſetze gebunden, die in dem geſchichtlichen Proceß als unveränderliche Nothwendigkeit wirkſam ſind. Die Perfectibilität iſt 1) möglich, weil der Menſch jede Stufe des Wiſſens und Vermögens, die er erreicht hat, wieder zum Mittel für eine neue, noch höhere, machen kann. Die Grenze der Vervollkommnung liegt hier einerſeits in der unmittelbaren Beſchaffenheit der Natur, die in ihren Qualitäten und in dem natürlichen Maß derſelben nicht geändert werden kann, andererſeits in den Geſetzen der Vernunft und Freiheit ſelbſt, welche der Menſch nicht überſchreiten kann, ohne ihre Reaction herauszufordern. 2) Die für das Menſchengeſchlecht mögliche Perfectibiliät wird aber wirklich nur durch die Arbeit als die bewußte, zweckvolle, freie Thätigkeit des Menſchen. Die Möglichkeit der Freiheit wird ihm geſchenkt, allein die Wirklichkeit muß er erarbeiten, weil ſie ohnedies nicht die ſeinige, ſondern, wie Wachen und Schlafen, ein Naturzuſtand wäre. Sie ſelbſt hervorzubringen, iſt die göttliche Würde des Menſchen. Auch die Natur wird dem Menſcheu geſchenkt, denn er findet ſie außer ſich vor, allein für ſeine Zwecke hat er ſie ſich zurecht zu machen. Nahrung, Kleidung, Wohnung ſollen für ihn das Product ſeiner eigenen Thätigkeit ſein und in einem Culturſtaat iſt zuletzt kein Fuß breit Erde, der nicht durch die Arbeit des Menſchen vergeiſtigt wäre. 3) Soll es aber nicht blos zur Arbeit, ſondern in ihr auch zum Fortſchritt kommen, ſo muß der Menſch das Bewußtſein ſeines Wiſſens und Vermögens den folgenden Geſchlechtern vererben. Er muß die Continuität ſeiner Arbeit ſichern und für die Zukunft eine Tradition der Vergangenheit ſchaffen, weil nur durch ſie erſpart werden kann, immer von neuem anzufangen und mit aller Arbeit doch nicht vorwärts zu kommen. Die Perfectibilität kann nur durch Tradition als eine geſchichtliche ſich entwickeln. Die Tradition als ſolche muß aber zugleich von der Kritik begleitet ſein, weil ſonſt, wie oft genug geſchehen, das relativ Unvollkommene als das abſolut Vollkommene fixirt werden kann, welches nicht verändert werden dürfe.

Das Hauptmittel für die Tradition iſt die Sprache und die Schrift. Das Bewußtſein des Menſchen drückt ſich durch die Sprache aus, die ſeinen Vorſtellungen eine von ihm erzeugte Tonform giebt. Ohne Vorſtellungen hervorzubringen, würde er auch keine Sprache haben. Sie iſt der thatſächlichſte Beweis, daß auch der ſogenannte Wilde als Intelligenz weit über das Thier erhaben iſt. Um aber eine dauernde, progreſſive Cultur zu vermitteln, muß ſie durch die Schrift unterſtützt werden, durch welche die ſchon erworbenen Vorſtellungen früherer Geſchlechter in völliger Beſtimmtheit für alle ſpätern gegenwärtig erhalten werden. Die Sprache eines Volks kann, linguiſtiſch genommen, auf einem relativ niedrigen Standpunkt ſtehen und ihm doch zu einer großen Cultur verhelfen, ſobald ſie dazu fortſchreitet, ſich als Schrift zu befeſtigen. Die Sprachen unterſcheiden ſich 1) als iſolirende Wurzelſprachen, in denen alle Wörter unveränderlich ſind; 2) als agglutinirende Sprachen, welche die Bedeutung der Wurzelwörter durch Affixe verändern, die ſie mit ihnen mechaniſch verbinden; 3) als flectirende Lautſprachen, welche die Bedeutung der Wurzelwörter nicht nur durch Agglutination, ſondern auch durch Umlaut des Worts ſelbſt verändern. Nun iſt z. B. die chineſiſche Sprache nur eine monoſyllabiſche Wurzelſprache. Da ſie aber eine Schrift und durch dieſe eine reiche Literatur erzeugt hat, ſo hat jener formale Mangel das chineſiſche Volk nicht gehindert, in allen Wiſſenſchaften und Künſten eine ſehr bedeutende Stufe zu erreichen, während viele afrikaniſche und amerikaniſche Nationen mit an ſich höher organiſirten Sprachen ganz zurückgeblieben ſind, weil ſie es zu keinerlei Schrift brachten. Die Bildung der Schrift hat den analogen Proceß, wie die Sprache ſelbſt, zu durchlaufen, wenn ſie von der unmittelbaren Anſchauung zur Vorſtellung und von dieſer zum freien Tonzeichen für dieſelbe fortgeht. Sie wiederholt 1) als Bilderſchrift die einer Vorſtellung zu Grunde liegende Anſchauung; deutet 2) als Figurenſchrift die Vorſtellung durch eine ideographiſche Abbreviatur des Bildes an, bis ſie 3) als alphabetiſche Schrift das Wort als das phonetiſche Zeichen in optiſche Zeichen auflöſt, welche die einfachen, in allen Wörtern wiederkehrenden Tonelemente ausdrücken. Eine alphabetiſche Schrift kann alle Laute analythiſch darſtellen und wird damit erſt der Beſchränktheit der Bilderſchrift und der Misverſtändlichkeit der ſymboliſchen Figuration enthoben. Was nicht in das Bewußtſein aufgenommen, was nicht durch die Sprache ausgedrückt, und was nicht von der Schrift fixirt iſt, das exiſtirt nicht für die Menſchheit. Große Bauten ſind zwar auch wichtige Culturzeugen, wenn ſie aber nicht durch Inſchriften, die wir verſtehen können, zu uns ſprechen, ſo bleiben ſie mehr Gegenſtände der äſthetiſchen Bewunderung, als des hiſtoriſchen Bewußtſeins. Die ägyptiſchen Trümmer ſtanden Jahrtauſende wie heute da, allein erſt ſeit Entzifferung der Hieroglyphen leſen wir von ihren Wänden die ägyptiſche Geſchichte ab. Ebenſo iſt es mit den aſſyriſchen Keilſchriften. Der Beſitz und Gebrauch der Schrift iſt es eigentlich, der die Culturvölker von den Naturvölkern ſcheidet, die immer in denſelben Zuſtänden, in der gleichen Geſchichtloſigkeit verharren, während jene der progreſſiven Entwickelung der Menſchheit angehören und beſtimmte Stufen darin einnehmen. Der Uebergang von primitiver Rohheit zur Cultur enthält vielerlei Grade, die es zweifelhaft machen können, wohin ein Volk zu rechnen ſei, allein der feſte Unterſchied liegt in der Schrift, weil ohne ſie wahrhafte Tradition der Geſchichte unmöglich iſt. Die relativ geſchichtloſen Völker erleben ja auch mancherlei und führen beſtändige Kriege, aber all dies Geſchehen iſt ſo gut, als ob es nicht geſchähe, weil es nicht vom Bewußtſein aufbewahrt und nicht wieder durch die Schrift zum Mittel des Fortſchritts gemacht wird. Die nur mündliche Ueberlieferung iſt in der elaſtiſchen Sage zu veränderlich und vergänglich, und erſt die Schrift begründet eine beſtimmte Continuität. Ein Culturvolk ohne ſie exiſtirt nicht. Sprache und Schrift ſind das eigene Werk des Geiſtes, die aber von den Menſchen oft als göttliche Geſchenke verehrt ſind, weil ſie ohne Reflexion geſchaffen, nicht mit vorausdenklicher Abſichtlichkeit gemacht und in ihrer pſychiſchen Geneſis erſt lange, nachdem ſie da ſind, erkannt werden.

Aus dem Weſen des Geiſtes läßt ſich a priori ſchließen, daß er ſeit ſeinem Eintritt in die Exiſtenz ſich nur durch Kampf ſehr allmählich aus der unmittelbaren Natürlichkeit zur Cultur hervorgearbeitet habe. Thatſächlich finden wir dieſen Gang auch überall durch die Zeugniſſe der Geſchichte beſtätigt. Eine entgegengeſetzte Vorſtellung malt den Urſtand der Menſchheit als einen vollkommenen, von welchem ſie herabgefallen ſein ſoll. Gewiß iſt der Anfang der Menſchheit immer ſchon ein menſchlicher, d. h. ſie von der Thierheit unterſcheidender geweſen, aber der Anfang konnte eben nur erſt die

Möglichkeit der Vernunft und Freiheit geben, deren Verwirklichung die eigene That des Menſchen ſein ſoll. Seiner Möglichkeit nach war der Urmenſch bereits der vollkommene Menſch, aber ſeiner Wirklichkeit nach war er ſo unvollkommen, wie ihn die älteſten Jahrbücher des chineſiſchen Reichs, wie ihn die älteſte hebräiſche Sage, wie ihn Thucydides im zweiten und fünften Kapitel des erſten Buchs ſeiner „Geſchichte des Peloponneſiſchen Kriegs" ſchilderte. Es hat für unſere Phantaſie etwas Schauerliches und für unſern Stolz Demüthigendes, uns vorzuſtellen, daß der Menſch viele Jahrtauſende hindurch in höchſt einfachen und beſchränkten, relativ rohen Zuſtänden zugebracht haben ſoll, allein die Bewohner von Nordaſien, Nordamerika, Braſilien, Afrika u. ſ. w. zeigen uns ja bis dieſen Augenblick, wie hartnäckig der Menſch Jahrhunderte auf Jahrhunderte in ganz untergeordneten Zuſtänden verharren kann. Wie alt und wie hoch iſt die Cultur in China und Indien, und doch hat dies nicht gehindert, daß dem hochcultivirten Java und Sumatra gegenüber die große und herrliche Inſel Borneo noch jetzt von Menſchenfreſſern bewohnt wird, und daß in Vorderindien, wie wir ſchon erwähnten, die Tudas, die Bhiels, die Ramuſſis, die Gonds, die Koles, die Binderwars, die Paharias, die Sours mitten zwiſchen den gebildetſten Hindus, Mohammedanern und Europäern in unzugänglichen Bergwäldern als uncultivirte Jagd- und Räubervölker fortleben. Die neuern Forſchungen haben uns für die älteſte Geſchichte der Menſchheit in der Unterſcheidung der Stein-, Bronze- und Eiſenzeit ganz neue Quellen eröffnet. 1) Die Steinzeit iſt die erſte techniſche Culturperiode, in welcher der Menſch ſich Meſſer, Pfeil- und Speerſpitzen, Beile, Nadeln aus Steinen fertigt. Er bearbeitet mit den Steinwerkzeugen das Holz, er tödtet damit Thiere, er ſpaltet damit die Knochen derſelben, das Mark herauszunehmen u. ſ. w. 2) In der Bronzezeit lernt er Kupfer mit Zinn verſchmelzen und aus dieſem Material nicht nur Meſſer, Beile, Pfeilſpitzen, Nadeln, ſondern auch Ringe, Lampen, Schalen, Schilde, Helme, Schienen bereiten. Aegypter, Peruaner, Mexicaner fertigten ihre Geräthe und Waffen aus Bronze und wußten ihr eine große Härte zu geben. 3) Die Eiſenzeit endlich erreicht dasjenige Metall, welches für die Cultur der Menſchheit das ſchlechthin wichtigſte iſt. Dieſe Zeiten des Stein-, Bronze- und Eiſenalters folgen ſich als Epochen der techniſchen Cultur. Die Unterſuchung der Knochenhöhlen in Frankreich und Deutſchland, des Küchenmoders in Dänemark und der Abfälle, die ſich in den Pfahlbauten der ſchweizer Seen finden, haben uns nicht nur gezeigt, mit welchen Thieren der Menſch auf jeder dieſer Stufen zuſammenlebte, welche Thiere er jagte, welche er bereits gezähmt ausnutzte, welche Hunderaſſe er beſaß, ſondern auch, daß die Völker der Steinzeit von Völkern mit Bronzewaffen und dieſe wieder von Völkern mit Eiſenſchwertern und Eiſenhelmen beſiegt wurden.

Daß das Klima für die Entwickelung der Cultur eine ſehr wichtige Bedingung ausmacht, läßt ſich leicht begreifen, und von jeher iſt erkannt, daß die gemäßigte Zone zwiſchen der ſubarktiſchen und ſubtropiſchen für die Arbeit des Menſchen die günſtigſte iſt. Indeſſen darf man dieſe an ſich richtige Auffaſſung nicht in einem zu beſchränkten Sinn nehmen, weil die Bodenbeſchaffenheit, der Grad der verticalen Erhebung des Terrains, die Geſtalt deſſelben, die Veränderung des Klimas durch den Anbau und die Eigenthümlichkeit der Raſſe, die ein Lokal bewohnt, nicht weniger wichtige Factoren ſind. Wenn die abſtracten Klimatologen recht hätten, ſo müßte in demſelben Klima immer dieſelbe Geſchichte ſpielen, was keineswegs der Fall iſt. Wir ſehen beſonders Bewaldung und Bewäſſerung, Entwaldung und Entwäſſerung, eine höchſt wichtige Rolle ſpielen. Ueberhaupt concurriren oft vielerlei Urſachen zur Hemmung oder Förderung der Cultur. Wie ſehr wird dieſelbe z. B. auf Auſtralien und den umliegenden Inſelgruppen dadurch gefördert, daß der Menſch hier kein einziges reißendes Thier zu bekämpfen, nicht einmal gefräßige Amphibien oder tückiſche Inſekten zu fürchten hat. Wenn man endlich ſo oft gelehrt hat, daß die Geſchichte ſich von Oſten nach Weſten bewege, ſo iſt auch dieſe Thatſache nur mit großen Einſchränkungen wahr; denn die Wanderungen der Völker haben nach allen Richtungen hin ſtattgefunden, und man muß ſtets die Kugelgeſtalt der Erde und die unendliche Zukunft der Menſchheit vor Augen haben, um nicht in Irrthümer zu fallen. Die Inder

z. B. ſind von Norden nach Süden und Oſten gewandert, die Germanen von Norden nach Süden; die Europäer in den Kreuzzügen nach Oſten; die Römer in ihren Eroberungen Galliens, Germaniens, Brittanniens von Süden nach Norden; die Tolteken und Azteken in Amerika von Norden nach Süden, und die heutigen Menſchen wandern nach allen Richtungen. Deutſche Coloniſten ziehen ebenſowohl nach Rußland als nach Braſilien, Auſtralien, Nordamerika.

Die Entwickelung der Menſchheit iſt auf allen Gebieten an eine beſtimmte Geſetzmäßigkeit gebunden, die zu allen Zeiten, an allen Orten die nämliche bleibt, wie ſehr auch die Form der Erſcheinung wechſeln möge. Der Marktpreis einer Waare z. B. wird ſich ſtets durch das Verhältniß von Nachfrage und Angebot reguliren. Jede Stufe, welche die Civiliſation betritt, hat ihren ihr eigenthümlichen Zuſammenhang. Um den Fortſchritt der Menſchheit zu meſſen, muß man ſich einerſeits an die Geſetzlichkeit, andererſeits an den Zweck der Geſchichte halten, alle Raſſen, alle Völker, alle Individuen zur Allgemeinheit des Bewußtſeins der Einheit der Gattung mit gleichen Intereſſen und gleichen Rechten zu erheben. Nach Einzelheiten kann man die Menſchheit nicht beurtheilen, nur nach Principien. Sobald wir uns auf das Einzelne einlaſſen, finden wir überall den Contraſt von Fleiß und Faulheit, von Klugheit und Dummheit, von Tugend und Verbrechen, von edelſinniger Aufopferung und ſelbſtſüchtiger Gemeinheit, von Reichthum und Armuth, von ſchwelgeriſchem Luxus und widermenſchlichem Elend. Es kommt aber darauf an, welcher Begriff der Freiheit dem Menſchen zum Bewußtſein gekommen iſt; denn dieſer Begriff macht ſich, allem Widerſtand der natürlichen Trägheit und künſtlichen Verkehrtheit zum Trotz, langſam, aber ſicher, zum herrſchenden. Die Schwierigkeit des Fortſchritts liegt darin, das Bewußtſein der Freiheit zum Eigenthum der Maſſen und die Sittlichkeit des Handelns zu ihrer Gewohnheit zu machen, ſo daß jedes Verbrechen als widerſprechende Ausnahme gilt. Die Willkür bleibt ſtets möglich und unberechenbar. Die Civiliſation kann noch ſo verfeinert ſein, es ſchützt doch keine Religion, kein Staatsgeſetz, keine Philoſophie dagegen, daß nicht die Wuth der Leidenſchaften ſich entzünde und uns die ſcheußlichſten Scenen vorführe, welche den Culturmenſchen urplötzlich als Kannibalen erſcheinen laſſen. Wenn man z. B. die Franzöſiſche Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts richtig beurtheilen will, ſo muß man nie vergeſſen, daß ſie die Urrechte des Menſchen zur politiſchen Anerkennung bringen wollte. Dies war ihre hohe Aufgabe, welche ſie auch erreicht hat, und hiergegen vermögen die blutigen Greuel, in welche ſie zuletzt ausartete, nicht aufzukommen und den Werth jener That für die Menſchheit zu verringern.

Das ethiſche Fundament aller Cultur iſt die Familie, deren Gründung von dem Geſchlechtstriebe ausgeht; denn die Ehe beginnt unſtreitig 1) mit der rohen Befriedigung deſſelben; geht 2) durch Kauf zu einer irgendwie ceremoniell geweihten, polygamiſchen Form über und ſtrebt 3) aus dieſer zur monogamiſchen fort, in welcher das Weib von der unbedingten Unterordnung unter den Mann allmälig bis zur ſocialen und rechtlichen Gleichſtellung mit ihm gelangt. Die Geſtaltung der Proſtitution, ſowohl der weiblichen als der männlichen, iſt der negative Exponent für die ſittliche Geſundheit der Ehe. Die Stellung der Kinder aber zu den Eltern durchläuft dieſelben Phaſen, wie die des Weibes zum Mann.

Das Bedürfniß der Nahrung, Kleidung, Wohnung nöthigt den Menſchen zur Arbeit, die 1) das gemeinſame Werk der Familie iſt, in welcher die Männer zunächſt jagen, kriegen und handeln, die Weiber kochen und nähen und ſogar den Boden bearbeiten. 2) Bei fortſchreitender Vervielfältigung der Bedürfniſſe wird die Arbeit getheilt, ſo daß endlich auch das oberflächlichſte, das eingebildetſte Bedürfniß Baſis eines beſondern Betriebs werden kann, bis 3) verſchiedene Sonderarbeiten ſich wieder zu gewiſſen Zwecken in Fabriken, Kunſtakademien, Univerſitäten zur Wechſelwirkung vereinigen. Dies iſt der nothwendige Gang aller Arbeit. Mit der Jagd und Fiſcherei hat die Arbeit überall angefangen und iſt von hier zur Zähmung von Thieren, zum Hirtenleben, übergegangen. Der Menſch kann auf dieſen Stufen der anfänglichen Civiliſation unendlich lange verweilen, aber erſt mit dem Ackerbau wird er es zu einem wirklich geſchichtlichen Daſein bringen. Erſt in den chineſiſchen Niederlanden zwiſchen dem Gelben und Blauen Fluß, erſt am Indus und im Gangesthal, erſt in der meſopotamiſchen Ebene zwiſchen dem Tigris und Euphrat, erſt im Stromlande des Nil, erſt auf den Hochebenen von Peru und Mexico hat ſich geſchichtliches Bewußtſein erzeugt, weil es hier überall zum Ackerbau kam, der die Zufälligkeit der Zukunft zu überwinden anfängt und den Boden beſtimmte Früchte zu tragen zwingt. Fiſcherei und Jagd werden nun zu einem Nebenerwerb, und das Nomadenthum wird in Viehzucht umgewandelt, welche den Acker düngen hilft. Der Ackerbauer bringt nach den verſchiedenen Jahreszeiten einen beſtimmten Cyclus von Arbeiten hervor, die er mit Berechnung von einem feſten Punkt aus unternimmt, während der Nomade mit ſeinem beweglichen Zelt im Laufe des Jahres nur einen Kreis von Weideplätzen durchwandert, für deren Pflege er ſo wenig etwas thut als der Jäger für das Jagdrevier, das er durchirrt. Erſt der Ackerbauer gewinnt einen heimatlichen Sinn und begründet durch ein feſtes Wohnhaus die Baukunſt, aus welcher die andern bildenden Künſte hervorgehen. Erſt der Ackerbauer begründet die Wiſſenſchaft, weil die periodiſche Folge ſeiner Arbeiten ihn zur Beobachtung der Geſtirne und des mit ihrer Bewegung zuſammenhängenden Witterungswechſels treibt. Alle Kalender, das erſte Product der Wiſſenſchaft, ſind von Agriculturvölkern ausgegangen. Erſt der Ackerbauer führt Krieg, einen Beſitz zu ſchützen, der ein Product ſeiner Anſtrengungen iſt. Erſt der Ackerbürger bringt, weil er zu beſtimmten Zeiten eine beſtimmte Anzahl Handarbeiter bedarf, conſequente Hörigkeitsverhältniſſe hervor, wie auch erſt durch ihn eine wahrhafte Gemeinde als eine in ſich abgeſchloſſene Einheit von Familien möglich wird.

Die Gemeinde ſcheidet ſich in die Dorf- und Stadtgemeinde. Jene widmet ſich der Urproduction, dieſe der Induſtrie und dem Handel. Doch giebt es Uebergänge von der einen zur andern, es giebt Ackerbauſtädte und Fabrikdörfer. Die Städte enthalten in ihrer Verfaſſung das republikaniſche Element der Geſchichte. In ihrem Entſtehen haben ſie oft eine einſeitige Function des Ganzen zur Grundlage; ſie ſind Reſidenzen, Feſtungen, Garniſonſtädte, Tempel- und Kloſterſtädte, Schulſitze, Badeörter, Fabrikſtädte, Handelsſtädte als Marktplätze, als Furt- und Flußmündeſtädte, als Hafenſtädte; aber jede Stadt hat den Trieb nach Totalität der Cultur, ſodaß das Stadtleben damit zu einer außerordentlichen Mannichfaltigkeit und Beweglichkeit übergeht, welche die ſittliche Corruption begünſtigt. Man hat daher oft gegen die Exiſtenz der Städte geeifert, allein ſie ſind unvermeidlich und ſo alt, als die Civiliſation. Städte, wie das heutige London, mit mehreren Millionen Einwohnern, ſind im alten Orient etwas ganz Gewöhnliches geweſen und ſind es noch.

Die Gemeinde iſt ſchon der Staat; der größere Staat entſteht durch die Vereinigung verſchiedener Gemeinden. Der Staat unterwirft die Menſchen der Herrſchaft des Geſetzes, indem er dieſelbe, wo er keinen Gehorſam findet, mit Zwang realiſirt. Die Form des Staats iſt diejenige, in welcher ſich die Menſchheit zur Sittlichkeit erzieht, weil der Wille ſeine Allgemeinheit nur im Staat als wirkliche zu ſehen vermag. Bloße Moralität, wie der Buddhismus ſie fordert, oder bloße Geſelligkeit, wie Fourier ſie wünſcht, reicht zur Bildung eines Staats nicht hin, ſondern ſetzt ihn ſchon voraus. Ohne Polizeigewalt, ohne Militärmacht iſt ein Staat unmöglich; denn er muß in ſeiner Selbſtbeſtimmung von außen her unabhängig ſein und jeden Verſuch zur Nichtachtung des Geſetzes, jeden Verſuch zur Auflöſung der beſtehenden Ordnung ſchließlich mit dem Tode bedrohen dürfen und können. In der Geſchichte der Staaten finden wir daher auch für den Uebergang der Völker aus dem Zuſtande natürlicher Ungebundenheit in den der Geſetzlichkeit gewöhnlich eine Periode des ſtrengſten Rigorismus, in welcher die Autorität des Geſetzes ſich mit Unerbittlichkeit durchſetzt, bis die Gewohnheit des Gehorſams eine mildere Praxis möglich macht, und dem drakoniſchen Standpunkt der ſoloniſche folgen kann. Das Wohl, d. h. die genügende Befriedigung der ſinnlichen Bedürfniſſe, iſt allerdings auch ein weſentlicher Zweck des Staats, muß aber in ihm dem Recht als dem poſitiven Ausdruck der Freiheit untergeordnet bleiben. Wohlſein iſt ein relativer Begriff, Freiheit ein abſoluter. Auch Sklaven können ſich recht wohl fühlen, wenn ſie gut gekleidet und genährt werden, ſtehen darum aber doch dem Freien nach, der obdachlos iſt und nicht weiß, wie er ſeine Blöße decken und ſeinen Hunger ſtillen ſoll. Wenn Familien, Gemeinden, Völker den materiellen Eudämonismus als höchſten Zweck zu betrachten anfangen, ſo richten ſie ſich zu Grunde. Die Kategorie des Angenehmen verdrängt die des Rechten, die des Schönen die des Guten; denn das Sinnliche, das die Sinne Kitzelnde nimmt dann ein bevorzugtes Intereſſe in Anſpruch. Gelderwerb als Mittel zum vielſeitigſten Sinnengenuß und Erhaltung der Geſundheit als Mittel, das Vergnügen wirklich genießen zu können, werden dann die Geſichtspunkte, nach denen man zu handeln bemüht iſt, während die moraliſche und politiſche Freiheit gleichgültig werden. Ja, weil die moraliſche und politiſche Freiheit unbequem wird, erfindet man Theorien, die im Namen der Religion oder der Wiſſenſchaft von dem Druck des Gewiſſens emancipiren. Bei der Beurtheilung der Staaten vom Zwecke der Menſchheit aus kommt es nicht ſowohl auf die Form der Verfaſſung als auf den Inhalt an, ob derſelbe nämlich liberal iſt, d. h. ob er die Würde des Menſchen, das Subject der Freiheit zu ſein, reſpectire. Die republikaniſche Form z. B. ſichert allen Bürgern eine mehr oder weniger directe Theilnahme an der Geſtaltung der Geſetze, was jedoch nicht hindert, daß der Inhalt derſelben ein ſehr illiberaler ſein kann. Sehr viele Republiken haben z. B. geſetzlich das Halten von Sklaven erlaubt; ſehr viele haben die Entwickelung der individuellen Freiheit auf das äußerſte beſchränkt u. ſ. w. Verſteht man unter glücklich ſein das materielle Wohlleben, ſo läßt ſich nicht leugnen, daß deſpotiſche Regierungen dies oft ihren Unterthanen ermöglicht haben. In Peru z. B. ſorgte die Regierung für alle Bedürfniſſe der Unterthanen; es gab keine Bettler. Weil aber die extreme Bevormundung die Menſchen ganz unſelbſtſtändig machte, ſo wurde der Staat trotz ſeiner großen Armee ſchwach und unterlag ſchnell dem Angriff einiger kühnen Abenteuerer.

Die Geſchichte aller Verfaſſungen wird ſtets darauf ausgehen, das monarchiſche Moment mit dem republikaniſchen auszugleichen. Unter dem monarchiſchen verſtehen wir die ſubjective Einheit des Staatsganzen in einer wirklichen Perſon, möge dieſelbe durch Geburt oder durch Wahl beſtimmt werden. Unter dem republikaniſchen verſtehen wir die Gleichheit aller Bürger vor dem Geſetz als dem von ihnen ſelbſt anerkannten Staatswillen. Anderweite Gleichheit iſt unmöglich, weil die Natur ſchon die Ungleichheit des Geſchlechts und der Anlagen, die Geſchichte aber durch den Zufall die Ungleichheit von Glück und Unglück ſetzt. Wenn ein Staat das Schickſal unmöglich machen will, ſo muß er alle individuelle Freiheit vernichten, wie dies auch alle communiſtiſchen Staaten conſequent gethan haben, z. B. die Jeſuiten in Paraguay. Ein communiſtiſcher Staat kann nur Polizeiſtaat ſein. Ein ſehr begreiflicher Irrthum der Maſſen, dem wir durch die ganze Geſchichte hin begegnen, iſt die Vorſtellung, als ob ein Wechſel in den Perſonen der Regierung oder in der Form der Verfaſſung ſofort eine Aufhebung aller Mängel und Leiden nach ſich ziehen müßte, während hier nur die Thätigkeit, der Fleiß, die Gewiſſenhaftigkeit aller einzelnen nachhaltig zu wirken vermögen. Der politiſche Formalismus ohne humane Bildung kann das Ziel der Menſchheit nicht erreichen.

Wir haben den Staat als das Organ der Menſchheit zu betrachten, durch welches ſie ſich zur Sittlichkeit erzieht, weil der Staat es mit dem wirklichen Wiſſen und Wollen, mit den gegenwärtigen Intereſſen, mit den beſtimmten Thaten des Menſchen zu thun hat. Wir haben noch nicht von der Religion geſprochen. Sie kann nämlich mit dem Staat bis zu einer gewiſſen Grenze hin zuſammenfallen, allein ihr Schwerpunkt wird immer in Hypotheſen liegen, durch welche ſie das Räthſelhafte der menſchlichen Exiſtenz zu erklären, die Widerſprüche derſelben zu beſeitigen und die von ihr untrennbaren Leiden zu mildern ſucht. Die Religion ergänzt die Lücken des menſchlichen Daſeins durch phantaſtiſche Vorſtellungen. Sie beruht auf dem Glauben an eine Macht, die unmittelbar nicht wahrgenommen werden kann, weil Götter und Dämonen, Paradieſe und Hölle eben nur in der Vorſtellung exiſtiren; aber kraft dieſes Glaubens iſt ſie die höchſte Gewalt, die ſchlechthin alle andern ſich unterordnet, und der religiöſe Fanatismus aus dieſem ideellen Grunde derjenige, der die furchtbarſten Entzweiungen und Verheerungen in der Menſchheit hervorgebracht hat. Der Menſch wird durch die Religion an ein Jenſeits gekettet, deſſen Zukunft ihn mit der Ewigkeit eines ſeligen Zuſtandes belohnt, oder mit dem eines unſeligen beſtraft. Was iſt nun auch das längſte Erdenleben gegen die Ewigkeit? Was ſind auch die reizendſten Genüſſe dieſer Welt gegen die möglichen einer himmliſchen? Was ſind die härteſten Foltern und gräßlichſten Qualen, die wir kennen, gegen die uns unbekannte Pein einer möglichen Hölle? Wie bunt und willkürlich aber auch die religiöſen Vorſtellungen ſeien, ſo müſſen ſie doch, weil ſie Vorſtellungen ſind, dem pſychologiſchen Geſetz der Intelligenz folgen, nach welchem das Gefühl ſich zur Vorſtellung, die Vorſtellug ſich zum Gedanken erhebt. Abgeſehen von allem beſondern poſitiven Inhalt iſt daher die Religion 1) Gefühlsreligion, die ſich in unbeſtimmten Ahnungen, in träumeriſchen Zuſtänden bewegt und ſich in Fetiſchen eine flüchtige, oft monſtröſe Vergegenſtändlichung erzeugt; 2) Phantaſiereligion, welche den religiöſen Inhalt in ſymboliſchen Vorſtellungen ausdrückt, denen ſie gewöhnlich durch die Kunſt auch für die Anſchauung eine ſinnliche Feſtigkeit verleiht, die ſich oft im Lauf der Zeit zu einer großen Weitläufigkeit ausbreitet; 3) Begriffsreligion, welche die Producte der Phantaſie der Kritik des Verſtandes unterwirft und den Glauben über ſeine Entſtehung und über ſeine Widerſprüche aufklärt, ſodaß ſich ein Gegenſatz zwiſchen dem naiven Glauben, der ſich an die Autorität der Tradition hält, und zwiſchen dem Reflexionsglauben als der ſogenannten Vernunftreligion ergiebt, die nur noch das glauben kann, was mit dem von der Wiſſenſchaft gefundenen Naturgeſetz und Moralgeſetz ſich vereinigen läßt. Der hierdurch entſtehende Kampf iſt unſtreitig der wichtigſte und ſchwerſte der ganzen Menſchheit. Es leuchtet aber ein, daß die Phantaſie gegen die Wahrheit der Wiſſenſchaft, die ſich durch den Beweis, den alle Menſchen einſehen können, legitimirt, ſich nicht zu halten vermag. Was iſt z. B., ſeitdem wir unwiderleglich wiſſen, daß die Erde ſich um die Sonne bewegt, aus der ehemaligen Vorſtellung von Himmel und Hölle geworden? Die Wiſſenſchaft bewirkt daher, daß die Menſchen ſich in ihr als vernünftig denkende Subjecte vereinigen können, und daß der Staat die phantaſtiſchen Vorſtellungen der beſonderen Religionen als eine Privatangelegenheit der Menſchen behandelt, die er unter der Vorausſetzung tolerirt, daß ſie mit der öffentlichen Sittlichkeit, mit den Geſetzen des Staats nicht collidiren. Hiermit iſt zugleich der Macht der Prieſter als der Organe der religiöſen Gemeinden für die Vollbringung ihrer Cultushandlungen die richtige Grenze angewieſen.

Die äſthetiſche Seite der Entwickelung der Menſchheit iſt nicht weniger als die religiöſe an eine Geſetzmäßigkeit des Verlaufs gebunden, denn der Menſch ſucht 1) ſeine eigene Geſtalt wenigſtens negativ von ihrer unmittelbaren Natürlichkeit loszureißen. Er iſt nicht, wie das Thier, mit ihr zufrieden, ſondern will in ihr ſeiner Freiheit einen Ausdruck geben, den er für ſchön hält, wäre er auch an ſich häßlich. Er ſchneidet ſich das Haar ab, oder giebt ihm eine beſondere Form; er hängt ſich Ringe in die Ohrläppchen, in die Naſenflügel; er zieht ſeine Unterlippe mit Gewalt herab; er färbt ſich die Zähne, feilt ſie, bricht ſie aus; er bemalt ſich den Leib; er tätowirt ſich, wie wir auf alten ägyptiſchen Bildern den damaligen europäiſchen Menſchen als einen Wilden ganz ebenſo antreffen, als wie heutzutage die Wilden auf Nukahiwa; er macht ſich groteske Anzüge. 2) Es dauert ſehr lange, bevor der Menſch von dieſer Stufe zu einer zweiten poſitiven fortſchreitet, in welcher er freie Kunſtwerke hervorbringt, die in ihrer Geſtalt ſich ſelbſt Zweck ſind. 3) Auf dieſe Periode folgt eine dritte, welche die künſtleriſche Virtuoſität, wie ſie durch Unterricht erworben werden kann, ſowie die von der Begeiſterung der ſelbſtändigen Kunſt hervorgebrachten idealen Formen in den Dienſt des Luxus treten läßt. Dieſe decorative Kunſt fällt oft, um reizend zu ſein, in die Mißförmlichkeit der erſten Periode zurück, ſodaß die abgeſchmackteſten Moden oft geraume Zeit zur Geltung gelangen.

Wenn wir nun auch die Humanität, d. h. die Menſchlichkeit als das Leben in den Ideen des Wahren, Guten und Schönen, als den Zweck der Menſchheit anſehen müſſen, ſo können wir doch nicht leugnen, daß die Entwickelung derſelben nur ſehr langſam erfolgt, und daß namentlich, ſolange und ſoweit wir die Geſchichte zu überblicken vermögen, drei conſtante Erſcheinungen damit in Widerſpruch ſtehen: die Sklaverei, die Zauberei und der Krieg. Sie beanſpruchen daher eine beſondere Würdigung.

Sklaverei iſt nicht bloße Dienſtbarkeit, auch eine ſehr harte, ſondern Herabſetzung des Menſchen zu einer bloßen Sache, zu einer intelligenten Maſchine, Nichtanerkennung ſeiner Perſönlichkeit. Wir leiten den Urſprung derſelben gewöhnlich aus Kriegsgefangenſchaft, aus Menſchenraub ab, und es liegt hierin das Richtige, daß alle Sklaverei ſich einen Kampf auf Leben und Tod um Anerkennung der perſönlichen Selbſtändigkeit vorausſetzt. Weil die Freiheit das ſpecifiſche Element der Menſchheit iſt, ſo ſoll der Menſch den Tod für ſich nicht ſcheuen. Wer in dem Kampf für ſie das Leben dem Tode vorzieht, wird von dem Sieger als ein Menſch unterworfen, dem die Ehre der Selbſtändigkeit und damit die der weſentlichen Gleichheit nicht zukomme. Wer hingegen im Kampf ſich als erhaben über die Furcht vor dem Tode gezeigt hat, glaubt eben damit das Recht erworben zu haben, ſich als den Herrn des andern zu betrachten, der die Unabhängigkeit ſeines Willens nicht zu behaupten vermochte. Dieſer Vorgang iſt der eigentliche Urſprung der Sklaverei, die daher auch den Völkern, ſolange ſie auf dieſem Standpunkte ſtehen, als etwas ganz Natürliches erſcheint. Sie iſt aber ein Widerſpruch, denn der als Sklave behandelte Menſch bleibt an ſich Perſon, die deshalb den unterbrochenen Kampf jeden Augenblick wieder aufnehmen oder indirect durch Bildung ſeinem Herrn ſich gleichſtellen kann. Rom zitterte, als die Sklavenaufſtände es mit dem Verluſt der unfreien Arbeiter bedrohten. Spartacus, der an der Spitze eines Heeres entlaufener Sklaven kämpfte, ſtellte die Würde der Menſchheit im Sklaven wieder her und ſtarb, noch auf den Knien fechtend, wie ein Held für die Freiheit Zwei Religionen, die buddhiſtiſche und die chriſtliche, haben allerdings ſich gegen alle unmittelbare Ariſtokratie gekehrt und die brüderliche Gleichheit aller Menſchen zum Dogma gemacht; allein ſie haben die Sklaverei nicht aufgehoben, weil ſie dem Dulden zu ſehr das Wort reden. Erſt ſeit Begründung der amerikaniſchen Union und ſeit Erklärung der unveräußerlichen Menſchenrechte in der Franzöſiſchen Revolution wird die Sklaverei als ein Unrecht gewußt, das die Menſchheit nicht dulden dürfe. Dem Sklavenhandel iſt daher der Krieg, das Sklavenzüchten, z. B. in Virginien, für eine Schmach und das

Sklavenhalten für einen barbariſchen Widerſpruch mit dem Begriff eines freien Menſchen erklärt, der keine Unfreie wollen könne. Eine mildere Form der Sklaverei, die Leibeigenſchaft, iſt in Europa erſt im laufenden Jahrhundert aufgehoben, aber ſelbſt das halborientaliſche Rußland hat der Humanität dieſen Tribut zollen müſſen. Bei vielen Nationen giebt es Stämme, die für verworfen gelten, die aber deshalb nicht Sklaven ſind. Wir pflegen ſie mit einem franzöſiſchen Ausdruck les races maudites zu nennen, wie die Cagots in den Pyrenäen, die Zigeuner in ganz Europa, die Parias bei den Hindus. Die Sudrakaſte ſtellt man ſich auch nicht ſelten als in einem ſklavenhaften Verhältniß zu den obern Kaſten vor, allein ſie ſind nur die durch die Religion zum Dienſt der obern Kaſten beſtimmten Menſchen, die an ſich frei ſind. Wenn ein Sudra wohlhabend genug dazu iſt, ſo kann er ſelbſt Sklaven halten. Wenn die Sudras dienen, ſo erfüllen ſie damit zugleich eine religiöſe, für ihre Seligkeit wichtige Pflicht.

Der Glaube an Zauberei iſt ſo alt, als die Menſchheit und bis dieſen Augenblick bei allen Völkern verbreitet, obſchon er eine Fiction iſt; denn die Zauberei will eine Wirkung durch eine Urſache hervorbringen, die an ſich einen ganz andern Inhalt hat und es daher unbegreiflich läßt, wie aus ihr ein ſolcher Effect entſpringen könne. Das magiſche Handeln iſt die Fiction, mit welcher der Wille die Grenze, auf die er in der Wirklichkeit ſtößt, aufzuheben glaubt. Es entſteht negativ aus der Verzweiflung des Egoismus, eine Schranke zu haben, poſitiv aus dem Inſtinct der Freiheit, die Natur beherrſchen zu können, was ſie allerdings relativ vermag, ſofern ſie die eigenen Geſetze der Natur beobachtet. Statt dieſes Gehorſams gegen die Natur bildet ſich der Aberglaube ein, durch völlig ſinnloſe Formeln und Begehungen gewiſſe Wirkungen erreichen zu können. Man ſollte erwarten, daß mit der wachſenden Erkenntniß der wirklichen Naturgeſetze der Kreis der abſurden Zauberwillkür ſich immermehr verengen müßte. Dies iſt in der That der Fall. Die wiſſenſchaftliche Aufklärung iſt die einzig gründliche und erfolgreiche Gegnerin des Aberglaubens; und wir ſehen, daß mit ihrer Ausbreitung Wunder, Geſpenſter und Dämonen verſchwinden. Weil aber die Wiſſenſchaft immer neue Probleme vor ſich, alſo in ihrem Fortſchritt immer eine myſtiſche Seite an ſich hat, ſo flüchtet ſich die Zauberei ſelbſt in die Wiſſenſchaft und nimmt die Maske eines höhern, tiefſinnigen Geheimwiſſens vor. In dieſer vornehmen Form findet ſie, wie bei einem Caglioſtro und Schröpfer, wie beim Tiſchrücken und der Pſychographie, wie bei dem Geiſterklopfen und der ſomnambulen Mantik, immer wieder Adepten, und wir haben noch in unſern Tagen erlebt, daß die Schopenhauer'ſche Philoſophie durch die bloße Kraft des Willens materielle Wirkungen in die Ferne, eine magiſche actio in distans für möglich erklärte. Die Cultur Afrikas iſt diejenige, die am dauernſten und härteſten unter dem Fluche des Wahnglaubens der Hexerei ſchmachtet.

Der Krieg endlich entſpringt aus dem an ſich nothwendigen Streben der Völker nach Unabhängigkeit. Rachſucht, Habſucht, Herrſchſucht ſind allerdings die beſondern Motive, durch welche Kriege veranlaßt werden, allein der letzte Grund derſelben liegt doch in der Freiheit des nationalen Selbſtgefühls, das keinen Richter über ſich anerkennt und daher bei einer Colliſion die Entſcheidung der Gewalt der Waffen anheimſtellt Die Menſchheit exiſtirt nur in den Völkern, und die Völker ſind einander coordinirt. So weit die Geſchichte reicht, ſehen wir, daß ein Volk, welches ſeine Unabhängigkeit nicht mit den Waffen in der Hand zu erkämpfen weiß, unfehlbar eine Beute ſeiner Nachbarn wird. Krieg und immer wieder Krieg ſcheint die vorzüglichſte und ehrenvollſte Thätigkeit der Menſchheit zu ſein. Und doch ſtürzt der Krieg den Menſchen immer wieder in den Naturzuſtand zurück, weil er durch Zerſtören und Morden in jeder Form den Feind zur Unterwerfung zu zwingen ſucht und alle rohen Leidenſchaften entfeſſelt. Der Krieg iſt culturfeindlich, und mit Scham und Schaudern ſehen wir, wie ſchnell in ihm die civiliſirteſten Nationen bis zu den äußerſten Brutalitäten fortgeriſſen werden. Die Brüderlichkeit, welche die buddhiſtiſche und chriſtliche Religion lehren, hat bisher zur Verminderung oder Vermenſchlichung der Kriege wenig beigetragen. In den neueſten Phaſen der Geſchichte haben die griechiſch-orthodoxen Ruſſen in Polen, die römiſch-orthodoxen Franzoſen in Algerien, die proteſtantiſch-orthodoxen Engländer in Oſtindien Grauſamkeiten vollbracht, wie wir ſie nur immer von den Kriegen der Juden im Alten Teſtament leſen können. Die Culturfeindlichkeit des Kriegs erſtreckt ſich aber noch über ihn ſelbſt in den Frieden hinaus, ſofern derſelbe nur dazu da zu ſein ſcheint, die Rüſtungen für ihn möglich zu machen. Wird es immer ſo bleiben? Auf lange Zeit hin gewiß noch; denn die Berührung der Culturvölker mit den barbariſchen Völkern muß noch eine große Menge von Kriegen zur Folge haben, die wiederum nicht ohne blutige Verwickelung zwiſchen den Culturvölkern ſelbſt bleiben können. Die Hauptreaction aber, die gegen den Krieg angefangen hat, iſt die, welche von der Wiſſenſchaft der Nationalökonomie ausgeht, die den Völkern ſeit Adam Smith den Beweis führt, daß ihr Wohl auf der Arbeit und auf dem freieſten Austauſch aller Producte beruht. Der immer wachſende nationale Handel, der die natürliche Ungleichheit der Bodenerzeugniſſe wie die künſtliche der menſchlichen Induſtrie ausgleicht und dem Menſchen auf jedem Punkt der Erde den möglichſten Genuß der geſammten Natur und Cultur eröffnet, realiſirt die irdiſche Univerſalität des Menſchen, ſchafft völkerverbindende Land- und Waſſerſtraßen, bereitet eine allgemeine Gaſtlichkeit, zerſtört die Vorurtheile der Nationen gegeneinander, erleichtert allen Verkehr durch Einführung der Geldwirthſchaft und iſt weſentlich conſervativer Tendenz. Dem Ocean iſt hierbei eine große Rolle zuertheilt, weil er nicht wie die Erde in Beſitz genommen werden kann. Die Flotte eines Volks kann ein Meer relativ und epochenweiſe beherrſchen, aber das Meer an und für ſich bleibt frei, und ein Schiff kann von allen Völkern zu allen kommen. Der Ocean zwingt durch ſein kosmopolitiſches Nivellement alle Völker zur Anerkennung des Völkerrechts, deſſen ſchüchterne Anfänge ſich ja auch bekanntlich vom Rhodiſchen Seerecht her datiren, deſſen Begriff ſeit Hugo Grotius eine theoretiſche Exiſtenz empfing, nunmehr aber durch die Dampfſchiffahrt und durch die innige Verflechtung der realen Intereſſen aller Völker eine wirkliche Macht zu werden anfängt. Die Vorſtellung, als ob ein Volk, ſtatt durch eigene Arbeit und durch eigenen Culturfortſchritt, durch gewaltſame Ausbeutung anderer Völker glücklich werden könne, iſt von der Wiſſenſchaft wie von der Erfahrung geſtürzt, und dies Bewußtſein hauptſächlich wird, je mehr es ſich verbreitet, den Ausbruch der Kriege hemmen. Cultur, Arbeit, Handel predigen die friedliche Solidarität aller Völker, deren Nationalität keine excluſive ſein kann und nur unter Anerkennung ihrer Einheit mit der Humanität Berechtigung hat.

Faſſen wir alle bisher betrachteten Elemente der Menſchheit zuſammen, ſo werden wir einſehen, daß ſie ihrem Weſen nach ſich immer gleichbleiben müſſe, weil die Entwickelung aller jener conſtitutiven Elemente an beſtimmte Geſetze gebunden iſt. Es kann ſich in der Geſchichte nur das geſtalten, was durch die Natur unſers Planeten und durch das Weſen des menſchlichen Geiſtes möglich iſt. Weil aber dieſe Möglichkeit eine an ſich unerſchöpfliche iſt, ſo bringt die Geſchichte aus dem an ſich gleichen Weſen nach denſelben unveränderlichen Geſetzen immer etwas Neues hervor. Die Vorſtellung eines ſteten Kreislaufs der Geſchichte, welche ſchon die alten Peripatetiker hatten, iſt ebenſo falſch als die Vorſtellung vieler Religionen, daß die Geſchichte mit einer Ausartung der Menſchheit in immer elendere Zuſtände endigen müſſe. Einzelne Völker erheben ſich, erreichen einen Moment höchſter Blüte und ſinken wieder in Verfall, aber die Menſchheit ſchreitet in ihrer Geſchichte in's Unendliche hin fort, weil das Bewußtſein der Freiheit ſich zu immer höherer Wahrheit erhebt, und weil mit jeder höhern Stufe ſich das Verhältniß des Menſchen zur Natur wie zum Menſchen ändert, eine Aenderung, die progreſſiv eine Verklärung der Natur durch die Arbeit des Menſchen, eine Humaniſirung der Natur und eine Verklärung der natürlichen Individualität des Menſchen durch die Bildung zur ſelbſtbewußten Humanität iſt.

Von ſolcher Höhe herab muß man den Gang des Menſchengeſchlechts auffaſſen, um weder in zu beſchränkte Anſichten zu verfallen, die ſich von den Conſequenzen der Perfectibilität losſagen, noch in phantaſtiſche Uebertreibungen zu gerathen, welche überſehen, daß die progreſſive Entwickelung trotz ihrer Unendlichkeit an Geſetze gebunden iſt, die ſich gleichbleiben, ja ohne deren Gleichheit der Fortſchritt nicht möglich wäre, weil alle Sicherheit des Handelns ſich die Unwandelbarkeit der Geſetze zur Bedingung macht und den

Zuſammenhang aller mit allen vorausſetzt, wie z. B. das Moralgeſetz ohne das Naturgeſetz unmöglich wäre. Weil aber nothwendig alles, was möglch iſt, auch wirklich werden kann, ſo darf uns das Elend, das wir in der Natur, das Verbrecheriſche, das wir in der Geſchichte finden, nicht an der Wirklichkeit des Fortſchritts oder gar an dem Weſen der Menſchheit irre machen. Zufall, d. h. das an ſich gleichgültige Zuſammentreffen der verſchiedenſten Exiſtenzen in Raum und Zeit iſt nothwendig, oder man müßte Raum und Zeit ſelbſt, d. h. die Natur, aufheben. Willkür, d. h. die Möglichkeit des menſchlichen Willens, ſich aus ſich zu irgend einem Entſchluß zu beſtimmen, was er immer auch für einen Inhalt habe, iſt nothwendig, oder man müßte die Freiheit ſelbſt aufheben. Zufall und Willkür ſind das an ſich unberechenbare Element der Geſchichte, das uns in ſtets neuen Combinationen überraſcht, deſſen Erſcheinung aber von der Macht der Geſetze beherrſcht wird, die von den Menſchen als das Schickſal vorgeſtellt zu werden pflegt. Alle Theorien der Geſchichte, die von dem Fatalismus, ſei es eines myſtiſchen Fatums oder eines transſcendenten Gottes ausgehen, ſind falſch und nichts als der unvollkommene Ausdruck für die Ahnung der Geſetzmäßigkeit der Natur und des Geiſtes, der ſich der Menſch mit aller Willkür nicht entziehen kann. Der Wille iſt als eine ſpontane Cauſalität von allen Umſtänden, in deren Mitte er ſich findet, ebenſo frei als von dem Willen jedes andern Subjects, wäre es auch ein Gott. Der Wille iſt in ſeiner Unzugänglichkeit von außen her unbezwingbar, wie jeder Menſch beweiſt, der lieber ſtirbt als ſeinen Willen aufgibt. Handelt der Menſch, ſo berührt er damit die Geſetze der Welt, muß alſo die nothwendigen Folgen ſeines Handelns tragen, weil ohne daſſelbe die Realität eine andere Wirklichkeit ſein würde, als ſie es nunmehr iſt, nachdem er gehandelt hat.

Es ſind auch alle Theorien der Geſchichte falſch, welche die Erzeugung des Böſen aus der Menſchheit in ein vorgeſchichtliches Jenſeits hinaus verlegen oder die Schuld deſſelben von dem Menſchen auf ein anderes Subject übertragen wollen, denn alles, was an ſich möglich iſt, kann auch wirklich werden, ſodaß man ſich nicht zu wundern braucht, wenn es in der That wirklich wird. Das Böſe ſoll nicht ſein, aber es kann ſein, denn ohne ſeine Möglichkeit wäre die Freiheit nicht Freiheit. Frei bin ich nur, wenn ich mich gegen das, was an ſich ſein ſoll, auch negativ zu verhalten vermag. Weil das Böſe ſein kann, gelangt es durch die Willkür auch zum Daſein; zu einem Daſein, gegen welches der Wille ſeiner Wahrheit noch proteſtirt. Die Entſtehung des Böſen iſt aus dem Weſen der Freiheit vollkommen begreiflich. Es entſteht noch jetzt jeden Augenblick, wenn es ſich erzeugt, durch denſelben Proceß bei allen Menſchen wie bei dem erſten Menſchen, als er böſe wurde, d. h. ſich der Möglichkeit eines gegen das Gute negativen Verhaltens durch die Verwirklichung deſſelben unzweideutig inne wurde, ein Act, mit welchem ihm zugleich die Geſetzmäßigkeit des Guten, das er negirte, offenbar werden mußte. Was in concreto als gut, was als böſe gilt, iſt freilich nach dem Temperament der Raſſen, nach der Culturſtufe der Völker und nach den Vorſtellungen der Religionen höchſt verſchieden, allein dieſe Verſchiedenheit darf uns nicht abhalten, in den Geſetzbüchern der Völker den Ausdruck des Willens der Menſchheit zum Guten zu erkennen. Allerdings belehren uns dieſe Geſetzbücher, was für Vergehen und Verbrechen ſeit jeher bei der Menſchheit im Schwange geweſen ſind, allein nicht weniger bezeugen ſie den Ernſt der Völker, das, was ſie auf einer gewiſſen Stufe als ſittlich, als rechtlich, als gut erkannt haben, als die Nothwendigkeit des allgemeinen Willens auszuſprechen und jedes Zuwiderhandeln, jedes Herunterfallen des einzelnen Willens in das, was das Geſetz verbietet, mit Strafen zu bedrohen. Auf jene großen Geſetzbücher des Kong-fu-tſeu, des Manu, des Zaharatuſtra, des Moſes, auf die Geſetze Solons, der Decemvirn, Juſtinians, Mohammeds, auf das Preußiſche Landrecht und den Code Napoléon muß man hinblicken, um zuzugeſtehen, daß zwar die einzelnen Menſchen in ihrer Schwachheit und Verkehrtheit dem Böſen verfallen, daß aber die Menſchheit das Gute will. Die oft entſetzliche Härte der Strafen in den alten Geſetzbüchern muß man ſich theils aus der Abſchreckungstheorie erklären, auf welche der Menſch zunächſt verfällt, theils aus dem pädagogiſchen Geſichtspunkt, daß die Menſchheit auf ſolchen Stufen der beginnenden Civiliſation noch den Kampf des Herabſinkens des Menſchen in die Thierheit zu beſtehen hat. Mit der ſteigenden Menſchlichkeit werden die Strafen milder.

Aus dem gleichen Grunde, daß nämlich alles, was an ſich möglich, wirklich werden kann, muß man auch alle Theorien der Geſchichte verwerfen, die in einer äußerlichen Weiſe von irgendeinem Volk als einem ſogenannten Urvolk alle Cultur ableiten wollen, wie manche Forſcher die Chineſen, andere die Aegypter, andere die Inder und noch andere die Juden dazu haben machen wollen. Vielmehr können ſich gleichzeitig verſchiedene Culturkreiſe unabhängig voneinander entwickeln. Die Chineſen und Aegypter haben in weitentlegenen Lokalen vollkommen ſelbſtändig als die älteſten Culturvölker der Erde ſich nebeneinander emporgearbeitet. Als der Handel chineſiſche Porzellangefäße, die wir nämlich in alten ägyptiſchen Gräbern getroffen haben, nach Aegypten brachte, hatten beide Völker ihre Cultur längſt befeſtigt. In jeder Familie, könnte man ſagen, ſei an ſich die ganze Menſchheit enthalten. Wie die Natur, verwirklicht auch die Geſchichte je nach den vorhandenen Bedingungen alles, was gerade möglich iſt, ohne daß es dazu einer äußerlichen Uebertragung von einem Volk auf ein anderes bedürfe. Es iſt in der That lächerlich, bis zu welch armſeligen Hypotheſen ſehr gelehrte Männer ſich oft haben verführen laſſen, um die Aehnlichkeit einer Sitte, einer Einrichtung, einer Kunſtform, eines Mythus, bei verſchiedenen Völkern durch Annahme einer Colportage zu erklären, ſtatt der Productivität des Geiſtes zuzutrauen, daß er unter ähnlichen Bedingungen aus ſeiner Geſetzmäßigkeit heraus auch das Analoge hervorbringen werde. So ſollte die ägyptiſche Cultur durchaus von Indien her importirt ſein, weil die Aegypter Kaſten hatten, an die Seelenwanderung glaubten und im Nildelta auch, wie die Sivaiten am Ganges, einen Ochſen göttlich verehrten. Nunmehr aber iſt doch wohl kein Zweifel, daß die ägyptiſche Cultur eine vollkommen ſelbſtändige und ältere iſt. So finden die nordamerikaniſchen Theologen ſehr viel Aehnlichkeit zwiſchen den Indianern und den Juden des Alten Teſtaments; ſie ſollen daher über Aſien und die Beringſtraße eingewandert ſein, ihren Urſprung aber in ſpäterer Verwilderung vergeſſen haben. Dieſe Vorſtellung iſt es ſa, an welche der Mormonismus angeknüpft hat. So ſollten auch Peru und Mexico nicht ſelbſtändig erwachſen ſein. Für jenes wurden Einwanderer aus China an den Ufern des Stillen Meeres, für dieſes Einwanderer aus Aegypten oder Phönizien an den Ufern des Atlantiſchen Meeres erdichtet, obſchon die eigentliche Culturbewegung Amerikas erſt in das 6. Jahrhundert, ja noch genauer, erſt in das 12. n. Chr. fällt. Man fand z. B. Pyramiden in Mexico und zog daraus den übereilten Schluß, daß, weil die Aegypter zuerſt Pyramiden gebaut hätten, die Pyramiden in Mexico auch von ägyptiſchem Einfluß herrühren müßten. Die nähere Betrachtung zeigte nun, daß außer der ganz abſtracten Form die Pyramiden in Mexico mit denen in Aegypten gar nichts gemein hatten, weil ſie zu ganz andern Zwecken und deshalb ſehr natürlich auch ganz anders gebaut waren. Die Geſchichte von Peru und Mexico iſt deswegen ſo höchſt merkwürdig, weil ſie unumſtößlich darthut, daß, während in der Alten Welt Chriſtenthum und Islam ſich in den Kreuzzügen zerfleiſchten, in der Neuen Welt Staaten und Religionen entſtanden, die ſich ganz aus ſich ſelbſt conſequent organiſirten und Gemeinweſen hervorbrachten, wie wir ſie ſonſt nur im Orient und im Alterthum finden. Es iſt dies eine für die richtige Würdigung der Culturgeſchichte unſchätzbare Thatſache, die alle gekünſtelten Syſteme der Geſchichte über den Haufen werfen muß.

Der Gang der Geſchichte kann überall nur darin beſtehen, daß die Menſchheit ſich aus der Abhängigkeit von der Natur zu einer größern Herrſchaft über dieſelbe, von der Dumpfheit des Gefühls zur Klarheit des Bewußtſeins, von der lokalen Abgeſchloſſenheit zur univerſellen Beweglichkeit und von der nationalen Befangenheit zur vernunftgewiſſen Humanität fortarbeitete. Die Eintheilungen der Geſchichte, die man nach beſchränkten Geſichtspunkten gemacht hat, können daher, zumal wenn man die unendliche Zukunft des Menſchengeſchlechts in Anſchlag bringt, nicht ausreichen. Man theilt z. B. ein nach orientaliſcher, antiker und moderner Geſchichte, oder nach alter, mittlerer und neuer Geſchichte, oder nach alter und neuer u. ſ. w. Vom Standpunkt der Menſchheit ſelbſt wird ihr Begriff das Princip abgeben müſſen, nach welchem ſich 1) die einzelnen Nationen noch ſelbſt für die ganze Menſchheit halten; 2) die Nationalität ſich ſchon einem höhern Princip als einem göttlichen, für alle Völker gelten ſollenden Geſetz unterordnet, bis 3) das Weſen der Menſchheit ſelbſt an ſich als göttlich erkannt und damit nicht nur die Nationalität, ſondern auch der religiöſe Particularismus der ſelbſtbewußten Menſchlichkeit, als dem allgemeinen Zweck der Geſchichte, unterworfen wird. Der Staat als Nationalſtaat, als theokratiſcher Staat und als Humanitätsſtaat enthält den wirklichen Fortſchritt der Geſchichte. Der Nationalſtaat widerſpricht ſich ſelbſt inſofern, als keine Nation für ſich die Menſchheit zu ſein vermag. Auch wenn eine Nation ſich viele andere Nationen durch Eroberung einverleibt, iſt deshalb noch nicht der Menſch, weil er Menſch iſt, anerkannt. Der theokratiſche Staat geht zwar in ſeinem Urſprunge noch von einer beſtimmten Nation aus, allein ſein Princip abſtrahirt ſchon von der Nationalität und erkennt jeden Menſchen als gleichberechtigt an, der ſich dem als göttlich geltenden Geſetze frei unterwirft. Er kann Proſelyten aus allen Nationen machen. Er geräth aber mit der Perfectibilität in Widerſpruch, weil ſein Geſetz als ein von Gott geoffenbartes unveränderlich ſein ſoll. Er kann daher nicht fortſchreiten, denn ſeine Geſchichte bleibt immer auf dem einmal fixirten Standpunkt als der abſoluten Norm ſtehen. Dieſer Widerſpruch der Freiheit kann ſich nur dadurch aufheben, daß die Vernunft als das an ſich ſelbſt göttliche Princip der Geſetzgebung erkannt wird, denn hierdurch wird einmal die Nationalität, die ein bloßes Naturprincip iſt, dem Geiſt untergeordnet, und zweitens der Dualismus zwiſchen dem göttlichen und dem menſchlichen Willen aufgelöſt, ſodaß der Menſch dem Geſetz nicht nur deshalb gehorcht, weil es formell ihm von einem Gotte gegeben iſt, ſondern deshalb, weil er in ihm, als dem an ſich göttlichen, zugleich ſeine eigene Vernunft erkennt. Er lebt nach einem Geſetz, deſſen Nothwendigkeit er begreift. Der unendliche Werth freier, repräſentativer Staatsverfaſſungen beſteht vor allem auch darin, daß die Geſetzgebung ſich vor dem Forum der Vernunft als eine dem Weſen der Menſchheit entſprechende, die Freiheit fördernde rechtfertigen muß. Es iſt wohl zu beachten, daß das Princip der Nationalität auf den höhern Standpunkten nicht verloren geht, ſondern nur ſeine natürliche Beſchränktheit abwirft.

1) Die Geſchichte der Nationalſtaaten geht von der unmittelbarſten Form der natürlichen Sittlichkeit, von der Familie, aus und endet mit derjenigen unendlich vermittelten Form, welche dem einzelnen Menſchen das Recht eines Nationalbürgers verleiht, auch wenn er einer andern Nation entſproſſen iſt. Dies iſt der conſequente Fortſchritt von dem chineſiſchen Staat bis zum römiſchen. Der chineſiſche betrachtet ſich als Familie, der römiſche als das Product des Willens und der Macht des römiſchen Volks, welches die Gnade hat, den von ihm beſiegten Völkern das jus eines civis Romanus zu ſchenken. Bei ſolchen welthiſtoriſchen Objecten muß man nicht durch das Detail der Geſchichte ſich zu einſeitigen Urtheilen hinreißen laſſen, ſonſt ergeht es, wie mit den ethnographiſchen Schilderungen, in denen uns auf der einen Seite ein Verzeichniß von den Schlechtigkeiten und Laſtern, auf der andern ein ebenſolches von den Vorzügen und Tugenden der Völker gegeben wird. An Wolluſt namentlich und Grauſamkeit fehlt es keiner Geſchichte.

Es unterſcheiden ſich drei verſchiedene Gruppen der Nationalſtaaten: die hinteraſiatiſchen, die vorderaſiatiſchen mit Inbegriff von Aegypten und die europäiſchen.

a) Bei den hinteraſiatiſchen machen China und Indien einen Gegenſatz aus, der ſich in dem Buddhismus auflöſt.

China iſt der Staat, der die natürliche Sittlichkeit der Familie zum Princip macht. Die Familie als ſolche exiſtirt auch bei den Millionen von Jägerſtämmen und Nomadenhorden, die in geſchichtloſer Vegetation dahinleben und dahinſterben. Von ihnen unterſcheidet ſich China dadurch, daß es ein Bewußtſein über die Bedeutung der Familie gewinnt und ſie zur Grundlage aller ſocialen, politiſchen und religiöſen Verhältniſſe macht. Der Staat iſt nur die Familie im großen und der Kaiſer, der Vater des Volks, iſt der Sohn des Himmels. Wie jeder Chineſe Kind iſt, ſo ſoll jeder auch Vater ſein. Weil daher keine Kinder zu zeugen das größte Unglück iſt, ſo darf der Chineſe durch Adoption ſich eine künſtliche Familie ſchaffen. Selbſtbeherrſchung durch Bemeiſterung ſeiner

Affecte iſt die Aufgabe der chineſiſchen Moral und Erziehung, wie wir den Kindern ſagen, daß ſie artig ſein ſollen. Die Ehrfurcht der Kinder vor den Eltern, der Gattin vor dem Gatten, der Unterthanen vor den Beamten, der niedern Beamten vor den höhern, drückt ſich in einem Ceremoniell aus, deſſen Beobachtung Staatspflicht iſt. Weil in der Familie die Kinder den Eltern gegenüber gleich ſind, ſo kann auch im Staat jeder Chineſe alles werden. Niemand iſt von einem Amt ausgeſchloſſen, der ſeine Befähigung zu demſelben durch Prüfung nachweiſt. Ackerbau für die Nahrung, Seidenbau für die Kleidung, Leſen und Schreiben für die Bildung ſind in China uralt. Krieg und Eroberung gebraucht es nur zum Schutz der Cultur, denn es iſt ein Land der Schulen und des Friedens. Es kennt keine Geburts- und keine Geldariſtokratie, nur einen Klaſſenrang. Es hat unbedingte Gewerbe- und Handelsfreiheit, Freizügigkeit im Innern ohne alle Paßbeſchränkung, unbedingte Aſſociationsfreiheit, Preßfreiheit und ſogar Plakatenfreiheit, von der es zur Kritik der Beamten eine oft ſatiriſche Anwendung macht. Seine Religion iſt ohne alle Mythologie und ohne alles Prieſterthum und beſteht nur in einer Verehrnng der Ahnen.

Den Gegenſatz zu Chinas Realismus bildet der Idealismus des indiſchen Volks, wie es ſich zum abſoluten Ständeſtaat in Vorderindien entwickelt hat. Solange die indiſchen Arier im Pendſchab ſaßen, waren ſie noch ein einfaches Hirtenvolk. Als ſie aber die Dſchumna überſchritten und in das Gangesthal vordrangen, entſtanden die Kaſten aus der Entgegenſetzung der hellfarbigen, ſchon civiliſirten Sieger und der dunkelfarbigen, wilden Ureinwohner. Der Hindu wird ſeitdem nicht nur in eine Familie, ſondern durch ſie in einen Stand eingeboren, der ihm das Vollbringen einer ſpecifiſchen Arbeit als Pflicht auferlegt. Die vier Stände der Prieſter, der Krieger, der Gewerb- und Handeltreibenden und der Dienenden ſind gleichſam vier große Familien mit ungleichem Range, indem die untere Klaſſe immer von der Thätigkeit der obern ausgeſchloſſen iſt, der Prieſter aber Krieg, Gewerbe und Handel treiben darf, wobei ihnen nur die Vorſicht empfohlen wird, kein Geſchäft zu wählen, das mit ihrer angeborenen Würde zu ſehr contraſtirte. Die Conſequenzmacherei des Verſtandes hat im Lauf der Jahrhunderte die ſociale Ungleichheit der Kaſten bis in die empörendſten Extreme verfolgt. In Indien exiſtiren daher nur particuläre Standesideale, kein Ideal des Menſchen überhaupt. Weil jeder aber nur werden kann, was er ſchon von Natur iſt, weil die Pflichten eines jeden Standes vom Geſetz genau umſchrieben ſind, ſo kann auch das Standesideal keine Begeiſterung erregen. Indien brachte, im Gegenſatz zur Einheit des ungeheuern chineſiſchen Reichs, nur eine Menge kleiner Staaten hervor, die ſich relativ zu vergrößern ſuchten und bald wieder zerfielen. Die Form des Staates konnte, den Kaſten gegenüber, nur eine despotiſche ſein, ihre Gegenſätze als äußere Macht zuſammenzufaſſen und zu beherrſchen, denn über ihre innere Organiſation hatte auch der mächtigſte Despot keine Gewalt. Weil die Staatsmacht nur eine despotiſche zu ſein vermag, ſo konnten Eroberer ſich ſo leicht feſtſetzen und große Reiche bilden, wie die Araber, Mongolen, Franzoſen, Briten.

Der Idealismus des indiſchen Volks hat ſeinen entſchiedenſten Ausdruck in dem Glauben an die Seelenwanderung gefunden, weil derſelbe eine zweite Welt neben der empiriſchen erſchaffte und die Ausſicht eröffnete, aus dem Wechſel der Umgeburt durch Aſceſe endlich zur Ruhe überzugehen. Dieſe Möglichkeit iſt für jeden Menſchen vorhanden. Hierin lag der Keim zur Reaction gegen die Trennung der Kaſten. Buddha im 7. Jahrhundert v. Chr. reflectirte darauf, daß alle Erſcheinung vergänglich ſei, und daß jeder Menſch, welcher Kaſte und welchem Geſchlecht er auch angehöre, doch durch Geburt und Tod, durch Alter und Krankheit jedem andern Menſchen weſentlich gleich ſei. Der Menſch müſſe, um dem Schickſal der Metempſychoſe zu entgehen, nicht lügen, nicht unkeuſch ſein, nicht ſich berauſchen, nicht ſtehlen und nicht morden. Inſoweit erfaßte Buddha ſchon die Idee der Menſchheit, allein das Ideal, das er aufſtellte, war erſt das einer abſoluten Paſſivität, das mit ſeiner Negation des natürlichen Egoismus erſt ein geiſtliches Bettlerthum hervorbrachte und für ſich nur einen Kirchenſtaat zu begründen vermochte, oder, wo es nicht zu ſolcher Selbſtändigkeit gelangte, in andern Staaten Mönchs- und Nonnenklöſter mit Laienbrüderſchaften organiſirte. In der erſtern Form exiſtirt es in Tibet, in der zweiten in China, Japan, Hinterindien und auf den Sundiſchen Inſeln Sumatra und Java. Es umfaßt den größten Theil der mongoliſchen Raſſe und iſt, quantitativ nach der Anzahl ſeiner Bekenner, die ausgedehnteſte Religion, weil ſein Quietismus die Entfaltung einer pomphaften Kirchlichkeit nicht gehindert hat, welche die Phantaſie der Menge beſchäftigt.

b) China, Indien und die indochineſiſchen, dem Buddhismus ergebenen Völker machen eine Welt für ſich aus, welcher die ganz entgegengeſetzte Richtung der vorderaſiſchen Völker, der Perſer, der Aegypter und Semiten, wiederum als eine in ſich zuſammenhängende Culturwelt zur Seite ſteht, worin die Individualität affirmativ gefaßt und auf den Genuß hin gerichtet wird. Der chineſiſche Realismus freilich genießt die Güter der Welt auch noch unbefangen, aber der indiſche und buddhiſtiſche Quietismus iſt zugleich peſſimiſtiſch, denn er erblickt im Daſein ſelbſt das größte Unglück und ſetzt daher ſeinen Triumph in die Kraft des Leidens, um das einmal vorhandene Uebel durch Beſchränkung der Bedürfniſſe und durch Unerſchöpflichkeit ſeiner Geduld ſoviel möglich zu vermindern. Der Vorderaſiate hingegen verſucht den Kampf mit dem Uebel und entwickelt ſtatt des negativen Heroismus der thatloſen Ausdauer im Leiden den poſitiven Heroismus der thatkräftigen Tapferkeit. An die Stelle des müßigen Bettlerthums, das in ſeiner Prätenſion der Heiligkeit ſich von andern ernähren läßt, ſetzt es die Arbeit. In der Religion ſind daher dieſe Völker dualiſtiſch, indem ſie dem böſen Princip das gute mit der Ausſicht des ſchließlichen Siegs des letztern über das erſtere entgegenſtellen. Die Heiligkeit des Familienlebens wird anerkannt; die ſtändiſche Differenz der Geſellſchaft tritt noch in der Tendenz zur Bildung von Kaſten hervor, die aber ſchon ſehr abgemildert erſcheinen und bei den Semiten völlig verſchwinden. Wenn bei den Hinteraſiaten das Prieſterthum über das Königthum ſiegte und Buddha ſelbſt, ein Fürſtenſohn, das geiſtliche Bettlerthum erſchuf, ſo ſiegte bei den Vorderaſiaten überall das Königthum über das Prieſterthum, und ſelbſt in Aegypten, das oft als ein reiner Prieſterſtaat geſchildert wird, hatte der König die Initiative bei allen Waſſer- und Tempelbauten und opferte in eigener Perſon ohne Vermittelung eines Prieſters.

Perſien war urſprünglich ein militäriſcher Vaſallenſtaat. China war auch aus Feudalverhältniſſen zur Geſammtmonarchie erwachſen, hatte aber ſeine Cultur auf alle ſeine Provinzen ausgebreitet und alle Völker ſeines Reichs gleichmäßig civiliſirt, wie wir noch heute die 400 Millionen Menſchen, die es umfaßt, in den nämlichen Sitten und Fertigkeiten wie zur Zeit des Kong-fu-tſeu ſich bewegen ſehen. Der Perſer hatte keine beſondere Cultur mitzutheilen, wenn er auch den Acker- und Gartenbau pflegte. Er ließ die Völker, die er unterwarf, in ihrer Sitte und Bildung gewähren und begnügte ſich, einen Tribut an Naturalien oder an Geld und ein Contingent für die Armee von ihnen zu erheben. Wenn der bis zum Wahnſinn leidenſchaftliche Kambyſes in der Behandlung Aegyptens hiervon abwich, ſo ſuchte Darius ſofort die Grauſamkeit ſeines Vorgängers gut zu machen. Der altperſiſche Staat führte beſtändige Kriege, theils nach außen, um die Vaſallen durch Eroberungen zu beſchäftigen und zu belohnen, theils nach innen, um aufrühreriſche Vaſallen niederzuwerfen. Die Reſidenz des Centralherrſchers, die zugleich Feldlager, Feſtung und Waffendepot war, wechſelte in den verſchiedenen Perioden des Reichs ihren Sitz in Themiſcheh, Baktra, Ekbatana, Suſa, Perſepolis. Die großen Vaſallen wurden allmälich ihrer Macht beraubt und an ihre Stelle Satrapen, d. h. Statthalter der Provinzen geſetzt, welche der König nach Belieben ernennen und abſetzen konnte. Mit dem Siege des monarchiſchen Syſtems unter Kosroes begann auch die äußere Centraliſation des Reichs in Landſtraßen, Poſtenketten und allgemeiner Landesmünze. Der ethiſche Standpunkt des iraniſchen Perſers war an ſich ein ſehr hoher, rein zu ſein in Gedanke, Wort und That, allein die Ausführung verfiel noch häufig einem abergläubiſchen Pedantismus für die Reinhaltung von Feuer und Waſſer, für die Pflege der Bäume, für die Hochſtellung des Hundes, für die Furcht einer Verunreinigung durch die Berührung von Leichnamen. Jeder Perſer betrachtete ſich als einen freien Mitſtreiter des guten Gottes des Lichtes gegen den böſen der Finſterniß, und dies Bewußtſein brachte eine ſtraffe, thatkräftige, ritterliche Stimmung hervor.

Aegypten, das nach rückwärts hin mit Indien verglichen werden kann, iſt innerhalb der vorderaſiatiſchen Welt der Gegenſatz zu Perſien. Die Perſer lebten in einer waſſerarmen Hochebene, die Aegypter in einer Niederung, die ein mächtiger Strom durchzog. Der Ackerbau war für den Perſer höchſt mühſam, für den Aegypter ſehr leicht und ſehr einträglich. Der Perſer ſchaute ſeine Götter unmittelbar in den Naturgegenſtänden ſelbſt an; der Aegypter fügte zu dieſer Anſchauung noch die ſtatuariſche Darſtellung ſeiner Götter. Der Perſer verehrte nur die geſtaltloſe Flamme, der Aegypter eine Menge von Pflanzen und Thieren. Für den Perſer war der Krieg Zweck, alles dem Herrſcherthum des Sonnengottes Widrige zu vernichten; für den Aegypter war er nur Mittel, ſeine Cultur zu ſichern. Ackerbau, Kanalbau, Dammbau, Tempelbau, Palaſtbau, Grabbau, das war ſein Zweck. Der Perſer mußte Landſtraßen durch Berg und Thal hinführen, während der Aegypter durch die Waſſerſtraße des Nil eine leichte Verbindung aller Provinzen des Reichs beſaß, das überdies nicht größer war als etwa das heutige Hannover. Aegypten lebte daher in einem viel innigern Zuſammenhang mit ſich als alle bisher betrachteten Staaten, und erſt der Aegypter fühlte einen wahrhaften Patriotismus. Die Staatsform war monarchiſch, aber in ihrer Willkür durch die Landesgeſetze außerordentlich beſchränkt. Die perſiſche Vorſtellung, den König als Herrn alles Landes, alles Eigenthums, aller Perſonen anzuſehen, war in Aegypten unmöglich. Bei der äußerſten, durch häufiges Baden und Haarſcheren unterhaltenen Reinlichkeit hatte der Aegypter doch keine Scheu vor dem Todten. Wenn der Perſer den Leichnam unter freiem Himmel ausſetzte, ihn von Vögeln verzehren zu laſſen, ſo balſamirte der Aegypter denſelben ein, ihn durch alle Zukunft hin vor Verweſung zu ſchützen, und verſchloß ihn in Steingräber, ihn dem Angriff der Thiere, womöglich auch dem der Menſchen zu entziehen. Die moraliſche Abſtraction des Perſers, rein zu ſein in Gedanke, Wort und That, wurde von dem Aegypter nicht nur anerkannt, ſondern durch die Vorſtellung von 42 Todſünden, die man zu unterlaſſen habe, in's Specielle fortgebildet und durch ein Todtengericht, das auch die Könige nicht verſchonte, zu einem concreten Intereſſe des bürgerlichen

Gemeinweſens gemacht. Noch immer begegnen wir Schilderungen, welche die Aegypter lediglich als ein trübes, düſteres, ſklaviſches Volk darſtellen. Allein die Bilder, die wir auf den Mauern der Katakomben antreffen, wo ſie Wein keltern, Bier brauen, auf die Jagd gehen, mit Geſellſchaftsſpielen aller Art ſich unterhalten, Tänzerinnen und Sängerinnen um ſich verſammeln, köſtliche Möbel, Geräthe und Schmuck benutzen, ſowie die Beſchreibung, die uns Fremde von den Volksfeſten in Aegypten gemacht haben, zeigen uns vielmehr im Ernſt eine große Heiterkeit des Lebens, einen affirmativen Genuß deſſelben, wie ja auch die Juden nach ihrer Auswanderung ſich oft, mit der Bibel zu reden, nach den Fleiſchtöpfen Aegyptens zurückſehnten. Der Aegypter hoffte nach einem redlichen, pflichttreuen Leben in die Wohnungen der Seligen, in die Gemeinſchaft mit Oſiris einzugehen, weshalb der Tod für ihn das Schreckliche verlor. Vieles, was uns früher bei ihnen, weil wir es noch nicht verſtanden, geheimnißvoll war, iſt es nicht mehr und konnte es für die Aegypter noch weniger ſein. Was hat man z. B. nicht über das Labyrinth gefabelt! Es war aber nichts weniger als ein myſteriöſes Gebäude, ſondern ein Staatspalaſt für die alljährliche Verſammlung der Abgeordneten der zwölf Hauptlandſchaften, von denen jede hier ihre Archive, ihre Bureaux und ihre Wohnungen beſaß, worin ſie ſogleich einziehen konnten. Der Name Labyrinth, der nach Herodot als Inſchrift prangte, heißt eigentlich La (für Ra)- puroma-en-tho, d. h. dem Sonnengotte, dem Könige der Welt! Die Gemälde auf den Wänden ſtellten charakteriſtiſche Pflanzen, Thiere, Menſchen und Bauten der verſchiedenen Provinzen dar, ſodaß man hier gleichſam eine Bildergalerie des ganzen Reichs fand. Das periodiſche Schwellen und Sinken des Nil mußte an eine große Ordnung der Arbeiten, der Steinbau an eine große Genauigkeit gewöhnen. In Aegypten war alles durch das Geſetz geregelt. Die Prieſter lebten in Monogamie und blieben als Geſetzausleger, als Schreiber, als Schullehrer und als Aerzte mit dem bürgerlichen Leben befreundet. Die Kaſten waren erbliche Stände, aber ohne die fanatiſche Abſonderung der indiſchen, denn mit Ausnahme des Standes der Schweinehirten konnten alle untereinander heirathen. Alle hatten theil an Grund und Boden, der Bauer freilich nur als Pachter, denn ein Drittel gehörte dem König, ein Drittel den Prieſtern, ein Drittel dem Militär. Weil die Subſiſtenz der Prieſter von Hauſe aus durch das Kirchengut geſichert war, ſo konnten ſie gar nicht, wie die Brahmanen, darauf verfallen, aus dem Bettlerthum eine Religion zu machen. Die Sklaven wurden milde gehalten. Kein Herr durfte einen Sklaven tödten, und die Kinder der Sklaven waren frei. Von der Selbſtſtändigkeit der Aegypter und von ihrem Nationalſtolze haben ſich uns merkwürdige Beiſpiele, beſonders von der Zeit ab, wo Pſametich griechiſche Miethstruppen anwarb, erhalten.

So unendlich hoch Aegypten ſtand, ſo hatte es doch eben an ſeiner Nationalität eine große Schranke der Fortentwickelung. Jeder Aegypter betrachtete ſich als ein reines, jeden Fremden als ein unreines Weſen. Der Sturz Aegyptens wurde ebendeshalb unter Pſametich herbeigeführt, weil 200000 Krieger, die über die Bevorzugung der Griechen empört waren, mit Frau und Kind, jedes Regiment mit ſeinen Fahnen und ſeiner Muſik an der Spitze, nach Aethiopien auswanderten. Die Aufgabe, den internationalen Verkehr zu eröffnen, fiel den Semiten zu, die zwiſchen Perſien und Aegypten von Meſopotamien bis zur Küſte des Mittelmeers in ſteter Unruhe lebten. Die Araber müſſen wir hier mit einrechnen. Dieſe Staaten trieben zwar auch Ackerbau, vorzugsweiſe aber Handel und Induſtrie. Das ſtädtiſche Leben empfing in ihnen das Uebergewicht. Die monarchiſche Spitze wurde ſchwach und ariſtokratiſche Geſchlechter, Parteiſtreitigkeiten, traten in den Vordergrund. Die großen Stadtſtaaten Babylon und Ninive förderten die Producte Baktriens, Mediens, Indiens, Arabiens, ſowie die eigenen Erzeugniſſe ihrer Weberei und Färberei, ihrer Metallarbeiten und Edelſteinſchleifereien auf den Karavanenſtraßen, die noch heute exiſtiren, bis zum Ufer des Mittelmeers, wo die Cedern des Libanon den Phöniziern ein gutes Material zum Schiffbau boten. Babylon beherbergte einige Millionen Menſchen hinter ſeinen rieſigen Mauern. Es eröffnete ſeine Thore allen Fremden, die ihr Geld in ihm verzehren wollten, bot ihnen alles, was die Sinne zu ergötzen vermag, zum Genuß an, verweichlichte alle Dynaſtien, die in ihm wohnten, und berauſchte durch die Kunſt, die Reize der Natur mit Raffinement verführeriſcher zu machen. Der orgiaſtiſche Taumel, die höchſte Aufregung der Geſchlechtsluſt war in ihm zu Hauſe. An der Küſte des Mittelmeers übernahmen die Phönizier ſchon ſeit dem Anfang des 3. Jahrtauſends v. Chr. die Rolle, den Landhandel in Seehandel umzugeſtalten. Sie legten im Becken des Mittelmeers viele Factoreien an, unter denen die tyriſche Pflanzſtadt Karthago ſich beſonders auszeichnete und mit dem Handel der Hetrusker im Liguriſchen Meer rivaliſirte. Die Silber- und Queckſilberbergwerke Spaniens wurden von ihnen ausgebeutet, die Meerenge von Gibraltar durchſchnitten und die Küſte Afrikas ſüdlich bis Guinea, die Küſte Europas nördlich bis zum baltiſchen Bernſteinlande befahren. Die Phönizier betrieben daher den Handel ganz egoiſtiſch, indem ſie, hierin Babylon und Ninive ganz entgegengeſetzt, ihre eigenen Städte den Fremden verſchloſſen, ihre Colonien in knechtiſcher Abhängigkeit erhielten und die Spuren ihrer Fahrten verheimlichten. Liſtige Geſchmeidigkeit, einen Verkehr anzuknüpfen, Härte und Grauſamkeit, ihn, wenn er rentirte, zu ſichern, waren die Grundzüge ihrer Politik, welche ſie, wie wir ſchon aus Homer ſehen, bei allen Völkern verrufen machten. Für die Erhaltung ihrer Selbſtändigkeit kämpften ſie mit äußerſter Tapferkeit, wie namentlich Tyrus und Karthago in langen Belagerungen bewieſen. Um aber ihre ausgedehnten und weithin zerſtreuten Beſitzungen zu ſchützen, bedurften ſie der Miethstruppen und führten damit das Söldnerthum ein. Alles faßten ſie unter dem Geſichtspunkt der Waare, auch den Menſchen, denn ſie betrieben den Sklavenhandel zuerſt ſyſtematiſch und behandelten den Sklaven nicht, wie der übrige Orient, mit Milde, ſondern mit brutaler Grauſamkeit. Sie begleiteten fremde Armeen als Sklavenhändler, die Kriegsgefangenen, deren man ſich gern entledigte, als Sklaven aufzukaufen. Sie corrumpirten alle Nationen, zu denen ſie kamen, durch den Luxus, den ſie ihnen als ein bald unentbehrliches Bedürfniß einſchmeichelten, ſowie durch die Tänzerinnen und Buhlerinnen, die ſtets in ihrer Begleitung waren. Die Religion dieſer Völker war fataliſtiſch, weil Glück und Unglück im Handel vom Zufall abhängt. Der Aberglaube des Horoſkopſtellens, des Tagwählens, der Vorzeichen, des Loswerfens, der Zahlenmuſik u. ſ. w. war bei ihnen zu Hauſe. Ihre Berechnung war es, welche das Kinderopfer erfand, um durch das Verbrennen des liebſten Beſitzes magiſch auf die Gottheit einzuwirken.

Wie grell zeichnet ſich hier der Gegenſatz von Oſt- und Weſtaſien. Der peſſimiſtiſche Quietismus der Buddhiſten hält die Welt für einen göttlichen Irrthum und das Daſein für ein Unglück, das man durch Zeugung nicht vermehren dürfe. Der optimiſtiſche Orgiasmus der Semiten findet die Welt herrlich eingerichtet, wenn man nur den nöthigen Verſtand zu ihrem Genuß mitbringt und in ſchwierigen Lagen klug und entſchloſſen genug iſt, ſelbſt die eigenen Gezeugten, in denen man doch ſich ſelbſt erneut, dem zürnenden Moloch zu opfern. Der Semite legt an alles den Maßſtab des eigenen Intereſſes, weshalb er in der Natur nicht die Natur, ſondern nur einen Vorrath von Genußmitteln, und in andern Menſchen nicht Menſchen, ſondern Individuen erblickt, die ihm nützen oder ſchaden können. Alles wird proſaiſch.

c) Die dritte Gruppe der Nationalſtaaten iſt die der Griechen, der Römer und der keltiſchen, ſlawiſchen und germaniſchen Völker, die von ihnen den Uebergang zur modernen Welt machen. In dieſer Gruppe wird das Princip der Nationalität idealiſirt; von den Griechen geht das äſthetiſche, von den Römern das politiſche von den Germanen das ritterliche Ideal aus. Da die Bedeutung dieſer Nationen richtiger gewürdigt und ihre Stellung in der Weltgeſchichte unbeſtrittener iſt, ſo können wir uns hier kürzer faſſen.

Die Griechen ſind das für die Bildung der Menſchheit wichtigſte Volk, das in Kunſt und Wiſſenſchaft alle andern hinter ſich gelaſſen hat und der Lehrer aller andern geworden iſt, weil es einerſeits die Natur wirklich als Natur anſchaute und andererſeits zum Bewußtſein der ſittlichen Freiheit als des Staatszweckes kam. Es iſt das Genie unter den Völkern, welches alles mit Schönheit zu beſeelen und das Weltall ſelbſt als ſchöne Totalität, als Kosmos, aufzufaſſen verſtand. Der Semite ſagte ſich: da ſind glänzende Metalle und Steine, weiche Felle, duftende Blumen, ſchmackhafte Früchte, ſaftiges Wildpret, köſtliche Weine, ſchöne Mädchen, winkbereite Sklaven — ſiehe, es iſt alles gut, komm und genieße! Der Hellene ſah dies alles auch, aber er verwandelte den Genuß in Poeſie, weil er die Materie der Form, die Sinnlichkeit der Freiheit unterordnete. Der griechiſche Staat war Freiſtaat, der, als ariſtokratiſcher wie als demokratiſcher, die Geſetzgebung und Verwaltung zur Sache der Gemeinde machte. Hellas zerfiel auf ſeinem peninſularen und inſularen Terrain in eine Menge von politiſchen Individualitäten, die in den öffentlichen periodiſchen Spielen einen ſocialen, im delphiſchen Orakel einen religiöſen, in den Amphiktyonen nur einen ſchwachen politiſchen Zuſammenhang hatten. Griechenland hat die Kunſt in allen Gebieten conſequent durchgebildet, ſodaß ſeine Werke als claſſiſche zu äſthetiſchen Normen für die Menſchheit geworden ſind. Es hat die Wiſſenſchaft zuerſt unabhängig von der Religion bearbeitet und in der Philoſophie alle weſentlichen Standpunkte in folgerichtiger Ableitung durchgeführt. Die ganze ſpätere Menſchheit zehrt von dieſem Erbe und verſtändigt ſich durch die von den Griechen erſchaffene Terminologie, die wir ſogar noch immer in ihrer Sprache fortſetzen. Griechenland hat, weil es die Individualität freiließ, zuerſt originelle Charaktere hervorgebracht, in denen die weſentlichen Eigenſchaften der menſchlichen Natur ſich ſo ideal ausgeprägt haben, daß ſie zu Symbolen für die ganze Menſchheit geworden ſind. Wenn wir ſagen: ein Ariſtides, ein Alcibiades, ein Perikles, ein Neſtor, eine Penelope, eine Laïs, ein Diogenes u. ſ. w., ſo verſteht jedermann, was wir damit meinen. Als das Volk der äſthetiſchen Idividualität löſte es auch die Religion in individuelle Culte auf, aus deren Mannichfaltigkeit jedoch durch die Vermittelung der Kunſt die Anſchauung der Götter als allgemeiner idealer Individualitäten hervorging, die ebenfalls für die geſammte Menſchheit einen ſymboliſchen Werth behaupten und als ſchöne menſchliche Götter unſterblich unter uns fortleben. Die eleuſiniſchen Myſterien waren der Anfang einer freien religiöſen Gemeindebildung. Erſt Griechenland erkannte auch die Schönheit der menſchlichen Geſtalt als den Ausdruck der Freiheit des Geiſtes. Der Orient verhüllte ſie entweder mit peinlicher Steifheit oder entblößte ſie ſchamlos.

Der Grieche arbeitete ſie durch Gymnaſtik zum lebendigen Kunſtwerk aus und entdeckte ihren Kanon, d. h. das Naturmaß ihrer Gliederung. Als Staat ging Griechenland durch den Mangel wirklicher Souveränetät des ganzen Hellas zu Grunde. Den orientaliſchen Despotismus hatte es zurückgeworfen, aber durch die Entzweiung Athens mit Sparta über die Hegemonie ſich dermaßen erſchöpft, daß es den mächtigen, ſelbſt griechiſch gebildeten Individualitäten Philipps und Alexanders von Macedonien erlag, ohne deshalb aufzuhören, in Kunſt und Wiſſenſchaft productiv zu ſein. Alles, was es hierin hervorgebracht hat, athmet eine allgemeine Verſtändlichkeit, weil es eine menſchlich allgemeine Form hat.

Den Griechen ſtehen die Römer als die praktiſche Individualität gegenüber, deren Bedeutung für die Menſchheit in der ſelbſtbewußten Entwickelung der Idee des Rechts liegt. Rom faßte das ariſtokratiſche und das demokratiſche Element, welche Griechenland in verſchiedene Staaten auseinander warf, von vornherein in den Patriciern und Plebejern als Eine Gemeinde unter der immer gleichen Souveränetät des Senatus populusque Romanus zuſammen. Nicht die ſchöne, nicht die durch ihre Bildung intereſſante Individualität, ſondern die Perſon und ihr Eigenthum galt den Römern. Selbſt die Kinder faßten ſie nur als Eigenthum des Vaters, der den eigenen Sohn als Sklaven verkaufen konnte und dies Recht erſt verlor, wenn es dreimal geſchehen war. Die Plebejer wurden den Patriciern verſchuldet, weil der Kriegsdienſt ſie vom Erwerb zurückhielt. Dies hinderte die Patricier nicht, den Plebejer, der ſoeben vom Feldzuge heimkehrte, ſofort in das Schuldgefängniß werfen oder ihn als Sklaven für ſich arbeiten zu laſſen. Der Plebejer kämpfte daher, bis er beſſere Schuldgeſetze, das Recht des Teſtamentirens, das Recht der Verheirathung mit den Patriciern, das Recht des Tribunats und der Prätur, endlich das Recht des Conſulats ſelbſt erlangt hatte. Mit dieſer innern Geſchichte Roms ſtand die äußere in Wechſelwirkung, die in unaufhörlichen Kriegen und Eroberungen fortlief. Nachdem es in Karthago das orientaliſche Princip beſiegt hatte, konnte ihm keine Nation der damaligen Welt mehr Widerſtand leiſten und es triumphirte Schritt vor Schritt über alle. Die

Folge war, daß es ſein Bürgerrecht erſt den italieniſchen Bundesgenoſſen, dann, unter Caracalla, allen Einwohnern des Reichs ertheilte. Caracallas Sondermotiv hierzu war allerdings ein finanzielles, die Erbſchaftsſteuer von allen auch nichtitalieniſchen Städten einzuziehen, allein er würde doch zu ſolcher Erweiterung nicht gekommen ſein, wenn nicht das Nivellement der römiſchen Herrſchaft den Unterſchied der Volksindividualitäten ſchon ſehr verwiſcht gehabt hätte. Eine andere Folge ſowohl des Parteikampfes im Innern als der Ausdehnung nach außen war, daß die Souveränetät aus der Form der conſulariſchen Wahl zur monarchiſchen übergehen mußte, die jedoch ohne feſte Erfolge blieb, indem entweder der Regent ſich ſeinen Nachfolger erwählte oder die Armee ihn, ſpäterhin auch außerhalb Roms, proclamirte. Der Kaiſer war **princeps** als erſter Senator, **imperator** als erſter Feldherr, **censor** als erſter Sittenrichter, **pontifex maximus** als erſter Prieſter. Weil er alle Gewalt in ſich concentrirte, konnte freilich ſeine Willkür ſich bis zu entſetzlichen Verbrechen gehen laſſen, allein er mußte doch die Form des Rechts beobachten. Wie ſorgſam verfuhr hierin Tiberius! Nero, als er ſeine Mutter hatte ermorden laſſen, ſchrieb ſelbſt an den Senat einen Brief, worin er dieſen Mord als eine politiſch nothwendige Maßregel darſtellte, eine Rückſicht, die einem orientaliſchen Deſpoten nie einfallen würde. Eine weitere Folge der Eroberungen war die Entſittlichung durch die Beute, die man in Rom zuſammenſchleppte, und durch die Bereicherung in den Provinzen. Der Ackerbau, die Hauptarbeit des alten Römers, verlor ſeine Ehre, weil er nur noch von Sklaven betrieben wurde. Als erſt Sicilien, dann Aegypten Kornkammern des Reichs wurden, legte man auf den großen Latifundien Parks an, gegen welche ſchon Tiberius eiferte, oder ließ den Acker zu Weideland herunterkommen, weil die Viehzucht wegen des ungeheuern Verbrauchs von Schlachtvieh in Rom einträglicher war. So ſind ganze ehemals fruchtbare Landſchaften in Italien zu wüſten Strichen geworden, wie die ſtaubige, nur von Büffelheerden durchirrte Campagna um Rom ſelbſt. Der Reichthum, den man aufhäufte, erzeugte auch wieder ein ſtets nach Brod und Schauſpielen begieriges Proletariat. Der Sklavenſtand aber in ſeiner übergroßen Menge mußte die Trägheit, Ueppigkeit, Weichlichkeit, Heuchelei und Verderbtheit auf's äußerſte ſteigern und die Miſchung aller Nationen, aller Culte, aller Lebensarten in Rom mußte zum Indifferentismus und Skepticismus führen. In Kunſt und Wiſſenſchaft waren die Römer nur Dilettanten als Nachahmer der beſiegten Griechen. In der Religion waren ſie ohne Poeſie, weil ihre Götter nur höhere Staatsbeamte waren, deren Cultus in einen egoiſtiſchen Aberglauben auslief. Der Trug des römiſchen Augurenthums iſt ſprichwörtlich geworden. Auf dieſen Gebieten hat man alſo die Größe Roms nicht zu ſuchen, wol aber in der Energie des politiſchen Parteikampfes, der jeden Buchſtaben des Geſetzes zum Reſultat langer, oft blutiger Kämpfe machte, in der unermüdlichen, für die Ehre der Ewigen Stadt begeiſterten Tapferkeit, in der Klarheit des Verſtandes, der das Privatrecht nach allen Seiten bis in das feinſte Detail dermaßen ausarbeitete, daß ſeine Beſtimmungen noch heute einen entſcheidenden Werth anſprechen; endlich in dem practiſchen Geiſt, der das Nützliche vor dem Schönen bevorzugte und überall, wo er zur Herrſchaft gelangte, breite, feſte Landſtraßen, Waſſerleitungen, Kloaken baute, ſtehende Feldlager errichtete und eine gute Marktpolizei einführte.

Die germaniſchen Völker, welche Rom ſtürzten, trugen das Princip der freien Subjectivität, die ſich ſelbſt Zweck iſt, ſchon als heroiſche Geſinnung in ſich und machten in den Bündniſſen und Kriegen mit Rom die erſte Schule ihrer politiſchen Bildung durch.

2) Den Nationalſtaaten ſtehen die theokratiſchen gegenüber. Allerdings bezeichnen viele Hiſtoriker auch ſolche Staaten als theokratiſch, in denen eine Hierarchie zur Herrſchaft gelangt iſt; allein ſtreng genommen kann nur ein ſolcher Staat theokratiſch heißen, in welchem ein von der Natur und Menſchheit unterſchiedener, über beide erhabener, ſelbſtbewußter Gott als Geſetzgeber gilt. In dieſem Sinn kann nur der jüdiſche und der mohammedaniſche Staat theokratiſch genannt werden. Das Wort Theokratie rührt auch von einem Juden, von Joſephus her, der mit ihm das Eigenthümliche der jüdiſchen Verfaſſung ausdrücken wollte. Die Geſchichte der Juden kann als ein Moment der Geſchichte der ſemitiſchen Völker

behandelt werden, mit denen ſie viele Sitten und den Glauben an den Gott des Feuers, des Lichts, der Sonne, an den Baal, El, Allah oder Moloch, gemein haben. Allein man erkennt bald, daß ſie doch von allen dieſen Völkern, ebenſowohl als den Aegyptern und Perſern, den Griechen und Römern durch ein Princip unterſchieden ſind, das ihnen eine völlig iſolirte Stellung anweiſt und ſie den übrigen Nationen unverſtändlich, ja verhaßt machte. Dies Princip war der Jehovahglaube, der bei ihnen endlich unter dem Könige Joſiah 622 v. Chr. über den Molochsdienſt den entſchiedenen Sieg davontrug, d. h. die Vergeiſtigung der Vorſtellung des Abſoluten zum Gedanken eines rein ideellen Subjects, deſſen Wille die Natur ſchafft und die Geſchichte des Menſchen leitet. Die Natur war alſo nicht mehr die alles beſtimmende Macht. Der Menſch wurde frei gegen ſie und für ſein Handeln ebenfalls von dem allwiſſenden und allmächtigen Gotte freigelaſſen, ſodaß er ſogar mit ihm einen Vertrag, einen Bund einzugehen vermochte. Mag man den jüdiſchen Monotheismus noch ſo weit in ſeine polytheiſtiſchen Anfänge zurückverfolgen und mag das jüdiſche Volk ſich factiſch noch ſo oft mit ihm in Widerſpruch verſetzt haben, ſo bleibt doch die welthiſtoriſche Thatſache ſtehen, daß es unter allen Völkern allein und zuerſt ſich zu der Abſtraction des Einen Gottes nicht als einer abſoluten Subſtanz, ſondern als des abſoluten Subjects erhoben hat. Hiervon iſt die Folge, daß die Juden zwar in Anſehung der Bildung vielfach niedriger ſtehen als heidniſche Nationen, darin aber über ihnen ſtehen, von jedem Naturgrunde losgeriſſen zu ſein. Daß ſie den Einen Gott noch als Nationalgott verehren, iſt ein Widerſpruch, der ihnen ſelbſt zum Bewußtſein kommt und den ſie im Glauben an einen Meſſias aufheben, der als der von Gott geſandte Friedensfürſt alle Völker zu ſeiner Anerkennung führen ſoll. Sie vermögen ſich durch dieſe Erwartung noch jetzt mitten unter den chriſtlichen Völkern als nationale und religiöſe Gemeinde zu behaupten, was keiner heidniſchen Nation möglich wäre. Für den meſſiasgläubigen Juden iſt das Chriſtenthum nur eine Epiſode, welche die Bekanntſchaft aller Völker mit den jüdiſchen Vorſtellungen vermittelt.

Die Juden ſind als Volk zugleich eine Familie, die in Abraham ihren Ahnherrn verehrt, aber die Familie iſt nicht, wie bei den Chineſen, das conſtitutive Princip ihres Staats, das vielmehr im Glauben an den Einen wahren Gott liegt. Sie haben 12 Stämme, die ſich ihre Genealogie überliefern, aber keine Kaſten wie die Inder. Der Stamm der Leviten übt die prieſterliche Function, ohne deshalb, wie die Brahmanen, eine geiſtige und religiöſe Bevorrechtung zu genießen. Sie haben Naſiräer, die ſich einer beſondern Askeſe unterwerfen, aber keine heiligen Bettler wie die Buddhiſten. Jehovah verbietet im Gegentheil, daß in ſeiner Gemeinde ein Bettler wohne. Sie ſind unendlich kriegeriſch, aber nur, um Kanaan als das gottgelobte Land zu erobern und die Freiheit ihres Glaubens zu erhalten, nicht, wie die Perſer, ſich alle andern Völker zu unterwerfen. Sie ſind nationalſtolz, weil ſie ſich für das Volk Gottes halten, nicht wie die Aegypter, weil ſie von Natur Juden ſind. Sie ſind Ackerbauer, Viehzüchter, Weinbauer, Händler, und ſie lieben den ſinnlichen Genuß, aber ſie haben eine Schranke an dem Ceremonialgeſetz, und die Unnatur der orgiaſtiſchen Ausſchweifung bleibt für ſie eine an ſich verbotene Abirrung. Der Erwerbſinn kann bei ihnen nicht eine ſolche Höhe der Leidenſchaft wie bei den Phöniziern erhalten, weil ſie in dem Bewußtſein leben, daß Kanaan ihnen von Gott nur zum Lehn gegeben, an den es alle 50 Jahre zurückfällt. Schönheitsſinn im plaſtiſchen Charakter der Griechen iſt dem Juden fremd, aber ſeine lyriſche Poeſie, ſein Prophetismus, ſeine Spruchweisheit, laſſen ihn auch neben den gebildetſten Völkern ſich als geiſtig ebenbürtig behaupten. Das Recht iſt dem Juden ſo wichtig als dem Römer, und der Talmud gibt an caſuiſtiſchem Scharfſinn dem der Commentatoren des Römiſchen Rechts nichts nach; aber das Recht behält für ihn zugleich die Autorität göttlicher Geſetzlichkeit. Die Verhältniſſe der Gefangenſchaft, der Dienſtbarkeit und Hörigkeit hatten die mildeſten Formen. Fremdlingen war der Aufenthalt im Lande erlaubt. Für Mörder gab es, die Wuth der Blutrache zu hemmen, Freiſtätten. Die Stellung der Frauen war eine ſehr ſelbſtändige, und ſie konnten auch als Prophetinnen auftreten. Die Propheten waren, den Fürſten und

Prieſtern gegenüber, die Anwalte des Volks und übten eine öffentliche, rückſichtsloſe Kritik der beſtehenden Verhältniſſe, weil ſie im Namen Gottes als von ihm begeiſterte Seher ſprachen. Der Jude iſt zwar, ſeinem Gott gegenüber, ſelbſt ein Knecht, allein in freiem Gehorſam, denn es iſt ihm anheimgegeben, ob er das Geſetz Jehovahs befolgen will oder nicht. Lohn oder Strafe für ſein Verhalten ſind gewiß, denn Gott als der Geſetzgeber läßt ſeiner nicht ſpotten, aber in dieſer Gewißheit liegt die unendliche Kraft des Juden zur Ausdauer im Leiden. Weil Gott der Schöpfer der Natur, ſo kann ſie ſeinem Willen nichts entgegenſtellen, d. h. der Jude glaubt, Gott könne Wunder thun. In der Vorſtellung, daß einſt alle Völker aus ihrem Aberglauben und Unglauben ſich dem Glauben an den Einen wahren, geiſtigen Gott zuwenden müßten, beſaß der Jude ſchon ahnungsvoll die Idee der Menſchheit.

Das jüdiſche Volk iſt daher das ſchlechthin welthiſtoriſche Volk, das Volk Gottes, das von ihm zu ſeinem Werkzeug auserwählte Volk, das ſich unter allen Völkern ihm zum Eigenthum geheiligt hat. So iſt es das Volk der abſoluten Entzweiung zwiſchen Natur und Geiſt, zwiſchen Nationalität und Humanität, zwiſchen Geſetz und Freiheit, zwiſchen Barbarei und Bildung, zwiſchen lokaler Iſolirung und kosmopolitiſcher Ausbreitung, zwiſchen Vergangenheit und Zukunft. In der Geſammtheit ſeiner Sitte, ſeines Rechts, ſeiner Verfaſſung, ſeines Glaubens, ſteht es der Idee der Menſchheit näher als die heidniſchen Völker, die nach außen hin glanzvoller erſcheinen. Vom Standpunct der Menſchheit muß man ſich durch den Glanz nicht blenden laſſen, denn für ihn kommt es auf die Anerkennung des Menſchen als Menſchen an. Wie glänzend z. B. erſcheint Athen unter Perikles, wie glänzend erſcheint dieſer beredſamſte der Menſchen ſelbſt! Aber dieſer Perikles war im Stande, 5000 atheniſche Bürger, weil ſie ihre Abſtammung von urſprünglich atheniſchen Familien nicht nachzuweiſen vermochten, in die Sklaverei zu verkaufen! Die Geſchichte der Juden iſt freilich eine der widerwärtigſten, voll von Neid, Wolluſt, Habſucht, Herrſchſucht, Grauſamkeit. Die Juden blieben ihrer ſteten innern Entzweiung halber nach außen hin politiſch ſchwach. Die Politik ihrer Könige ſchwankte beſtändig zwiſchen dem Anſchluß an Aegypten oder an Aſſyrien hin und her. Paläſtina lag zwiſchen den übrigen vorderaſiatiſchen Staaten derartig eingekeilt, daß es für alle zum unaufhörlichen Anſtoß wurde. Seit der Zerſtörung Jeruſalems durch die Römer leben die Juden zerſtreut unter allen Völkern, welche ſie im ſtillen ebenſo verachten, als ſie von ihnen öffentlich ſo lange verachtet werden, bis die chriſtlichen Völker ſie aus dem Bewußtſein der Humanität heraus als menſchlich gleichberechtigt anerkennen.

Der Mangel der jüdiſchen Theokratie war der Widerſpruch der Allgemeinheit des Princips mit der Bevorzugung des jüdiſchen Volks als des beſondern von Gott auserwählten. Dieſe Schranke hat der Mohammedanismus aufgehoben, der zwar auch von einem ſemitiſchen Volk, von den Arabern, ausging, aber alle Völker ohne Unterſchied zum Islam, d. h. zum Gehorſam, aufforderte. Alle auf die beſondere Lokalität, alle auf Nahrung, Kleidung und Wohnung bezüglichen, alle auf einen beſondern Tempeldienſt baſirten Vorſchriften des jüdiſchen Geſetzes fallen bei ihm fort, allein den Gedanken der Humanität hat er doch nicht erreicht. Er macht die Prätenſion, an die Spitze der Weltgeſchichte zu treten, weil er nicht nur das Judenthum, ſondern auch das Chriſtenthum kritiſirt; aber die Polygamie, die Sklaverei, der Fatalismus, der Senſualismus, der Fanatismus des Glaubens und der Indifferentismus gegen die Wiſſenſchaft hindern ihn, dieſe Hegemonie wirklich zu übernehmen. Für die Völker der Tropenzone iſt der Islam gerade, weil er die Polygamie und die Sklaverei geſtattet, eine Religion, die ſich ihnen außerordentlich empfiehlt, aber für die höhere Entwickelung der Menſchheit entbehrt er des Bewußtſeins der Freiheit und der Perfectibilität, das für die Menſchheit erſt vom Chriſtenthum ausgegangen iſt.

3) Der Nationalſtaat erkennt den einzelnen als Bürger, nicht als Menſchen an. Das römiſche Weltreich brachte es in dem ungeheuern Complex der ihm unterworfenen Völker nur zur Abſtraction des civis Ramanus, der alle Rechte eines römiſchen Bürgers hatte.

Der theokratiſche Staat erkennt den einzelnen als einen nach ſeinem Sinn Gottgläubigen, nicht als Menſchen an. Der Islam, die äußerſte Verallgemeinerung der Theokratie, läßt den einzelnen nur gelten, ſofern er an Allah und an Mohammed als deſſen Propheten glaubt.

Die Vermittelung der Anerkennung des Einzelnen als Menſchen ohne allen weitern Grund, als weil er Menſch iſt, gebührt der chriſtlichen Religion, welche dies in der Vorſtellung ausdrückte, daß Chriſtus zur Verſöhnung aller Menſchen mit Gott ohne Unterſchied des Alters, des Geſchlechts, des Standes, des Volks, geſtorben ſei und daß dieſe aus freier Aufopferung vollbrachte That von allen Menſchen, je nach ihren Verhältniſſen, nachgeahmt werden müſſe. Die chriſtliche Religion will in jedem Menſchen den wahren Menſchen, den ſie im Beiſpiel Chriſti anſchaut, wieder hervorbringen; der wahre Menſch aber iſt nur der menſchliche, der im Bewußtſein der allgemeinen Menſchheit und der ſelbſtbewußten, allen Egoismus opfernden Freiheit handelt. Hiermit wurde das Bewußtſein der Gleichheit aller Menſchen auch ein humanes, d. h. ein von der Liebe des Menſchen zum Menſchen erfülltes. Inſofern iſt mit dem Chriſtenthum das Princip der abſoluten Verſöhnung in das Menſchengeſchlecht eingetreten. Es iſt aber ein großer Unterſchied zwiſchen dem Princip an ſich und zwiſchen der Verwirklichung, durch die es ſich der Realität einbildet. Die chriſtliche Religion iſt zwar zur Weltreligion befähigt, weil ſie allein die Perfectibilität als progreſſive Wiedergeburt für den einzelnen wie für die Menſchheit zum Geſetz macht, allein der Weg ihrer Entwickelung iſt ein ſehr langſamer. Weil das Princip der Humanität zuerſt als Religion erſchien, hatte es in ſporadiſchen Gemeinden nur eine ſociale Exiſtenz, bis es durch das römiſche Kaiſerthum als Kirche anerkannt und durch Byzanz zur Staatskirche erhoben ward, welche noch nicht den Menſchen als Menſchen, nur erſt denjenigen Chriſten anerkannte, der den vom Staat proclamirten Glauben als den rechten zum ſeinigen machte. Hiermit war an ſich die Kirche über den Staat erhoben. Die römiſche Kirche zog auch dieſe Conſequenz und erklärte den Staat für ein nur weltliches Daſein, dem ſie erſt die wahre Weihe zu ertheilen und ſich ſelbſt als den rechten Gottesſtaat, als die civitas Dei, durch alle Staaten hin zu conſtituiren habe. Rom wurde Kirchenſtaat und ſein Biſchof machte den Anſpruch, als der Stellvertreter Chriſti ſelbſt zu gelten. Der hieraus entſpringende Kampf der Kirche mit dem Staat mußte dazu führen, daß beide einander ſich frei ließen, indem ſie ihren Unterſchied in dem Begriff der Menſchheit auf höhere Weiſe vereinigten. Dieſe Emancipation des Staats von der Kirche wie der Kirche vom Staat, in welcher der Staat mit der Kirche in der Humanität als dem letzten Zweck übereinſtimmt, iſt das letzte Reſultat der Weltgeſchichte, bei welchem ſie angelangt iſt. Der moderne Staat gewährleiſtet jedem ſeiner Bürger die urſprünglichen Rechte des Menſchen überhaupt und ſieht hierbei von aller confeſſionellen Beſtimmtheit des einzelnen ab. Die Kirche erzieht jeden ihrer Gläubigen als Glied eines ewigen Geiſterreichs, bildet ihn über das gegenwärtige Daſein hinaus noch für ein künftiges zur unmittelbaren Gemeinſchaft mit Gott ſelbſt fort und ſieht hierbei von aller nationalen und ſtaatsbürgerlichen Beſtimmtheit des Einzelnen ab.

Der byzantiniſche Staat erſchuf die Staatskirche, indem er die theoretiſche Bildung der chriſtlichen Dogmen zum Ausgangspunkt der Bildung von politiſchen Parteien machte. Der Kaiſer ſelbſt ſtand als der Hüter des rechten Glaubens da und behandelte alle Häretiker zugleich als Revolutionäre. Die Wirklichkeit des Lebens wurde von dem Princip der chriſtlichen Freiheit nur wenig berührt, weil ſie erſt in der negativen Form der mönchiſchen Askeſe, der miſanthropiſchen Reſignation, erſchien. Wolluſt und Grauſamkeit, Habſucht und Bosheit, Weiber und Eunuchen herrſchten nebſt der Sklaverei wie im altrömiſchen Kaiſerthum. Die Klöſter waren oft ebenſo ſehr Staatsgefängniſſe als die Mönche Soldaten. Von Juſtinian ab, der die Sophienkirche erbaute, erſtand bis zum 11. Jahrhundert eine äſthetiſch-religiöſe Epoche, in welcher der urſprüngliche Schönheitsſinn der Hellenen noch einmal in der bildenden Kunſt auftauchte; aber von hier ab verlor Byzanz ſeine Macht in Italien und Afrika, ward durch die Kreuzfahrer im Innern geſchwächt und blieb zwar noch immer bis zur Eroberung durch die Osmanen ein Conſervatorium der literariſchen Cultur, der feinen Lebensart, der Künſte des Luxus, übergab aber ſeine Geſtaltung der Kirche als Staatskirche, ſowie ſeinen Militärdespotismus und ſeine Hofpolitik an Rußland, welches jedoch durch eine friſche Nationalität, durch einen größern Umfang und durch Aufnahme germaniſcher Elemente der geiſtigen Erſtarrung des byzantiniſchen Reichs ſich entwand.

Die abgemüdeten und abgenutzten Völker des Alterthums konnten ihren ſchulgeübten Verſtand zwar zur logiſchen Entwickelung des Begriffs des Chriſtenthums anwenden, allein erſt das Gemüth der germaniſchen Nationen beſaß eine praktiſche Energie, die ſich zum Träger der im Ideal der chriſtlichen Freiheit angelegten Tiefe der Sittlichkeit machen konnte. Die phantaſtiſche Form, in welcher dies zunächſt geſchah, war die des Ritterthums, weil es die Individualiät affirmirte, während das Mönchthum ſie durch die Gelübde des Gehorſams, der Keuſchheit und der Armuth negirte. Aus der ritterlichen Abenteuerlichkeit, die für den Glauben, die Liebe und die Ehre kämpfte, entſprang der poetiſche Cultus der weiblichen Schönheit, den die Kirche in der Form der Anbetung der Maria heiligte und die ſociale Stellung des Weibes damit außerordentlich förderte. Neben der Geiſtlichkeit und dem Adel erſtarkte das Bürgerthum als ein dritter Stand, der die Würde der Arbeit, die Sittlichkeit der Familie und die Freiheit des Privatbeſitzes zur Geltung brachte. Mannichfaltige Corporationen, die aus ſeiner Mitte hervorgingen, gaben dem einzelnen einen kräftigen Rückhalt. Die Erfindung des Schießpulvers änderte die Kriegführung und zerſtörte das Vorrecht der ritterlichen Ausrüſtung und Waffenvirtuoſität. Die Erfindung des Buchdrucks zerſtörte das Vorrecht des geiſtlichen Standes, Beſitzer und Träger der literariſchen Bildung zu ſein. Die Entdeckung der transatlantiſchen Länder und die ſich ſchnell folgenden Entdeckungen der Aſtronomie, Mechanik, Phyſik und Chemie veränderten die Auffaſſung der Natur ganz und gar, weil man die in ihr exiſtirende Vernunft zu begreifen anfing, während das Mittelalter bis dahin nur ſinnloſe oder ſinnenreizende Materie in ihr erblickt und ein höheres Wiſſen von ihr als Magie verdächtigt hatte. Durch dieſe Hülfsmittel unterſtützt, konnte die Reformation die Anerkennung der Glaubens- und der Gewiſſensfreiheit durchſetzen, obwohl dieſelbe ſogar nach den blutigen Schlachten und den Greueln des Dreißigjährigen Krieges trotz der Stipulation des Weſtfäliſchen Friedens noch oft genug gefährdet ward. Der Glaube der proteſtantiſchen Kirche, welcher die Gemeinde von der Bevormundung des Klerus befreite, mußte ſelbſt erſt noch durch die Wiſſenſchaft über ſich aufgeklärt werden, denn erſt aus dieſer Aufklärung ging die wahre, ihrer Vernunft bewußte Humanität hervor. Die nordamerikaniſchen Freiſtaaten faßten bei ihrer Gründung die Hauptmomente dieſes Bewußtſeins in den Paragraphen ihrer Verfaſſung zuſammen, und die Franzöſiſche Revolution wiederholte ſie in ihrer Erklärung der Menſchenrechte als die Magna-Charta der Menſchheit ſelbſt.

Dies Bewußtſein iſt nicht wieder zu vertilgen oder auch nur, wie es der Jeſuitismus aller Art verſucht, auf längere Zeit zu verdunkeln oder zu verfälſchen, weil die Preſſe es zu einem Allgemeingut der Menſchheit gemacht hat und zu machen fortfährt. Eigenthum, Gewerbe und Handel müſſen frei ſein; ebenſo alle geiſtige Productivität, die nur denjenigen Beſchränkungen unterliegt, welche die allgemeinen Geſetze enthalten. Die Freiheit der Perſon iſt geſichert. Alle Bürger eines Staats ſind vor dem Geſetze gleich, die Verwaltung der Juſtiz von der Polizei getrennt und das Gerichtsverfahren öffentlich. Alle Bürger ſind zum Beitrag für die allgemeinen Staatskoſten je nach ihrem Vermögen und zur Vertheidigung des Vaterlandes je nach ihrem Alter gleich ſehr verpflichtet. Alle Bildungsanſtalten des Staats ſind jedem ohne Unterſchied des Standes und alle Staatsämter jedem dazu Befähigten zugänglich. Die Freiheit des Glaubens iſt jedem Bürger gewährleiſtet und der Staat behält ſich über die Religion nur das Recht der Aufſicht vor, daß ihr Cultus mit den allgemeinen Geſetzen nicht in Widerſpruch ſtehen darf.

Ohne daß ein Staat oder eine Kirche dieſe Grundſätze anerkennen und ſie in ihrer Praxis aufrichtig zu bethätigen ſich angelegen ſein laſſen, haben ſie nicht das Recht, von Humanität zu ſprechen. In dieſen Grundſätzen, deren Nothwendigkeit die neuere Wiſſenſchaft bis zur Evidenz nachgewieſen hat und deren Wahrheit durch die ganze bisherige Geſchichte beſtätigt wird, liegt die Zukunft der

Menſchheit. Wer wiſſen will, was für Begebenheiten ſich darin entwickeln werden, der kann es nach ihnen vorausſehen, denn es wird Kampf auf Kampf, Kampf auf Leben und Tod erfolgen, die Herrſchaft dieſer Grundſätze als die Confeſſion des rationellen Liberalismus auszubreiten und in allen ihren Conſequenzen zu beſeitigen. Ohne daß dieſe Grundſätze als der wahre Inhalt des Begriffs der Humanität ſich realiſiren, iſt, was ſonſt zur Verſchönerung des Lebens geſchehen mag, ohne Werth. Die Künſte des Luxus, welche der Sinnlichkeit ſchmeicheln und die Gefühligkeit der Nerven bis zur Hyperäſteſie verfeinern, ſind kein Maßſtab für den Fortſchritt der Menſchheit. In ihnen ſind viele Völker ſchon im weitentlegenen Alterthum auf einer ſehr hohen Stufe der Bildung geweſen, und wir ſtaunen, was die Chineſen, die Japaneſen, die Inder ohne unſere Technik noch jetzt darin leiſten. Aber alle ſolche Künſte, welche den geſteigerten Sinnengenuß zum Zweck haben, können, wie wir uns leider thatſächlich überzeugen müſſen, mit dem Aberglauben der Zauberei, mit dem Unrecht der Sklaverei, mit der Barbarei der Kriegführung, mit der Unſittlichkeit der Proſtitution und mit dem Elend der Maſſenarmuth zuſammenbeſtehen. Bei jedem Fortſchritt der Technik müſſen wir erwägen, daß der Despotismus und das Verbrechen ſich ſeiner ebenſowohl bedienen als die Freiheit und Humanität. Dampfmaſchinen, Eiſenbahnen, Telegraphen ſind als ſolche noch keine Garantie der Freiheit und Bildung. Leſen und Schreiben ſind es ſchon viel mehr. Der Fortſchritt der Menſchheit im Bewußtſein der Freiheit und damit die ſich ſteigernde Vermenſchlichung der Menſchheit iſt gewiß, weil allgemeine Geſetze, die einmal von der Wiſſenſchaft erkannt, von der Sprache mit Klarheit ausgedrückt, von der Preſſe als Gemeingut verbreitet ſind, mit Unwiderſtehlichkeit wirken, und weil man nicht wirklich frei ſein kann, ohne es zu wiſſen.

XIX.

Ueber die Darſtellung Chriſti durch die bildende Kunſt.

Vortrag im Königl. Schloß zu Königsberg zum Beſten des Krankenhauſes der Barmherzigkeit daſelbſt am 30. Januar.

1862.

Im Jahre 1843 habe ich hier zum Beſten des Guſtav-Adolph-Vereins einen Vortrag über die Theologie der Kunſt gehalten. Ich habe in demſelben den Begriff einer ſolchen Wiſſenſchaft nach ſeinen weſentlichen Grundzügen entwickelt. Seitdem ſind auf dieſem Gebiet durch die immer fleißigere Bearbeitung der Kunſtgeſchichte bedeutende Fortſchritte gemacht, namentlich durch einen Franzoſen, Didron, in Paris, der 1843 eine Iconographie chrétienne mit einer von vielen Illuſtrationen begleiteten histoire de Dieu eröffnete, und einen Deutſchen, Piper, in Berlin, der ſeit 1847 eine Mythologie und Symbolik der chriſtlichen Kunſt herauszugeben angefangen hat. Unter Vorausſetzung der von mir damals angedeuteten Geſetze einer Theologie der Kunſt und mit Benutzung des reichen ſeitdem aufgeſpeicherten kunſtgeſchichtlichen Materials, werde ich heute den Verſuch machen, die Darſtellung zu betrachten, welche Chriſtus durch die bildende Kunſt empfangen hat. Es braucht von mir kaum geſagt zu werden, daß ich in einem ſo engumgrenzten Vortrage, als der heutige ſein muß, nicht im Geringſten daran denken kann, weder die Tiefe der Idee, um die es ſich hier handelt, noch die Breite, in welche ihre Erſcheinung ſich ausgelegt hat, irgend wie zu erſchöpfen. Wie immer in ſolchen Fällen, werde ich mich beſchränken müſſen, die Hauptwendepnucte klar zu machen, welche die Entwickelung jenes erhabenen Gegenſtandes durch die Sculptur und Malerei erhalten hat.

Das Erſte, was wir ſogleich im Voraus bemerken müſſen, iſt, daß in künſtleriſcher Beziehung Chriſtus den Mittelpunct der geſammten chriſtlichen Kunſtgeſchichte ausmacht. Die Darſtellung Gottes als des Vaters ſcheint die Möglichkeit einer adäquaten Darſtellung eben ſo zu überragen, wie die Gottes als des heiligen Geiſtes. Erſt ſpät kam die Kunſt dazu, Gott den Vater in der Geſtalt eines würdevollen Greiſes darzuſtellen. Für die Verſinnlichung Gottes als des Geiſtes mußte ſie ſich begnügen, bei dem Symbol einer Taube oder Feuerflamme ſtehen zu bleiben. Für die Darſtellung Chriſti dagegen war die menſchliche Geſtalt als die dem Begriff wie der geſchichtlichen Thatſache gemäße gegeben. Sie mußte daher der eigentliche Träger der chriſtlichen Phantaſie werden, an welchen alle übrigen Schöpfungen derſelben ſich anlehnten. Aber die Geſtalt Chriſti ſelber mußte erſt von der Phantaſie erſchaffen werden. Heut zu Tage beſitzen wir freilich eine ſolche Menge von Statuen und Bildern Chriſti, daß es uns ſchwer wird, uns in eine Zeit zu verſetzen, in welcher dergleichen gar nicht exiſtirten. Und doch iſt nichts gewiſſer, als daß die urſprüngliche chriſtliche Kirche kein Bild Chriſti, nicht einmal eine auch nur dürftige Beſchreibung ſeiner Perſönlichkeit beſaß, und daß alle jene Statuen und Bilder, an die wir uns als an gleichſam kanoniſche gewöhnt haben, nichts ſind, als Producte der Phantaſie.

Das Chriſtenthum beſteht jetzt faſt zweitauſend Jahre. Ueber die Hälfte dieſer Zeit hat die Phantaſie gebraucht, den dogmatiſchen Inhalt der Vorſtellung Chriſti zu einem conventionellen Typus für das Auge zu geſtalten. Erſt in der zweiten Hälfte dieſer Zeit gelangte ſie dazu, ihm auch durch freikünſtleriſche Thätigkeit eine äſthetiſch ſchöne Form zu ſchaffen.

Die erſte dieſer Perioden mußte die Vorſtellung Chriſti erſt dogmatiſch durcharbeiten. Sie mußte mit dem Bilde Chriſti erſt im Innern fertig werden, bevor ſie es auch äußerlich darſtellen konnte. Schüchtern fing ſie mit Symbolen an, bevor ſie zur hypoſtatiſchen d. h. perſönlichen Darſtellung fortging.

Die älteſten Urkunden des Chriſtenthums ſind bekanntlich die Pauliniſchen Briefe zwiſchen 50 bis 60 n. Chr.; allein wir finden in ihnen nicht die geringſte Andeutung, wie wir uns die Perſon Chriſti vorſtellen ſollen, denn der Ausdruck des Apoſtels, daß Chriſtus die Knechtsgeſtalt angenommen, hat einen dogmatiſchen, aber keinen äſthetiſchen Sinn.

Tacitus erwähnt bekanntlich im vier und vierzigſten Capitel des funfzehnten Buches ſeiner Annalen der Hinrichtung Chriſti unter Tiberius, aber nur ganz kurz, um den Namen der verhaßten Secte der Chriſtiani zu erklären, gegen welche Nero ſo entſetzlich wüthete.

Unter Nero war Seneca Miniſter des Innern. Die Sage hat ihn mit dem Apoſtel Paulus bekannt werden laſſen, um die Uebereinſtimmung vieler Stellen in ſeinen Schriften mit Stellen in den Pauliniſchen Briefen zu erklären. Und ſo hat man die Schilderung des gerechten und weiſen Mannes, die ſich in Senecas hundert und zwanzigſtem Briefe an den Lucilius findet, für eine Schilderung Chriſti halten wollen, weil ſie im Perfectum geſchrieben iſt; allein ſie iſt offenbar nur eine Darſtellung des ſtoiſchen Ideals eines vollkommenen Weiſen, eine Blumenleſe aller höchſten moraliſchen Prädicate.

In den canoniſchen Evangelien, die erſt nach der Zerſtörung Jeruſalems durch die Römer geſchrieben wurden und im zweiten Jahrhundert ſich hervorarbeiteten, drängt Alles auf den Bericht der Thaten und Reden Chriſti hin. Es ſcheint den Evangeliſten auch nicht entfernt in den Sinn gekommen zu ſein, daß eine ſpätere Zeit das Bedürfniß haben könnte, von der Geſtalt Chriſti ſich eine genauere Vorſtellung zu machen, ſo ſehr haben ſie Alles bei Seite gelaſſen, was als ein Beitrag dazu benutzt zu werden vermöchte. Ein Umſtand mag dazu mitgewirkt haben, die Richtung der Gemüther davon abzulenken, nämlich die Vorſtellung der baldigen Wiederkunft Chriſti, der gegenüber ſolche Mittheilungen ſehr überflüſſig erſcheinen mußten.

Man könnte hier einwenden, daß wir ja von Chriſtus authentiſche Beſchreibungen, ja in den Sudarien oder Schweißtüchern authentiſche Bildniſſe beſäßen.

Von einem Zeitgenoſſen Chriſti, einem Conſul Lentulus, der vor Pilatus Procurator in Jeruſalem geweſen ſein ſoll, giebt es eine ausführliche Schilderung der Perſon Chriſti, welche ſie nach Statur, Gang, Manieren und nach der Form und Farbe der Stirn, der Augen, der Naſe, des Mundes, des Haupt- und Barthaars, mit einer paßartigen Genauigkeit beſchreibt. Allein dieſe ganze Beſchreibung iſt eine gemachte, die erfunden iſt, um den Typus ſchon vorhandener Bilder als einen hiſtoriſchen zu rechtfertigen. Der Bericht des Lentulus wird zuerſt im eilften Jahrhundert erwähnt.

Eben ſo fictiv ſind die Bildniſſe, die man als die älteſten aufzuführen pflegt. Das eine derſelben iſt das des Abgarus, das andere das der Veronica. Jenes, das ſogenannte Salvatorbild, ſtellt Chriſtus in ruhiger Klarheit und göttlicher Milde mit ſanft herabfließendem Haar und getheiltem Bart, mit hoher Stirn, klaren, durchdringenden Augen und ſchön gerundeten Brauen, mit gerader Naſe und ſpruchbereitem Munde, ohne allen Ausdruck des Schmerzes: dies hingegen, mit denſelben Grundformen, aber mit der Dornenkrone und mit den Zügen des tiefſten Schmerzes dar, weshalb man es das Eccehomo-Bild zu nennen pflegt. Beide Bilder bezeichnen alſo verſchiedene Richtungen in der Auffaſſung Chriſti, die in verſchiedenen Epochen entſtanden. Das erſte Bild ging der Zeit nach dem zweiten voraus. Das erſte charakteriſirt die morgenländiſche, das zweite die abendländiſche Kirche. Das erſte ſoll durch den Fürſten Abgarus von Edeſſa veranlaßt ſein; allein die urſprüngliche Sage berichtet von ihm nur, daß er Chriſtus zu ſich eingeladen habe.

Chriſtus habe die Einladung abgelehnt, allein den Apoſtel Thaddäus beauftragt, nach der Ausgießung des heiligen Geiſtes zum Abgarus zu reiſen. Erſt im ſechsten Jahrhundert kommt die Sage auf, daß Chriſtus, um den Abgarus von einer Krankheit zu heilen, ihm einen Abdruck ſeines Geſichtes in einem Tuch geſchickt habe.

Die Sage von dem Bildniſſe, welches Veronica in einem Tuch abgedrückt erhalten habe, iſt noch ſpäter. Wilhelm Grimm hat nachgewieſen, daß der älteſte Bericht derſelben eine angelſächſiſche Erzählung aus dem achten Jahrhundert iſt, welche die Tendenz verräth, die Chriſtusbilder der römiſchen Kirche nicht nur als ſelbſtändig und unabhängig von denen der griechiſchen darzuſtellen, ſondern ihnen auch den Vorzug eines höhern Alters zuzuwenden. Das Wunderbild befindet ſich nämlich auf einem Stück von dem Kleide Chriſti. Wie es darauf gekommen, wird nicht geſagt; eben ſo wenig, wie die Frau Veronica in ſeinen Beſitz gelangt iſt. Sie heilt den Kaiſer Tiberius damit von einer Krankheit, welche kein Arzt zu heilen vermochte. Im zwölften Jahrhundert wurde dann gedichtet, Veronica habe den Maler Lucas aufgefordert, Chriſtus zu portraitiren. Es ſei aber jeder Verſuch deſſelben mißlungen. Da habe Chriſtus ſich erbarmt, ſei zur Frau gekommen, bei ihr zu eſſen, habe vor dem Mahle Waſſer zum Waſchen verlangt und beim Abtrocknen ſein Geſicht in das dargereichte Handtuch abgedrückt. Daß Veronica den Abdruck in einem Schweißtuch von Chriſtus auf ſeinem Gange zur Kreuzigung erhalten habe, iſt die letzte Redaction der Sage.

Müſſen wir alſo dieſe Berichte und dieſe Bildniſſe als geſchichtlich beglaubigte Thatſachen verwerfen, ſo bleibt uns als älteſte Bezeichnung Chriſti nur das Monogramm ſeines eigenen Namens übrig, das in einem X und P oder in einem aus beiden Buchſtaben verſchlungenen Zuge beſtand.

Die Judenchriſten waren ſehr natürlich entſchieden abgeneigt, von Chriſtus eine auch ſinnlich ausgedrückte Darſtellung zu machen, weil eine ſolche der abſtracten Richtung ihres Glaubens überhaupt widerſprach; die Heidenchriſten dagegen mußten unwillkürlich einer ſolchen Tendenz günſtig geſtimmt ſein, da ſie in der Gewohnheit einer auch äußern Anſchauung des Göttlichen gelebt hatten.

Den erſten Schritt zur Darſtellung Chriſti ſcheinen daher gnoſtiſche Secten gemacht zu haben, nicht nur ſymboliſch, wie wenn ſie die Sonne als Chriſtus bezeichneten, ſondern ſogar perſönlich. Irenäus, der 202 ſtarb, berichtet uns, daß die Gnoſtiker theils gemalte, theils plaſtiſche Bildniſſe von Chriſtus beſeſſen hätten, deren Urſprung ſie auf Pilatus zurückführten, welcher Chriſtus habe malen laſſen. Dieſe Bilder ſeien von ihnen neben den Bildern der Philoſophen Pythagoras, Plato und Ariſtoteles zur Verehrung ausgeſtellt worden. Dies ſoll namentlich von den Karpokratianern geſchehen ſein. Aus ſolchen Thatſachen wird es vielleicht erklärlich, daß der Kaiſer Alexander Severus, der von 222 bis 235 regierte, in ſeinem Lararium, d. h. Haustempel, neben den Bildern der griechiſch-römiſchen Götter, auch das Bild Abrahams und Chriſti als Gegenſtand ſeiner religiöſen Verehrung aufgeſtellt haben ſoll. Lampridius, der dies in ſeinem Leben des Alexander Severus erzählt, fügt zu Abraham und Chriſtus noch den Orpheus hinzu.

Dieſe Thatſachen fallen außerhalb der Kirche. Innerhalb derderſelben ſtellte man Chriſtus in den erſten vier Jahrhunderten nur ſymboliſch dar. Das Kreuz, welches ſich an das Monogramm von Chriſti Namen zunächſt anſchloß, das Lamm und der Fiſch, wurden Hauptſymbole für Chriſtus. Das Kreuz und das Lamm ſind es bis auf den heutigen Tag geblieben, während der Fiſch nur innerhalb der griechiſchen Kirche ſich erhalten hat. Daß der Fiſch zu einer ſolchen Bedeutſamkeit gelangte, lag theils darin, daß man in ihm eine Anſpielung auf die Taufe ſah, theils darin, daß Chriſtus die galiläiſchen Apoſtel zu Menſchenfiſchern berufen hatte; theils endlich darin, daß man in dem griechiſchen Namen für Fiſch: ἰχθὺς myſtiſch die Anfangsbuchſtaben der Worte: Ἰησοῦς χριστὸς θεοῦ υἱὸς, σωτὴρ entdeckte. Die Darſtellung Chriſti als Lamm wurde von der Trullaniſchen Synode, aber erfolglos, verworfen.

Eine zweite Form der Symbolik beſtand darin, daß man Geſtalten und Scenen aus dem alten Teſtament darſtellte, in denen man eine typiſche Bevorwertung der Geſchichte Chriſti fand. Der Prieſterkönig Melchiſedek, der dem Abraham Wein und Brod entgegenbringt, ſollte das Abendmahl verſinnbilden. Das Opfer des Iſaak durch Abraham ſtellte ſymboliſch die Kreuzigung, die Verſchlingung des Propheten Jonas durch den Fiſch und ſein Ausgeworfenwerden durch ihn die Höllenfahrt und Auferſtehung, die Himmelfahrt des Propheten Elias die Himmelfahrt Chriſti dar. Dieſe typologiſche Symbolik behielt die Kirche auch ſpäterhin bei und fügte im Mittelalter den altteſtamentlichen Vorbildern oft die neuteſtamentlichen Parallelbilder hinzu.

Eine dritte Form der Symbolik war aus den Parabeln Chriſti vom guten Hirten entnommen. Hier trat man der Perſon Chriſti ſchon näher, verhüllte ſie aber doch noch unter der Geſtalt des Hirten, der bald unter ſeinen Schafen ſteht, oder, Flöte blaſend, unter ihnen ſitzt, oder auch ein gerettetes Lamm auf den Schultern trägt. Dieſe Vorſtellung iſt wegen ihrer Anmuth ungemein beliebt geweſen.

Wir finden alle dieſe Symbole auf den Grabſteinen, den Steinſärgen, den Ringen, Lampen und anderen Gefäßen der Chriſten der erſten Jahrhunderte. Namentlich aber finden wir ſie auch als Wandgemälde in den Katakomben von Rom, Neapel und Syrakus, in deren unterirdiſchen Grüften man ſo lange Zeit auch den Gottesdienſt gefeiert hatte, bis mit dem Kaiſer Conſtantin zu Anfang des vierten Jahrhunderts, 312 bis 323, demſelben eine größere Freiheit gewährt wurde, die auch auf ſeine künſtleriſche Darbildung günſtig einwirkte.

Auf dieſe ſymboliſche Epoche folgte vom fünften bis zum neunten Jahrhundert die eigentlich entſcheidende Zeit, in welcher die Kunſt zur perſönlichen Darſtellung Chriſti unter ſchweren Kämpfen überging. Die Theologen waren, nur mit Ausnahme des Origines, der Kunſt nicht günſtig geſtimmt. Der Schweſter Conſtantins, der Conſtantia, hatte Euſebius von Cäſarea, als ſie ein Bild Chriſti wünſchte, noch in ſehr beſtimmten Ausdrücken dies Verlangen verwieſen. Die Feier des Abendmahls ſollte, der damaligen Kirche zufolge, die wahre Vereinigung mit der Perſon Chriſti ſein. Juſtinus, Cyrill von Alexandrien, Tertullian meinten, daß Chriſtus häßlich, ja häßlicher als alle andern Menſchen geweſen ſei. Indeſſen hinderte dies den Fortſchritt der Kunſt nicht, Chriſtus ſelber darzuſtellen, bis die von Neſtorius angeregten Streitigkeiten eine große Schwierigkeit erzeugten, weil die Frage entſtand, wie man ſich die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur vorſtellen ſolle. Die Kunſt befand ſich hier zwiſchen zwei Extremen. Stellte ſie Chriſtus zu menſchlich dar, ſo verfiel ſie der neſtorianiſchen Häreſie; ſtellte ſie ihn zu übermenſchlich dar, ſo verfiel ſie in die doketiſche Häreſie; ſtellte ſie, um den Extremen zu entgehen, eine neutrale Ausgleichung der göttlichen und menſchlichen Natur dar, ſo fiel ſie in die

Eutychianiſche Häreſie der monophyſitiſchen Vereinerleiung beider Naturen. In dieſer dogmatiſchen Bedrängniß half ſich die Kunſt dadurch, daß ſie der Form nach zunächſt die Geſtalt des guten Hirten feſthielt, ſie jedoch mit einem langen Gewande bekleidete und Chriſtus als einen heitern, unbärtigen Jüngling mit einer Rolle oder einem Buch in der einen Hand darſtellte. In dieſer ephebenartigen Uebergangsgeſtalt vom Knaben zum Jüngling ſchien ſie von allen dogmatiſch gefährlichen Extremen ſich am gleichmäßigſten entfernt zu halten. Man könnte glauben, daß dieſe Art der Darſtellung von jener Erzählung abgeleitet ſei, welche Chriſtus als zwölfjährigen Knaben im Tempel zu Jeruſalem durch Auslegung der Schrift Phariſäer und Schriftgelehrte in Erſtaunen ſetzen läßt. Allein wir finden ihn eben ſo in allen andern Situationen, als Lehrer im Kreiſe der Apoſtel, als Wunderthäter, ja ſogar als Weltrichter. Eine vorzüglich beliebte, oft wiederholte Darſtellung zeigt ihn ſo auf einem Berge ſtehend, von welchem vier Ströme herabfließen. Sie ſollten, als Parallelen der vier Flüſſe des Paradieſes, die vier Evangelien bezeichnen.

Neben dieſem Jünglingstypus finden wir allerdings auch ſchon früh die Darſtellung Chriſti als eines bärtigen Mannes. Das älteſte Denkmal einer ſolchen iſt uns am Triumphbogen der Pauluskirche in Rom aus der Mitte des fünften Jahrhunderts erhalten. In derſelben Zeit wurde zu Rom die Kirche St. Maria maggiore und zu Konſtantinopel die Kirche der Mutter Gottes in den Blachernen erbaut, in welcher die Geburt, die Wunder, Thaten und Himmelfahrt Chriſti dargeſtellt waren.

Es war ganz natürlich, daß aus der Geſchichte Chriſti ſich der Kreuzestod beſonders hervorheben mußte. Mit ihm vollendet ſich erſt die Anſchauung der Perſon Chriſti. Den Jüngling Chriſtus hatte man niemals als den Gekreuzigten abgebildet. Die Geſtalt des bärtigen Chriſtus eignete ſich, wie es ſchien, mehr zu dem tiefen Ernſt dieſer Situation, allein nur ſehr zögernd, nur ſehr ſtufenweiſe kam man bis zur Kreuzigung Chriſti. Man ſtellte das Kreuz dar, aber Chriſtus nur als Lamm oben darüber; oder man ſetzte ihn im Bruſtbilde über oder mitten in das Kreuz, wie noch in St. Stefano rotondo 640 zu Rom, in St. Apollinare in classe zu Ravenna 675. Das älteſte Bild einer Kreuzigung, das wir noch übrig haben, iſt das Titelbild einer ſyriſchen Evangelienhandſchrift von 586, welche ſich jetzt in Florenz befindet, und das älteſte Bild des Gekreuzigten, ein Bild, das von Rom 686 nach dem Kloſter Weremouth in Britannien kam. Das älteſte Crucifix, das ſich im Abendlande erhalten hat, ſoll aus der Zeit des Frieſenapoſtels Willibrod ſtammen, jetzt zu Emmerich an einem mit ſchwarzem Lack überzogenen Reliquienſchrein.

Daß man ſo langſam damit fortging, Chriſtus am Kreuz darzuſtellen, mag äußerlich ſeinen Grund auch darin gehabt haben, daß die Kreuzigung in den erſten Jahrhunderten nach Chriſtus noch als wirkliche Strafe für die Sklaven und gemeinen Verbrecher im römiſchen Reiche fortdauerte; von Innen her aber war die Kirche überhaupt mehr mit dem im Zuſtande der Erhöhung befindlichen Chriſtus beſchäftigt, als daß ſie dem im Zuſtande der Erniedrigung leidenden ſich zugewandt hätte. Die byzantiniſche Kirche ſtellte ihn vorzugsweiſe als Propheten, als Lehrer dar, wenn ſie ihm auch eine gleichſam kaiſerliche Majeſtät in ſeinem Lehramt deswegen vindicirte, weil ſie ihn mit Gott dem Vater relativ identificirte, den ſie nämlich als ſolchen gar nicht darſtellte. Sie deutete ihn nur ſymboliſch durch eine Hand an, welche ſeine Allmacht bezeichnen ſollte. Dieſe Hand ließ ſie aus den Wolken ſich hervorſtrecken oder auch oben am Kreuz erſcheinen. Da Chriſtus geſagt hatte: Wer mich ſieht, der ſieht den Vater! ſo blieb ſie bei ihm ſtehen, und wir finden daher bei ſeinem Bilde in den morgenländiſchen Kirchen oft die ausdrückliche Umſchrift: ὁ παντοκράτωρ, der Allherrſcher.

Als man angefangen hatte, Chriſtus am Kreuze ſelber darzuſtellen, dauerte es doch noch ſehr lange, bis das Crucifix die uns geläufige Form empfing. An dem wirklichen Kreuz wurde der Verbrecher in der Mitte rittlings auf einen Pflock geſetzt; pegmati inequitavit, wie es in einem Plautiniſchen Stücke lautet. Dieſen Pflock konnte die kirchliche Kunſt gar nicht gebrauchen, weil er alle äſthetiſche Wirkung aufgehoben haben würde. Sie ließ ihn alſo fort. Um nun aber dem Körper Chriſti Haltung zu geben, ſtellte ſie ihn mit den Füßen auf das Brett, welches unten am Kreuz befeſtigt war, auf das ſogenannte suppedaneum. Die Füße ſtanden neben einander, weil ſie nur ſo wirklich angenagelt werden konnten. Später legte man die Füße aus äſthetiſchen Rückſichten gekreuzt über einander, ließ das Standbrett fort und brachte an ſeiner Stelle eine Schüſſel, einen Kelch an, das herabträufelnde Blut aufzufangen, woraus neuere Forſcher ſogar die Gralſage ableiten wollen.

Dies waren jedoch nicht alle Veränderungen, welche die Phantaſie mit dem Gekreuzigten vornahm. Anfänglich nämlich hatte ſie ihn mit einer Tunica bekleidet, an welcher nur die Aermel vorn offen waren. Dann hatte ſie das Gewand auf der Bruſt geöffnet; hierauf hatte ſie es immer mehr verkürzt, bis nichts weiter von ihm übrig blieb, als ein ſchmaler flatternder Schurz um die Hüften. Ja, die Conſequenz ging, wie Didron zeigt, ſo weit, daß man Chriſtus ſogar ganz nackt darſtellte. Aber noch mehr. Das Bild des gekreuzigten Chriſtus wurde Jahrhunderte hindurch immer nur als lebend, mit offenen Augen, mit ausgebreiteten Armen und ohne jeden ſchmerzlichen Ausdruck dargeſtellt. Erſt vom zwölften Jahrhundert beſitzen wir ein Miniaturbild zu München, welches den todten Chriſtus am Kreuz mit der Dornenkrone zeigt. Lange dauerte es auch, bevor das Bild des Gekreuzigten in das Innere der Kirchen eindrang, denn noch 1011 erblicken wir es zu St. Urbano in Rom als Freske über dem Eingang und erſt 1100 zu St. Clemente in Rom im Innern der Kirche ſelber.

In der ſonſtigen Behandlung ſtellte man Chriſtus weder ſchön noch häßlich, ſondern als einen gewöhnlichen Menſchen dar. Seine Phyſiognomie ſo wenig, als ſeine Kleidung, unterſchied ihn von ſeinen Apoſteln. Die ſymboliſchen Bezeichnungen, durch welche er von ihnen geſondert ward, waren ſehr äußerlich. Es waren einmal die nackten Füße, die man von jeher, auch bei den alten Griechen, als ein Privilegium der Göttererſcheinung angeſehen hatte. Es war ſodann der gekreuzte Nimbus, der ihn von den Apoſteln und Heiligen unterſchied, die nur mit einem einfachen Nimbus ausgezeichnet wurden.

So wurde Chriſtus in den Miniaturen der Bibeln, ſo wurde er in den Sculpturen der Elfenbeindeckel der Evangeliarien, ſo wurde er in den Wandgemälden der Kirchen, ſo wurde er in den Moſaiken dargeſtellt, mit welchen man die Hallen der Kirchen beſonders im Tribunal ſchmückte. Die Halbkuppel des Tribunals der Baſiliken bot eine große Hinterwand dar. Hier ſtand der Altar. Die Blicke der Gemeinde fanden hier ihren perſpectiviſchen Abſchluß. Hier war es daher, wo man das Bruſtbild oder auch die ganze Figur Chriſti in koloſſalen Formen anzubringen pflegte, wie er in der Linken eine Rolle oder ein Buch trägt, während er die Rechte zum Lehren erhoben hat. So erblicken wir ihn oft wirklich majeſtätiſch nicht nur in den griechiſchen Kirchen, ſondern auch in vielen Kirchen Italiens.

In welchem Grade die Verehrung, alſo auch die Anzahl der Bilder in der griechiſchen Kirche gewachſen ſein mußte, ſehen wir aus der Reaction, welche gegen ſie im achten Jahrhundert erfolgte. Man war in einen unchriſtlichen Polytheismus, man war in einen widerchriſtlichen Aberglauben verfallen. Man ſchabte ſogar die Farbe von den heiligen Bildern und ſchüttete ſie in den Abendmahlswein, ihn kräftiger zu machen. Der Kaiſer Leo der Iſaurier verbot daher in einem Edikt 730 den Bilderdienſt für das ganze Reich und entzog damit den Mönchsklöſtern eine reiche Einnahme, weil ſie hauptſächlich fabrikartig die Bilder verfertigten. So begannen die ikonoklaſtiſchen Streitigkeiten, deren beſondere oft ſo blutige Geſchichte ich hier übergehe. Sie fanden ihr Ende in der Synode, welche die Kaiſerin Theodora 842 zu Konſtantinopel abhalten ließ, und durch welche der Bilderdienſt wieder freigegeben ward, wie dies ſchon 787 die ſiebente ökumeniſche Synode von Nicäa gethan hatte. Doch kann man nicht behaupten, daß die Kunſt im Morgenlande dadurch einen höhern Aufſchwung erhalten habe. Im Gegentheil ſehen wir ſie vom neunten bis zum elften Jahrhundert ſinken und die Geſtalt Chriſti in die entſchiedenſte Häßlichkeit übergehen.

Die Stimmung der Zeit ſpiegelte ſich in dieſen Verzerrungen ab. Man hatte im apoſtoliſchen Zeitalter die Wiederkunft Chriſti erwartet, allein vergeblich. Als ſich nun das tauſendſte Jahr der Chriſtenheit herannahete, erwartete man ſie wieder und eine furchtbare Angſt ergriff viele Gemüther wegen des hereindrohenden Weltgerichts, das man mit allen Schreckniſſen der Apokalypſe ausmalte. Der Kampf der Chriſten gegen die Saracenen ſchien die Epoche des Antichriſts vorzubereiten. In dieſer Zeit ſehen wir bis zum dreizehnten Jahrhundert hin das Antlitz Chriſti auch im Abendlande einen ernſten, harten, finſtern, richterlichen, ja fürchterlichen Typus annehmen. Wir ſehen ihn vom kräftigen Mann bis zur greiſenhaften Grämlichkeit veraltern. Der Prophet Jeſaias ſchildert im drei und fünfzigſten Capitel den Meſſias mit folgenden Worten: „Er hatte keine Geſtalt noch Schöne. Wir ſahen ihn, aber da war keine Geſtalt, die uns gefallen hätte. Er war der allerverachtetſte und unwertheſte, voller Schmerzen und Krankheit. Er war ſo verachtet, daß man das Angeſicht vor ihm verbarg; darum haben wir ihn nichts geachtet. Fürwahr, er trug unſere Krankheit und lud auf ſich unſere Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der geplagt und von Gott geſchlagen und gemartert wäre. Aber er iſt um unſerer Miſſethat willen verwundet und um unſerer Sünde willen geſchlagen.“ Durch dieſe Beſchreibung des Propheten glaubte man ſich zu den häßlichſten Formen berechtigt. Man folgerte, daß Chriſtus, weil er alle Sünde und alles Uebel, ſie zu überwinden, in ſich aufgenommen habe, auch die Widrigkeit dieſes entſetzlichen Inhalts in ſeiner Erſcheinung veranſchaulichen müſſe. Es iſt unmöglich, in dieſen ekelhaft carrikirten Geſtalten, die bald ſkeletartig abgemagert, bald giftgeſchwollen aufgedunſen ſind, den gottmenſchlichen Erlöſer wiederzuerkennen, wenn auch der tiefe Schmerz, die unendliche Zerriſſenheit des Gemüths, dieſe gräßlichen Bilder und Bildſäulen zuweilen mit einer rührenden Naivetät durchdringt. Die griechiſche Kirche ging in dieſer Verhäßlichung ſo weit fort, daß ſie den gekreuzigten Chriſtus ſogar mit ausgeſenktem, bogenförmig gekrümmten Unterleibe darſtellte, ein in der That ſcheußlicher Anblick.

Die abendländiſche Kirche hatte ſich gegen den Bilderdienſt nie feindſelig verhalten, obwohl ſie bis zur Zeit der Karolinger ihm abgeneigt blieb. Sie hatte die Bilder als die Bibel der Laien betrachtet, und die Päpſte hatten den bilderſtürmenden Kaiſern in dieſem Sinn volksfreundliche Vorſtellungen gemacht. Während aber im Morgenlande die Regierung ſyſtematiſch viele Werke der Kunſt vernichten ließ, erhielt ſie doch immer noch die Tradition einer geübten Technik, indeſſen dieſe im Abendlande einige Jahrhunderte ſehr unvollkommen war. Man darf daher ſagen, daß das zwölfte Jahrhundert eine allgemeine Erſchöpfung darſtellt, in welcher die griechiſche Kirche mumienartig bis auf den heutigen Tag ſtehen geblieben iſt, wenn ſie auch zweimal, bei der Eroberung Konſtantinopels durch die Lateiner 1204 und durch die Osmanen 1453, mittelſt Verbreitung ihrer geſchickten Arbeiter, der abendländiſchen Technik höchſt förderlich zu Hilfe gekommen iſt.

Faſſen wir das Reſultat der bisherigen Entwickelung zuſammen, ſo unterſcheiden ſich offenbar zwei Hauptperioden. Die erſte derſelben bis zum fünften Jahrhundert können wir die ſymboliſche nennen, weil ſie Chriſtus immer nur indirect darſtellte, ſelbſt wenn ſie ihn durch die Perſon des guten Hirten bezeichnete. Die zweite Periode vom fünften bis zum zwölften Jahrhundert können wir die hypoſtatiſche nennen, in welcher ſich die verſchiedenen typiſchen Formen der perſönlichen Darſtellung Chriſti ſelbſt langſam und zögernd hervorarbeiteten. Wir konnten hier drei verſchiedene Formen beobachten, die ſich auch der Zeit nach einander folgten. Die eine und früheſte derſelben war der Typus Chriſti als eines freundlichen, zuweilen noch knabenhaften Jünglings; die zweite war der Typus Chriſti als eines bärtigen Mannes mit geſcheiteltem Haar, hoher Stirn, bogenförmigen Brauen, klaren Augen, gerader Naſe, ſpruchbereitem Munde. In beiden Typen wurde Chriſtus vorzugsweiſe als Prophet, als Lehrer dargeſtellt und ihm deshalb das Symbol einer Rolle oder eines Buches, oft beides gegeben, weil man durch die Rolle das Amt eines Propheten, durch das Buch das eines Evangeliſten andeuten wollte, Chriſtus aber beides vereinige. Die dritte Form war der Typus des gekreuzigten Chriſtus, in welcher ſich wiederum noch eine Epoche unterſchied, die ihn am Kreuz lebend ohne Ausdruck des Schmerzes, und eine zweite, die ihn todt mit ſchmerzerfüllten Zügen darſtellte, bis man von hier ſogar bis zur vollkommenen Häßlichkeit ſeiner Geſtalt fortging.

Beide Perioden, die der ſymboliſchen wie die der hypoſtatiſchen Darſtellung, können wir unter dem Namen der conventionellen

Typik zuſammenfaſſen; denn die Phantaſie hatte ſo ziemlich alle Combinationen erſchöpft, die ſich aus den Elementen der evangeliſchen Tradition ergeben konnten, und die griechiſche Kirche ſchloß ſich auch, wie wir geſehen haben, in dieſem Kreiſe ab. Sie verlor alle Productivität und beſchränkte die Kunſt durch ausdrückliche Auctoriſation gewiſſer Normen, die als kirchlich rechtgläubige gelten ſollten.

Der weitere Fortſchritt der Kunſt konnte demnach nur darin beſtehen, die Darſtellung Chriſti aus der Starrheit des traditionellen Typus zur Naturwahrheit zu befreien und von dieſer zum Ideal zu erheben. Dies war die äſthetiſche Aufgabe, welche das Abendland löſte. Wir können die Germanen als diejenige Nation betrachten, welche die ganze Innigkeit ihres Gemüths in die Löſung dieſer Aufgabe legte, aber wir dürfen nicht vergeſſen, daß ſie die Mittel dieſer Löſung theils von den Byzantinern, theils von den Romanen überkam. Die Kirche hatte das Dogma über die Perſon Chriſti abgeſchloſſen, und die Kunſt hatte die ſo zu ſagen materiellen Möglichkeiten in ihrer Darſtellung erſchöpft. Die Kunſt konnte ſich daher nun erſt mit völliger Freiheit benehmen. Die griechiſche Kirche hatte Chriſtus nur gemalt, die abendländiſche Kirche aber wandte ſich auch der Sculptur zu und wurde auch hierdurch zu einer größeren Strenge der Behandlung getrieben. Der Orient hatte keine Statuen von Chriſtus. Die Kunſt trat alſo in eine ganz neue Phaſe.

Bei der ungeheuren Menge einzelner Kunſtwerke kann das ganze Verdienſt dieſes Vortrags, wie ich ſchon bei ſeinem Eingange erinnerte, nur in der Ueberſichtlichkeit der Hauptwendepuncte beſtehen, welche die Kunſt in dieſem Gegenſtande genommen hat. Ich beſchränke mich deshalb hier darauf, die Perioden, welche ſie vom zwölften bis zum ſiebzehnten Jahrhundert durchlaufen hat, kurz zu charakteriſiren, denn mit dem ſiebzehnten Jahrhundert tritt auch hier eine unverkennbare Erſchöpfung ein.

Dieſe Perioden ſind 1) eine ſolche, welche mit naivem Inſtinct die Feſſeln der conventionellen Typik zu löſen beginnt, um die Wahrheit des natürlichen Ausdrucks an ihre Stelle zu ſetzen; 2) eine ſolche, welche die Unbeholfenheit dieſes Strebens durch Nachahmung antiker Formen zu verbeſſern bemüht iſt; 3) endlich eine ſolche, welche, geſchult durch das Studium der Natur wie der Antike, zur Freiheit des Ideals mit ſelbſtändiger Individualität hindurchdringt.

Die erſten dieſer Perioden können wir vom zwölften bis zum vierzehnten Jahrhundert rechnen. In dieſe Zeit fällt die Entwicklung des germaniſchen Bauſtyls, zu welchem wir den normänniſchen auf Sicilien hinzurechnen müſſen. Der eigentliche Ausgangspunct deſſelben war das nördliche Frankreich; dann folgte England; dann Deutſchland. Die Franzoſen bildeten die fundamentalen Formen, die Engländer den Reichthum des Details aus, die Deutſchen vereinigten beides zur höchſten Schönheit. Die Architektur forderte die Sculptur heraus, welche die grottenhaften Eingänge der Kirchthüren, dieſe Thüren ſelbſt, die Kragſteine der Pfeiler, die Abgliederungen der Galerien und die Wände des hohen Chors mit Statuen und mit Reliefs ſchmückte. Die griechiſche Kunſt hatte Chriſtus nur gemalt, theils in den Miniaturen der Diptychen und Evangelien, theils in den Fresken der Wände, theils in den muſiviſchen Werken der Wände und Fußböden. Nunmehr aber bemächtigte ſich die Bildhauerei dieſes Gegenſtandes in Holz, in Thon, in Sandſtein, in Marmor und Erz. Sie ſchuf unzählige Werke, von denen viele durch die Unbilden der Zeit und durch rohe Zerſtörungswuth zu Grunde gegangen ſind. Die Geſchichte der Baukunſt hat natürlich der Geſchichte der Sculptur erſt den Boden bereiten müſſen, gerade wie die Bauten ſelber den Statuen und Reliefs erſt die Möglichkeit ihrer Exiſtenz erſchufen. Aber dieſe hiſtoriſche Kenntniß iſt noch jung, eine noch in der Entwicklung begriffene That unſeres Jahrhunderts. Wir vermögen daher erſt unvollkommen über dieſe Periode zu urtheilen, aber wir können doch ſo viel ſchon mit Sicherheit erkennen, daß die plaſtiſche Kunſt derſelben mit einer Nachahmung der byzantiniſchen Bilder anfing, im weiteren Verlauf jedoch zu freieren, naturwahren Formen hinſtrebte.

Die Starrheit der traditionellen Typik erweichte ſich in denſelben, allein es blieb doch noch eine große Incorrectheit, Unbeholfenheit und Eckigkeit der Formen zurück. Dieſe wurde in einer zweiten Periode von dem vierzehnten Jahrhundert bis zum fünfzehnten durch Nachahmung der antiken Sculptur überwunden, eine Tendenz, die ſehr natürlich von Italien ausging, wo man Werke der antiken Kunſt noch unmittelbar vor Augen hatte. Sie ſchmeidigte und rundete die Formen des Körpers ſowohl als die der Gewandung. Nicola Piſano wird mit Recht als derjenige angeſehen, der im dreizehnten Jahrhundert zuerſt in dieſem Sinne wirkte und von dem religiöſen Intereſſe an dem ſo zu ſagen materiellen dogmatiſchen Gehalt der Darſtellung zu dem äſthetiſchen Intereſſe der formalen Vollendung hinüber lenkte. Man muß ſich die Einwirkung der Antike nicht ſo vorſtellen, als ob die chriſtlichen Künſtler ohne Weiteres antike Vorbilder hätten copiren und ihnen eine chriſtliche Bedeutung unterſchieben können. Sie konnten vielmehr theils nur Analogien, wie in den Mythen von Prometheus, Herakles, Orpheus, ſtudiren; theils einzelne Motive, wie von Apollo, Hermes und Zeus, für die Behandlung der Statuen Chriſti entnehmen, weil jeder dieſer Heroen oder Götter etwas Particulares, Einſeitiges hatte, das nicht in die univerſelle Gottmenſchlichkeit aufging, welche die Eigenthümlichkeit Chriſti ausmacht.

In dieſer Periode entſchied ſich aber auch ſchon von Neuem das Uebergewicht der Malerei über die Sculptur. Dieſe hatte, wie ſchon geſagt, viele und vorzügliche Werke hervorgebracht. Sie hatte bis gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts mit glücklicher Unbefangenheit gearbeitet. Sie hatte auch die ſogenannten Kreuzwegandachten, welche durch die Franciscaner aufgekommen waren, für die verſchiedenen Stationen, durch welche das Leiden Chriſti von der Verurtheilung bis zur Kreuzigung ſich hinzieht, durch Statuengruppen oder Reliefs gefördert. Unter den letzteren zeichnen ſich diejenigen aus, welche Adam Kraft 1480 in Nürnberg von der Stadt bis zum Johanniskirchhof in ſieben unvergleichlichen Darſtellungen fertigte. In der ſpäteren Zeit arteten dieſe Stationsbilder auf den ſogenannten Calvarienbergen aus, weil man durch Bemalung der Statuen einen möglichſt grellen Effect unmittelbarer Wirklichkeit zu erzielen ſuchte, wie man z. B. in Salzburg, in

Botzen und andern Orten ſehen kann. Der wahrhafte Grund der Bevorzugung der Malerei für die Darſtellung Chriſti liegt jedoch in dem Verhältniß des Gegenſtandes zum Weſen der Farbe ſelbſt, welche das Seelenvolle individueller Lebendigkeit viel energiſcher, als Stein oder Erz, auszudrücken vermag. Die Sculptur kann ihre Werke im Licht nur erſcheinen laſſen, ſie kann nicht, wie die Malerei, die Wärme des pulſirenden Lebens und den Zauber des Augenlichtes ſelbſt zur Darſtellung bringen. In Anſehung Chriſti eignet ſie ſich daher eigentlich nur für den Leichnam deſſelben, theils wie er am Kreuz hängt, theils wie Maria ihn auf dem Schooß in ihren Armen hält, obwohl ſie auch hier noch hinter der Malerei zurückbleiben muß, welche die ätheriſche Morbidezza dieſes todten und doch unſterblichen Fleiſches, den Sieg des Geiſtes auch im Tode, viel inniger, viel durchſcheinender auszuſprechen vermag. Eine ſolche Tiefe und Verklärung des unendlichen Schmerzes, wie ihn z. B. das Schweißtuchbild von Correggio zeigt, welches ſich in Berlin befindet, mußte der Sculptur wegen der Sprödigkeit und Farbloſigkeit ihres Materials verſagt bleiben.

Die Malerei, welche von den typiſchen Formen zu naturwahren fortging, und mit dieſen die freien idealen Formen vorbildete, hat gleichzeitig zwei verſchiedene Anfänge gehabt, den einen in Italien, den andern in den Niederlanden. In Italien war es beſonders Piſa, in den Niederlanden Brügge, die wir als entſcheidende Puncte anſehen dürfen. In Piſa hatte 1284 Giovanni Piſano den Bau der Hallen vollendet, mit denen der Campo Santo umgeben ward. Dies war ein Kirchhof, zu welchem die Erde aus dem heiligen Lande gebracht war. In jenen Hallen malten nun von Anfang des vierzehnten bis Ende des funfzehnten Jahrhunderts Giotto, Buffalmaco, die beiden Orcagna, Laurati, Antonio Veneziano, Spinelo Aretino, Benozzo Gozzoli und Pietro da Orvieto, außer den Legenden des heiligen Epheſus und Ramierus, den ganzen Cyklus der Geſchichte des alten und neuen Teſtamentes. Der Triumph des Todes, die Hölle und das Gericht waren nicht vergeſſen. Man hat in dieſen merkwürdigen Fresken die ganze Geſchichte der italieniſchen Malerei bis zu ihrer claſſiſchen Periode vor ſich. Bis dahin waren die Bilder Chriſti, wie auch die der Maria, der Apoſtel und Heiligen, auf Goldgrund gemalt, von dem ſich die Figuren in ihrer typiſchen Starrheit als ein Nebeneinander ohne dramatiſche Bewegtheit abhoben. Mit dem Campo Santo ſehen wir die wirkliche Umgebung, die Architektur, die landſchaftliche Natur, die Luftperſpective eintreten, und dieſe Wirklichkeit mußte auf die Figuren, die in ihr ſich zeigten, zurückwirken. Sie mußten einen höhern Realismus gewinnen. Sie mußten aus ihrer goldglänzenden, transcendenten Verhimmelung zur Erde herabſteigen. Der Ausdruck des Affects mußte ſich ſchärfen, beleben, vermannigfaltigen. Man ſehe auf dem Bilde der Hochzeit Rebekkas, auf dem von der Verſtoßung Hagars, auf der Weinleſe Noahs und ſo vielen andern im Vorgrunde jene kugelförmigen Orangenbäume mit dickfleiſchigen Blättern, weiterhin ſchlanke Pappeln mit zitternden Zweigen, ſanftnickende Pinien, durch blumige Auen heiter hinfließende Gewäſſer, und im Hintergrunde Burgen und Hütten, Städte und Berge. Welch ein ſeliger Friede lagert ſich lammfromm auf dieſen anmuthigen Hügeln, welch ein balſamiſcher Duft ſtrömt aus dieſen Büſchen, und wie verheißend winkt dieſe reizende Ferne! Auf ſolchem Boden mußten auch wirkliche, mußten auch ſchöne Menſchen wandeln!

Aehnliches läßt ſich von der Eykſchen Schule in den Niederlanden ſagen. Auch ſie zog den landſchaftlichen Hintergrund heran und vertiefte ſich mit noch mehr Liebe, als die Piſaner Schule, in die Gemüthlichkeit des genrebildlichen Details der nächſten Umgebung, ohne doch einen wahrhaft idealen Schwung vermiſſen zu laſſen. Das in der Marienkirche zu Danzig befindliche Bild des Weltgerichts aus der Eykſchen Schule iſt eine der bedeutendſten Compoſitionen, an welcher wir eben ſowohl die geiſtreiche Auffaſſung des Gegenſtandes im Allgemeinen, als die ſinnvolle Gruppirung im Beſondern, wie die ſorgliche Feinheit in der Ausführung des Einzelnen bewundern müſſen.

Die Sculptur war von der typiſchen Abgeſchloſſenheit und Einförmigkeit zur Naturwahrheit und, durch die Vermittelung der Antike, zur idealen Geſtaltung derſelben fortgegangen. Die Malerei hatte, in der an ſich germaniſchen Richtung der piſaner und in der flandriſchen Schule, die individuelle Lebendigkeit und die Wechſelwirkung derſelben mit ihrer Umgebung erreicht. Es fehlte ihr nur noch die ideale Vollendung der Form, welche ſie zwar in der Zeichnung durch das Studium der Natur und Antike gewinnen konnte, im Colorit dagegen lediglich auf die Natur und die Phantaſie angewieſen war, da man damals noch keine Gemälde des Alterthums kannte, die man ſich zu Muſtern hätte nehmen können. Dies war für die ſelbſtändigere Entwickelung der Malerei vielleicht ein Glück.

Die italieniſchen Malerſchulen haben das Leben Chriſti in allen Momenten, jede aber nach ihrem eigenthümlichen Genius, dargeſtellt. Sie haben freilich vor Allem die Madonna gemalt, wie ſie mit dem Jeſuskinde als das Ideal der bräutlichen, jungfräulichen Mutter erſcheint, aber ſie haben doch auch die bedeutendſten Situationen der Geſchichte Chriſti nach verſchiedenen Seiten hin zu einem claſſiſchen Abſchluß gebracht. So hat z. B. Paul Veroneſe die Hochzeit zu Kana, Leonardo da Vinci die Disputation Chriſti mit den ſophiſtiſchen Schriftgelehrten und das Abendmahl, Correggio die Geburt Chriſti mit der Anbetung der Hirten und den Gebetskampf Chriſti im Garten, Tizian den Zinsgroſchen und den Ecce Homo, Raphael die Transfiguration und die Kreuztragung, Andrea del Sarto die heilige Familie und die Grablegung in einer Weiſe gemalt, welche ihre Bilder zum Eigenthum der ganzen gebildeten Menſchheit gemacht hat, ſo daß ſie zu univerſellen Typen geworden ſind. Wir beſitzen in dieſen Bildern ein relativ Höchſtes unſerer religiöſen Anſchauung, das ſich nunmehr in tauſendfältigen Wiederholungen durch die ganze chriſtliche Welt verbreitet hat.

Die niederländiſchen und deutſchen Schulen ſind in der harmoniſchen Idealität hinter den Italienern zurückgeblieben, haben jedoch nach einer andern Beziehung hin ſich ein großes Verdienſt erworben, in der individuellen Charakteriſtik. Daher blieb der Kampf mit dem Böſen und die Paſſion der Mittelpunct ihrer Beſtrebungen. Die oberdeutſche Schule, deren vornehmſter Repräſentant der ältere Holbein, malte beſonders den Contraſt der reinen und edlen Geſtalt Chriſti in ihrer weltüberwindenden Erhabenheit mit dem Böſen, wie es in der Verſuchung, in der Geißelung Chriſti und bei ſeiner Kreuztragung ſich höhniſch, unverſchämt, mit ſophiſtiſcher Tücke, mit brutaler Grauſamkeit, mit zähnefletſchendem Jubel ihm entgegenzuſetzen ein Feſt macht. Die fränkiſche Schule vertiefte ſich vorzüglich in das unergründliche Wehe der Paſſion, in ihren tragiſchen Kampf und Sieg, mit einer Hinneigung zu phantaſtiſch romantiſcher Allegorik. Die große und kleine Paſſion Albrecht Dürers, obwohl nur ein Holzſchnitzwerk, kann in ihrer beſcheidenen Form doch als ein Aeußerſtes in dieſem Kreiſe betrachtet werden. Das Titelblatt der großen Paſſion, wo der dornengekrönte Chriſtus, ein Rohr in der Hand, gebunden auf einem Stein ſitzt, iſt von einer ſolchen einfachen Großheit, von einem ſo hohen Adel, von einer ſolchen ſiegesgewiſſen Traurigkeit und Wehmuth, daß ihm nichts verglichen werden kann. Es iſt, als ob alles Elend der Welt auf dieſen einſamen, verlaſſenen, dem Spott preisgegebenen Menſchen zermalmend herablaſtete, um doch von ihm durch die Unendlichkeit ſeiner Liebe und ſeines frei duldenden Muthes zu einem Nichts verflüchtigt zu werden. Die niederländiſchen Schulen malten beſonders gern die Kreuzigung und die Grablegung, worin früher ſchon Rogier van der Weyden ſich hervorgethan, wie wir auf einem ſeiner ſchönen Bilder im Berliner Muſeum uns überzeugen können. Dieſer Richtung, den Tod und das Grab Chriſti zu verherrlichen, iſt auch der größte Meiſter dieſer Schule, Rubens, darin treu geblieben, daß er in den beiden größten Bildern, welche der Antwerper Dom von ihm beſitzt, in der Aufrichtung des Kreuzes und in der Abnahme vom Kreuz, die eigene Vollendung ſeiner Kunſt erreichte.

Die Spanier haben die oft kecke Zeichnung der Niederländer mit dem brillanten Colorit der Venetianer zu vereinigen geſucht und noch im ſiebzehnten Jahrhundert als eine Nachblüthe der Kunſt viele treffliche Werke hervorgebracht. Es war beſonders Eſteban Murillo, das Haupt der Schule von Sevilla, der ſich würdig den vorgenannten Meiſtern anſchloß und in einem Abendmahl mit Leonardo da Vinci rühmlichſt concurrirte.

Von der franzöſiſchen Malerei iſt keine Schule, kein Künſtler zu nennen, durch welche für die Darſtellung Chriſti etwas Ausgezeichnetes, ſei es in idealer Schönheit, ſei es in charakteriſtiſcher

Individualität, geleiſtet wäre. Der größte Heiligenmaler der Franzoſen, Le Sueur, hat ſeinen Pinſel der Verherrlichung des heiligen Bruno, des Stifters der Karthauſe bei Grenoble, gewidmet, deſſen Leben er nach allen ſeinen wichtigen Vorkommniſſen in einem umfaſſenden Cyclus für die Kirche der Karthäuſer in Paris malte, von wo die Bilder fortgenommen und in der Galerie des Louvre aufgeſtellt ſind. Nicolas Pouſſin hat zwar die Hauptſcenen aus der Geſchichte Chriſti gemalt, aber dieſe Bilder machen nicht die Säulen ſeines Ruhmes aus, und ſein Chriſtus iſt nicht Chriſtus, ſondern ein unterſetzter, breitbrüſtiger, dickgehalster, ſtumpfnaſiger Sokrates. Man muß die Größe der franzöſiſchen Maler ſuchen, wo ſie zu finden iſt, in der heroiſchen Landſchaft, in Schlachtgemälden, in prunkenden Hoffeſten und in frivolen Genrebildern.

Von den Engländern iſt für unſern Gegenſtand gar nichts anzuführen, das von irgend einem Belang wäre, denn ſelbſt ihre beſten Hofmaler waren immer Fremde, wie der jüngere Holbein und van Dyk.

Seit dem ſiebzehnten Jahrhundert hat die bildende Kunſt in der Darſtellung Chriſti nichts Weſentliches geleiſtet, das, gegen die früheren Productionen gehalten, als ein beſonderer Fortſchritt zu betrachten wäre. Vor der größeren Innerlichkeit des Gemüths, aus welcher der Proteſtantismus entſprang, vor dem grübelnden Forſchen in der Schrift, vor der kritiſchen Zergliederung der kirchlichen Vergangenheit des Chriſtenthums, vor den theologiſchen Streitigkeiten der Proteſtanten nach Außen und Innen, vor der Noth der Verfolgungen, vor der Wuth der Religionskriege, mußte die bildende Kunſt zunächſt zurücktreten. Der Proteſtantismus hatte ſogar das Vorurtheil zu überwinden, als ob ſich die bildende Kunſt nicht mit der Reinheit des chriſtlichen Glaubens vertrage. Die reformirte Kirche, die engliſchen Diſſidenten, die Methodiſten, die Herrnhuter haben die Sculptur und Malerei von ihrem Cultus ganz ausgeſchloſſen. Die lutheriſche Kirche hat dies nicht gethan und hat in Lukas Kranach, der aus der fränkiſchen Schule hervorging, ſogleich einen nicht unbedeutenden Maler gehabt. Doch blieb die Malerei in Anſehung Chriſti bei den lutheriſchen Kirchen auf wenige Gegenſtände beſchränkt. Wir finden gewöhnlich nur ein Altarbild, welches das Abendmahl oder die Kreuzigung darſtellt und in älteren Kirchen auch wohl noch zwei Seitenflügel, welche der Höllen- und Himmelfahrt Chriſti gewidmet ſind. Hierüber ſind die Maler wenig hinausgekommen und haben ſich in der Behandlung meiſtens ſchon vorhandenen Bildern angeſchloſſen.

Wollte man aber hieraus folgern, daß die chriſtlich bildende Kunſt ſich ſchon erſchöpft habe und daß ſie in dieſem Kreiſe nichts Neues mehr hervorzubringen wiſſe, ſo würde ich das für einen Irrthum halten. Ich habe dieſe Frage ſchon einmal nach ihrer ganzen Breite in einem Vortrage über das Verhältniß des Proteſtantismus zur bildenden Kunſt behandelt, den ich hier in Königsberg 1834 in unſerm Kunſtverein gehalten habe. Ich will deshalb hier nicht darauf zurückkommen, ſondern nur zum Schluß die ſpecifiſche Bedeutung unterſuchen, welche das Leben Chriſti für die Malerei hat, weil ſich daraus die Beantwortung der Frage nach einer ferneren Möglichkeit am Beſten ergeben wird.

Ich will nicht daran erinnern, daß die Religion der Griechen längſt erloſchen iſt, und daß unſere chriſtliche Kunſt doch nicht aufhört, dieſelben Gegenſtände, welche ihre Maler und Bildhauer ſich zum Vorwurf nahmen, immer wieder zu bilden, weil ſie ewige Ideale des menſchlichen Geiſtes enthalten. Und Chriſtus, das univerſelle Ideal der Menſchheit, ſollte nicht dieſelbe Unvergänglichkeit beſitzen?

Ich will auch nicht daran erinnern, daß die proteſtantiſche Exegeſe uns möglich gemacht hat, das Local, das hiſtoriſche Colorit, den theologiſchen Zuſammenhang der alt- und neuteſtamentlichen Vorſtellungen, die pſychologiſche Motivirung und die göttliche Wahrheit in den evangeliſchen Erzählungen von Chriſtus viel richtiger, viel tiefer, viel unbefangener und naturgemäßer, als es noch einem Luther und Melanchthon, Zwingli und Calvin möglich war, zu erkennen: ein Reſultat der Wiſſenſchaft, von welchem nicht nur der Glaube, ſondern auch die Kunſt unleugbar große Frucht ziehen kann.

Ich will nur bei den Gründen ſtehen bleiben, welche die Malerei ſelber uns darbietet, uns zu vergewiſſern, daß das Leben

Chriſti noch einer weitern Entwickelung durch dieſe Kunſt fähig iſt, denn wie es ſich mit der Sculptur verhalten werde, iſt fraglicher, obwohl auch in ihr zwei proteſtantiſche Bildhauer, Dannecker und Thorwaldſen, vielverſprechende Anfänge gemacht haben.

Die Geſchichte Chriſti gehört, techniſch genommen, zur Hiſtorienmalerei, aber als religiöſe Geſchichte, als eine Geſchichte alſo, die einen ewigen Inhalt hat, vereinigt ſie das Eigenthümliche der als ein Zufall erſcheinenden Thatſache mit der allgemeinen Bedeutung der ewigen Idee. Die individuelle Einzigkeit der momentanen Handlung hebt ſich durch den univerſellen Gehalt derſelben zu einem Ideal auf, deſſen allgemeiner Sinn die empiriſche Schwere ſymboliſch auflöſt. Dieſe Vereinigung von Thatſache und Begriff giebt den Scenen aus Chriſti Leben jene ideale Kraft, welche den Künſtler immer wieder zu ihr zurückführen muß.

Wir finden in Chriſti Leben als Schauplatz deſſelben die vollſtändige Totalität der Natur; denn Paläſtina, mit ſeinem Küſtenſaum das Meer berührend, enthält, nah aneinander gerückt, obwohl immer nur in Einem charakteriſtiſchen Exemplar, alle Terrainformen, ein kahles Höhlengebirge, den Karmel, ein Waldgebirge, den cederntragenden Libanon, einen friſchen Bergſee, den Geneſareth, einen Fluß mit Stromſchnellen und ſchäumenden Katarakten, den Jordan, einen orkusartigen Asphaltſee, das todte Meer, außerdem Wüſten Oaſen, Hügel, Thäler, Wieſen, Palmwälder, Weingärten und Kornfelder in bunter Miſchung. Welch eine Fülle von landſchaftlichen Motiven, die ſich dem Leben und Wirken Chriſti als pittoreske Scenerie unterbreiten.

Die Geſchichte Chriſti umfaßt ferner beide Geſchlechter, jedes Alter, alle Temperamente. Jede Eigenart des Weibes und des Mannes findet ihren Repräſentanten bis zu dem Unterſchied in den Schweſtern des Lazarus, die uns bleibende Richtungen des weiblichen Sinnes vergegenwärtigen. Das gleichweſentliche Hervortreten des Weibes neben dem Manne, wie z. B. der Maria neben dem Johannes noch am Kreuze Chriſti, iſt ein höchſt bedeutſamer Zug für die humane, das Weib von aller Ungerechtigkeit erlöſende Kraft ſeiner Geſchichte.

Sie umfaßt aber auch alle elementaren Vorgänge, auf denen das menſchliche Leben beruht, Verlobung, Hochzeit, Geburt, Arbeit, Krankheit und Tod; alle Formen menſchlicher Geſelligkeit, die Lagerung von Volksmaſſen im Freien zu einem improviſirten Mahle eben ſo, als die feſtliche und köſtliche Bewirthung, mit welcher ein Simon Chriſtus als den Gaſt ſeines Hauſes ehrt; ſie umfaßt alle Stände vom Bettler und Hirten, vom Fiſcher und Ackerer bis zum Fürſten und Hohenprieſter, und ſie führt uns dieſe Mannigfaltigkeit in allen möglichen Localformen vor, in der Hütte, im ſtillen Zimmer, im Garten, im Palaſt und im Tempel, im Dorfe Bethlehem, in der kleinen Bergſtadt Nazareth, in der von allen damaligen Nationen durchwimmelten Hauptſtadt Jeruſalem.

Aber ſie enthält auch die ganze Scala ethiſcher Zuſtände, in denen ſie nicht bloß die natürliche Seele, die landesübliche Gewohnheit, die Verſchiedenheit der Culturen reflectirt, ſondern in denen die ſittliche Tinctur des Gemüths ſich hervorkehrt. Da erblicken wir eben ſowohl die ungetrübte Heiterkeit der unſchuldigen Kinder als die dämoniſche Zerriſſenheit Geiſteskranker; eben ſowohl die reine Jungfrau als die verloren geweſen bereuende Magdalena; die züchtige Hausfrau wie die Ehebrecherin; eben ſowohl den einfachen Glaubensſinn galiläiſcher Fiſcher, als die liſtige Verſchlagenheit hinterhaltiger Schriftgelehrter; die vorſichtige Freundſchaft eines Nikodemus, wie die ſtürmiſche Aufopferungsluſt eines Petrus u. ſ. w. u. ſ. w., denn wie ſollte ich hier enden?

Der Maler, der ein Thema ſucht, braucht gleichſam immer nur zuzugreifen. Doch nicht blos durch ſeine unbeſchreibliche Fülle, ſondern auch durch ſeine äſthetiſche Vortrefflichkeit bietet das Leben Chriſti dem Maler einen unerſchöpflichen Gegenſtand, weil kein anderer die Elemente der Idee des Schönen in gleichem Grade enthält. Die Idee des Schönen begreift den Gegenſatz des Erhabenen und des Gefälligen in ſich, der ſich in der Würde und Anmuth des abſolut Schönen aufhebt. Alle dieſe Elemente breiten ſich in der Geſchichte Chriſti zu den bewunderungswürdigſten Contraſten aus. Aber noch mehr. Mit dem Uebel und mit dem Böſen nimmt ſie auch das Häßliche in ſeinen Hauptformen als Folie des Schönen in ſich auf, und geht, obwohl ſie das Lächerliche ſchlechthin ausſchließt, doch in der ironiſch ſatiriſchen Behandlung der Phariſäer und Schriftgelehrten, wie in dem Fall mit dem Zinsgroſchen und der Ehebrecherin, ſelbſt bis zur feineren Komik fort.

Das Maleriſche liegt allerdings ſchon, äußerlich genommen, in der zu Geſtalt- und Farbencontraſten herausgehenden Mannigfaltigkeit der Landſchaften, Zuſtände, Trachten, Sitten, Charaktere und Handlungen, allein von innen her in der dramatiſchen Bewegtheit jeder Scene, weil jede ihren Schwerpunkt in ſich ſchließt, weil jede ſich ſelbſt erklärt, weil jede ſich mit Leichtigkeit in ſich abrundet. Der Maler braucht nicht erſt zu ſuchen, welche Bedeutung er in einen Vorgang hineinlegen ſolle, ſondern wird ſofort von ihr unzweideutig angeſprochen. Die dramatiſche Lebendigkeit, die natürlich viele Stufen hat, entſteht dadurch, daß alle gleichzeitig auf einem Bilde erſcheinenden Perſonen durch ein einziges Intereſſe verknüpft werden, bei welchem ſie ſich theils poſitiv, theils negativ bethätigen. Durch die Entſchiedenheit Chriſti ſcheidet und klärt ſich ſofort Alles um ihn her auf. Alle Perſonen ſind immer darauf gerichtet, entweder ihn zu ſehen, ihn zu hegen, zu verehren, anzuflehen, oder ihn zu verfolgen, ihn zu verfluchen, zu peinigen, zu tödten. Die innere Einheit im Denken und Wollen Chriſti bewirkt die Klarheit der gegen ihn ſich richtenden Widerſprüche, die in ihrer mannigfaltigen Form zuletzt nur Abänderungen eines einzigen großen Gegenſatzes ſind, der bald von dieſer, bald von jener Seite mit dem Streben Chriſti in Conflict geräth. Stärkere und zugleich maleriſchere Contraſte, die von kleinen Gruppen einzelner Perſonen bis zu impoſanten Maſſenbewegungen ſich ausdehnen, als in Chriſti ſo kurzem und doch ſo reichem Leben, exiſtiren nicht.

Der Form nach werden die Scenen deſſelben bald mehr nach dem Genrebildlichen zu liegen, bald mehr einen wirklich hiſtoriſchen Kern haben, bald einen ſymboliſch-allegoriſchen Typus zeigen. So hat z. B. die Geburt Chriſti, die Ruhe auf der Flucht nach Aegypten, einen genrebildlichen Charakter, weil auf dieſen Bildern nicht eine eigentliche Handlung, ſondern nur ein Zuſtand vorkommt. Die Segnung der Kinder, das Geſpräch mit der Samariterin am

Brunnen, Chriſti Unterredung mit Nikodemus, als dieſer ihn im Verborgenen beſucht, ſind auch noch Genrebilder, aber ſolche, in denen er ſchon zur Handlung übergeht, jedoch noch zu keiner, welche die Signatur eines nur einmal möglichen Geſchehens hätte. Die Wunder, welche Chriſtus verrichtet, nehmen dieſelbe ſchon eher an, aber vor Allem tritt die Einzigkeit ſeines Handelns in ſeinem Leiden und Sterben hervor. Chriſtus, wie er ſeinen Jüngern bei dem letzten Mahle und im Garten des Oelberges, wie er dem Judas, als dieſer ihn verräth, wie er der Rohheit der Büttel, als dieſe ihn verſpotten, wie er den höchſten Gewalten, dem Hohenprieſter Kaiphas, dem Landpfleger Pilatus, dem Könige Herodes, gegenüberſteht, erſcheint uns in der ganzen Glorie ſeiner geſchichtlichen Majeſtät, bis ſich dieſelbe im Kreuzestode zur ſelbſtbewußten That eines freigewollten Duldens zuſammenfaßt. Hier wird jede kleinſte Wendung ſeines Geſchicks von der tiefſten dramatiſchen Spannung durchdrungen, und es iſt begreiflich, daß die Künſtler mit Vorliebe ſich immer den ſo unendlich maleriſchen Vorgängen der Paſſion zugewendet haben. Scenen, wie die Verklärung und die Himmelfahrt, enthalten keine That, und gewinnen daher, als ein bloßes Geſchehen, einen ſymboliſch-allegoriſchen Charakter.

Die Paſſionsſpiele zu Mittenwalde im Oberammergau haben noch in unſerm Jahrhundert thatſächlich dargethan, wie durchaus dramatiſch die ganze Paſſion iſt. Alle, welche Zeugen jener Aufführung geweſen, können nicht genug den überwältigenden Eindruck dieſes geiſtlichen Schauſpiels ſchildern, das von Bauern aufgeführt wird, in deren Familien manche Rollen durch Tradition erblich geworden ſind, ſo daß die eine immer den Chriſtus, eine andere den Judas ſtellt.

Man könnte einwenden, daß das Leben eines Buddha oder Sokrates, eines Alexander oder Napoleon doch nicht weniger maleriſch ſei und könnte die Behauptung, daß das Leben Chriſti den für die Malerei günſtigſten, denkbar höchſten Gegenſtand enthalte, für ein Vorurtheil erklären, das aus der Eitelkeit und Befangenheit des chriſtlichen Glaubens ſtamme. Allein ſobald man mit dem Auge des Malers an die nähere Betrachtung geht, wird ſich die Wahrheit jener Behauptung rechtfertigen. Das Leben des Sokrates hat eine gewiſſe Analogie mit dem Leben Chriſti, allein es fehlt ihm die erhabene Poeſie, die aus dem letztern uns entgegenkommt. Wir wiſſen, wie häßlich Sokrates mit ſeiner Stülpnaſe und ſeinem Hängebauch ausgeſehen hat; wir wiſſen, wie brav er gefochten, wie treu er Standämter verwaltet, wie redefertig er mit den Sophiſten geſtritten, wie begeiſternd er mit ſeinen Schülern philoſophirt, wie ruhig er die Launen ſeiner Frau ertragen, wie würdig er den Giftbecher getrunken hat; aber im Weſentlichen haben wir, ſelbſt im Gefängniß, ſelbſt im Sterben, immer nur den kritiſchen, den Wahrheit ſuchenden Philoſophen vor uns. Es fehlt die poetiſche, die affirmative Kraft, mit welcher Chriſtus in der Selbſtgewißheit, der Erlöſer zu ſein, ſagte: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben!" Solche großen, weltumfaſſende Geſchichten aber, wie die jener genannten Eroberer, ſind für den Maler eintöniger, als man zunächſt, bei einem Blick auf ihre äußerliche Breite, glaubt. Das Local wechſelt, allein es ſind immer wieder Soldaten, Schlachten, Gefangene, Triumphe. Es fehlt jene menſchliche Allſeitigkeit, die aus dem Schickſal Chriſti uns entgegentritt, es fehlt jener univerſelle geiſtige Gehalt, der ſich ſelbſt erklärt; es fehlt jene Innigkeit, die auch der kleinſten Handlung das Siegel ihres bezaubernden Adels aufdrückt. Die großen franzöſiſchen Schlachtenmaler, die Napoleon verherrlicht haben, wiſſen zuletzt doch nichts Anderes, als ihn in irgend eine Ecke zu poſtiren, von wo aus er die Schlacht commandirt, oder, iſt ſie beendet, die Gefangenen vorüberführen ſieht, die Verwundeten begrüßt. In Verſailles, dieſem bewunderungswürdigen Kunſttempel der franzöſiſchen Geſchichte, ermüdet man zuletzt beim Durchwandern der Säle über der Gleichförmigkeit der Schlachtſcenen.

Da nun das ſpezifiſche Element der Malerei Farbe und Licht iſt, ſo iſt auch hier der Beweis zu führen, daß die Geſchichte Chriſti an pittoresker Möglichkeit jeden andern Gegenſtand überragt, denn nicht nur bietet ſie in der Natur Paläſtinas, in den Trachten aller Nationen und Stände jener Zeit eine unendliche Farbenmannigfaltigkeit, ſondern auch in den verſchiedenen Scenen des Lebens Chriſti die wechſelndſte, unendlich maleriſche Beleuchtung. Von dem milden Sternenlicht über dem Stalle zu Bethlehem wandelt ſie durch alle Töne der Tageshelle bis zum ſchauerlichen Nachtgrau, das ſich bei ſeinem Tode über Jeruſalem ſenkt, um ſich mit der Himmelfahrt zum Strahlenmeer des wolkenloſen Aethers zu verklären.

Das Chriſtenthum als ſolches iſt nicht perfectibel; denn der göttliche Geiſt iſt ewig derſelbe, allein unſere Aneignung des Chriſtenthums iſt perfectibel. Wir ſollen im Glauben, wir ſollen in der Erkenntniß des Glaubens, wir ſollen in der ſchönen Darſtellung unſeres Glaubens immer vollkommener werden. Die Unendlichkeit des Fortſchrittes iſt hier uns aufgethan. Jedes Volk, jede Zeit hat bisher Chriſtus ſo gebildet, wie ſie ihn in ihrem Bewußtſein ſich vorſtellte, und ſo wird auch aus der freieren und tieferen Durchdringung der Schrift ein noch höheres, noch wahrhafteres, gottmenſchlicheres Kunſtideal des Erlöſers erwachſen, worin wir ſchauen werden, was der Heidenapoſtel ſagt:

Gott war in Chriſto und verſöhnete die Welt mit ihm ſelber!

XX.

Ueber die neueren geographiſchen Entdeckungen und die nächſte Zukunft der Menſchheit.

Vortrag zum Beſten der Univerſitätsprämien am 2. März 1865.

Der Realiſmus, der unſer neunzehntes Jahrhundert charakteriſirt, tritt ganz vorzüglich in der allgemein gewordenen Liebe zu den Naturwiſſenſchaften hervor. Unter dieſen hat ſich die Geographie, die ſonſt für eine trockene Wiſſenſchaft galt, zu einer ganz außerordentlichen Höhe erhoben und das Intereſſe an den geographiſchen Entdeckungen zu einem faſt leidenſchaftlichen gemacht. Die Entdeckungen, die in dem letzten Menſchenalter der Gegenſtand der heldenmüthigſten Anſtrengungen geweſen ſind, fangen an, ſo große Wirkungen auf die menſchliche Geſellſchaft zu äußern, daß man die Frage aufwerfen kann, welches wohl die Folgen derſelben für die nächſte Zukunft der Menſchheit ſein werden? Jede neue Küſte, an welcher gelandet, jeder neue Strom, der befahren, jeder neue Berg, der erſtiegen, jeder neue Urwald, durch welchen mit der Axt ein Pfad gehauen wird, bilden ſofort neue Attractionspunkte für die Menſchheit. Wenn wir uns daher eine kurze Ueberſicht der neueren geographiſchen Entdeckungen entwerfen, ſo können wir daraus die Folgen ableiten, welche ſie nach den Geſetzen der Wahrſcheinlichkeit haben werden. Nicht von der Zukunft der Menſchheit überhaupt wollen wir ſprechen, ſondern nur von derjenigen, welche zunächſt durch die heutigen geographiſchen Entdeckungen bedingt wird.

Bei einer ſolchen Ueberſicht der geographiſchen Entdeckungen kann es ſich natürlich nur um die wichtigſten Reſultate handeln, die als eine entſchiedene Erweiterung, Berichtigung oder Ergänzung des Bildes zu betrachten ſind, welches wir uns von der Erdoberfläche entwerfen.

Im Weſentlichen war dies Bild mit der Entdeckung der Polyneſiſchen Inſelflur durch Cook, Bougainville u. A. ſchon am Schluß des vorigen Jahrhunderts vollendet. Da die Erde eine Kugel iſt, ſo mußte man ſich überzeugen, daß ein ſechſter Welttheil auf ihr nicht exiſtire. Es blieb nur, als ein Reſt der Weltumſeglungen, die Frage nach der genaueren Kenntniß der Pole übrig.

An dem ſchwer zugänglichen Südpol glaubte man zuweilen die Ufer eines neuen Continents zu finden. Wir ſehen auf den Karten unter verſchiedenen Namen, als Wilkes Land, Adelaide, Adelie u. ſ. w., die Umriſſe eines antarktiſchen Continentes verzeichnet, allein dabei iſt es auch geblieben. Die nur noch mit Moos bewachſenen Granitfelſen, die aus dem Eiſe hervorragen, ſind weder für Thiere noch für Menſchen einladend. Kälte, Sturm, Schnee und Eis werden es wohl für immer den Menſchen unmöglich machen, in dieſe grauenvolle Einöde, an welche ſich kein praktiſches Intereſſe knüpft, vorzudringen.

Ganz anders der Nordpol, wo ſich die beiden Halben der Erdfeſte breitbruſtig zuſammendrängen. Die Formel, in welche das geographiſche Problem ſich hier kleidete, war die Frage nach einer nordweſtlichen Durchfahrt, nämlich aus dem Atlantiſchen Ocean in den ſtillen, von der Hudſons- oder Baffinsbai bis nach der Behringſtraße. Es iſt bekannt, welche Kühnheit und Ausdauer ein Parry, Roß, Franklin, Mac Clure, Kane, Clintock, um nur die Berühmteſten der Nordpolfahrer zu nennen, für die Löſung dieſes Problems entwickelt haben. Eine Zeit lang ſpannte die Hoffnung, ein freies, relativ wärmeres, fiſchreiches Polarmeer zu finden. Kane glaubte ſogar, es in der Ferne zu erblicken, allein die Erwartung hat ſich nicht beſtätigt. Daß die Durchfahrt möglich iſt, läßt ſich nicht bezweifeln. Die Melvilleinſel iſt ſowohl vom ſtillen als vom Atlantiſchen Ocean erreicht worden und hat ſo gleichſam zur Probe gedient. Clintock, der auch die Reliquien der Frankliniſchen Expedition ſammelte, iſt durch die Barrowſtraße bis zum Mac Clure-Canal und wieder zurückgeſegelt. Er hat 1857 die Nordküſte

Nordamerikas vom Mackenziefluß bis zum Inveſtigatorſund vermeſſen und viele Punkte der inſularen Eisformation genauer beſtimmt, allein er hat auch beſtätigt, daß Nordpolexpeditionen nur noch ein theoretiſches Intereſſe darbieten können. Und auch dies iſt durch die bisherigen Reſultate faſt erſchöpft. Wir wiſſen nun, daß Grönland zwiſchen Amerika und Aſien eine Inſel von mehr als dreißigtauſend Quadratmeilen bildet; wir wiſſen, wo der magnetiſche Pol liegt; wir wiſſen, wie der Eisſtrom des Pols ſich zum äquatorialen Golfſtrom verhält; wir wiſſen, welche Pflanzen und Thiere ſich hier noch die Exiſtenz ermöglichen. Wenn auch dies alles noch genauer beſtimmt, ja der arktiſche Pol der Erde ſelber erreicht werden kann, wie Capitain Osborne hofft, ſo iſt doch das praktiſche Intereſſe nicht weiter betheiligt. Weder Pelzjäger noch Wallfiſchfänger werden das Polarmeer befahren.

Iſt alſo auf unſerer Erde nach der peripheriſchen Richtung hin nichts mehr zu entdecken, ſo zeigt ſich die centrale Richtung auf das Innere der Länder um ſo ergiebiger. Für unſern Zweck können wir jedoch Europa und Amerika ausſcheiden, da ſie in den Hauptmomenten als ein geographiſch klares Bild vor uns liegen und die Ueberraſchung eigentlicher neuer Entdeckungen nicht mehr zu bieten vermögen. Amerika wird freilich noch auf lange hin zu Berichtigungen und Ergänzungen der Anſchauung, die Alexander von Humboldt von ihm feſtgeſtellt hat, reichlichen Stoff liefern. So ſind die Orinokogegenden von Schomburgk, den unſer König Friedrich Wilhelm IV. unterſtützte, genauer durchforſcht. Daſſelbe iſt mit Braſilien durch den Preußiſchen Generalconſul Sturz und den Preußiſchen Profeſſor Burmeiſter geſchehen. Guatemala und Nicaragua iſt der Gegenſtand der gründlichen Unterſuchung des Amerikaniſchen Geſchäftsträgers Squir geweſen. Die centralamerikaniſche Halbinſel Yucatan reizte durch ihre Ruinen den Amerikaner Stephens, der über vierzig Trümmerſtädte, welche die üppige Wucherung der tropiſchen Vegetation dem Auge großentheils verbirgt, entdeckte und die Paläſte von Palenque, Uxmal, Labnä, Tuloom, u. ſ. w. in einem großen Kupferwerk beſchrieb. In Nordamerika waren die Gegenden jenſeits des Felſengebirges vernachläßigt. Ein

Deutſcher, Namens Aſtor, ein Heidelberger, der in New-York durch Pelzhandel zu großem Reichthum gelangt war, erkannte zuerſt die Wichtigkeit des Oregongebietes und rüſtete aus eigenen Mitteln 1810 eine Land- und Seeexpedition dorthin aus, eine Kolonie anzulegen, die er Aſtoria nannte. Die Unionsregierung ließ ihn jedoch ohne alle Unterſtützung, und die Kolonie ging wieder zu Grunde.

Was der kaufmänniſchen Speculation nicht gelungen war, regeres Leben und Civiliſation an der Weſtküſte zu begründen, das gelang dem Golddurſt und dem religiöſen Fanatismus. Die Goldwäſchereien am Sacramentofluß zogen binnen kurzer Zeit Tauſende aus allen Nationen nach dem bis dahin verachteten Californien. Man entdeckte, daß es ein ganz vortreffliches mit den reichſten Mitteln für alle Cultur ausgerüſtetes Land ſei. Das Gold wird ſchwinden, aber der Staat Californien wird bleiben. Zwiſchen Neucalifornien und Miſſourigebiet, zunächſt ſüdlich vom Oregongebiet, bildet das Felſengebirge ein großes Plateau, in deſſen Mitte ſich ein mächtiger Salzſee, der von Utah, befindet. Hierher zogen ſich die ſchwärmeriſchen Mormonen, als ſie aus Illinois verdrängt wurden und ihren eben vollendeten prachtvollen Tempel in Nauvoo verlaſſen mußten. Dieſe Gegenden waren wenig bekannt. Die Unionsregierung ſchickte 1849 den Ingenieurcapitain aus dem topographiſchen Büreau, Howard Stansbury ab, um die Triangulation des Landes vorzunehmen. So wurde durch die Heiligen der letzten Tage ein Terrain bekannt, von welchem man bis dahin wenig mehr, als den Namen, gewußt hatte. Die religiöſe Schwärmerei der Mormonen wird ſich, wie ſchon zum Theil geſchehen, auflöſen, aber der Staat Utah wird bleiben. In der Nähe des Salzſees ſind umfangreiche Kohlenlager entdeckt, welche ſeine Induſtrie ſicher ſtellen. Er wird die Straße vollenden, die er ſich ſüdwärts nach dem Golf von Californien zu bahnen angefangen hat und dann einer der blühendſten Staaten der Union werden, der ihren Oſten mit dem Weſten vermittelt.

Die Indianergebiete ſind durch den Prinzen von Neuwied, durch den Amerikaniſchen Maler Catlin, durch Möllhauſen, durch den Touriſten Kohl u. A. genau bekannt geworden. Der unermündliche Kohl hat uns auch von Canada, welches die Amerikareiſenden ſeltener beſuchen, eine umfängliche und eingehende Beſchreibung geliefert, die es in einem ganz neuen Licht erſcheinen läßt. Amerika iſt von Oſten her durch ſeine flachen Küſten und durch ſeine vielen langläufigen Ströme ſo äußerſt zugänglich, daß in ihm eigentlich nichts mehr zu entdecken iſt. Obwohl erſt ſeit kaum vier Jahrhunderten ein Gegenſtand der Reiſen, iſt es doch geographiſch faſt erſchöpft. Die Flut der Anſiedler, welche Europa jährlich nach ihm hinüberſendet, iſt gemach bis in ſeine innerſten Winkel verdrungen.

Nicht ſo verhält es ſich mit Aſien, obwohl es das älteſte Culturland der Erde iſt. Seine Gebirge und Wüſten ſchaffen dem Reiſenden oft ſchwer überwindliche Hemmniſſe. Das Mißtrauen der alten Culturvölker hat ihnen auch oft den Eintritt in ihre Länder verweigert. Am Genauſten iſt uns Vorderaſien bekannt, weil es mit Europa ſeit Jahrtauſenden in Wechſelwirkung ſteht. Obwohl nun aber Juden, Griechen und Römer es bereits beſchrieben haben, ſo darf man doch ohne Uebertreibung behaupten, daß eine wiſſenſchaftliche Durchforſchung deſſelben erſt mit Niebuhr, Seetzen und Burkhardt begonnen hat. Die Entdeckungsreiſen in Vorderaſien betreffen mit der Erkundung der Natur zugleich die der Geſchichte, weil auf dieſem Boden die vorzüglichſten Entwickelungskämpfe der Menſchheit ſtattgefunden haben. Ganz Vorderaſien iſt, wie in Amerika Yucatan, mit den Trümmern von Städten, Burgen, Brücken, Waſſerleitungen, überſäet. Die Ruinen von Epheſus, Baalbeck, Petra, Palmyra, Perſepolis, Rhagä, Ninive und Babylon ſind weltbekannt. Die letzteren ſind durch Botta und Layard aus dem Schutte, der ſie Jahrtauſende lang verdeckte, zu unſerm Erſtaunen herausgegraben. Ganze Paläſte, wie der von Kujundſchik bei Ninive, ſind unter Erdhügeln, auf denen Ziegen weideten, entdeckt. Dieſe zunächſt antiquariſchen Arbeiten machten aber auch eine ſorgfältige Durchforſchung des Terrains überhaupt erforderlich, ſo daß wir einer wirklichen Geographie Meſopotamiens erſt jetzt nach Layards großem Werk über Ninive und Babylon uns rühmen können.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die nach Vorderaſien gerichteten Reiſen ſich vorzugsweiſe Berichtigung und Ergänzung unſerer Kenntniſſe zu ihrer Aufgabe machen müſſen, obwohl ſie zuweilen auch in wirkliche Entdeckung übergehen, wie dies ſelbſt mit anſcheinend ſehr bekannten Gegenſtänden der Fall geweſen. So iſt z. B. der Jordan ein allgemein bekannter Fluß. Dennoch fehlte es an einer wiſſenſchaftlich genügenden Aufnahme ſeines Laufes und ſeiner Mündung in das todte Meer. Nur einzelne Furthſtellen waren unzählige Male beſchrieben. Die Räubereien der Beduinen, die vielen Stromſchnellen des Jordan, die Asphalt- und Schwefelbeſtandtheile des todten Meeres, hatten den Reiſenden große Schwierigkeiten bereitet. Da entſchloſſen ſich die Nordamerikaner, bei denen Profeſſor Robinſon in Boſton durch ſein Reiſewerk über Paläſtina ein großes Intereſſe dafür angeregt hatte, ein zerlegbares, eiſernes Boot zu bauen und ſeine Stücke von Kameelen bis zum Ufer des Jordan tragen zu laſſen, wo man das Boot zuſammenſetzte. 1848, während Europa in revolutionären Kämpfen rang, ward Capitain Lynch mit dieſer Expedition betraut und führte ſie auch glücklich aus. — Ein anderes Beiſpiel iſt das Haurangebirge im Oſten von Damaskus, von welchem man längſt wußte, das jedoch erſt durch den Preußiſchen Conſul Wetzſtein ſeit etwa fünf Jahren genauer bekannt geworden iſt. Namentlich haben wir durch ihn erſt die in ihm verborgenen unterirdiſchen Städte kennen gelernt, die aus der römiſchen Kaiſerzeit ſtammend, jetzt noch den Beduinen als Zufluchtsſtätten für ſich und ihre Heerden dienen, wenn ſie von Feinden bedroht werden. Der Zugang zu dieſen Gruftſtädten, die ganz regelmäßige Straßen und Marktplätze haben und das Licht von Oben durch Oeffnungen mit durchbrochener Steinarbeit empfangen, wird durch Raſenſtücke unkenntlich gemacht, welche man dem vorgeſchobenen Schlußſtein auflegt.

Die ſchönen Landſchaften des eigentlichen Kleinaſiens, der Levante, ſind unter der Türkiſchen Herrſchaft ſeit den Kreuzzügen verödet. Die Kolchisländer z. B., wohin die Alten das goldene Vließ verſetzten, wo ſich mehr als vierzig Brücken über den Phaſis ſchwangen, ſind theilweiſe wieder mit dichtem Wald bewachſen. Moritz Wagner, der ſie bereiſte, fand in ihnen eine ſchöne Weinrebe, als wilde

Schlingpflanze, deren rothe Trauben oft ganz ungenoſſen verwelkten, während die Mingrelier, die heutigen Bewohner, in ſparſamen Haufen die feuchte Nacht der Wälder fieberkrank durchirren.

Der benachbarte Kaukaſus, das Scheidegebirge Aſiatiſcher und Europäiſcher Cultur, iſt auf Veranlaſſung der Ruſſiſchen Kriege gegen die Tſcherkeſſen in neuerer Zeit oft beſchrieben worden. Der Kaiſer Nicolaus erſuchte einen Deutſchen Gelehrten, den Freiherr von Harthauſen, nach dem Kaukaſus zu kommen, ſeine Topographie und Ethnographie zu durchforſchen. Dies iſt auch geſchehen und das Reſultat der Reiſe in einem mehrbändigen Werk veröffentlicht. Bekannter aber hat ſich über denſelben Gegenſtand ein geiſtreiches Buch des Dichters Bodenſtädt, des Schülers von Mirza Schaffy, gemacht.

Rußland benutzte die Lähmung des Chineſiſchen Reichs durch die von den Taipings verurſachten Bürgerkriege, ſich das Gebiet des Amur, ungefähr 40,000 Quadratmeilen, zu annectiren. In Folge dieſer Annexion iſt es mehrfach bereiſt und beſchrieben worden, namentlich von Audubon in einem großen reichilluſtrirten Werke Es hat ſich ergeben, daß das Land dem Anbau fleißiger Koloniſten eine vielverſprechende Zukunft verheißt, und daß ſeine Bergſeen eine oft außerordentliche Schönheit beſitzen.

Was nun das übrige Aſien anbetrifft, ſo iſt das Beſtreben der heutigen Entdeckungsreiſen vorzüglich darauf gerichtet, das Hochland des Innern und die es umringenden Bergwälle mit wiſſenſchaftlicher Genauigkeit zu verzeichnen. Im Norden iſt das Altaigebirge durch Alexander von Humbold beſtimmt worden. Die ſüdwärts von dem mittleren Plateau hinſtreichenden Bergketten ſind durch ihre vielen Verzweigungen das größte alpiniſche Bergland der Erde überhaupt, deſſen kalte Regionen nur dünn bevölkert ſind. Die höchſten Rieſen unſeres Planeten ragen aus ihnen empor. Zu Anfang unſeres Jahrhunderts hatte Amerika den Ruhm, im Chimboraſſo den höchſten Berg zu beſitzen. Es mußte denſelben an Aſien abtreten, zuerſt an den Dhavalagiri und nunmehr an den Mount Everett. Die Engländer Moorcroft und Hooker, die Franzöſiſchen Miſſionaire Huc und Gabet, die deutſchen Gebrüder Schlagintweit, ſind wohl am Tieſten in dies centrale Aſien eingedrungen. Huc und Gabet, die viele Jahre in China lebten, ſchloſſen ſich der Karavane an, welche der chineſiſche Kaiſer alle drei Jahr mit Geſchenken an den Dalai Lama ſchickt, ſcheinbar, ihm Tribut darzubringen, in Wahrheit, ihn in Abhängigkeit von ſich zu erhalten. Nach Ueberwindung zahlloſer Gefahren, langten ſie glücklich in Hlaſſa, der Hauptſtadt Tübets an, wo ſie von der buddhiſtiſchen Geiſtlichkeit ein Jahr hindurch mit der größten Liberalität behandelt wurden, bis der mißtrauiſche Chineſiſche Geſandte ihre Entfernung erzwang. Wir verdanken ihnen über Tübet, die Mongelei und das innere China die intereſſanteſten Aufſchlüſſe, denn ſie ſind zuerſt in Gegenden gekommen, die zuvor niemals ein Europäer betreten hatte. Die Gebrüder Schlagintweit haben uns von den Quergebirgen zwiſchen dem Himalaya und dem Küen-Lüen, namentlich von der Kara Korum-Kette, ein ganz neues Bild gegeben und der Preußiſche Prinz Waldemar hat den Urſprung und Lauf des Sutletſch, eines großen Nebenfluſſes des Indus, mit muthiger Ausdauer erforſcht. Wer von der eigenthümlichen Schönheit und Erhabenheit der Indiſchen Alpenwelt eine nähere Vorſtellung erwerben will, der muß das Kupferwerk ſehen, welches von der Reiſe des leider ſo früh verſtorbenen Prinzen herausgegeben iſt.

Die peninſularen Tiefländer, welche das mittelaſiatiſche Hochland umgeben, ſind wohl im Allgemeinen bekannt, fordern aber doch noch bedeutende Berichtigungen und Ergänzungen. Hinterindien iſt noch wenig von Europäern bereiſt. Die Kriege der Engländer mit den Birmanen und die der Franzoſen mit den Cochinchineſen haben zwar in neuerer Zeit uns manche Kunde von ihm gebracht, allein das Innere iſt für die geographiſche Wiſſenſchaft noch ſo gut als eine offene Frage. Aber ſelbſt Vorderindien iſt uns ſtellenweiſe noch ganz unbekannt, wie die Urwälder am Godawerifluße und die Bergwälder, in denen die Bills, die Khonds, die Tudas, die Peharias und andere Stämme der Ureinwohner Indiens unbezwungen als wilde Räubervölker inmitten einer mehrtauſendjährigen Cultur fortleben.

Die Inſelgruppen, welche ſich auf der Oſtküſte Aſiens von Kamtſchatka an, ſüdwärts fortziehen, ſind an den Küſtenrändern zum großen Theil bekannt, während das Innere von ihnen oft noch der Entdeckung ſeiner eigentlichen Geſtalt entgegenharrt. Was wiſſen wir eigentlich z. B. von Borneo und von Neu-Guinea? Borneo iſt neuerdings mehr bereiſt worden, allein man muß ſich nicht wundern, wenn unſere Kenntniß von ihm doch nur erſt eine geringe iſt; denn theils iſt es noch von ungebändigten Naturvölkern bewohnt, theils iſt es eine ſehr große Inſel, etwa von dem Umfange Deutſchlands.

Die Polyneſiſchen Inſelgruppen, in welche ſich die Aſien begleitenden fortſetzen, ſind im Allgemeinen als bekannt zu betrachten, nur ihr continentales Centrum, Auſtralien, iſt erſt auf der Oſt- und Südküſte näher durchforſcht. Der Oſten hat Gegenden von höchſter romantiſcher Schönheit, wie den Illawaradiſtrict, wohingegen der Weſten durch Unförmlichkeit, durch Wüſten und Waſſermangel abſchreckt. Die Hauptrichtung der Entdeckungsreiſen iſt bisher geweſen, eine einigermaßen practicable Straße zu finden, welche die ſüdliche Spencerbucht mit dem nördlichen Carpentariagolf verbände. Der große ſalzige Torrensſee kann als der Mittelpunkt dieſer Unternehmungen betrachtet werden, welche der Deutſche Leichhardt eröffnete, dem die Engländer Stuart und Burke folgten, ohne viel glücklicher zu ſein. Die Cultur kann Auſtralien nur ſchrittweiſe von Oſten her erobern, wo ſie, wie in Californien, von der Natur durch den Köder des Goldes in den Minen von Bathurſt angelockt iſt. Die abenteuernden Goldſucher ſind die Vorhut der wirklichen Cultur, die zu feſten Anſiedlungen und einem geordneten Gemeindeleben vorſchreitet.

Wenn Neuholland zu zwei Dritteln den Eindruck macht, als hätte die Natur ſich hier entweder ſchon erſchöpft, oder als wäre ſie noch auf der Stufe primitiver Unreife ſtehen geblieben, ſo ſcheint ſie dagegen in dem benachbarten morgenwärts gelegenen Neu-Seeland noch einmal alle ihre Reize verſchwenderiſch zuſammenzufaſſen. Es hat ein ſo glückliches Klima, eine ſolche Mannigfaltigkeit von Berg und Thal, Wald und Strom, eine ſo große landſchaftliche Schönheit, daß es als das vollendete ſüdliche Gegenbild zu den Japaniſchen Inſeln auf der Nordſeite gelten kann. Wir verdanken die nähere Kenntniß dieſes herrlichen Landes einem Deutſchen, Hochſtetter, den die Oeſtreichiſche Fregatte Novara bei ihrer Weltumſegelung hier auf dringende Bitten des Engliſchen Gouverneurs abſetzte.

Wir beenden unſere geographiſche Rundſchau mit Afrika als demjenige Welttheil, der in unſerm Jahrhundert die meiſten Entdeckungsreiſen hervorgerufen hat und auch noch hervorrufen wird, trotzdem daß der Tod der durchſchnittliche Ausgang zu ſein pflegt. Wenn ſie nicht, wie Mungo Park, Roſcher, Vogel ermordet wurden, ſo erliegen ſie dem Fieber, wie Belzoni, Richardſon, Overweg, Schönlein, oder ſie verſchwinden geheimnißvoll, wie Hornemann, aber die Begeiſterung, den Schleier von dem Innern dieſes Continents zu lüften, ermuthigt immer neue Märtyrer, ſich zu opfern. Wir ſehen daher die Europäer von allen Seiten her ſich mehr und mehr dem Centrum nähern und haben eine Menge von Vermuthungen ſchon mit thatſächlicher Gewißheit vertauſcht. Die Richtung der Reiſen hat ſich im Beſondern vorzüglich an die Erforſchung der großen Ströme und Seen Afrikas geknüpft.

Unter den Strömen ſind der Nil, Niger und der Zambeſe die mächtigſten.

Der Nil fließt auf der Oſtſeite von Süden nach Norden durch den gebirgigſten und furchtbarſten Theil Afrikas. Sein Urſprung war ſeit Herodot ein Problem, welches die Engländer Speke und Burton in unſern Tagen enträthſelt haben wollen. Noch herrſcht Streit darüber, aber ſoviel ſteht feſt, daß der eigentliche Nil durch den Bahr el Abiad gebildet wird, in welchen der öſtlichere Bahr el asrek bei Chartum einmündet. Die Forſchung nach dem Urſprung dieſer Flüſſe führte immer tiefer in den Süden und beſtätigte die Exiſtenz von ſchneebedeckten Bergen in der Tropenzone Afrikas. Zunächſt führte die Verfolgung des Bahr el asrek, des ſogenannten blauen Flußes, nach Abeſſinien. Rüppell, Werne, Schimper, Munzinger, Theodor v. Heuglin, haben nun die großartige Schönheit der Abeſſiniſchen Alpenwelt enthüllt, eines ungeheuren Tafellandes, in welchem verſchiedene Plateaus über einander aufſteigen und im Allgemeinen drei verſchiedene Vegetationsregionen bilden, die Kollas, die Waïna-Degas und die Degas. Die Kollas ſteigen bis 5000, die Waïna-Degas bis 9000, die Degas bis 14,000 Fuß. In den Kollas iſt die Vegetation am üppigſten, aber ſie ſind auch der Sammelort der wildeſten Thierwelt. Die Waïna-Dégasregion hat das ſchöne Klima des ſüdlichen Italien. In ihr liegt der köſtlichſte aller Bergſeen, der Tzanaſee, deſſen klares, durchſichtiges Waſſer einen tiefblauen Himmel wiederſpiegelt. Er iſt mit grünen Inſeln überſäet, mehr als dreißig Flüſſe ergießen ſich in ihn und aus den vulkaniſchen Bergen, die ſein maleriſches Ufer umgürten, ſprudeln warme Quellen. In den Degas verliert ſich die Vegetation allmälich, obwohl Kleewieſen und Gerſte noch bis auf 12,000 Fuß über der Meereshöhe fortkommen und Heerden von Rindern, Ziegen und langwolligen Schaafen auf den Hochflächen von Woggara und Simênt von Godſcham und Schoa, umirren. Aber noch ſüdlicher ſollten Schneeberge entdeckt werden. Es waren die deutſchen Miſſionarien Krapf und Rebmann, welche die iſolirten Berggruppen des Keniah und des Kilimandſcharo entdeckten. Eine engliſche Polemik verdächtigte ihre Angaben und Dr. Barth veranlaßte daher einen Deutſchen, den Baron von Decken, zur Recognoscirung derſelben; Decken hat wirklich den ſchneeigen Gipfel des Kilimandſcharo erſtiegen.

Die Ader des weißen Fluſſes wurde lange Zeit von dem katholiſchen Miſſionar, Pater Knoblecher, der 1857 ſtarb, verfolgt. Sie führte zu einem Punkt, wo eine Menge Flüße ſich in einem hochgelegenen See zu vereinigen ſcheinen, aus welchem der Bahr el Abiad hervorſtrömt. Knoblecher drang bis 1854 weit nach Süden am Tubirifluß vor, Speke bis zum Nianzaſee, von welchem er den Nil ableitete. Dieſe großen Landſeen machen eine eigenthümliche Erſcheinung Afrikas aus. Vom Tſadſee inmitten des Sudan ſehen wir auf der Oſtſeite den Ukerewe oder Nianzaſee, den Udjiji, den Nyaſſa, den Shirwo und als den ſüdlichſten und weſtlichſten den Ngamiſee auftreten. Alle dieſe Seen ſind hochgelegen, denn ſelbſt der Tſadſee mit den Buddumainſeln, der an ſich nur eine große Bodenſenke iſt, in welcher zur Regenzeit viele kleine Flüße ihre Gewäſſer vereinigen, liegt über 1200 Fuß über der Meereshöhe.

Der zweite Hauptſtrom Afrikas, der die Reiſenden ſeit Mungo

Park zu ſeiner Erforſchung heranlockt, iſt der Niger oder Quorra oder Dſcholiba, der eigentliche Beherrſcher des Sudan. Es bleibt das Verdienſt des Dr. Barth, über ſeinen Lauf uns aufgeklärt zu haben. Er gelangte glücklich nach Kuka am Tſadſee, von wo er einige ſüdöſtliche Expeditionen nach Begharmi und Adamaua machte, bis er weſtlich nach Timbuktu vordrang, wo er faſt ein Jahr lang in einer höchſt gefährlichen Lage zubrachte, aus welcher ihn nur ſeine Klugheit, ſein tactvolles, energiſches Benehmen und ſeine große Kenntniß des Koran retteten. Dr. Barth hat die Widerſprüche beſeitigt, die in der Auffaſſung des Niger beſtanden. Dieſer gigantiſche Strom entſpringt in Senegambien, fließt zuerſt nördlich, macht aber bei Timbuktu eine ſtarke Wendung nach Süden, wo er unter dem Namen Nun zwiſchen den Reichen Benin und Bimbia an der Guineaküſte in das Meer mündet, indem er ſich in mehrere Arme zertheilt. Barth ſtellte feſt, daß zwiſchen Egga und Idda ein großer Strom, der Benuë, von Oſten her in den Niger einfließt und daher mit dieſem ſelber hat verwechſelt werden können. Seine Anſichten wurden durch den Capitain Baikie beſtätigt, der mit einem eiſernen Dampfboot den Benuëſtrom weit hinauffuhr.

Die Vorſtellungen, die man ſich gewöhnlich von der Sahara als dem einförmigen Sandboden eines einſtigen Meeres macht, ſind durch Richardſon und Barth weſentlich berichtigt worden. Sie iſt ungleich mannigfaltiger und lebensvoller, als unſere Unwiſſenheit uns ausmalte, ſtellenweiſe allerdings auch viel ſchrecklicher, als unſere Phantaſie zu dichten vermochte. Das Schreckliche liegt beſonders in der Hammada, mit welchem Worte man eine kahle Felſenmauer bezeichnet, die den Saum der Wüſte umgiebt und bis zur Höhe von vier- bis fünfhundert Fuß anſteigt. Die Hammada iſt ohne alle Vegetation; ihre ſchwarze, troſtloſe Fläche iſt entweder ganz leer, ſo daß der Boden das glühende Bild der Sonne widerſpiegelt, oder ſie iſt mit kleinen ſcharfen Steinen bedeckt. Die Wüſte wird von uralten Karavanenwegen durchzogen, welche durch die Waſſerſammlungen in den Bodenſenken geleitet werden; denn wo Waſſer iſt, da iſt auch Vegetation, die Thieren und Menſchen ihren erquickenden Schatten bietet. Von Norden nach Süden gehen zwei Hauptwege.

Der eine geht von Tripolis über Murzuk nach Kuka. Er iſt der Weg der arabiſchen Kaufleute, dient aber auch ſchon dem Handel der Engländer, die in Murzuk bereits ein Conſulat haben. Es iſt der Weg, den auch Richardſon, Barth, Overweg, Vogel gegangen ſind. Der andere Weg geht von Fez über Bel Abbas und Taudeni nach Timbuktu. Er iſt der Weg der marokkaniſchen Kaufleute.

Die Franzoſen ſuchen nun ſchon lange nach einem dritten Wege, der ihre Beſitzungen in Senegambien mit denen in Algier verbände. Die Folgen einer ſolchen Verbindung ſind unberechenbar. Der franzöſiſche Einfluß und Handel in Senegambien war heruntergekommen. Louis Napoleon, der ein Auge für Alles hat, beſtellte den umſichtigen und tapfern General Faidherbe zum Gouverneur von Senegambien, und dieſem gelang es, durch ſeine Waffenthaten und diplomatiſchen Verhandlungen das Anſehen der Franzoſen wieder aufzurichten. Die heidniſchen Negerſtämme beſonders, die ſich von dem Fanatismus der Muhamedaniſch gewordenen bedrängt ſehen, haben bei ihm Schutz gefunden. Unter Faidherbes Mitwirkung wurden nun Verſuche gemacht, einen Weg durch die Wüſte nach Algier zu entdecken. Bisher aber ſind alle Anſtrengungen fehlgeſchlagen. Nach Erdulden großer Gefahren mußte man ſchließlich wieder an die Küſte zurücklenken und den Weg auf Mogador nehmen, von ihm zu Schiffe nach Algier zu gehen.

Der dritte große Strom Afrikas iſt der Zambeſe. Er enſpringt weſtlich auf dem waldreichen Lobalegebirge, ſtrömt unter dem Namen Liſambi zuerſt nach Süden, macht bei den berühmten Victoriafällen eine Wendung nach Oſten und mündet bei Quilimane in den indiſchen Ocean. Er theilt die Natur aller afrikaniſchen Ströme, im Lauf von Felſenriffen und Katarakten durchbrochen zu werden und an der Mündung Barren zu bilden. Der Zambeſe gliedert das mittlere Afrika von dem ſüdlichen ab. Der Held dieſes Stromes iſt der engliſche Miſſionar Livingſtone geworden, der von der Capſtadt aus immer weiter auf der Weſtſeite nach Norden vorrückte, bis er Loanda, die Hauptſtadt des portugiſiſchen Angola, erreichte, von wo er in der Begleitung eines Haufens treuer Makololoneger quer durch das ganze Land den Lauf des Zambeſe verfolgte, bis er in Quilimane anlangte, wo er ſich nach Europa einſchiffte. Zwiſchen dieſem Strom und dem Caplande liegt, wie wir nun durch Livingſtone wiſſen, eine große Wüſte, die Kalahari. Sie iſt hier im Süden Afrikas daſſelbe, was die Sahara in ſeinem Norden; denn ſie iſt der Regulator aller Verkehrsverhältniſſe, aller meteorologiſchen Proceſſe und aller davon abhängigen Geſundheitszuſtände. Sie trennt die Kafferſtämme von denen der Hottentotten.

Die Angaben Livingſtones ſind durch Anderſen, durch Dr. Baſtian und durch Ladislaus Magyar beſtätigt und erweitert. Der letztere, ein Ungar, der in Braſilien als Marineoffizier gedient hatte, ſiedelte ſich von Benguela aus im Königreich Bihe förmlich an, um von dort aus den Handel zugleich zu Entdeckungsreiſen zu benutzen. Der König von Bihe gab ihm eine ſeiner Töchter, Oſoro, zur Frau. So abenteuerlich dieſe oktroyirte Verbindung an ſich war, ſo ſcheint Ladislaus Magyar doch glücklich mit ſeiner recht hübſchen ſchwarzen Prinzeſſin zu leben, die ihm ſehr nützlich wird, weil ſie ſich nicht ſcheuet, ihn auf ſeinen beſchwerlichen Zügen zu begleiten. Wir verdanken Magyar viele Nachrichten über das Innere Afrikas, z. B. über die Reiche Kimbanda und Maluva. Noch weiter an der Weſtküſte hinauf oberhalb Kongo hat der nordamerikaniſche Franzoſe du Chaillu, den ſein Vater ſchon als Knabe nach Afrika mitgenommen hatte, am Gabun in bisher unbekannte Gegenden vorzudringen gewagt, wozu ihn die wiſſenſchaftliche Societät von Philadelphia unterſtützte. Er hat ſich vorzüglich durch ſeine Jagd auf die über ſechs Fuß große Affenart des Gorilla einen Namen gemacht. Die nackten, theils ſandigen, theils ſumpfigen Ufer der Küſte, welche ſich dem Auge des Seefahrers zunächſt darſtellen, ſind auf der ganzen Weſtſeite Afrikas nicht ſehr einladend, allein tiefer in das Land hinein zeigt es oft die ſchönſten und fruchtbarſten Gegenden, die freilich verhältnißmäßig nur dünn bevölkert ſind. So enthält z. B. das Reich Maluva etwa 9000 Quadratmeilen, aber trotz dieſes Umfanges und trotz der reichen phyſiſchen und intellectuellen Ausſtattung ſeiner Bewohner nur eine Million Seelen. Nach den Fortſchritten, welche die Erdkunde Afrikas innerhalb der letzten zwanzig Jahre gemacht, dürfen wir erwarten, daß ſie bis zum Schluße dieſes Jahrhunderts auch ſein äquatoriales Centrum völlig durchdrungen haben werde.

Aus allen bisher angeführten Thatſachen ergiebt ſich nun wohl als unzweifelhaftes Geſammtreſultat, daß wir uns bereits eines vollkommenen Bewußtſeins über die allgemeine Geſtalt der Erdoberfläche rühmen dürfen, wenn daſſelbe auch im Beſondern noch ſehr bereichert und berichtigt werden wird, und aus dieſem Bewußtſein ergiebt ſich nun eben ſo unzweifelhaft eine Reihe von Folgerungen. Die Wiſſenſchaft hat nichts mit dem Prophezeien zu thun, allein Schlüſſe aus Thatſachen zu ziehen, iſt ihres Amtes. Im vorliegenden Fall laſſen ſich dieſe Folgerungen ſogar zum Theil durch Thatſachen unterſtützen, die ſchon in die Wirklichkeit eintreten und als Prototypen der kommenden Zuſtände zu betrachten ſind.

Die erſte Folgerung, die unmittelbar aus jenem geographiſch correcten Bewußtſein hervorgeht, iſt der Sturz aller phantaſtiſchen Vorſtellungen über die Erde. Alle imaginäre Unendlichkeit iſt aufgehoben und alle mythiſchen Formen ſind untergraben. Sie können ſich nicht gegen die wiſſenſchaftliche Wahrheit erhalten, welche ſich jeden Tag durch die Sicherheit ihrer praktiſchen Erfolge bewährt. Die Menſchheit weiß, daß die Erde eine Kugel, ein Stern unter Sternen iſt. Sie weiß, welches die Geſtalt der Länder iſt, die aus dem Schooß des Meeres hervorragen. Sie weiß, daß noch andere Welttheile, als die ſchon entdeckten, nicht vorhanden ſind. Sie weiß, welches die Hauptformen des Pflanzen- und Thierreiches ſind, und kennt ſogar von vielen Pflanzen und Thieren die Geſchichte ihrer Wanderungen. Sie erwartet nicht mehr, durch ganz ungeheuerliche Dinge in Verwunderung geſetzt zu werden. Die Wunder, welche ſie anſtaunt, ſind die Wunder der Realität ſelber; denn indem wir die Geſetze der Natur und Geſchichte erforſchen befreien wir uns zwar von einem begriffloſen Anſtarren, hören aber ſo wenig auf, die Geſetzmäßigkeit, die Schönheit und Mannigfaltigkeit der Thatſachen ſelber zu bewundern, daß vielmehr jeder Zuwachs an Erkenntniß unſern Affect ſteigert. Manchmal tauchen noch Verſuchungen auf in das alte Fabelthum zurückzufallen. So wurde vor etwa fünf oder ſechs Jahren in den Berliner Zeitungen ein lebhaſter Streit über geſchwänzte Menſchen geführt, die im Innern Afrikas wohnen ſollten. So wurden einzelne mißgeborne Menſchenexemplare zu Repräſentanten ganzer Stämme geſtempelt, wie die Aztekiſchen Zwergmenſchen. Die Häßlichkeit einer Julia Paſtrana wurde benutzt, die wunderlichſten Fabeleien daran zu knüpfen. Aber alle ſolche phantiſtiſche Vorſtellungen haben ſich entweder in Nichts oder in Thatſachen aufgelöſt, welche innerhalb des geſetzlichen Zuſammenhanges vollkommen begreiflich werden. Julia Paſtrana z. B. mit ihrer Zwerggeſtalt und ihrem ziegenartigen Antlitz war aus dem Geſchlecht der Wurzelgräber entſproſſen, das in einigen abgelegenen Thälern Californiens umirrt. Es iſt die niedrigſte Stufe menſchlicher Exiſtenz; denn dieſe Wurzelgräber ſind noch nicht einmal Fiſcher oder Jäger. Sie üben noch keinerlei Herrſchaft über die Natur und ſtillen den Hunger in einer rohen thieriſchen Weiſe. Was Wunder, wenn auch die menſchliche Geſtalt bei ihnen verzwergt und verthiert. Inmitten der Oſtſeite Afrikas haben wir ein ganz ähnliches Zwergvölkchen, die Dokos, kennen gelernt, bei welchem ſich ergab, daß es ebenfalls zu den Wurzelgräbern gehörte.

Die zweite Folge aus jenem correcten geographiſchen Bewußtſein iſt der geſteigerte Reiſetrieb. Das Reiſen iſt für den modernen Menſchen ein Bedürfniß, es iſt das geſuchteſte aller Vergnügen geworden, dem für ihn unbedingt jedes andere nachſteht. Früher legten ſich die Menſchen einen Nähr-, Ehren- und Nothpfennig an; jetzt denken ſie auch auf einen Reiſepfennig. Früher freute ſich ein junges Ehepaar, nach der Trauung ſich in ſeinen vier Pfählen heimiſch einzurichten; jetzt eilt es von der Trauung auf die Eiſenbahn, ſeine Hochzeitsreiſe zu machen. Reiſen iſt für uns der Inbegriff des reizendſten menſchlichen Genuſſes geworden. Ein junger Kaufmann in Norddeutſchland ſollte ein großes Geſchäft übernehmen. Bevor er dieſen ernſten Schritt that, wollte er ſein Jugend- und Junggeſellenleben mit einem ganz beſondern Akt beſchließen, deſſen Erinnerung ihn für alle Folgezeit beglücken könnte. Natürlich mußte dies eine Reiſe ſein. Da er jedoch nicht recht mit ſich einig werden konnte, wohin, ſo wandte er ſich an den bekannten Naturforſcher Carl Vogt, der ihm eine Reiſe nach dem Nordcap und Island vorſchlug.

Der junge Kaufmann miethete nun in Hamburg ein öſtreichiſches Schiff, das er mit allem Comfort, auch mit einem vorzüglichen Koch, ausrüſtete und lud Carl Vogt als Zoologen, außerdem einen Geologen, einen Botaniker, einen Maler und einen Arzt zu der Fahrt ein, welche Carl Vogt beſchrieb, und welche der reiche Kaufherr mit ſchönen Illuſtrationen drucken ließ. Der Umfang der Reiſen hat ſich durch unſere Dampfwagen und Dampfſchiffe unendlich erweitert. Durch ſie ſind die Reiſen nach großen Städten, wie Paris und Berlin, welche ſonſt als das Hauptziel der Touriſten galten, ſogar zu einer Maſſenbewegung geworden, die ſich in den Extrazügen der Eiſenbahnen für dieſen Zweck organiſirt und eine Stadt plötzlich mit fünf- bis ſechshundert Reiſenden überſchwemmt. Der Realismus unſeres Jahrhunderts treibt die Menſchen an, da, wo ſie ſich früher mit einer aus Büchern oder Erzählungen geſchöpften Vorſtellung begnügten, durch die Reiſe zur eigenen Anſchauung überzugehen und ſich an den Wundern der Natur- und Menſchenwelt zu entzücken.

Ja, für manche Menſchen ſcheint die Erde ſchon zu klein zu werden und, wie es heut zu Tage Europamüde Menſchen giebt, könnte es einſt erdmüde geben. Dr. Baſtian z. B., ein Bremer Arzt, hat acht Jahre hindurch bald in Aſien, Auſtralien, Afrika, bald in Amerika gelebt. Er kam nach Deutſchland zurück, ein gelehrtes Buch über den Menſchen in der Geſchichte zu ſchreiben, als er es aber beendet hatte, reiſte er wieder nach Aſien, in ſein Inneres nach Tübet vorzudringen. Gerſtäker iſt wiederholt in allen Welttheilen geweſen, zuletzt mit dem Herzog von Coburg in Afrika. Ida Pfeiffer, eine Oeſtreicherin, hat ganz allein die weiteſten Reiſen unternommen. Sie war ſchon in ziemlich vorgerücktem Alter, als ſie zu reiſen anfing; denn ſie erlaubte ſich erſt nach dem Tode ihres Mannes und nach der vollſtändigen Mündigkeit ihrer Kinder, ſich ihrer Reiſeluſt hinzugeben. Als Katholikin machte ſie zuerſt eine Reiſe nach Jeruſalem, der eine andere nach Schweden und Norwegen folgte. Hierdurch ermuthigt, wagte ſie ſich nach und nach in alle Welttheile. Sie beſuchte ſogar Borneo und gerieth hier in Gefahr, von den wilden Dajaks gefreſſen zu werden. Sie entging dieſem Schickſal durch ihren Humor, indem ſie andeutete, daß eine ältliche, runzliche Frau, wie ſie, nicht ſonderlich ſchmecken werde. Und die Dajaks ihrerſeits hatten Humor genug, darüber zu lachen und ſie laufen zu laſſen. Dieſe merkwürdige Frau, die ſich auch einen eigenen Reiſeanzug erfand, hat ein glänzendes Beiſpiel gegeben, was ein ernſter Wille, ein beſcheidenes Betragen und eine weiſe berechnende Sparſamkeit auszurichten vermögen.

Eine dritte Folge der geographiſchen Entdeckungen iſt die Vermehrung und Vermannigfaltigung der Auswanderung, die nicht mehr einſeitig nach Nord-Amerika, ſondern, wie wir bereits ſehen, nicht weniger nach Süd-Amerika, nach Auſtralien, nach dem Caplande, nach Port Natal, nach dem Amurlande, nach Senegambien u. ſ. w. ſich hinrichten wird. Die heutige Auswanderung des Europäers hat nichts mehr von der inſtinctiven Dumpfheit der Völkerwanderungen, ſondern iſt ein ganz rationelles Produkt. Der moderne Menſch betrachtet die ganze Erde als ſein Wohnhaus, nimmt die Karte zur Hand und überlegt, wo er wohl am beſten ſein Glück machen könne. In Europa giebt es kaum noch größere Familien, die nicht einzelne Mitglieder über die ganze Erde zerſtreut hätten. Jede neue geographiſche Entdeckung ſchafft einen neuen Attractionspunkt für die Auswanderung, und ſie wird daher in der nächſten Zukunft immer conſtanter und allgemeiner werden.

Eine vierte Folge iſt die Steigerung des Handels, dem durch die geographiſchen Entdeckungen immer neue Quellen, immer neue Märkte erſchloſſen werden. Der Handel iſt oceaniſch geworden und wird es immer mehr werden, um die Produkte der Natur aller Zonen und der Induſtrie aller Völker mit einander auszugleichen. Die monopoliſtiſchen Tendenzen können ſich in der univerſellen Bewegung nicht mehr erhalten, wie der Untergang des holländiſchen Monopols in Japan recht ſchlagend gezeigt hat. Wenn Jemand vor zwanzig Jahren auf den moraſtigen Wieſen unſeres Philoſophendammes in die Zukunft zu ſchauen vermocht und geſagt hätte: ich erblickte hier einen großen Bahnhof, auf welchem eine japaniſche Geſandtſchaft von Petersburg her ankommt, die zuvor ſchon in Berlin geweſen! ſo würde man ihm wahrſcheinlich ächt königsbergiſch zugerufen haben: Ach! Ach machen Sie ſich doch nicht zum Narren! denn kein Menſch hätte gewußt, wie er ſich ein ſolches Ereigniß conſtruiren ſollte. War Japan doch damals noch allen Nationen mit Ausnahme der Holländer verſchloſſen. Und nun haben wir Preußen einen Handelsvertrag mit Japan, und viele Preußen ſind ſchon in Japan geweſen. Der immer wachſende Weltverkehr reißt alle Völker, auch wenn ſie widerwillig folgen, in ſein raſtloſes Getriebe. Der Ocean iſt die Reaction der Gleichheit gegen die Ungleichheit der continentalen Natur. Er iſt die größte nivellirende Macht, weil er nicht in Beſitz genommen werden kann, und weil ſeine Wellen alle Welttheile mit allen verbinden. Die alte Welt war auf ihrem Culminationspunkt doch nur um das Mittelmeer gruppirt; die moderne Welt ſtrebt durch Vermittelung des Oceans gleichſam nach telluriſcher Allgegenwart. Der Handel ſucht aber auch die Wege immer mehr abzukürzen. In hohem Grade iſt dies durch die Anwendung der Dampfkraft geſchehen. Die Eiſenbahnen und Dampfſchiffe werfen alle Schranken nieder, die ſich ihnen entgegenſtellen. Sie rüttelten ſogar an den Landengen von Suez und Panama. Bei jener iſt es Napoleon III. gelungen, durch den Conſul Leſſeps trotz der Schwierigkeiten, welche die Eiferſucht der Engländer bereitete, die Canaliſirung durchzuſetzen. Der Weg von Indien und China über Aegypten nach Europa iſt ſchon lange wieder in Aufnahme gekommen. Auch die japaniſchen Geſandtſchaften ſind über Alexandrien nach Marſeille und ebenſo zurückgegangen. In Amerika wollte man entweder einen Canal aus dem Nicaraguaſee, der nach Oſten hin mit dem Atlantiſchen Meer durch den Fluß St. Juan verbunden iſt, nach dem ſtillen Ocean graben oder die Landenge von Panama durchſtechen. Noch iſt dies Project nicht ausgeführt. Man hilft ſich einſtweilen durch eine Eiſenbahn, allein es iſt wohl kaum zu zweifeln, daß unſer Jahrhundert es noch realiſirt ſehen wird, wenn wir erwägen, daß wir in Europa einen Tunnel durch die Alpen brechen. Wenn durch den Canal von Panama Süd- und Nordamerika zu Inſeln gemacht ſein werden, ſo wird die Aſiatiſche Küſte Europa um 1500 Meilen näher gerückt ſein und in Amerika ſelbſt wird dann die Oſtküſte erſt in rechte Wechſelwirkung treten.

Die Umwandlung, welche die Dampfſchiffahrt und die Eiſenbahnen in Verbindung mit dem elektriſchen Telegraphen hervorbringen, iſt eine für die Völker geheimnißvolle, aber unausbleibliche. Die ganze Energie des modernen Weltverſtandes, der die Natur durch Erforſchung ihrer Geſetze beherrſcht, dringt mit ihnen ein und die Völker wiſſen nicht, wie ihnen geſchieht.

Wir ſehen alſo, wie die geographiſchen Entdeckungen unſern ganzen Erdball ergriffen haben, wie die Auswanderung ihnen nachfolgt, und wie der Handel als oceaniſcher Welthandel alle Länder und Völker mit einander verbindet. Jede Veränderung der Verhältniſſe in dem einen Welttheil macht ſich ſofort in allen übrigen fühlbar. Wie die magnetiſchen Warten uns jede Schwankung des Erdmagnetismus verrathen, ſo bringt der Cours der Börſen uns den realen Werth aller Veränderungen des Weltverkehrs zum Ausdruck. Es ſind aber die Europäer und die Nordamerikaner die Führer des welthiſtoriſchen Proceſſes, und daraus folgt fünftens, daß der Sieg der Culturvölker über die Naturvölker an ſich ſchon entſchieden iſt. Die Völkergeographie kann als geſchloſſen betrachtet werden. Wir vermögen daher das Verhältniß der Naturvölker zu den Culturvölkern zu überſehen und daraus den Schluß zu ziehen, daß die naturwüchſige Beſchränktheit ſich nicht gegen die Bildung und deren Selbſtwußtſein zu erhalten vermag. Die Naturvölker können ein dreifaches Schickſal haben.

Erſtlich können ſie durch den Krieg ausgerottet werden, wie dies mit ſo vielen Indianerſtämmen in Amerika geſchehen iſt und in dieſem Augenblick auf Neuſeeland von den Engländern mit den Eingeborenen, den Maori, geſchieht.

Zweitens können ſie ausſterben, indem ſich bei ihnen durch die Berührung mit den zu ihnen vordringenden Culturvölkern eine pſychiſche und phyſiſche Gebrochenheit erzeugt, welche ſie allmälich aufreibt. So iſt es Thatſache, daß die Indianerbevölkerung Auſtraliens und der Polyneſiſchen Inſeln ſich beſtändig vermindert. Auf den vielen Hunderten von Eilanden ſind von dem ſchönen und kräftigen Menſchenſchlage zuſammen kaum 150,000 übrig. Die Indianer fühlen ſich den Europäern gegenüber innerlich gelähmt, ziehen ſich ſoviel als möglich zurück und verkümmern.

Drittens können die Naturvölker in den Culturproceß der Kaukaſiſchen Race als integrirende Momente derſelben aufgenommen werden, wenn ſie ſtatt willkürlicher Ungebundenheit geſetzliche Freiheit, ſtatt gedankenloſer Faulheit berechnenden Fleiß, ſtatt träumeriſchen Aberglaubens verſtändige Begriffe der Natur ertragen lernen. Dies iſt freilich ein ſeltener aber doch nicht unmöglicher Fall. Ich führe die Negerrepubliken auf Hayti und in Liberia auf der Guineaküſte, ich führe die conſtitutionelle Monarchie der Malaien auf den Sandwichsinſeln an, wo Kameameah V. in ſeiner Hauptſtadt Honolulu ganz ebenſo regiert, wie ein heutiger europäiſcher Fürſt. Die gewöhnlichſte Form allerdings, in welcher die Naturvölker, wenn ſie ſich erhalten, den Culturvölkern einverleibt werden, iſt die der Unſelbſtändigkeit, welche ſie zu Dienern der Kaukaſiſchen Race macht oder ſie wenigſtens zu untergeordneten Berufsarten, wie in Mexiko und Peru, herabdrückt.

Dies führt uns ſechſtens zu dem wichtigſten Punkte für die nächſte Zukunft der Menſchheit. Wenn ich ſage die Menſchheit, ſo will ich damit bezeichnen, daß nicht von dieſem und jenem Volke, wie mächtig es ſei, ſondern von der Gattung die Rede iſt, welche ſich in den Europäern und Amerikanern die Träger des Bewußtſeins der Menſchheit, der Menſchenrechte, der Humanität hervorgebracht hat. Jener letzte und wichtigſte Punkt iſt die Sclaverei, welche dem Weſen des Menſchen, der Freiheit, widerſpricht. Die Sclaverei iſt die Urſache zahlloſer Uebel der menſchlichen Geſellſchaft, wie ich hier nicht erſt zu beweiſen habe. Ihren welthiſtoriſchen Hauptſitz hat ſie in Afrika. So lange eine geſchichtliche Erinnerung beſteht, ſo lange hat die ſchwarze Race ihre Kinder an die gelbe und weiße als Sclaven verkauft und bei ſich ſelbſt die Sclaverei gehegt. Durch den Transport der Neger nach Amerika hatte dieſer Menſchenhandel eine viel größere Ausdehnung erreicht. Bis 1850 wurden jährlich nur nach Braſilien ungefähr 80,000 Sclaven ausgeführt. Die Engländer machten dem maritimen Sclavenhandel durch ihre Kreuzer ein Ende, ſo daß er nur noch als Schmuggelhandel, auch nach Nordamerika hin, fortbeſtehen konnte. Die Unionsregierung hat der Sclaverei in ihren Südſtaaten den Krieg erklärt und wird dieſen Krieg ſiegreich zu Ende führen. Die Anerkennung der Sclaverei als eines Unrechts gegen die perſönliche Würde des Menſchen und der Kampf gegen ſie in allen directen und indirecten Formen iſt unter den vielen humanen Beſtrebungen unſeres Jahrhunderts die ſchönſte. Wie wird ſich aber Afrika dazu ſtellen? Auch Afrika wird die Sclaverei aufgeben, und der Handel wird es ſein, der dieſen großen Act wird vollbringen helfen. Bisher nämlich war für Afrika der Menſch die vorzüglichſte Waare, die es auf den Markt brachte. Man berechnete den Werth anderer Gegenſtände nach dem Durchſchnittspreiſe eines Sclaven und ſprach daher von Sclaven, wie wir von Thalern. Die Fürſten bezahlten ihre Schulden mit Menſchen, welche ſie ihren Nachbarn raubten. Augenblicklich wüthet dies Syſtem der Verödung im Innern Afrikas noch immer fort, allein an den Küſten beginnt ſchon eine andere Anſicht Platz zu greifen. Da die Nachfrage nach Sclaven aufhört, ſo hören auch allmälich die Sclaventransporte vom Innern nach der Küſte hin auf, und im Innern ſelbſt fängt der Werth der Sclaven an zu ſinken. Hingegen bricht ſich die Einſicht Bahn, daß man dieſelben Gegenſtände, welche man bisher mit Sclaven bezahlte, von den Europäern auch durch andere Waaren kaufen könne. Elfenbein, Gummi, Kautſchuck, Honig, Wachs, Thierhäute, Steinſalz, Straußenfedern, Schiffsbauholz, Indigo, Baumwolle, Kaffee u. ſ. w. treten an die Stelle des Menſchen. Wenn der Neger dem Anbau des Bodens nur einigermaßen Arbeit widmet, ſo kann er die reichſten Ernten von Früchten aller Art erzielen. Der Weinbau namentlich wird auf der Weſtküſte, wie Verſuche gelehrt haben, köſtliche Sorten hervorbringen. Wir müſſen den Neger nicht nach dem durch die Europäer verderbten Küſtenneger oder gar, wie Burmeiſter gethan hat, nach den Sclaven in Braſilien beurtheilen. Die Negervölker ſind faſt ſämmtlich Hirtenvölker, die zugleich etwas Ackerbau, Weberei, etwas Färberei und Schmiedekunſt treiben. Viele Stämme ſind durch körperliche Schönheit, andere durch Intelligenz ausgezeichnet. Ihre Staaten ſind patriarchaliſche, in vielen hat auch das weibliche

Geſchlecht der fürſtlichen Familie das Erbrecht auf den Thron. Afrika iſt daher der Cultur gar nicht ſo unzugänglich, als es früher erſchien, bevor die neueren geographiſchen Entdeckungen uns darüber aufgeklärt hatten. Der Fluch, der noch auf Afrika laſtet, iſt der Aberglaube an Zauberei, der nur durch eine richtige Auffaſſung der Natur verſchwinden kann.

Die vielen nach Afrika gerichteten Entdeckungsreiſen ſind nur die theoretiſchen Vorläufer der praktiſchen Beziehungen auf daſſelbe. Von allen Seiten her iſt es in Angriff genommen und in der nächſten Zukunft der Menſchheit wird es für die Auswanderung dieſelbe Hauptrolle ſpielen, welche Amerika vier Jahrhunderte hindurch inne gehabt hat.

Wir dürfen behaupten, daß unſer Jahrhundert die Idee der Menſchheit in dem menſchlichen Geſchlecht auf der ganzen Erde theils ſchon zum Bewußtſein gebracht hat, theils noch bringen wird. Die geographiſchen Entdeckungen haben, ſo zu ſagen, die Atmosphäre der Geſchichte überall ſchon mit dem erquickenden Duft dieſer Idee erfüllt, welche die Völker aus ihrem localen und nationalen Particularismus hervorzieht und ſie in ihren Einrichtungen, Sitten und Geſetzen, in ihrer ganzen Denkweiſe zur Humanität groß zieht. Man bedenke, was es heißt, daß jetzt ſchon in allen Welttheilen Europäer leben und mit dem Bewußtſein des Unrechts der Sclaverei leben. Man bedenke wie das Bewußtſein der Menſchheit durch die Preſſe von Tag zu Tag auf der ganzen Erde befeſtigt wird und nichts mehr, was bei einem Volke geſchieht, verborgen bleiben kann. Man bedenke, wie durch die Preſſe die Idee die Handlungen der Völker gewürdigt werden. Man bedenke, was es heißt, daß jetzt ſchon Momente kommen, in denen Menſchen auf der ganzen Erde ſich mit Beiſeitſetzung aller religiöſen und politiſchen Differenzen, zu irgend einem Akt von univerſeller Tendenz vereinigen. Sind die großen Weltausſtellungen der Induſtrie, in deren Friedenstempeln, mitten im Kriege, den einzelne Völker führen, jede Arbeit ihre Ehre findet, nicht ſolche gigantiſche Akte? War die Feier von Schillers hundertjährigem Geburtstag auf der ganzen Erde nicht eine bis dahin beiſpielloſe Thatſache, in welcher die Begeiſterung der Deutſchen für ihren Dichter mit der Begeiſterung für die Idee der Menſchheit zuſammenfiel?

Das Bewußtſein der Menſchenwürde iſt es, welches den Culturmenſchen vom Barbaren, das Bewußtſein des Rechtes der Freiheit in jedem Menſchen iſt es, welches den modernen Menſchen von dem des Alterthums und des Mittelalters ſcheidet. Durch die Proklamation der Menſchenrechte in der erſten franzöſiſchen Revolution iſt dies Bewußtſein zum Eigenthum der Menſchheit geworden, das ihr nicht wieder entriſſen werden kann. Wo einmal der Fuß des weißen Mannes gewandelt iſt, da hinterläßt er jetzt eine leuchtende Spur, die Spur dieſes Bewußtſeins, als Glied eines Volkes zugleich der Menſchheit anzugehören, und die Rechte der Menſchheit als die ſeinigen zu wiſſen und zu verwirklichen. Wie der Handel durch die geographiſchen Entdeckungen oceaniſcher Welthandel geworden iſt, ſo iſt das Bewußtſein der Menſchheit in unſerm Jahrhundert, indem es ſeine Fahne der Emancipation auf dem Boden aller Welttheile aufgepflanzt hat, wirkliches Weltbewußtſein geworden, das, ein Ocean des Geiſtes, alle Schranken überfluthet, welche die kurzſichtige Reaction des Aberglaubens und des Despotismus ihm entgegenzuſetzen ſich vergeblich bemüht. Der Menſch des neunzehnten Jahrhunderts verachtet ſich nicht mehr, wie der des Mittelalters, ſondern denkt groß von ſeiner göttlichen Beſtimmung, wie der Dichter von dem das Wort Weltliteratur ſtammt, es geſungen hat, ohne unſern kosmiſchen Reiſetrieb zu vergeſſen:

Wenn am Tage mich die Ferne
Blauer Berge ſehnlich zieht,
Nachts das Uebermaß der Sterne
Prächtig mir zu Häupten glüht:
Alle Tage, alle Nächte
Preiſ' ich ſo des Menſchen Loos,
Denkt er ewig ſich in's Rechte,
Iſt er ewig ſchön und groß!

XXI.

Das Theater der Chineſen.

1866.

Vortrag zum Beſten der Univerſitätsprämien am 13. Februar im Kneiphöf'ſchen Junkerhof.

Daß die Chineſen ein Theater beſitzen, haben wir Europäer zuerſt durch die Jeſuiten erfahren, die ſich einſt in China ſo überaus beliebt zu machen gewußt hatten. Einer derſelben, Prémare, überſetzte auch 1731 zuerſt ein vollſtändiges Chineſiſches Drama, Tſchaokikonell, welches Voltaire, nachdem du Halde es 1735 veröffentlicht hatte, 1755 unter dem Titel: l'Orphelin de la Chine für die Franzöſiſche Bühne bearbeitete, und welches oft aufgeführt wurde. Seit dieſer Zeit iſt unſere Kenntniß des Theaters der Chineſen durch Engliſche, vorzüglich aber durch Franzöſiſche Sinologen außerordentlich gefördert worden und wir ſind durch die Arbeiten eines Davis, Pauthier, Bazin und Stanislaus Julien nunmehr in den Stand geſetzt, uns eine viel richtigere Vorſtellung zu bilden, als es nach den Berichten von Holländiſchen und Engliſchen Geſandſchaften an dem Hof von Peking möglich war. Nach dieſen nämlich hätte man glauben ſollen, daß die Chineſen ſich mit ihrer theatraliſchen Kunſt noch auf einer äußerſt niedrigen Stufe befänden, weil die Schauſpiele, die ihnen zu Ehren gegeben wurden, nicht ſowohl die Darſtellung dramatiſcher Handlungen als nur großer Pantomimen zu enthalten ſchienen, bei denen die phantaſtiſche Compoſition, z. B. der Kampf des Mondes mit Drachen, die ihn zu verſchlingen ſuchen, ferner die Pracht der Gewänder und die Virtuoſität von Akrobaten und Jongleuren mit der unfehlbaren Zutbat einer luſtigen Perſon die Hauptſache zu ſein ſchienen. Wenn wir aber bedenken, daß die Europäer die Chineſiſche Sprache nicht verſtanden, um ein wirkliches Drama genießen zu können, ſo muß man es einen richtigen Tact nennen, daß ihnen hauptſächlich allegoriſche Ballete und äquilibriſtiſche Kunſtſtücke vorgeführt wurden. Auch bei uns werden ja von Seiten der Höfe zu feierlichen Gelegenheiten nicht ſowohl wahrhafte Tragödien oder Komödien, als Opern gegeben, die einen bunten Wechſel von Decorationen, glänzenden Coſtümen, vor allen Dingen aber auch ein großes Ballet enthalten.

Für die richtige Auffaſſung des Chineſiſchen Theaters müſſen wir uns jedoch von mancherlei Vorurtheilen emancipiren, mit denen wir von der Schule her die Chineſen zu betrachten gewohnt ſind. Wir pflegen darnach uns vorzuſtellen, daß die Chineſen ſeit Jahrtauſenden ganz unverändert auf derſelben Stufe der Cultur fortleben. Dieſe Vorſtellung iſt auch nicht falſch, wenn man auf die Sitten und Staatsverfaſſung der Chineſen im Allgemeinen reflectirt. Sie wird aber falſch, wenn man glaubt, daß in China ein geſchichtlicher Proceß ganz und gar verſchwunden ſei, wie wenn man ſagt, daß das Chineſiſche Volk eine Mumie ſei, welche ſich in die gedankenloſe Wiederholung ihres grauen Alterthums eingeſargt habe, weil auch heute noch die Vorſchriften der fünf Kings gelten, welche Kongfutſeu im ſechſten Jahrhundert vor Chriſtus aus den Ueberlieferungen zuſammenſtellte, die er bereits vorfand. Dies iſt wahr. Die Kings ſind heute noch die höchſte Autorität, an welche appellirt wird, allein dieſe ſtabile Grundlage der Chineſiſchen Cultur ſchließt deshalb nicht die Bewegung innerhalb der beſondern Gebiete aus. Was wollten wir antworten, wenn ein Chineſe von uns ſeinen Landsleuten berichtete, daß wir ſeit zwei Jahrtauſenden im Weſentlichen uns nach denſelben Normen richteten: in der Religion nach einem Hebräiſchen und Griechiſchen Buche, welche wir Teſtamente nennten, in dem Recht nach einem Lateiniſchen Buche, dem Corpus juris, in der Philoſophie nach den Schriften der Griechiſchen Philoſophen Plato und Ariſtoteles, in der Dichtkunſt nach den Lehren des Ariſtoteles und Horaz? Das ſeien die Kings, welche die jungen Leute noch jetzt bei uns ſtudiren müßten, um es in der Theologie, Jurisprudenz, Philoſophie und Poeſie zu etwas zu bringen. Was wollten wir antworten, wenn er in unſern Schulen heute, wie vor Hunderten von Jahren, immer noch den Homer, Sophokles, Ovid, Virgil, Cäſar, Horaz und Terenz tractirt fände, wenn er in Berlin an den Straßenecken angekündigt läſe, daß am Abend das Trauerſpiel Antigone gegeben würde, das von einem vor mehr als zweitauſend Jahren verſtorbenen Dichter verfaßt ſei, wenn er der Jubelfeier eines Gymnaſiums beiwohnte und von den Schülern deſſelben die Gefangenen des Plautus in Lateiniſcher Sprache aufführen hörte? Würde er nicht urtheilen können, daß wir ein ſehr ſtatariſches Volk ohne große Fortſchritte ſeien?

Gewiß würden wir entgegnen, daß dies ein Vorurtheil gegen uns ſei, daß eine genauere Kenntniß ihn eines Andern belehren und ihm zeigen würde, wie groß die von uns gemachten Veränderungen ſeien. Gerade ſo iſt es aber mit unſerm oberflächlichen Urtheil über die Chineſen beſchaffen; es exiſtirt bei ihnen ſo gut wie bei uns Geſchichte. Iſt doch der Zopf der Chineſen, über welchen wir recht ſelbſtgefällig, als ob wir nämlich ſelbſt gar keinen hätten, zu ſpotten pflegen, nichts weniger, als Chineſiſch, denn die Chineſen haben ſtets ihr volles Haupthaar getragen, bis die Mandſchukaiſer in der Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts den Zopf nach der Tartariſchen Sitte einführten, ähnlich wie Peter der Große den Ruſſen die langen Bärte abſchnitt. Der Zopf iſt eine der neueſten erſt zwei Jahrhunderte alten, durch die Despotie eines fremden, ſiegreichen Volkes bewirkten Veränderungen.

Die Chineſen ſind das älteſte Culturvolk, deſſen beglaubigte Geſchichte bis in das dritte Jahrtauſend vor Chriſtus zurückreicht. Sie haben in dieſer langen Dauer eine große Menge von Problemen nach allen Seiten hin ſo durchgearbeitet, daß kaum noch etwas Neues darüber geſagt werden kann. Dies gibt ihnen den Anſtrich des Stillſtandes, aber dieſer Stillſtand iſt ein Reſultat vielhundertjähriger Kämpfe, z. B. die Regelung des Geldmarktes. Die Chineſen, die eine ſehr ausgebreitete Literatur über Nationalökonomie beſitzen, haben alle Formen des Geldes, namentlich auch die des Papiergeldes, durchgemacht. Die Regierung hat ſich mit allen

Arten ſeiner Fälſchung eben ſo herumgeſchlagen, wie mit denen der Fälſchung der geprägten Münze. Was iſt das Reſultat geweſen? Die Abſchaffung des Papiergeldes ſowohl als der geprägten Münze, an deren Stelle die Metallbarre getreten iſt, welche man der Prüfung der Wage unterwirft. Alles, was bei andern Völkern noch für neu gilt, iſt bei den Chineſen ſchon längſt dageweſen. Uns beſchäftigt z. B. die Abſchaffung der Todesſtrafe. In China iſt ſie längſt wiederholt abgeſchafft geweſen, aber immer wieder eingeführt.

Ich will mich hier auf einige Bemerkungen beſchränken, welche dazu dienen ſollen, das Theater der Chineſen verſtändlich zu machen. Es ſcheint mir ganz verkehrt zu ſein, an daſſelbe mit den Vorſtellungen heranzutreten, die bei uns aus der Entwicklung des Europäiſchen Dramas ſeit den Griechen maaßgebend geworden ſind. Es iſt lächerlich, einiger äußerlicher Analogien halber einzelne Scenen Chineſiſcher Dramen mit Scenen aus Sophokles oder Shakeſpeare vergleichen zu wollen. Wir müſſen das Chineſiſche Drama nehmen, wie es iſt, und wie es ſich aus dem Geiſt der Nation hat geſtalten können. Die Beſchränktheit, welche dieſer anhaftet, wird ſich natürlich auch in ihrem Drama fühlbar machen, .aber es wäre ungerecht, ihnen daraus einen Vorwurf zu machen; denn die Geſchichte eines Volkes, das bis zu vierhundert Millionen angewachſen iſt, muß ein Princip beſitzen, dem eine abſolute Nothwendigkeit inne wohnt. Dies Princip iſt das Bewußtſein über die ſittliche Grundlage des Staates in der Familie. Dies Bewußtſein hat alles Große in der Chineſiſchen Nation geſchaffen. Es hat aber auch eben ſo alles Verkehrte in ihm hervorgebracht, das wir im übeln Sinn als Chineſiſch verwerfen. Die Familie iſt nämlich bei ihnen vom Standpunct der Natur aus und deshalb ganz äußerlich gefaßt, und der Staat iſt nur die Wiederholung der Familie im Großen mit derſelben Aeußerlichkeit. Die Folge davon iſt, daß das Princip der Pietät, ein an ſich durchaus wahres und heiliges, in die äußerſte Verlogenheit und Verderbtheit hat ausarten müſſen. Die Pflichten der Famile ſind zugleich Staatspflichten, und die Staatspflichten ſind zugleich Familienpflichten. Der Kaiſer iſt nicht etwa nur bildlich, ſondern im eigentlichen Sinne der Vater ſeines Volkes; die einzelnen Chineſen ſind nicht nur bildlich, ſondern in aller Wirklichkeit ſeine Kinder. Wie die Kinder in China kein Recht haben gegen den Vater, der ſie als Sklaven verkaufen darf, ſo haben die einzelnen Chineſen gegen den Kaiſer kein Recht. Seine väterliche Gewalt verwandelt ſich alſo in eine auch despotiſche, ſo wie ihm auch an ſich Alles gehört. Er iſt der Eigenthümer des Landes der Chineſen nicht nur, ſondern der Chineſen ſelber. Die Beamten vertreten ſeine Stelle; ſie ſind alſo Väter des Volks. Mit andern Worten erzeugt das Princip der Familie durch ſeine äußerliche Uebertragung auf alle rechtlichen und politiſchen Verhältniſſe eine falſche Verantwortlichkeit und eine künſtliche Unmündigkeit. [illegible] der Vater für ſeine Familie, ſo iſt der Beamte für alle ihm amtlich Untergebenen verantwortlich. Was ſie thun, iſt ſo gut, als hätte er ſelber es gethan. Daher die Strenge, ja Grauſamkeit der Beamten, wo ſie Gehorſam zu fordern haben, daher aber auch ihre Neigung zum Betruge gegen ihre Vorgeſetzten. Das patriarchaliſche Princip wird ein Princip der ſittlichen Corruption. Die Strafe wie die Belohnung nehmen ihren Theil daran. Die Strafe iſt pädagogiſch; Prügel mit dem Bambus entehren nicht. Ein Miniſter kann vom Kaiſer zu Prügeln verurtheilt werden, aber das hindert den Ausgeprügelten nicht, Miniſter zu bleiben, wie wir unſere Kinder züchtigen, und ſie doch unſere Kinder bleiben.

Es ſei mir erlaubt, dieſe Conſequenz der Veräußerlichung des Princips der Pietät an einem Stück zu zeigen. In dem Drama Lao-ſeng-eul d. h. der Greis, der einen Sohn bekommt, von dem Dichter Wu-han-tſchi, hat der alte Lin-Tſung-Sheu einen intriguanten Schwiegerſohn und einen liederlichen Neffen, der bis zur Bettelei herunterſinkt und dem er ſelber ein Almoſen giebt. Für daſſelbe kauft dieſer ſich Gold- und Silberpapier, um es beim Ahnenfeſt ſeiner Familie zu verbrennen. Das Frühlingsfeſt auf den Gräbern der Familienangehörigen gilt dem Chineſen als das heiligſte. Als daher jener liederliche Neffe pünktlich bei demſelben erſcheint, ſein Opfer darzubringen, gewinnt er lediglich durch dieſe Präciſion die Gunſt ſeines Oheims, der ihn wieder als Neffen anerkennt und ihm ein Drittel ſeines Vermögens vermacht, während ſein Schwiegerſohn übel fährt, weil er zu ſpät kommt. Dieſer Schwiegerſohn verdient ſeine Abfertigung auch durch ſeine ſonſtigen Ränke, mit denen er einen Sohn des Alten von einem Kebsweibe zu tödten verſucht hat, um der alleinige Erbe zu werden, allein das ſpecifiſch Chineſiſche Motiv ſeiner Beſtrafung iſt zunächſt jener Verſtoß gegen das Ceremoniell. Uns befremdet dies, und wir werden geneigt ſein, das Hauptgewicht umgekehrt auf die Berechtigung des Alten zu legen, ſeinen Schwiegerſohn ſeiner Schlechtigkeit halber zu ſtrafen, allein nach Chineſiſchen Begriffen iſt einmal jener Cultus das Maaß der Pietät, weil die Chineſen keine mythologiſche Religion, nur eine moraliſche beſitzen. Die Chineſiſche Staatsreligion des Kongfutſeu kennt zwar Geiſter, die Seelen der Verſtorbenen, aber keine Götter. Der Ahnencultus iſt daher die conſequente Religion eines Staates, der ſein Princip ausſchließlich in der Familie beſitzt.

In der „kleinen Waiſe aus dem Hauſe der Tſchao" von Hi-Kiun-thiang, dem ſchon erwähnten von Voltaire bearbeiteten Drama, glaubt ein ſchändlicher Miniſter das Haus der Tſchao durch die Tödtung eines Knaben ganz ausgerottet zu haben, allein ein edler Arzt hat ihn getäuſcht. Der Miniſter hat ein anderes Kind, das des Arztes, gemordet und das Kind, das er ermorden wollte, unwiſſend in ſeinem Hauſe als eine Waiſe groß gezogen. Als es nun zum Jüngling herangewachſen, eröffnet ihm jener Arzt ſeine Verpflichtung zur Rache an ſeinem vermeinten Vater. Dieſe Rache aber vollzieht er nicht ſelber, ſondern läßt den Miniſter nur binden und berichtet über das Geſchehene an den Kaiſer, der auch ſofort einen General mit dem Todesurtheil für den Verräther an den Sohn ſeines Eidams ſchickt. Man hat hier von unſerem Standpunct aus getadelt, daß der Jüngling, der doch gleichſam als ein Chineſiſcher Oreſtes von dem Arzt zur Rache ſeines Vaters aufer zogen worden, den Miniſter nicht ſelber tödte, weil dies heroiſcher und poetiſcher geweſen ſein würde, allein nach der ſpecifiſch Chineſiſchen Anſchauungsweiſe durfte der Prinz einen Miniſter des Kaiſers nicht ohne Weiteres niederſtoßen. Er mußte den proſaiſch erſcheinenden bureaukratiſchen Umweg nehmen, der aber, wie mich dünkt, hier das dramatiſche Intereſſe nicht verletzt, weil der verwaiſte Prinz doch bis dahin in dem Miniſter auch ſeinen Vater zu verehren glaubte, und die Gerechtigkeit des Schickſals nicht aufgehalten wird.

Die Geſchichte des Chineſiſchen Dramas läßt ſich ſehr weit zurückverfolgen. Urſprünglich war es wohl nur eine pantomimiſche Darſtellung, wie wir ſie ja auch bei den alten Griechen in den Autokabdalen, Phlyaken und Mimen und bei dem Mittelalter in den Joculatoren: Gauklern der Karolingiſchen Periode als Vorgängerin des eigentlichen Dramas antreffen. Es gab ſehr früh zahlloſe Tanzarten, deren Namen noch vorhanden ſind, allein nicht nur Tänze überhaupt, ſondern auch ſymboliſche Tänze, welche die Ernte, den Krieg u. ſ. w. verſinnbildeten. Dieſe Darſtellungen arteten auch oft in das Obſcöne aus. Schon 1768 vor Chriſtus wird in den Annalen des Reichs der Fürſt Tſching-Thang belobt, weil er die in Sittenloſigkeit verwilderten Bühnenſpiele aufgehoben habe. Achthundert Jahre ſpäter, im Jahre 827 vor Chriſtus, wird berichtet, daß der Kaiſer Siouen-Wang aus der Dynaſtie Tſcheou Schauſpieler von ſeinem Hof entfernt habe, deren Vorſtellungen den Sitten gefährlich ſchienen. Zur Zeit des Kong-fu-tſeu im ſechſten Jahrhundert vor Chriſtus dieſelbe Klage, daß man vor dem Kaiſer und dem Hof unzüchtige Stücke ſpiele. Daß die Stücke nicht mehr nur pantomimiſche waren, können wir aus einer beſondern Thatſache ſchließen. Es wird nämlich noch eine Liſte alter Lieder aus der Zeit der Dynaſtie Tſchi, 386 bis 534 nach Chriſtus aufbewahrt, welche 519 Arien tugendhaften Inhalts in ſich begreift, die noch jetzt in den Schauſpielen geſungen werden. Das Ballet hatte ſich alſo ſchon zum Singſpiel fortgeſtaltet. Mit Beſtimmtheit werden die Melodramen: Hi-Kio, als der Dynaſtie Sin, 581 bis 658 nach Chriſtus angehörig, aufgeführt und ihre Erfindung dem Gründer dieſer Dynaſtie, dem Kaiſer Wen-ti, zugeſchrieben. Von dieſer Periode ab rechnen die Chineſen die Exiſtenz des regelrechten Dramas. Die Muſik der Chineſen klingt zwar für unſere Ohren nicht angenehm, allein abgeſehen von dieſer Geſchmacksdifferenz müſſen wir ihnen zugeſtehen, daß ſie dieſelbe außerordentlich lieben und ihr einen hohen Werth für die Sittigung des Gemüths beilegen. Ein Preußiſcher Sinologe, Gladiſch, hat ſie deshalb mit den Pythagoreern verglichen. Der Kaiſer Hiouen-Tſong, 702 bis 756 nach Chriſtus, errichtete 720 eine muſikaliſche Akademie für dreihundert Zöglinge beiderlei Geſchlechts, worin er ſelber Unterricht ertheilte. Sie empfing von einem Garten den Namen Birnengarten und die Schauſpieler werden noch jetzt in der Dichterſprache Zöglinge des Birnengartens genannt. Am Hof zu Peking beſteht noch jetzt eine eigene Muſikbehörde, welche dem Cultusminiſterium untergeordnet iſt und darüber zu wachen hat, daß bei öffentlichen Feierlichkeiten die vorgeſchriebenen Weiſen richtig und tadellos ausgeführt werden.

Das Chineſiſche Drama iſt immer mit dem Geſange verbunden, indem diejenige Perſon, auf welcher gerade der ethiſche Schwerpunct der Handlung liegt, in den Momenten, wo ſie demſelben Nachdruck geben will, von der proſaiſchen Rede zum Verſe übergeht, den Vers aber nicht blos ſpricht, ſondern ſingt, wie dies bei uns im Vaudeville und in vielen Opern der Fall iſt. In dem Stücke: Tſchao-Meï-Hiang von Tſching-Té-Hoei hat z. B. ein Kammermädchen Fan-ſu die Hauptrolle; ſie iſt es, welche durch ihre Klugheit die Liebenden zum Ziel ihrer Wünſche bringt. Sie iſt daher auch die **personne chantante**. In einem andern Stück: Ho-lang-tan, von einem Ungenannten, geht der Geſang im Lauf der Handlung von einer Perſon auf andere je nach ihrer Wichtigkeit über; ſchlechte Perſonen aber ſind vom Geſange ausgeſchloſſen. Nur die pathetiſche Stimmung des edleren Affectes darf ſich zu ihm erheben. Daß die Chineſen im Drama, wie ein Berliner Geſchichtſchreiber des Dramas behauptet hat, der Freiheit und der Charaktere entbehren, iſt eine ganz übertriebene Behauptung, da das Drama ohne Freiheit und Charaktere ganz unmöglich iſt. Es iſt aber ganz natürlich, daß der Standpunct der Freiheit, alſo auch der der Charaktere, bei einem Volke, das die Propyläen der Weltgeſchichte eröffnet, noch ſehr niedrig ſein muß, und es iſt ſehr ungeſchickt, wenn man in ſeinem Drama etwas Anderes und Höheres, als den Reflex jenes Standpuncts erwartet oder gar ihm dieſen zum Vorwurf macht.

Die Hauptperiode der Entwicklung des Chineſiſchen Dramas fällt in das ſiebente bis vierzehnte Jahrhundert nach Chriſtus unter den Dynaſtien Tang, Song, Kin und Yuen. Unter der letzteren, einer Mongolen-Dynaſtie, wurden von 81 Dichtern 564 Theaterſtücke gedichtet, welche den Namen Yuen-pen führen. Hundert derſelben wurden in eine Sammlung: Yuen-jin-pe-tſchong, vereinigt, die wir noch beſitzen, und aus welcher Bazin in Paris vier Stücke überſetzt hat. Das Drama macht ſo gut bei den Chineſen, wie bei andern Völkern, den Schluß der poetiſchen Production, weil es ſich die Ausbildung der Lyrik und Epik vorausſetzt. Die lyriſche Poeſie iſt bei den Chineſen uralt. Die Kaiſer ſammelten die ſchönſten Lieder der Nation, indem die ihnen unterworfenen Feudalfürſten alljährlich, wenn ſie nach der Hauptſtadt berufen wurden, die in ihrer Heimath vorzüglich geſungenen Lieder mitbringen mußten, welche dann im kaiſerlichen Archiv niedergelegt wurden. Kong-fu-tſeu, der große Reformator der Chineſen, fand an 3000 derſelben vor, von denen er aber nach dem Rigorismus ſeines moraliſchen Standpunctes nur 311 auswählte und im Buch der Lieder, im Schi-King, vereinigte. Bei uns Deutſchen ſind dieſe Lieder durch Rückert, der ſie nicht aus dem Chineſiſchen, nur aus einer lateiniſchen Ueberſetzung nachgedichtet hat, ſehr bekannt geworden und haben uns einen ſehr vortheilhaften Begriff von der alten Chineſiſchen Volkspoeſie gegeben. Die Lyrik als Kunſtpoeſie erreichte ihre Vollendung durch die Dichter Li-thaï-pe und Tu-fu im achten Jahrhundert nach Chriſtus, alſo zu der Zeit, in welcher das Drama ſeine erſten größeren Fortſchritte zum Kunſtdrama machte.

Ein mythiſch-heroiſches Epos beſitzen die Chineſen nicht, weil die Entwicklung ihrer ſo höchſt eigenthümlichen Geſchichte und ihr durch ſie früh geweckter hiſtoriſcher Sinn ein ſolches nicht aufkommen ließ. Die Geſchichtſchreibung geht bei ihnen eigentlich allem Andern voraus, und ſchon im zwölften Jarhundert vor Chriſtus beſitzen ſie durch Sü-matſian eine Geſchichte ihres Staates, die von allen, welche ſie kennen lernten, z. B. dem Franzöſiſchen Sinologen Pauthier, der die Geſchichte Chinas geſchrieben hat, als ein claſſiſches Werk geprieſen wird. Ich finde es nun ſonderbar, wenn man die Chineſen wegen des Mangels eines Epos mit vorwurfsvollem Mitleid beſpöttelt. Als ob es in der Willkür einer Nation läge, ein Epos zu haben oder nicht. Als ob nicht die Klarheit in der Auffaſſung der eigenen Geſchichte, als ob nicht die proſaiſche Schärfe ihrer Aufzeichnung bei einem Volke nothwendig wäre, das zuerſt mit Bewußtſein ſich zur Civiliſation erhob und ſich als ein gebildetes Volk von der Barbarei der Naturvölker unterſchied, welche dies eben dadurch ſind, daß ſie in den Tag hineinleben und von ihrer Vergangenheit keine Rechenſchaft geben können. Die Juden haben auch kein Epos, weil ſie, hierin den Chineſen vergleichbar, auch ſehr früh ihre Geſchichte mit verſtändiger Deutlichkeit feſthielten. Die Erinnerung iſt die Bedingung aller Bildung, und die Griechen haben daher die Mnemoſyne zur Mutter der Muſen gemacht. Da die Chineſen den Frieden höher ſchätzen als den Krieg, da ſie Krieg nur führen, um ihre vorgeſchrittene Civiliſation gegen barbariſche Nachbarvölker zu ſchützen oder die Ordnung im Innern gegen wüſte Räuberbanden aufrecht zu halten, ſo konnte ſich ein eigentlich heroiſches Pathos bei ihnen nicht entwickeln. Die bei ihnen uralte Kunſt zu ſchreiben und zu leſen und, ſeit Kong-fu-tſeu, das Studium der altclaſſiſchen Bücher als die Bedingung zur Erlangung aller höhern Staatsämter, das glückliche Beſtehen der Staatsprüfungen, die Jedermann zugänglich ſind, ſtellte ſich dem Chineſen als das höchſte Ziel ſeines Strebens hin. Der Gelehrte drängte nicht nur den Krieger, ſondern ſelbſt den ſo hoch geachteten Ackerbauer zurück. Die Familie iſt einmal das conſtitutive Princip des Chineſiſchen Reichs, weshalb die bürgerliche Geſellſchaft in China alle Freiheiten genießt, die ſich aus demſelben ergeben. Alle Chineſen ſind vor dem Geſetz gleich; alle Chineſen können innerhalb des Reichs ohne irgendwelche Paßbeſchränkung von der vollkommenſten Freizügigkeit und, ohne irgend welche Zunftbeſchränkung, von der vollkommenſten Gewerbe- und Handelsfreiheit Gebrauch machen. Sie erfreuen ſich der unbedingteſten Preßfreiheit, die nur am Geſetz ihre Schranke hat und ſelbſt als Placatenfreiheit exiſtirt, von welcher man in den Provincialſtädten zur Kritik der Beamten einen fleißigen Gebrauch macht, deſſen Kühnheit die Europäiſchen Miſſionarien oft in Verwunderung geſetzt hat. Alle Chineſen haben das Recht der Aſſociation zu allen möglichen Culturzwecken, und nur die politiſchen als zur geheimen Conſpiration führenden, ſind verboten. Ein Erbadel iſt, mit Ausnahme der Familie des Kong-fu-tſeu, nicht vorhanden. Dieſe Umſtände muß man ſich vergegenwärtigen, um zu erkennen, daß in China das epiſche Element nur in der Form der Novelle und des Romans ſich entwickeln konnte, welche man mit Recht das Epos der bürgerlichen Geſellſchaft genannt hat. Der Seeräuberroman iſt der älteſte in China. Ihm ſind alle erſinnlichen Räuber- und Familienromane gefolgt. Der Familienroman iſt dann in den ſentimentalen Liebesroman übergegangen, der noch jetzt ſtark cultivirt wird. Der hiſtoriſche Roman, z. B. das San-Kue-tſchi, von welchem Theodore Pavia in Paris den erſten Theil überſetzt hat, wird aus pädagogiſchen Rückſichten jungen Mandarinen empfohlen. Sonſt iſt der Lieblingsroman der jungen Männer das Schuï-pu-tſchuin, die Geſchichte der Rebellen von Chinangan. Manche Romane ſind auch in dialogiſirter Form abgefaßt, z. B. Vang-ſchi-fus Roman: Si-ſiang-ki, der zwanzig Abtheilungen zählt. Tſchang, ein edler junger Mann, befreiet darin die ſchöne Tochter einer Wittwe mit Hülfe ihrer Dienerin aus den Händen barbariſcher Räuber.

Aus der unendlichen Fülle dieſer Novellen und Romane hat das Chineſiſche Drama ſeine Stoffe geſchöpft. Obwohl aber, nach dem Geſetz der Poeſie, das Drama die Vollendung aller Poeſie ausmacht; obwohl die Chineſen das Theater leidenſchaftlich lieben; obwohl die Gebildeten unter ihnen, ſelbſt die Kaiſer, im Privatkreiſe gern Theater ſpielen, ſo iſt es doch merkwürdig, daß daſſelbe von der claſſiſchen Literatur ausgeſchloſſen iſt. Die gelehrten Kritiker würdigen es kaum einer vorübergehenden Erwähnung. Der Grund hiervon liegt wohl in der ſocialen Stellung, welche das Drama und die Schauſpieler einnehmen. Das Geſetz beſtimmt nämlich als Zweck des Dramas, daß es die edelſten Belehrungen aus der Geſchichte demjenigen Theil des Volkes darbieten ſolle, der nicht leſen könne. Aber nicht leſen können, welch ein Schimpf für einen Chineſen, für den Bürger des himmliſchen Reichs, in welchem die literariſche Bildung das Maaß aller Bildung iſt. Die Regierung hat durch ihre Auffaſſung, im Drama nur ein Surrogat für das Leſen zu ſehen, demſelben die öffentliche Achtung entzogen. Der zweite Grund iſt die Verachtung, in welcher der Stand der Schauſpieler ſteht. Der Schauſpieler iſt allerdings an ſich ſo frei und berechtigt, wie jeder andere Chineſe, allein die Schauſpieldirectoren pflegen Kinder aufzukaufen, welche ſie von früh an für ihre Kunſt erziehen. Das Geſetz verbietet dies ausdrücklich in Anſehung der freien Bürger, denn es ſagt: „Jeder wandernde Schauſpieler, der ſich des Verbrechens ſchuldig macht, Söhne oder Töchter freier Bürger für die Bühne auszubilden oder Kinder ſolcher freien Bürger zu ehelichen oder an Kindesſtatt anzunehmen, ſoll mit hundert Bambushieben beſtraft werden.“ Der Chineſe weiß aber das Geſetz illuſoriſch zu machen. Hierdurch verfallen die Schauſpieler einer thatſächlichen Sclaverei, und dieſe iſt der Grund der Verachtung ihres Standes. Die Geſetze verbieten daher den Beamten den Umgang mit Schauſpielerinnen. Es giebt in China wie in Japan eine Claſſe höchſt gebildeter Courtiſanen, welche die Männer nicht nur durch ihre Schönheit und reizende Toilette, ſondern auch durch ihre Kunſt der Muſik, des Tanzes, der Malerei, vorzüglich auch durch ihre Beleſenheit in den Claſſikern, zu feſſeln verſtehen. Der Umgang mit ſolchen Hetären hat in China ſo wenig, als einſt in Athen, etwas Gravirendes an ſich. Viele dieſer Courtiſanen haben ſelbſt auch Theaterſtücke geſchrieben. Bazin hat eines davon, das confrontirte Oberkleid, von der Courtiſane Tſchang-Kue-pin, überſetzt. Wollte aber eine ſolche Buhlerin ſich einfallen laſſen, Schauſpielerin zu werden, ſo würde ſie ſofort alle Vortheile ihrer ſonſt bevorzugten Stellung einbüßen.

Die Compoſition eines regelrechten Dramas, Tſa-ki, hat vier Acte, welche Tſche, d. h. Abſchnitte genannt werden. Der erſte enthält die Expoſition; der zweite die Verwicklung; der dritte ihre Steigerung und der vierte die Auflöſung durch die Kataſtrophe, welche die Schuldigen beſtraft und die Unſchuldigen belohnt. Viele Stücke haben einen Prolog oder ein Vorſpiel, Sie-tſeu, d. h. Pforte, genannt. Iſt dies letztere der Fall, ſo fällt die Expoſition in daſſelbe und die Knüpfung der Intrigue in den erſten Act. Unter den von Bazin überſetzten Stücken hat das von Kuan-han-king verfaßte: Teou-ngo-yuen oder die Rache von Teou-ngo ein ſolches Vorſpiel. Eine Madame Tſaï tritt darin auf, uns zu ſagen, daß ſie Wittwe iſt, einen Sohn von acht Jahren beſitzt, einem armen Literaten Geld geliehen hat, von welchem er die Zinſen nicht bezahlen kann, geſchweige das Capital, daß ſie aber geneigt ſei, ſeine Tochter zu ſich zu nehmen, aus ihr künftig die Frau ihres Sohnes zu machen. Nun tritt dieſer Schuldner, Teou-tien-tſchang, auf, uns zu berichten, daß er Wittwer ſei, das Examen in der Hauptſtadt machen und ſeine Tochter der Madame Tſaï übergeben wolle. Beide begegnen ſich alſo in ihren Wünſchen. Sie nimmt die Tochter in ihr Haus und borgt dem Literaten noch zehn Tael, ſeine Staatsprüfung machen zu können. Dies iſt das Vorſpiel. Der erſte Act ſpielt nun dreizehn Jahr ſpäter. Madame Tſaï hat unterdeſſen ihren Sohn an Teou-ngo, die Tochter jenes ſeitdem verſchollenen Mannes, verheirathet. Er iſt aber plötzlich geſtorben, und ſeine Wittwe hat ſoeben ihre dreijährige Trauer um ſeinen Tod beendet. Dieſe vortreffliche Tochter wird im weitern Verlauf eines Giftmordes angeklagt und unſchuldig hingerichtet. Ihr Vater iſt inzwiſchen zu einer hohen Stellung im Juſtizfache gelangt und vom Kaiſer in die Provinz Tſeou-tſchon zur Reviſion aller Criminalproceſſe geſandt. Er ſtößt hierbei auf den Proceß ſeiner eigenen Tochter, der ſeine Aufmerkſamkeit erregt und ihn beunruhigt. Da erſcheint ihm der Schatten ſeiner Tochter und offenbart ihm das an ihr begangene Verbrechen, worauf es ihm gelingt, die wirklich Schuldigen zu ermitteln und durch ihre Beſtrafung ſeine Tochter zu rächen. Die Tochter iſt in dieſem Stück, auch als Geiſt, die ſingende Perſon.

Das Chineſiſche Schauſpiel hat keine Decorationen, das beſondere Local darzuſtellen, das nur angedeutet wird und welches ſich zu vergegenwärtigen der Phantaſie des Zuſchauers überlaſſen bleibt, wie auf der Altengliſchen Bühne. Es hat alle Vortheile dieſes Mangels, nämlich eine unbegrenzte Freiheit im Wechſel des Locals, ſodaß die Handlung ſich in ihrer natürlichen Folge Schritt vor Schritt entfalten kann. Es hat aber auch alle Nachtheile jenes Mangels, die vorzüglich in einer gewiſſen Unſicherheit für die Auffaſſung beſtehen. Um dieſer entgegenzutreten, ſuchen die Dichter ſich dadurch zu helfen, daß ſie jede Perſon, wenn ſie zuerſt auftritt, einen förmlich polizeimäßig abgefaßten Bericht über ſich recitiren laſſen, der weiter keinen Zweck, als die Information des Zuſchauers hat, damit ihm nichts undeutlich bleibe; z. B. in dem ſchon erwähnten Stück Ho-han-tſchan tritt in der erſten Scene Tſchang-i in ſeinem Hauſe auf und ſagt:

„Mein Familienname iſt Tſchang; mein Zuname I; mein Ehrenname Wen-sieou. Was mein Vaterland betrifft, ſo bin ich von Nan-king gebürtig. Meine Familie beſteht aus vier Perſonen: aus mir, aus meiner Frau Tſchao-ſchi, meinem Sohn Tſchang-hiao-yeou und meiner jungen Schwiegertochter Li-yu-ngo. In der Paſſage der Bambusſtöcke, wo ich wohne, habe ich bei der Straße Na-hing eine Bude zum Pfandausleihen mit dem Zeichen des goldenen Löwen, weshalb alle Welt mich Tſchang, den Großkaufmann vom goldenen Löwen nennt.“ u. ſ. w.

So oft dieſelbe Perſon hinterher wieder auftritt, nennt ſie innerhalb eines Actes im Anfang des Sprechens ihren Namen von Neuem, wenn ſie uns auch mit der ſonſtigen Detailinformation verſchont. Ein Mitgrund für dieſe Sitte ſcheint mir auch darin zu liegen, daß die Chineſiſchen Dramen ſich oft in einer großen biographiſchen Breite bewegen, ſo daß zwiſchen den einzelnen Acten ein Verlauf von zehn bis zwanzig Jahren liegt, der die neue Feſtſtellung der Identität der Perſon fordert.

Sehr früh ſchon haben ſich, wie bei uns, die Rollenfächer der Schauſpieler fixirt. Die erſte männliche Rolle heißt Tſchingmo; die zweite Tumo, die dritte Tſchengmo; der Jüngling d. h. der erſte Liebhaber, heißt Siáomo; die hochgeſtellte Perſon, nämlich der Gouverneur, General, Oberrichter, der am Schluß die Gerechtigkeit übt, heißt Wai; der alte Vater Prilas; der Böſewicht oder Intriguant, der in der Regel wirklich ein ſchaudererregender raffinirter und reſoluter Schuft iſt, heißt Panglao. Die Schauſpielerinnen heißen alle Tan; Tſchingtan die erſte; Siaotan oder Tanorl das junge Mädchen, unſere erſte Liebhaberin; die Courtiſane Waitan; die Alte Laotan; die Liederliche Tſchatan; die Wittwe Paorl. Ehemals wurden alle Frauenrollen auch von Frauen geſpielt; der Kaiſer Kien-long aber, der von 1735 bis 1792 regierte und ſich mit einer Schauſpielerin vermählte, erließ ein Verbot dagegen, und ſeit dieſer Zeit werden die Frauen- und Mädchenrollen von Eunuchen und Knaben geſpielt. Ein Schauſpieler muß öfter in demſelben Stück, wie im Altgriechiſchen Drama, verſchiedene Rollen ſpielen. Die einzelnen Acte werden durch Zwiſchenacte getrennt, in denen der Schauſpieldirector mit einer Tafel vortritt, welche den Inhalt des folgenden Actes anzeigt. Das Coſtüm der Schauſpieler iſt ſehr gewählt und oft prächtig.

Die Theater beſtehen in der Regel nur aus leichten Bambusgerüſten, auf welche die Schauſpieler von der Seite her durch eine Treppe gelangen. Der Anfang einer Scene heißt daher Schang d. h. er ſteigt herauf, und das Ende Hia, d. h. er ſteigt hinab. Wenn ein Schauſpieler bei Seite ſpricht, ſo kehrt er dem Publicum den Rücken zu, was Peidun heißt. Die Würdenträger in den Schauſpielen, welche die Rolle des **deus ex machina** zu ſpielen pflegen, haben oft gar keinen Namen, ſondern werden nur durch ihren Titel als Statthalter, Criminalrichter, Miniſter u. ſ. w. bezeichnet. In den Poſſen werden die beiden luſtigen Perſonen, von denen die eine auch mißgeſtaltet ſein muß, ein für allemal Tſang und Tſcheou genannt, wie ehemals im Engliſchen Theater der Clown; im Spaniſchen der **gracioso**, im Deutſchen der Hanswurſt. Die Schauſpieler müſſen ihre Rollen ganz genau einlernen und einüben, ſo daß die Unterſtützung durch einen Souffleur wegfällt. Die reichen Chineſen lieben große Gaſtereien und halten es dabei für ſchicklich, ihre Gäſte auch durch eine dramatiſche Aufführung zu unterhalten, zu welchem Ende ſie eine der vielen Wandertruppen miethen. Der Director derſelben hat ein Buch, in welchem alle Titel der von ſeinen Leuten eingeübten Stücke mit goldenen Buchſtaben gedruckt ſind. Dies überreicht er dem vornehmſten Gaſt mit der Bitte um ſeine Auswahl. Iſt dieſe geſchehen, ſo zieht er ſich mit ſeinen Leuten kurze Zeit zum Ankleiden in die Nebengemächer zurück, um dann ſofort das Spiel des bezeichneten Stücks im Speiſeſaal zu beginnen. Die Gaſthöfe beſitzen gewöhnlich einen großen Saal zu Theatervorſtellungen. Stehende Theater finden ſich nur in den großen Städten des Nordens. Sie ſind mit einem Parterre und mit Logen eingerichtet; vor jedem Sitz befindet ſich, wie in manchen unſerer Sommertheater, ein Tiſchchen, auf welchem zugleich für das Eintrittsgeld eine Taſſe Thee und eine Pfeife dargeboten wird. Faſt jedes Quartier einer großen Stadt hat ſein Theater. In Peking befinden ſich allein in der Hauptſtraße jechs neben einander, alle mit lebhaften Farben, mit Vergoldungen, mit ſeidenen Vorhängen und mit bunten Fahnen und Wimpeln glänzend decorirt. In den ſüdlichen Provinzen gibt es nur Wandertheater, Hitbaï. Der Schauſpieldirector lebt mit ſeinen Leuten gewöhnlich auf einem Schiff, mit welchem er von Ort zu Ort fährt. Eine Schauſpielertruppe heißt Hi-pan. Sie beſteht gewöhnlich aus acht bis neun Perſonen.

Der Reichthum des Chineſiſchen Theaters an Stücken aus allen Gattungen iſt unüberſehlich. Viele der dramatiſchen Dichter haben über hundert Stücke geſchrieben. Die Sprache derſelben iſt die des gewöhnlichen Lebens, Kouan-hoa. In der neueſten Zeit hat die Komödie auch Provincialdialecte, Hiang-than, zu komiſchen Effecten aufgenommen. In den lyriſchen Recitativen müſſen alle Regeln der Verskunſt ſtreng beobachtet werden. Weil die Chineſiſche Geſellſchaft und Literatur eine ſoviel hundertjährige Ueberlieferung beſitzen, ſo hat ſich daraus eine unendliche Menge von Anſpielungen, von eigenthümlichen Verbildlichungen, von beſondern Stylfiguren, von ſocialen Idiotismen erzeugt, die man unter dem Namen Wen-tſchang zuſammenfaßt. Die Chineſen haben eigene Lexika in hunderten von Bänden, welche Aufklärung über dieſe Sprachverzierungen ertheilen. Der Dichter kann durch ſie ſeine Gelehrſamkeit, ſeine gute rhetoriſche Schulung zeigen. Es gehört zur Feinheit und Eleganz des Geſchmacks, ſie paſſend anzubringen. Für uns Europäer ſind natürlich dieſe Koſtbarkeiten nur ſehr mühſam, oft gar nicht genießbar. Sie machen die Verzweiflung der Sinologen aus, wie man aus den Anmerkungen erſehen kann, mit denen Bazin und Julien bei den von ihnen überſetzten Stücken ſolche Dunkelheiten aufzuklären bemüht ſind. Man muß ſich zum Verſtändniß dieſer künſtlichen Redeweiſen daran erinnern, daß ja auch wir Europäer aus der Griechiſchen und Römiſchen Geſchichte und Mythologie, aus der Bibel, aus der Weltgeſchichte, aus der Naturgeſchichte eine unendliche Menge von ſtereotyp gewordenen Anſpielungen beſitzen, die unſern Wen-tſchang ausmachen, und welche richtig zu verſtehen, dem gebildeten Chineſen auch ſehr ſchwer fallen würde. Dadurch aber, daß die Chineſiſche Sprache ſo früh zur Schriftſprache und dieſe ſo früh durch den Buchdruck zur Sprache der allgemeinen Bildung geworden iſt, haben die Chineſen den Vortheil, daß ſie Stücke, die ſchon über ein Jahrtauſend alt ſind, doch heutigen Tags noch verſtehen und aufführen können.

Ich habe ſchon zu Anfang dieſer Mittheilungen die craſſe, allein nur zu gewöhnliche Vorſtellung zurückgewieſen, als ob die Chineſen ſeit Jahrtauſenden in einer abſoluten Unveränderlichkeit lebten, als ob ihre Geſchichte keine Geſchichte wäre. Die Poeſie der Chineſen allein widerlegt ſchon dieſe Vorſtellung, denn wenn ein Volk von der Naturpoeſie zur Kunſtpoeſie, wenn es von der Lyrik zur Epik, von beiden zum Drama übergeht, ſo iſt das ein progreſſiver geſchichtlicher Proceß. Das Drama aber, weil es mit den Sitten, mit der Denkart eines Geſchlechts auf das Engſte zuſammenhängt, zeigt uns den Fortſchritt im Innern der Chineſiſchen Nation am Entſchiedenſten. Es ſpiegelt den Wechſel der Zuſtände in den verſchiedenen Zeiten auf das Treueſte ab. Bazin hat die mannigfaltigen Gattungen, in welche das Chineſiſche Drama allmälig auseinandergegangen iſt, zu ſondern und jede durch weitläufige Auszüge aus Theaterſtücken mit Ueberſetzung beſonders hervorſtechender Scenen zu illuſtriren geſucht. Wir ſehen daraus, daß die eigentliche Erfindung bei den Chineſen eben ſo fruchtbar iſt, als bei den Europäern, daß die Titel ihrer Dramen, wie z. B. der betrogene Betrüger; das vollkommene Kammermädchen; der Schwärmer; der kleine Commandant u. ſ. w. auf ein Haar unſern Europäiſchen gleichen; aber wir ſehen auch, daß, meiner Meinung nach, drei ſehr verſchiedene Richtungen ſich unterſcheiden, die im

Chineſiſchen Leben ſucceſſiv aufgetreten ſind, nämlich 1) das Chineſiſche Drama; 2) das Taoſſedrama; 3) das Buddhiſtiſche Drama.

Die erſte und älteſte dieſer Richtungen iſt die ſpecifiſch Chineſiſche. Sie umfaßt die hiſtoriſchen Stücke, die Familiendramen, die Criminalgeſchichten, die Charakter- und Intriguenſtücke. Mit einem Geſammtausdruck könnten wir wohl alle dieſe Dramen als bürgerliche bezeichnen, denn es iſt der Standpunct der bürgerlichen Geſellſchaft, der ihnen zu Grunde liegt. Die hiſtoriſchen Stücke nämlich ſind in der Regel zugleich Familiendramen, weil ſie ſich nicht auf die Höhe der eigentlichen Staatsgeſchichte wagen dürfen, da ein Geſetz, ähnlich wie in manchen Europäiſchen Staaten, es verbietet, die Perſonen von Kaiſern, Kaiſerinnen, Prinzen, Miniſtern und Generalen der erſten Zeitalter auf die Bühne zu bringen. Doch ſcheint jede ſpätere Dynaſtie hierin toleranter geworden zu ſein; denn die Anzahl der hiſtoriſchen Dramen iſt ſehr groß und behandelt Stoffe aus allen Ständen und aus allen Epochen der Geſchichte. Reiſende berichten uns auch, daß dieſelben im Coſtüm ihrer Zeit gegeben zu werden pflegen. Wir haben durch den Engländer Davis die Ueberſetzung eines Stückes von Ma-tſchi-Yuën, welches Hau-Kung-Tſin heißt, wörtlich: Der Herbſt im Palaſte der Han. Herbſt iſt aber figürlich für Kummer. Dies gilt für eine hiſtoriſche Tragödie. Es drehet ſich aber bei näherem Einblick um den Kummer, daß der Kaiſer Yuën-ti aus der Dynaſtie der Han 42 vor Chriſtus bei ſeinem Regierungsantritt das Kaiſerliche Harem leer findet. Wie, ruft er aus, läßt ſich ein ſolches Wehgeſchick ertragen? „Nichts leichter, erwidert lächelnd ſein Miniſter. Ew. Majeſtät iſt der Sohn des Himmels und der Erde ſammt allen ſchönen Bewohnerinnen darauf zwiſchen fünfzehn und zwanzig Jahren. Es bedarf nur eines Winkes von Ew. Majeſtät und Commiſſionaire bevölkern den Harem mit den auserleſenſten Schönheiten des himmliſchen Reichs.“ Es geſchieht, und eines armen Landmanns Tochter, Chaon-Keun, trägt den Preis von allen hinweg. Aber gerade dieſe fordert der Khan der Tartaren und der Kaiſer, durch ſeine Armeen bedrängt, geräth in Verzweiflung, ſeine geliebte Chaon-Keun fortſchenken zu ſollen. Dieſe erklärt ſich bereit, ſich für den Frieden des Reichs zu opfern, wird ausgeliefert und ſtürzt ſich, angelangt in der Tartarei, in den Amurfluß, um ihrem Kaiſer treu zu bleiben. Der Khan läßt ihr in der Einöde, wo dies geſchehen, ein anſtändiges Grabmal errichten, worauf ſie noch im vierten Act als Schatten dem Kaiſer Alles ſelbſt berichtet und der verräthiſche Miniſter Moonyeushow, der mit ſeinen geheimen politiſchen Intriguen an Allem ſchuld iſt, vom Kaiſer zum Tode verurtheilt wird.

Bei den Familiendramen müſſen wir uns natürlich nicht an die Chineſiſchen Sitten ſtoßen, welche Vielweiberei und das Verkaufen wie das Kaufen von Kindern geſtatten. Trennung der Gatten oder der Kinder von den Eltern durch unglückliche Zufälle und Wiederfinden und Wiedererkennen oft nach vielen Jahren ſind, wie im Griechiſchen Drama, Hauptmotive. Rührung iſt die Aufgabe dieſes Schauſpiels, und ſie iſt in vielen Stücken ſehr draſtiſch herbeigeführt. Berühmt iſt das Stück: Hoeï-Lan-Ki, der Kreidezirkel, von Li-King-Tao, in welchem zwei Frauen ſich um ein Kind ſtreiten. Die eine iſt die wirkliche, die andere die vermeintliche Mutter. Der Gouverneur der Provinz läßt das Kind vor Gericht in einen Kreidezirkel ſtellen und will die Wahrheit dadurch herausbringen, daß es nur der wirklichen Mutter gelingen werde, das Kind aus dem magiſchen Kreiſe herauszunehmen. Die falſche reißt das Kind mit roher Gewalt heraus, während die wirkliche es mit Zartheit und Angſt anfaßt und in ihrer mütterlichen Liebe unvermögend iſt, es dem Zauberkreiſe zu entreißen. Sie wird daher zuerſt unſchuldig verurtheilt, bis gerade die mit der Execution beauftragten Büttel die Wahrheit an den Tag bringen. Nebenbei lernen wir aus dieſem Stück das ſchauderhafte Betragen einer erſten legitimen Frau gegen eine Kebsfrau kennen; denn dieſe iſt hier die Mutter des Kindes. Die legitime Frau, Madame Ma, hat einen Buhlen; um ihn heirathen zu können, vergiftet ſie ihren Mann; und um deſſen Vermögen erben zu können, bemächtigt ſie ſich des Sohnes des von ihr gemarterten Kebsweibes als des ihrigen und beſchuldigt überdem dieſe des von ihr verübten Giftmordes. Das bürgerliche Drama hat als Charakterdrama alle auch auf unſerer Europäiſchen Bühne einheimiſchen Charaktere, den Libertin, den

Geizigen, den Verſchwender, den Heuchler u. ſ. w. geſchildert, natürlich mit Chineſiſchen Farben. Der Geizige iſt claſſiſch. Noch ſterbend iſt er darauf bedacht, ſeinem Sohn Unterricht in der Kunſt des Sparens zu geben, wie er ihn am Wohlfeilſten beerdigen könne. In den Intriguenſtücken ſpielen Courtiſanen gewöhnlich die Hauptrolle. Wie überall ſind dieſe Stücke viel zahlreicher, als die Charaktergemälde. Sie intereſſiren vorzüglich durch die Schilderung der Sitten ihrer Zeit. Ein ausgezeichnetes Stück dieſer Gattung iſt der Ehemann, welcher ſeiner Frau den Hof macht, das ſeit Jahrhunderten ſich bis jetzt auf dem Theater erhalten hat. Das Intriguenſtück iſt auch, wie im Romaniſchen Theater, oft zugleich ein hiſtoriſches zweiter oder dritter Ordnung. Ich will verſuchen, eine kurze Beſchreibung von einem ſolchen zu machen, worin zwei der beliebteſten Chineſiſchen Lyriker auftreten. Ein Dramatiker, Kiao-meng-fu, hat ein Stück gedichtet: Thang-thſaï-tſeu-tſchuen, d. h. das Liebespfand, in welchem der Kaiſer Hieouen-tſong, der Stifter der muſikaliſchen Akademie des Birnengartens, ſeinen Gouverneur Wang-fu beauftragt, auf dem See der neun Drachen ein großes Feſt zu arrangiren, deſſen Glanzpunkt ein Hofconcert ſein ſoll. Der Gouverneur hat zwei Kinder, einen Sohn Wang-tſching, und eine Tochter Leou-meï, die er auffordert, bei den Zwiſchenſpielen, welche die Pauſen des Concerts füllen ſollen, mitzuwirken. Das junge Mädchen ſträubt ſich anfänglich, weil es bis dahin noch niemals das Weibergemach verlaſſen, ſich den Blicken ſo vieler Männer auszuſetzen, gehorcht aber endlich dem Vater und fährt, von ihrer Kammerjungfer begleitet, zum See der neun Drachen.

Dies iſt die eine Grundlage des Stücks. Nun folgt die andere. Ein berühmter Dichter, Han-Feï-King, der Freund Lithaïpes, deſſen ich früher erwähnt habe, iſt nach der Hauptſtadt gekommen, um noch einen höhern literariſchen Grad zu erwerben. Ein ihm ebenfalls befreundetes angeſehenes Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften, Ho-tſchi-tſchang, hat ihn bei ſich aufgenommen. Han-Feï-King liebte den Wein und liebte es, in der Weinlaune umherzuſchweifen und Verſe zu machen. So war er auch zu dem See bis an den Punkt gekommen, wo ein rother Strick den Kaiſer mit ſeinem Gefolge von Miniſtern, Frauen und von ihm eingeladenen Würdenträgern von den Volksmaſſen abſchied. Als er hier wieder umkehrt, einen Gang um die Inſel zu machen, erblickt er plötzlich ein junges Mädchen, deſſen Schönheit ihn ſofort hinreißt. Es iſt Lieou-meï. Auch ſie erblickt ihn und wird ebenfalls von Liebe für ihn ergriffen. Mit ſchmachtenden Augen ſchaut ſie nach ihm und möchte ihm gern ein Pfand ihrer Liebe geben. Sie nimmt ſich ein Halsband ab, worin ihr Vater als Talisman fünfzig neugeprägte Goldſtücke hatte einlegen laſſen, wickelt es in ihr Taſchentuch und läßt es abſichtlich fallen. Han-Feï-King erkennt mit dem Inſtinct der Liebe ihre Abſicht, rafft das Halsband auf und iſt erſtaunt, Geld darin zu finden. In dieſem Augenblick aber fährt die Schöne in einem leichten Wagen davon. Er will ihr nachlaufen, als Ho-tſchi-tſchang, ſein Freund, der Akademiker, ihn aufhält. Voller Ungeduld theilt Han-Feï-King ihm das eben Geſchehene mit. Der Akademiker iſt ſehr bedenklich; denn ein ſolches Liebespfand kann nur von der Tochter eines Großen des Reichs kommen. Der Dichter beſtätigt dieſe Vermuthung und ſingt:

„Auf den beiden Seiten des Wagens, in welchem ſie mit reizender Nachläſſigkeit ſaß, ſah man das Schwert und Beil von Kupfer.“

Der Akademiker.

Und Ihr wollt zu ihr dringen? Han-Feï-King, nehmt Euch in Acht! Man ſcherzt nicht mit den Töchtern der Miniſter.

Han-Feï-King ſingt:

Wär' es auch die Tochter eines Fürſten, ſo würde ich ihr doch bis zur Pforte des Harems folgen, wo die Luft mit ſüßen Düften geſchwängert iſt und wo man nur den Schimmer von Perlen erblickt.

Der Akademiker.

Wahrhaftig, die Liebe hat ihn närriſch gemacht.

Im zweiten Act beginnt nun die Verwicklung. Der Poet irrt umher, ſeine Schöne zu ſuchen, die er zufällig erblickt, wie ſie durch den Saal eines Gartenhauſes geht. In ſeiner Wein- und Liebestrunkenheit dringt er ohne Umſtände in den Garten. Ein Diener hält ihn zuerſt für einen Dieb und will ihn zurückſtoßen. Der Dichter fragt ihn, wem das Haus gehöre? Der Diener iſt beſtürzt, was er mit dem ſonderbaren Fremden machen ſolle, als der Gouverneur dazu kommt und zu ihm ſagt:

Genug, von zwei Dingen eines. Dieſer Menſch iſt entweder ein Libertin oder ein Dieb.

Han-Feï-King.

Excellenz, welche Worte ſind da Ihrem Munde entſchlüpft? Was denken Sie? Ein Student iſt kein Dieb.

Der Gouverneur.

Nun gut, ſo erklären Sie, was Sie in meinem Garten zu thun haben.

Han-Feï-King.

Hören Sie mich. Man findet im Alterthum große Männer, ja große Männer, welche Diebe geweſen ſind.

Der Gouverneur.

Oho! Zum Beiſpiel. Ich höre.

Nun folgt eine ſehr gelehrte, nach unſern Begriffen auch geſchraubte Antwort, die aber ganz im Geſchmack jenes Wen-tſchang iſt, von deſſen elegantem Jargon ich oben geſprochen habe, wie wenn der Poet den Hiſtoriker Sü-ma-tſian, die Dichter Ku-ſeng und Tſeu-Koen, Han-ſcheou, den Secretair des Kaiſers Kutſchong, der Wohlgerüche, und den berühmten Capitain Han-ſin anführt, der, von Hunger gequält, einer alten Frau eine Melone ſtahl.

Der Gouverneur antwortet:

Dieſer Menſch iſt halb betrunken. Höre ich ihn an, ſo wird er meiner ſpotten. Diener, befeſtige ihn mit einem Strick an die Mauer. Wenn er ſich ausgenüchtert hat, werde ich ihn wieder befragen.

Unterdeſſen hat der Akademiker Hontſchi-tſchang ſeinen Freund überall geſucht, ihn auch endlich an der Mauer gefeſſelt gefunden und ſich dem Gouverneur vorſtellen laſſen, der ihm noch ſehr aufgebracht den Vorgang im Garten erzählt.

Der Akademiker.

Kennen Sie dieſen Mann?

Der Gouverneur.

Nicht im Geringſten.

Der Akademiker.

Und doch hat der Kaiſer oft mit Ihnen von ihm geſprochen. Es iſt Han-Feï-King, der berühmte Dichter, der Freund, der Gefährte Li-thaï-pes.

Der Gouverneur erſtaunt:

Han-Feï-King?

Der Akademiker.

Han-Feï-King.

Der Gouverneur gibt ſofort Befehl, ihn von der Mauer loszubinden, und es erfolgt eine ſehr komiſche Scene, in welcher der

Gouverneur ſich mit vielen Complimenten gegen den Dichter mit ſeiner bedauerlichen Unkenntniß, der Dichter ſich gegen ihn mit ſeinem Weinrauſch entſchuldigt. Der Gouverneur ſchlägt ihm vor, in ſeiner Bibliothek eine Schule zu eröffnen; ſie wollen zuſammen philoſophiren. Der Dichter nimmt dieſen Vorſchlag mit Begeiſterung an und wir finden im Beginn des dritten Actes ſeine Schüler, den Sohn des Gouverneurs und den Sohn eines Mandarins im Geſpräch über ihren Lehrer. Sie beklagen ſich, daß ſie nichts lernen, obwohl ſie an ſich ſchon ſchlechte Schüler ſind, welche noch nicht einmal die erſten Anfangsgründe inne haben. Ihr Lehrer ſeufze den ganzen Tag, meint der Sohn des Mandarinen. Der Sohn des Gouverneurs antwortet:

„Es iſt wahr. Seit ich ihn kenne, hat er keinen Vers gemacht, keinen Buchſtaben geſchrieben; er weint, er ſeufzt und ſeufzt den ganzen Tag. Wenn er im kleinen Saal iſt, ruft er unaufhörlich: mein Fräulein, mein Fräulein! Ich weiß nicht, was das Alles bedeuten ſoll."

Han-Feï-King iſt ſehr unglücklich im Palaſte des Gouverneurs. Die köſtlichſten Speiſen und Getränke ſchmecken ihm nicht. Je mehr die Schönheit Lieou-meïs ihn entzündet, um ſo ſchlafloſer werden ſeine Nächte. Das Halsband iſt ſein theuerſtes Kleinod. „Wie, ruft er aus, ich ſollte mich nicht mit dieſem Mädchen vereinigen, wenn doch ein Y-king die Kouas, wenn Himmel und Erde ihre Elemente, Sonne und Mond ihre Strahlen, die vier Jahreszeiten ihre Tugenden, die guten und böſen Genien ſich vereinen?" Er kniet in der Bibliothek eben nieder, Himmel und Erde anzuflehen, als ein Diener plötzlich den Gouverneur anmeldet. Der überraſchte Dichter ſucht die Goldſtücke des Halsbandes in dem Futteral eines Buchs zu verbergen, und es ergibt ſich wieder eine ſehr komiſche Scene.

Der Gouverneur.

Mein Herr, ich wünſchte alle Tage zu Ihnen kommen zu können, allein ich war durch Geſchäfte zurückgehalten und bitte Sie daher ergebenſt, mich zu entſchuldigen.

Han-Fei-King.

Gouverneur, Sie ſind zu gütig.

Der Gouverneur.

Sie kennen die Freigebigkeit des Kaiſers. Stellen Sie ſich vor, daß der Sohn des Himmels mir dieſen Morgen, nachdem er meinen Bericht angehört, aus Freude darüber zehn Flaſchen Wein geſchenkt hat. Ich liebe nicht allein zu trinken. Herr Studioſus, leiſten Sie mir Geſellſchaft. (Zu einem Diener:) Setzt den Wein auf.

Han-Fei-King.

Ich bin Ihnen ſehr verbunden.

Der Gouverneur.

Fei-King, leeren Sie dieſe Taſſe.

Han-Fei-King.

Excellenz überhäufen mich mit Gunſt. Iſt es mein geringes Verdienſt —

Der Gouverneur.

Trinken Sie.

Han-Fei-King.

Dieſer Wein iſt aus Trauben von Liang-tſcheou gemacht.

Der Gouverneur lachend:

Würden Sie vielleicht den Ti-hu verziehen? Trinken Sie. Der Wein verſcheucht die Traurigkeit.

Han-Fei-King.

Wer ſagt Ihnen, daß ich traurig ſei?

Der Gouverneur.

Oh, ich weiß, Sie denken an Ihre Heimath.

Han-Fei-King.

Das iſt doch nicht ganz richtig.

Der Gouverneur.

Was haben Sie hier ſeit einigen Tagen gemacht?

Han-Fei-King.

Ich leſe den Y-king.

Der Gouverneur.

Sehr ſchön. Wir wollen ihn zuſammen leſen.

Er nimmt den Y-king, findet aber in ſeinem Futteral die Goldſtücke. Der Dichter ſteht erſtarrt und ſucht ſich mit zweideutigen Worten zu helfen. Der Gouverneur erräth Alles, läßt ſeine Tochter kommen, hält ihr eine große Strafpredigt und läßt Han-Fei-King wieder an die Mauer feſſeln. Das Weitere iſt hiernach vorauszuſehen. Der Akademiker Ho-tſchi-tſchang befreit ſeinen Freund noch einmal und der Dichter Li-thaï-pe reicht für ihn bei dem Kaiſer eine Bittſchrift ein, welcher dieſer auch Gehör ſchenkt, weil er den Dichter ſehr hoch ſchätzt. Der Gouverneur ſträubt ſich zwar, muß ſich aber endlich in die Verbindung der Liebenden fügen, welche Li-thaï-pe ſelbſt verherrlicht.

Die Lieder, welche Han-Fei-King in dieſem Stück ſingt, ſind aus ſeinen eigenen Dichtungen genommen, und inſofern iſt es nicht nur hiſtoriſch, ſondern auch literariſch intereſſant.

Von dieſen ächt Chineſiſchen Stücken muß man nun diejenigen unterſcheiden, welche Bazin Taoſſe nennt. Die Taoſſe ſind Anhänger des Philoſophen Lao-tſeu, der im ſechſten Jahrhundert vor Chr. noch gleichzeitig mit Kong-fu-tſeu lebte, aber eine Richtung einſchlug, die in einem weſentlichen Punct von dem Chineſiſchen Familienprincip abweicht, indem ſie die Zurückgezogenheit von der Welt, die Vereinſamung zu beſchaulichen Betrachtungen, die asketiſche Strenge empfahl. Sie vertiefte ſich in das Studium des Tao, ein Wort, das gewöhnlich mit Vernunft überſetzt wird. Lao-tſeu hinterließ ein Werk, den Tao-te-King, ſeinen Anhängern den rechten Weg zur Glückſeligkeit zu weiſen, das von ihnen tauſendfältig commentirt worden iſt. St. Julien hat es herausgegeben und überſetzt. Dieſe Philoſophie, die eine offenbar Indiſche Tendenz zeigt, ſtand in den erſten Jahrhunderten ihrer Entwicklung in hoher Achtung, iſt allmälig aber ganz ausgeartet und heruntergekommen. Sie hat ſich auf die Aſtrologie, auf das Bereiten eines Unſterblichkeitselixirs, auf die Magie geworfen. Die dramatiſchen Dichter haben ſie daher nach einer doppelten Seite hin benutzt. Einmal haben ſie den Aberglauben der Taoſſe ſelber verſpottet, das anderemal aber haben ſie die großen Taoſſeanachoreten als Sittenprediger auftreten laſſen, welche die in Verweltlichung verlorenen Menſchen zur Entſagung bekehren. Beidemal ſchlägt alſo die ſatiriſche Richtung vor. Ich erlaube mir, nach Bazin, einige Andeutungen hierüber. Ein Dramatiker, Yn-pe-tſchuen, hat z. B. ein Drama: Die Wanderung des Yo-ſcheou, verfaßt, in welchem ein Richter Yo-ſcheou im erſten Act ſtirbt und von ſeiner ſchönen Frau und ſeinem Sohn den rührendſten Abſchied auf dem Todtenbett nimmt. Der zweite Act zeigt uns dieſen Richter in einer der vielen Höllen, welche die abergläubiſche Phantaſie der Taoſſe erſchaffen hat. Hier intervenirt aber der große Einſiedler Liu-thong-pin, der in ihm den Beruf zum Mönchsthum erkannt hat, ihn von ſeiner Strafe zu befreien und den Höllenfürſten zu beſtimmen, ihn ſogar zur Oberwelt zurückkehren zu laſſen.

In dem Augenblick jedoch, daß dies geſchehen ſoll, nimmt der Höllenfürſt wahr, daß die Wittwe bereits ſeinen Leichnam verbrannt. Große Verlegenheit. Der Höllenfürſt entdeckt umherſpähend einen Leichnam, der noch ganz warm und aus welchem die Seele eines jungen Fleiſchers eben entflohen iſt. In dieſen wird die Seele des Richters geſchwind expedirt. Aeußerſt komiſche Scenen ergeben ſich hieraus. Der dritte Act führt uns in die Wohnung des Fleiſchers, deſſen Familie das Sterbebette des Sohnes klagend umſteht. Plötzlich richtet ſich aber der Leichnam wieder auf und beginnt zu ſprechen. Die Seele des Richters hat von ihm Beſitz genommen, vergißt aber zuerſt, daß ſie nunmehr nicht als Richter ſprechen kann. Die Familie des Fleiſchers glaubt, der Sohn ſei verrückt geworden, bis Yo-ſcheou ſich beſinnt und ſich ſeiner Lage accomodirt. Als er aber aufſtehen will, merkt er, daß er hinkt. Man bringt ihm ſeine Krücke. Er behauptet, allein ausgehen zu müſſen und humpelt nach ſeinem Hauſe, das er aber erſt nicht findet, weil ſeine Wittwe es hat neu anſtreichen und den Eingang in die Hinterſeite verlegen laſſen. Endlich öffnet ihm ſeine Frau, erſchrickt über die Häßlichkeit des Fremden, und noch mehr, als ſich derſelbe ihr als ihren Mann offenbart, der aus der Hölle zurückgekommen. Sie fügt ſich endlich in das Geſchick, meint aber, daß er, wenn nicht in einer ſchöneren Geſtalt, doch wenigſtens in ſeiner früheren aus dem Jenſeits hätte zurückkehren ſollen. Inzwiſchen kommt der Fleiſcher mit ſeiner Frau und Schwiegertochter, den Sohn zu reclamiren und es erhebt ſich ein gewaltiger Zank zwiſchen den Frauen; der Gerichtsdiener, der ſeinen ehemaligen Vorgeſetzten nicht wieder erkennt, nimmt ihm ſeine Krücke und ſchlägt ihn damit, Ruhe zu ſtiften. Yo-ſcheou ſtürzt hin und alle fordern, ſich zum Gericht zu begeben. Die letzte Scene führt uns auch, wie in ſo vielen Chineſiſchen Stücken, zum Tribunal, deſſen Vorſitzender durch den ſonderbaren Rechtshandel in die größte Verlegenheit verſetzt wird; denn die Frau des Yo-ſcheou beanſprucht ihn, weil er die Seele, die des jungen Fleiſchers, weil er den Körper ihres Mannes hat. In dieſer Noth erſcheint Liu-thong-pin, Alles zu erklären. Yo-ſcheou fühlt ſich durchdrungen von dem heiligen Beruf und entſchließt ſich, nachdem er die Frauen mit weiſen Ermahnungen beruhigt, ſeinem großen Meiſter zu folgen.

Dieſer große Anachoret ſpielt noch in einem andern Stück eine Hauptrolle, in welchem nämlich ſeine eigene Bekehrung dargeſtellt iſt. Es heißt: Der Traum des Lèu-thong-pin. Er iſt jung, will ſich den Wiſſenſchaften widmen und befindet ſich auf dem Wege zur Hauptſtadt. Ein großer Anachroet, Yan-tſeu, iſt ihm aber auf Befehl eines Gottes gefolgt, ihn zu bekehren, redet ihn in einem Wirthshauſe an und ſchließt die Unterredung mit ihm in den Worten:

Ruhm, Vermögen, Würden, das alſo iſt Alles, was Euer Herz beſchäftigt. Alle dieſe Dinge altern und vergehen. Student, Ihr denkt nicht an Euer letztes Ende. Ihr verſteht nichts vom Leben, nichts vom Tode. Folgt meinem Rath, entſagt der Welt.

Thong-pin.

Doctor, ich glaube, Ihr ſeid närriſch. Der Sohn des Himmels beruft alle Menſchen von Talent zur Hauptſtadt. Ich will concurriren. Wie? Ich ſollte den Wen-tſchang mit ſo viel Eifer ſtudirt haben, um — ein Taoſſe zu werden? Wo bliebe die Frucht meiner Nachtwachen? Sagt mir Doctor, worin beſtehen denn Eure Vergnügungen?

Yang-tſeu.

Die Vergnügungen der Frommen gleichen nicht denen der Weltlichen.

Thong-pin.

Gut, aber was habt Ihr endlich für Vergnügen?

Yang-tſeu.

Wißt Ihr nicht, daß wir auf der Höhe des Küenſüen die Sterne pflücken, daß der Sand, den wir auf dem Berge Taï-ſchan aufraffen, Goldſand iſt? Dort iſt der Himmel nur drei Zoll hoch und die Erde erſcheint nur ſo groß wie ein Fiſch. Hat ſich der Menſch einmal mit dem Tao identificirt —

Thong-pin (ihn unterbrechend):

Das iſt eine ſehr ſtolze Sprache.

Yang-tſeu.

So lebt er ewig und altert nicht. Er kennt die Wahrheit, zähmt die Drachen, unterwirft die Tiger.

Yang-tſeu läßt nun den jungen Studenten in einen achtzehnjährigen Schlaf fallen. Kaum iſt er aber aus dem Wirthshauſe fort, ſo erwacht derſelbe, ſeiner Meinung nach, wieder und macht ſich nach der Hauptſtadt auf. Nach zehn Jahren hat er es zum Cavaleriegeneral gebracht und die Tochter des Gouverneurs des Kaiſerlichen Palaſtes geheirathet, die ihn mit einem Sohn und einer Tochter beſchenkt. Aber von nun ab beginnt für ihn ein Leben der Sorge und Enttäuſchung und er entſagt nacheinander dem Wein, dem Beſitz, der Liebe. Er leiſtet die Gelübde der Enthaltſamkeit, der Armuth und der Keuſchheit. Er trennt ſich mit ſeinen Kindern von ſeiner ungetreuen Frau, geräth in eine Wüſte, worin er mit ihnen faſt Hungers ſtirbt, wird zwar durch einen Köhler gerettet und in eine Hütte geführt, wo ihn aber ein Räuber überwältigt, ſeine Kinder in einen Abgrund ſchleudert und ihm ſelber den Kopf abſchlägt. Dies iſt der Wendepunct, denn das Theater verwandelt ſich plötzlich; die Hütte wird zu jenem Wirthshauſe, die arme Frau derſelben zur Wirthin, bei welcher er vor achtzehn Jahren eingeſchlafen war. Seine ganze Geſchichte war alſo doch nur ein Traum, der ihm aber gezeigt hat, daß das Leben mit ſeinen Leidenſchaften ſelber nur ein Traum iſt. „Verſteht Ihr endlich?“ ruft ihm Yang-tſeu zu, der auf dieſen Moment gewartet hat.

Liu-Thong-pin.

Ja, ich verſtehe, das Leben iſt nur ein Traum. Meiſter, ich bin zum Tao bekehrt.

Der Verfaſſer dieſes Stücks, Ma-tſchi-yuën, hat die Doctrinen und Sitten der Taoſſe auf das Genaueſte nachgebildet, aber das Ernſte und Lächerliche durch das Element des Phantaſtiſchen zu einer großen Wirkung glücklich vereinigt.

Eine dritte Richtung des Chineſiſchen Dramas iſt durch den Buddhismus hervorgebracht, mit welchem die Chineſen zuerſt durch eine Geſandtſchaft bekannt wurden, welche der Kaiſer Ming-ti 65 nach Chriſtus nach Indien ſchickte. Er hat ſich ſeitdem in China eingebürgert und eine Menge von Tempeln und Klöſtern erbauet. Die Chineſiſche Reichsreligion enthält zwar auch, wie bereits früher ſchon erinnert wurde, den Glauben an Genien der Flüſſe, der Pflanzenarten, der Berge u. ſ. w., aber keine eigentliche Mythologie. Sie iſt ein moraliſirender Rationalismus. Am 1ſten und am 15ten jedes Monats beruft der höchſte Beamte an jedem Ort das Volk zuſammen, einen vom Kaiſer ſelber jährlich als Perikope dazu beſtimmten Satz von moraliſch-politiſchem Inhalt vorzuleſen und zu erklären. Es iſt dies eine Art von Predigt, den Sinn für die Geſetzlichkeit zu fördern. Die Quan d. i. die Beamten, welche wir mit einem Portugieſiſchen Wort Mandarinen, von Mandare, zu nennen pflegen, müſſen alle Staatsfeſte feiern, können aber privatim, jetzt mit Ausnahme des Chriſtenthums, ſich zu jeder Religion bekennen. Viele Kaiſer ſind ſelber Buddhiſten geweſen. Für unſern Zweck genügt es, zu bemerken, daß durch den Buddhismus eine weitläufige Mythologie unter den Chineſen ſich ausgebreitet hat, welche Götter und Göttinnen in reicher Fülle zur Anbetung ausſtellt und überſchwänglich viele Legenden beſitzt, deren Heilige mit denen der Taoſſe wetteifern. Aus dieſer Mythologie ſind nun Dramen entſprungen, die ſich ſehr weit von dem Boden der eigentlich Chineſiſchen Anſchauungen entfernen. Sie ſind voll von Zauberei und phantaſtiſchen Metamorphoſen. Die fundamentale Structur derſelben beſteht gewöhnlich darin, daß Götter oder Göttinnen ſich in ihrem Himmel entſetzlich langweilen und deshalb ihre Blicke auf die unterhaltſamere Erde werfen, um ſich ſchließlich zu verlieben und damit in ein irdiſches Schickſal zu verwickeln, bis ein berühmter Einſiedler oder erhabner Bettler (denn der Buddhismus iſt die Religion des heiligen Bettlerthums) Alles wieder in's Gleiche bringt, gerade wie in den Taoſſeſtücken. Der Realismus der Chineſen, der auch im Drama vor allen Dingen das Thatſächliche hervorhebt, hat ſich hier in eine Traum- nnd Wunderſphäre verloren, die völlig romantiſch iſt.

Vergleichen wir das Chineſiſche Drama mit dem der Inder, Griechen, Romanen und Germanen, als der einzigen Völker, die außer den Chineſen ein Drama hervorgebracht haben, ſo iſt es nicht fraglich, daß es den unterſten Platz einnimmt, weil es noch ganz elementar eine Begebenheit dramatiſirt und dadurch etwas Marionettenartiges behält. Eine Nation aber, in welcher die Familie das abſolute Princip ausmacht, muß auch in ihrem Theater noch ein Kindertheater cultiviren, wie groß auch der Aufwand von Phantaſie und Witz ſei, den ſie ſeit Jahrtauſenden darin verſchwendet hat. Das Intereſſante des Chineſiſchen Dramas liegt eben darin, die niedrigſte Form der dramatiſchen Handlung in einem beſtimmten Styl fixirt zu haben. Im Gegenſatz zur Aeußerlichkeit des Geſchehens, bei welchem es ſtehen bleibt, hebt das Indiſche die Innerlichkeiten des Gemüths hervor. Es wird pathologiſch. Das Griechiſche vereinigt den Realismus des Geſchehens mit dem Idealismus des Pathos. Es gleicht das Innere mit dem Aeußern im ſchönſten Ebenmaaße aus. Das moderne Drama der Romanen und Germanen macht die Freiheit ſelber zum Ideal, ſo daß das Schickſal eine Folge des Charakters wird und nicht mehr als eine fremde fataliſtiſche Macht erſcheint. Die Chineſiſche Cultur hat das Theater überall, wo ſie hingedrungen iſt, mitgebracht. Das Japaniſche Theater, das ebenfalls eine reiche Literatur beſitzt, iſt von dem Chineſiſchen ausgegangen. Auf den Sundiſchen Inſeln haben die Chineſen in allen größeren Städten als Eingewanderte ein beſonderes Viertel erhalten, worin ſie wohnen und Theater ſpielen, und dieſelbe Erſcheinung hat ſich jetzt in Auſtralien wiederholt, wo man ſie auch, ihres abſonderlichen Geruchs halber, in Victoria in ein eigenes Stadtquartier iſolirte, in welchem ſie alsbald ein Theater errichteten.

XXII.

Hinterindien.

Vortrag im Junkerhof für die Univerſitätsprämien am 14. Januar 1868.

Vorderindien iſt uns ſchon von der Schule her ein genugſam bekanntes Land, weil es, ſeit dem Zuge Alexanders des Großen, unaufhörlich Gegenſtand der Eroberung geweſen iſt. Ganz anders mit Hinterindien, von welchem wir in der Regel nur eine ſehr oberflächliche und verworrene Vorſtellung beſitzen. Dieſer Umſtand reizt mich, den für Manchen vielleicht nicht unwillkommenen Verſuch zu wagen, von demſelben ein kleines Gemälde zu entwerfen, in welchem die charakteriſtiſchen Züge dieſes großen Landes hervorgehoben werden ſollen.

Unter Hinterindien, welches die Engländer und Franzoſen auch Indochina oder das transgangetiſche Indien zu nennen pflegen, verſtehen wir die ungefähr 60,000 Quadratmeilen große Halbinſel zwiſchen Vorderindien und China, an welche ſich der Indiſche Archipel mit ſeinen mannigfachen Inſelgruppen anſchließt.

Hinterindien iſt ein durchaus Oceaniſches Land, wie dies von keinem andern Gliede des Aſiatiſchen Continents geſagt werden kann; denn wenn es auf der einen, nach Weſten gerichteten Seite vom Indiſchen Meerbuſen begrenzt wird, ſo wird es auf der andern von den Wogen des ſtillen Oceans beſpült. Vorderindien iſt Afrika darin ähnlich, einen glattlinigen Küſtenſaum zu haben, während Hinterindien voller Serraturen, Buchten und Hafenſtellen, wie Nordamerika, iſt. Im Norden wird es gegen China und Centralaſien durch eine Reihe von Bergketten abgeſchloſſen, die nicht unbedeutend in ihrer Erhebung ſind und bis zu alpiniſchen Formationen fortgehen. Von dieſen Bergzügen, die ſich von Weſt nach Oſt erſtrecken, laufen andere, fünf größere und viele kleinere von Nord nach Süd, indem ſie zugleich immer niedriger werden, ſo daß der Südrand der Halbinſel in eine völlige Niederung ausgeht.

Zwiſchen dieſen Gebirgsparallelen, haben ſich mächtige Ströme ihr Bett gegraben, ſo daß Hinterindien auch das waſſerreichſte Land von ganz Aſien iſt. Dieſe Ströme, der Irawaddi, der Punglung, der Sittang, der Menam, der Cambodja, der Mekong, um nur in der Reihenfolge von Weſt nach Oſt hin die vorzüglichſten zu nennen, zertheilen ſich in dem flachen Küſtenlande, dem ſie zueilen, in zahlloſe Arme, die eine continuirliche Deltabildung mit regelmäßigen Ueberſchwemmungen nach der Schneeſchmelze im Norden und der Regenzeit im Süden darſtellen.

Zwiſchen dem Punglung und dem Menam wird dieſe Bildung jedoch durch die Halbinſel Malakka unterbrochen, in welche die große Halbinſel mit immer ſchmaleren Dimenſionen ausläuft. Dieſe auch noch von Küſtenflüſſen reich bewäſſerte Halbinſel iſt zugleich das Scheideland zwiſchen Aſien und der Oceaniſchen Inſelflur, die von den Sundiſchen Inſeln über Neuguinea, Neuholland bis Neuſeeland ſich herunterzieht. Die Flora und Fauna der polyneſiſchen Welt kündigt ſich hier innerhalb Aſiens ſelber zum erſten Mal an, und Malakka zeigt daher theilweiſe eine andere Phyſiognomie, als das oberhalb von ihm gelegene Indien.

Die Natur hat Hinterindien mit überſchwänglicher Fülle ausgeſtattet. Seine Gebirge liefern Eiſen, Kupfer, Zinn, Blei, Gold, Silber und die prachtvollſten Edelſteine. Das Bleizinn oder Kalin, wird von den Chineſen in großen Maſſen ausgeführt, weil ſie es zum Verzinnen der Theebüchſen gebrauchen. Das Gold wird in den Bergſtrömen des Nordens auch gewaſchen. Der Bergbau iſt noch zurück und wird bei regelrechtem Betrieb in Zukunft noch ganz andere, unendlich ergiebigere Quellen eröffnen. In der Pflanzenwelt finden wir Alles, was die üppigſte tropiſche Vegetation an Palmen, an Bambus, an Mangrovien, an Schlinggewächſen, Granaten, Bananen, Pomeranzen, Ananas, Indigo, Zuckerrohr u. ſ. w. zu bieten vermag. Alle Gewürze, die wir auf Ceylon und den Sundiſchen und Molukkiſchen Inſeln treffen, wachſen auch hier. Ein vorzüglicher Handelsgegenſtand iſt die Cardamome. Die Betelwinde, deren Blatt allgemein, wie die Arekanuß, gekaut wird, belebt den internationalen Handel. Exportirt wird das Teckholz, weil es ſich vorzüglich zum Schiffsbau eignet und ſeiner Bitterkeit halber die Eigenſchaft hat, nicht von den Termiten angefreſſen zu werden. Der Teckbaum, **tectonia grandia**, wächſt zwar in ſenkrechter Richtung ſehr raſch in kurzen und geraden Stämmen, in der Breite dagegen ſehr langſam, ſo daß er erſt nach dem ſechszigſten, ſiebenzigſten Jahre geſchlagen werden ſollte. Er gehört zu den Verbenaceen, und ſein Holz kann mit unſerm Eichenholz verglichen werden. Das wichtigſte Product aber iſt unſtreitig der Reis, der in den Sumpfniederungen in ungeheurer Quantität gebaut wird und jährlich zwei Ernten gibt. Die Chineſen haben daher ſchon ſeit Jahrhunderten in Hinterindien ihre Reiskammer, um bei vorkommendem Mißwachs im eignen Lande den Bedarf zu decken. Nächſt Teckbäumen und Reis iſt der Rohzucker, der uns Zuckerrohr oder Palmenſaft gewonnen wird, ein Hauptgegenſtand des Ausfuhrhandels.

Mit dieſer reichen Pflanzenwelt verbindet ſich nun eine nicht weniger reiche Thierwelt, in welcher einerſeits alle auch uns geläufigen Hausthiere, andrerſeits aber auch die der Tropenzone eigenthümlichen großen Eidechſen, Schildkröten, Kaſuare, Reiher, Pelicane, Papageien, Büffel, Affen, Rhinoceros, Tapire, wilde Hunde, Tiger und Elephanten auftreten. Man darf behaupten, daß Hinterindien die Wucherkraft des feuchten Klimas Braſiliens, wie ſie in deſſen Urwäldern ſtrotzt, mit der Kraft eines großartigen Thierlebens, wie es in Afrika zu Hauſe iſt, vereinigt. Das Huhn lebt in Hinterindien auch wild und es pflegt auf Europäiſche Reiſende einen eigenthümlichen Eindruck zu machen, wenn ſie mitten in einem Walde, der nirgends eine Spur menſchlicher Siedelung zeigt, das Geſchrei des Hahns vernehmen, das ſonſt nur die Nähe von Dörfern oder Bauerhöfen zu verkünden liebt. Die große Menge mächtiger Ströme, zahlloſer Flüſſe und Bäche, zu tauſenden zerſtreuter Seen, ernährt eine unendliche Maſſe von Fiſchen, die in Reuſen gefangen, größtentheils aber mit dem Speere geſtochen werden. Das Lieblingsgericht in Birma iſt ſogar das Ngaphie, d. h. ein Fiſchragout. Man gräbt die Fiſche abſichtlich in Erde ein, ſie faulig zu machen und kocht ſie dann mit ranzigem Fett. Auch gedörrt werden die Fiſche viel gegeſſen. Am Seeufer aber wimmelt es außerdem von eßbaren gallertreichen kleinen Meerthieren, Holothurien, Aktinien u. ſ. w., die in dem ganzen Indiſchen und Chineſiſchen Meere bis nach Japan hin unter dem Namen Trepang eine ſehr beliebte Nahrung bilden.

Wenn Schönheit und Furchtbarkeit der Natur nothwendig auch eine Civiliſation des Menſchen zur Folge haben müßten, ſo würde man in Hinterindien eine ſehr alte und bedeutende Cultur erwarten können. Dies iſt jedoch keineswegs der Fall. Jahrtauſende lang iſt es von rohen Wilden mit einer ſparſamen Bevölkerung, ähnlich, wie Braſilien von den im grünen Dunkel ſeiner Wälder umziehenden Jägerhorden, bewohnt worden. Dieſe Wilden haben, wie alle Wilde, in's Unendliche hin Krieg mit einander geführt und ſind dadurch über die elementare Stufe menſchlicher Geſittung und Bildung nicht hinausgekommen. Dieſe Ureinwohner ſcheinen doppelter Race geweſen zu ſein, theils Mongoliſcher, als vom Norden her eingewandert, theils zu jener Aethiopiſchen Race gehörig, die wir mit ſchwarzblauer Farbe und krauſem Haar auch ſporadiſch in Vorderindien und auf den Polyneſiſchen Inſeln finden. Der Urtypus beider Racen hat ſich durch Miſchung untereinander, ſowie durch Miſchung mit Koloniſten der Kaukaſiſchen Race zwar mulattenhaft verwiſcht, ſchimmert aber doch noch bald in dieſen bald in jenen Zügen hervor. Gewöhnlich ſagt man, daß die Hinterindiſchen Völker Malaiiſche Stämme ſeien. Dies iſt jedoch nicht richtig. Die Malaien haben nur einen Theil der Bevölkerung durch Einwanderung hergegeben. Sie wohnten urſprünglich auf Sumatra und gingen von hier in den erſten Jahrhunderten der chriſtlichen Zeitrechnung nach Malakka über. Sie waren anfänglich Ackerbauer, und erſt die Habſucht und Grauſamkeit der Portugiſen zwang ſie zur Piraterie. Die älteſte Erwähnung der Hinterinder haben uns die Chineſiſchen Hiſtoriker aufbehalten. Der Kaiſer Shi-hoang-ti im letzten Drittel des dritten Jahrhunderts vor Chriſtus war es, der in ſeinem Streben, einen Chineſiſchen Einheitsſtaat zu ſchaffen, die Chineſiſchen Südſtaaten eroberte und über das Meilinggebirge nach Hinterindien da eindrang, wo jetzt die Nordgrenze von Annam liegt. Die Diſtricte, die er ſich hier unterwarf, beſtimmte er zur Anlegung von Strafkolonien, ſo daß von dieſem Chineſiſchen Botanybai die erſte Chineſiſche Cultur in Hinterindien ſich verbreitete. Die Bewohner befanden ſich, nach dem Berichte der Chineſen, auf der niedrigſten Stufe der Menſchheit. Auf der Weſtſeite waren es die Inder, die während der bei ihnen geführten Kämpfe des Bramismus und Buddhismus ſporadiſche Koloniſationen verſuchten, ohne daß wir eine genauere Zeit anzugeben vermöchten, da den Indern bekanntlich jeder Sinn für Chronologie fehlt und alle Geſchichte bei ihnen in Mythologie ausartet. Befragt man aber die Chroniken der Hinterindiſchen Völker, ſo ſind ſie alle Autochthonen oder vielmehr fängt die Schöpfung und Geſchichte der Welt mit einem jeden derſelben an, während ihre beglaubigte Geſchichte nicht über das fünfte Jahrhundert unſrer Zeitrechnung hinausreicht.

Dieſe Völker haben nun, ſeit ſie aus dem Naturzuſtande in die Geſchichte eingetreten ſind, ſeit etwa anderthalbtauſend Jahren, eine Menge von Staaten hervorgebracht, die in ſteten Kriegen mit einander lebten und noch leben. Die Terrainformation hat durch den Küſtenſaum des Meeres einerſeits, ſo wie durch die großen, zwiſchen Bergketten eingeſchloſſenen Flußthäler anderſeits, gewiſſe natürliche Grenzen gezogen, auf welche die politiſche Bewegung in ihren Umwälzungen immer wieder zurückgekommen iſt. So ſind die Reiche von Tunkin, Kochinchina, Kambodja, Laos, Siam, Pegu, Birman, Tenaſſerim, Martaban, Arakan und viele andere kleinere Staaten entſtanden. Jeder ſuchte ſeinen Nachbaren zu nehmen, was er vermochte; jeder ſuchte zu annectiren, was er bezwingen konnte. Die Geſchichte despotiſcher Staaten, wie ſie es hier alle waren und ſind, iſt aber bekanntlich voll von Revolutionen. Bald empören ſich die gegen den maßloſen Druck von Oben ergrimmenden Unterthanen und ſtürzen die verhaßt gewordene Dynaſtie; bald ſind es die Entzweiungen in der fürſtlichen Familie, die Intriguen des Harems, die Streitigkeiten über die Nachfolge, welche den Sturz der Dynaſtie herbeiführen; bald ſind es Eroberer, die von Außen, ſei es von den Gebirgen des Nordens, ſei es von den Küſten her, eindringen, welche einer Regierung den Todesſtoß geben. Dieſe endloſen, mit barbariſcher Grauſamkeit geführten Kriege, worin ganze Stämme aufgerieben, oder, nach Orientaliſchem Brauch, von ihrer Heimath als Gefangene nach ganz andern Provinzen fortgeſchleppt wurden, haben in dieſen von der Natur ſo geſegneten Ländern niemals eine eigene ſelbſtſtändige Cultur aufkommen laſſen.

Dieſe iſt vielmehr eine theils von Indien, theils von China importirte, und wir benennen daher dieſe Völker auch ganz richtig mit dem Namen der Indochineſiſchen; denn Alles, was wir in ihrer Civiliſation treffen, deutet entweder auf den einen oder den andern Urſprung zurück. Das Eigenthümliche, das ſich unſern Blicken bietet, beſteht eben nur in der Miſchung dieſer Elemente. So mannigfaltig daher auch die Stämme und Sprachen Hinterindiens zunächſt erſcheinen, ſo können, wir doch bei tieferem Eindringen unter der Oberfläche der Erſcheinung ſehr bald überall das nämliche Weſen erkennen, das ſich nur localer Weiſe modificirt und individualiſirt.

Alles, was ſich auf die Außenſeite des Lebens, auf den Nutzen, auf die Technik, auf den ſinnlichen Genuß, auf das geſellige Vergnügen bezieht, iſt von China gebracht; Alles dagegen, was die höheren Intereſſen des Menſchen, den Staat, die Kunſt und Religion, betrifft, iſt von Indien ausgegangen. Sehr natürlich iſt es, daß wir dieſe Elemente geographiſch in einer gewiſſen Gradation nach Oſten und Weſten hin vertheilt finden. In Annam, unter welchem Namen jetzt Tunkin und Kochinchina zuſammengefaßt werden, herrſcht an der Oſtküſte der Chineſiſche, in Arrakan, Pegu und Birman an der nach Vorderindien zugekehrten Weſtküſte der Indiſche Einfluß. In der Mitte zwiſchen dieſen Extremen finden wir in Siam und Kambodja das Maximum ihrer Neutraliſation. Pegu, zwiſchen Birman und Siam, Kambodja, zwiſchen Siam und Annam, ſind die unglücklichen Zwiſchenſtaaten, die bald von dem einen oder dem andern ihrer Nachbaren bald ganz, bald theilweiſe unterworfen ſind.

Von den Chineſen iſt der Ackerbau, der Seidenbau, der Theebau und die Papierfrabrication eingeführt. Von ihnen ſtammen die Hahnen- und Wachtelkämpfe, die man leidenſchaftlich liebt; von ihnen das Vergnügen an Papierdrachen, denen man durch Einfügen feiner Metallſaiten in der Luft einen äolsharfenartigen Ton entlockt; von ihnen das Vergnügen an Feuerwerken, in deren Pracht ſie den Europäern nichts nachgeben; von ihnen das Schach-, Würfel- und Kartenſpiel; von ihnen die Zahlenlotterie. In ganz Hinterindien wie auf dem Indiſchen Archipelagus ſind die Chineſen als Kaufleute, als Schiffer, als Gärtner, als Schmiede, als Zimmerer, als Geldwechsler, als Trödler, als Köche u. ſ. w. verbreitet. Sie ſind es, welche überall die Spielhäuſer halten. Sie ſind es, welche Goldgräbereien und Goldwäſchereien betreiben. Sie ſind es, welche Zuckerfabriken anlegen. Sie ſind es, die Arbeiten aller Art übernehmen, zu welchen Andere zu faul ſind, oder welche ſie unter ihrer Würde halten. Sie allein ſind es, welche durch Intelligenz, Anſtelligkeit und Rührigkeit mit den Europäern concurriren. Wenn ſie ſich im Auslande bereichert haben, kehren ſie gewöhnlich nach dem geliebten China zurück. Frauen dürfen aus China gar nicht heraus; daher kommt es, daß die ausgewanderten Chineſen nicht ſelten Malaiiſche Frauen heirathen und dann leichter ſeßhaft werden. In den großen Städten findet man immer zwiſchen drei bis ſechstauſend, die ſehr untereinander zuſammen halten.

Wenn die Chineſen in allem Profanen Virtuoſen ſind, ſo hält ihrer realiſtiſchen Tendenz das Indiſche Culturelement ein ideales Gegengewicht.

Die Grundform des Staates iſt hier wie in Indien, eine despotiſche. Der Fürſt regiert mit ſeinen Miniſtern in einem vollkommenen Abſolutismus. Wie in Indien beſitzt die Dorfgemeinde allerdings eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit, ohne jedoch in ihrem Innern ſo vollſtändig organiſirt zu ſein und ohne gleich ausgedehnte Corporationsrechte. Sie iſt für Alles, was in ihr geſchieht, als ein Ganzes verantwortlich. Sie muß z. B. dem von der Regierung beglaubigten Reiſenden erſetzen, was ihm in ihr geſtohlen wird. Der von ihr gewählte Schulze iſt am Uebelſten daran, denn die Regierung hält ſich, wie in Vorderindien, an ſeine Perſon. Er iſt der Steuereinnehmer, und wenn er die auf ein Dorf gelegte Summe nicht aufbringen kann, muß er für die Gemeinde in's Gefängniß wandern. Der Hauptunterſchied Hinterindiens von Vorderindien beſteht aber darin, daß es keine Kaſten beſitzt, weil es Buddhiſtiſchen Glaubens iſt, und der Buddhismus bekanntlich den Kaſtenunterſchied verworfen hat. Alle Unterthanen ſtehen dem Fürſten in vollkommener Gleichheit gegenüber, und Jeder kann Alles werden, wie in China. Man findet deswegen auch in Hinterindien nicht ſelten Menſchen, welche durch eine große Menge ſehr verſchiedener Beſchäftigungen und Lebensarten hindurchgegangen und damit in der Leiter der ſocialen Rangclaſſen bald geſtiegen bald geſunken ſind. Einen ſelbſtſtändigen Adel gibt es nicht. Was man Edelleute nennt, ſind die Verwandten der fürſtlichen Familie, die, wegen der Vielweiberei der Fürſten, freilich ſehr zahlreich ſind. Sie erhalten als Apanage je nach ihrem Range eine Stadt, ein paar Dörfer, ein Dorf, ein Landgut, zugewieſen, um ſie, wie der landübliche Ausdruck lautet, aufzueſſen; den entfernteren Verwandten wird ein Jahrgeld gezahlt. Um jedoch die fürſtliche Chatoulle nicht zu ſehr zu belaſten und um die zahlreiche Verwandtſchaft nicht durch ihr Anſehen zu mächtig und damit politiſch gefährlich werden zu laſſen, werden dieſe Dotationen im jährlichen Finanzetat allmälig immer mehr verringert, ſo daß dieſer Adel ſyſtematiſch verarmt und endlich wieder in das gemeine Volk aufgeſogen wird.

Dieſem Adel zunächſt ſtehen die Beamten und Soldaten. Jeder waffenfähige Mann, mit Ausnahme der Prieſter, kann zu jeder Zeit zum Kriegsdienſt herangezogen werden.

Hierauf folgen in der ſtändiſchen Gliederung alle Uebrigen als zu Frohndienſten Verpflichtete. Vom achtzehnten bis zum ſechszigſten, ja in Annam bis zum ſiebenzigſten Jahr, d. h. das ganze werktüchtige Leben hindurch, müſſen ſie ſofort, wenn die Regierung ſie auffordert, aus ihren Privatverhältniſſen in den öffentlichen Dienſt übertreten. Zu allen Regierungsbauten, zu Wegebau, Canalbau, Brückenbau, zur Beförderung der Reiſenden durch Vorſpann u. ſ. w., können ſie jeden Augenblick herangezogen worden. In den verſchiedenen Staaten iſt dies Syſtem verſchieden geordnet, allein im

Weſentlichen überall daſſelbe. In dem einen Staat muß der Frohner umſchichtig einen Monat für die Regierung arbeiten, während er den nächſten für ſich hat; in einem andern ſind es ein paar Wochen, in denen er wechſelt. In Siam müſſen ſich die zur Frohne Verpflichteten zwiſchen dem achtzehnten und neunzehnten Jahre bei der Regierung melden. Sie werden dann in die Staatsregiſter eingetragen und bekommen eine Urkunde hierüber ausgefertigt. Die Staatsregiſter dienen daher zugleich als Stammregiſter, worin die Genealogie nachgewieſen werden kann, und es gilt für eine ſchwere Beleidigung, Jemand vorzuwerfen, daß er keinen Stammbaum habe. Aber in Siam werden zugleich bei dieſer Einregiſtrirung die Betreffenden am Handgelenk gebrandmarkt, wie wir etwa die Pferde, die zu einem königlichen Geſtüt gehören, markiren. Dies unſelige Robotten-Syſtem, das ja auch bis in unſer Jahrhundert auf einem großen Theil Europas gelaſtet hat, lähmt natürlich alle Energie und Conſequenz der Privatunternehmungen und erklärt, warum die Chineſen überall die Geſchäfte an ſich reißen, weil ſie vom Frohndienſt frei ſind und ſtatt ſeiner nur eine Abgabe zahlen. In Siam ſind ſie ſonſt auch ſteuerfrei, haben dagegen die Verpflichtung, für den Kriegsfall die Lieferungen für die Armee zu ſtellen.

Sclaven giebt es auch und zwar entweder als Kriegsgefangene oder als inſolvente Schuldner, welche der Gläubiger verhaften und für ſeinen Nutzen arbeiten laſſen kann, wie die alten Römiſchen Patricier die zahlungsunfähigen Plebejer.

Das Civil- und Criminalrecht der Hinterindiſchen Völker iſt daher ein äußerſt weitläufiges, das ſich in ein unſägliches Detail auseinanderzweigt. Alle auf das Erbrecht, alle auf das Eigenthumsrecht, auf Kauf und Verkauf, Schenkung, Leiche u. ſ. w. bezüglichen Beſtimmungen ſind mit grübleriſchem Scharfſinn bis in die ſubtilſten Verwickelungen hin verfolgt. Bei der Redaktion der Geſetze ſcheint das Indiſche Geſetzbuch des Manu in Birma, Siam, Pegu und Kambodja zum Muſter gedient zu haben, während in Annam die Chineſiſche Legislatur das Vorbild wurde.

Alle übrigen Verhältniſſe Hinterindiens ſind jedoch unverſtändlich, wenn man nicht zuvor ſich die Abhängigkeit derſelben vom Buddhismus klar macht. Ich werde es vermeiden, hier auf eine philoſophiſche oder auch nur hiſtoriſche Darlegung dieſer Religion einzugehen, welche die meiſten Bekenner unter allen Glaubensarten, nämlich über dreihundert Millionen, zählt. Ich will nur erinnern, daß der Buddhismus in Vorderindien im ſechſten Jahrhundert vor Chriſtus durch Gautama, den Sohn eines Fürſten von Maghada im Gangesthal, geſtiftet wurde. Anfänglich galt er nur als eine der vielen Secten innerhalb der Brahmaniſchen Kirche. Als er jedoch durch ſeine Verwerfung der Kaſten dem Anſehen der Prieſter- und Kriegerkaſte gefährlich wurde, entſtand eine heftige, zuletzt blutige Reaction gegen ihn, die ihn aus ganz Vorderindien herauswarf. Um ſo mächtiger breitete er ſich in China, Japan, Tibet, den Inſeln des Indiſchen Archipelagus und von dieſen auf dem Cotinent Hinterindiens aus. Auf dieſem iſt er der herrſchende Glaube geworden, ſo daß Hinterindien in religiöſer Beziehung zu Vorderindien den vollkommenſten Gegenſatz ausmacht. Da der Buddhismus tolerant iſt, ſo finden wir in Hinterindien auch Muhamedaner, Bekenner des Konfutſeu, Chriſten und Heiden der verſchiedenſten Art; denn die kaum halb civiliſirten Gebirgsvölker des Nordens, die Karen, die Schans, die Khas u. ſ. w., ſind noch größtentheils einer ſehr primitiven Naturrelegion ergeben; die großen, gebildeten Nationen aber ſind ſämmtlich Buddhiſtiſch.

Von Außen her angeſehen bietet der Buddhismus faſt ganz daſſelbe Schauſpiel, wie der Römiſche Katholicismus. Er erbaut Tempel, die ſogenannten Pagoden, deren Mitte eine Reliquie von einem Heiligen, einen Knochen, einen Zahn u. dgl. einſchließt. Er ſtellt Buddha, d. h. den Weiſen, ſitzend oder ſtehend in Statuen von Granit, Sandſtein, Elfenbein, Kupfer, Meſſing in allen Formaten dar. Eben ſo erhält er das Andenken an die Sendboten und Märtyrer des Glaubens durch Statuen. In Reliefs und in Bildern aller Art vergegenwärtigt er die Geſchichte der Heiligen, vorzüglich Buddhas, ſeine Geburt, ſeine Transfiguration und ſeinen Tod. Er iſt unerſchöpflich, die Freuden des Himmels und die Qualen der Hölle den Gläubigen mit frappanten Situationen in grellen Farben zu verſinnlichen. Er erbaut Klöſter für Mönche und Nonnen.

Er baute Verſammlungsſäle mit Kanzeln für die Predigt der allein ſeligmachenden Botſchaft von Buddha. Er hört Beichte und feiert Seelmeſſen für die Abgeſchiedenen. Er dreht einen Roſenkranz von hundert und acht Kugeln zwiſchen den Fingern. Er läutet mit Glocken zum Gottesdienſt. Er hält Proceſſionen mit Fahnen, Muſik und Geſang. Er ſchmückt die Altäre mit reichgeſtickten Decken, die Statuen und Bildern der Heiligen mit Blumen. Er räuchert mit Bernſtein und Sandelholz. Er iſt überreich an Evangelien, Apoſtelgeſchichten und Legenden. Er entſcheidet über wichtige Fragen durch die Majorität der Biſchöfe auf Kirchenverſammlungen. Er beſitzt endlich eine ſehr große theologiſche Literatur, die, wie die Römiſch-katholiſche Scholaſtik, zugleich eine philoſophiſche iſt.

Dies iſt die Form ſeiner äußern Erſcheinung, aber von Innen her iſt in ihnen doch ein ganz anderes Princip thätig; nämlich das nur negative Ideal eines abſoluten Quietismus. Der Menſch ſoll an der Vernichtung ſeiner Exiſtenz arbeiten; denn das Daſein ſelber, das individuelle Daſein, wird als das weſentlichſte Unglück angeſehen. Der Danziger Philoſoph Arthur Schopenhauer hat in unſerem Zeitalter dieſe Denkweiſe mit ausdrücklicher Beziehung auf den Buddhismus erneut, und ich darf mich daher wohl, um kurz zu ſein, ſeines populär gewordenen Ausdrucks bedienen, daß es darauf ankomme, den Willen zum Leben zu verneinen. Mitleid mit allem Lebendigen, weil es unaufhörlich von der Noth der Exiſtenz gemartert wird, iſt die Grundſtimmung des Buddhismus. Immer und überall wird das Lebendige in tauſend Formen vom Tode bedroht. Wenn derſelbe als die Spitze der Qual auch ihre abſolute Beendigung wäre, ſo würde er das Willkommenſte ſein, allein der Buddhismus glaubt, wie der Bramismus, aus dem er hervorgegangen, nicht nur an eine relative Unſterblichkeit der Seele, ſondern auch an die Wanderung derſelben durch eine Reihe von Exiſtenzen, welche ſie ſich ſelbſt durch ihre Schuld beſtimmt. Hier liegt das große ſittliche Princip dieſer Religion. Sie glaubt nicht ſowohl an einen Gott (denn Buddha iſt auch nur ein Menſch) als an eine moraliſche Weltordnung; ſie erkennt die Freiheit des Menſchen an, denn er ſelber iſt es, der durch ſein Verhalten die Form beſtimmt, in welcher er jedesmal erſcheint. Je ſündhafter ſein Wandel iſt, um ſo niedriger und widriger wird die Form ſeiner demnächſtigen Einkörperung ſein. Er wird als Krokodil, als Ratte, als Raupe, als ein Ungeziefer u. ſ. w. geboren werden. Je tugendhafter er iſt, um ſo höher wird die Stufe ſeiner Einkörperung ſteigen. Er wird nicht nur als Menſch, ſondern auch in einer achtbaren, wohlhabenden Familie geboren werden; er wird ein angeſehener Beamter oder gar ein Mönch werden, denn das Mönchthum gilt als der Gipfel menſchlicher Vollkommenheit. In dieſem Moment liegt die Anerkennung einer Gerechtigkeit des Schickſals, die wir ſelber hervorbringen. Was wir auch zu leiden haben, es iſt unſere Schuld. Wir büßen das Vergehen, das wir in einer früheren Exiſtenz begangen haben. Wir erfreuen uns aber eben ſo ſehr auch des Verdienſtes, das wir in irgend einer früheren Biographie erworben haben. Die Folge dieſer Weltanſchauung iſt eine apathiſche Ergebenheit in alles Unglück, in alles Elend, in das bitterſte Leiden, denn der Inder ſagt ſich, daß er es verdient habe, wenn er auch in ſeinem bewußten Leben den genügenden Grund dafür nicht auffinden kann. Er empfindet es als dem Rückſchlag vormaliger Exiſtenz und darf ſich nicht beklagen, denn er genießt die Frucht ſeines eigenen Handelns. Was uns auch begegnen möge, die Buddhiſtiſche Theologie iſt nie verlegen, es aus der Vorausſetzung früherer Verſchuldung oder früheren Verdienſtes zu erklären. Der Buddhismus, der ſich in alles Elend der Gegenwart fügt und von ihr immer in das Jenſeits, in die Zukunft abirrt, iſt in despotiſchen Staaten dem übermüthigen Tyrannen ſo willkommen, als dem gedrückten Sclaven. Die weitere Folge iſt die Werkheiligkeit, ſich ſo viel Verdienſt zu erwerben, daß man entweder in einer beſſeren Exiſtenz oder wo möglich gar nicht wiedergeboren werde; denn das Nichtſein iſt es eigentlich, was mit dem bekannten Ausdruck Nirvana oder Nibban bezeichnet wird. Wodurch erwirbt man aber Verdienſt? Zunächſt durch Beobachtung der fünf unterſten Verbote Buddhas, nichts Lebendiges zu tödten, nicht zu ſtehlen, nicht zu lügen, nicht unkeuſch zu ſein und ſich nicht zu berauſchen. Sodann aber poſitiv durch Beten, durch Anhören von Predigten, durch Spendung von Eſſen und Kleidern an die Mönche, durch

Erbauen von Pagoden und Klöſtern, durch Verfertigung von heiligen Statuen, Bildern, durch Bekleidung von Statuen und heiligen Bäumen, durch Vergoldenlaſſen von Statuen Buddhas und ſeiner Schüler, durch Wallfahrten, durch Herſtellung von Brücken, durch Anlegung von Raſthäuſern für die Reiſenden, durch Dienſtleiſtungen für die Mönche, z. B. ihr Gepäck zu tragen, u. ſ. w. u. ſ. w. Da nichts Lebendiges getödtet werden ſoll, ſo erwirbt man auch Verdienſt, Fiſche, Vögel, die Andere gefangen haben, zu kaufen und wieder frei zu laſſen, oder wenn Jemand zum Tode verurtheilt iſt, durch Bittgeſuche vom Könige ſeine Begnadigung zu erwirken. Auch kann man, wie in der Römiſchen Kirche, Verdienſt, das man erwirbt, auf Verſtorbene übertragen, ihr Loos zu erleichtern.

Es wird hier die Frage aufgeworfen werden, ob denn die Inder kein Fleiſch eſſen? Streng genommen, ſollen ſie es nicht. Sie thun es aber doch, falls nur ein Anderer die Gefälligkeit hat, die Schuld auf ſich zu nehmen. Die Bilder der Buddhiſtiſchen Hölle malen dem Volke den Hirſch, den der Jäger tödtet; den Fiſch, der den Fiſcher angelt; den Ochſen, den der Fleiſcher ſchlachtet u. ſ. w., um die Lehre vom Nichttödtenſollen des Lebendigen einzuſchärfen. Der Fleiſcher bittet vorher die Seele eines Thiers, bevor er es tödtet, ſich eine andere Wohnung zu ſuchen. Wenn ich ſelber nur das Leben nicht verletze, ſo darf ich mir den Genuß des Rehbratens, eines Hühnerbratens u. ſ. w. ſchon erlauben. Fiſche werden viel gegeſſen. Es iſt ſo bequem, ſie ſo ſchnell und ſchuldlos auf dem trockenen Lande ſterben zu laſſen. Die Hauptnahrung aber aus dem Thierreich ſind Eier, weshalb ſehr viel Geflügel gehalten wird. Rigoroſe Asketen eſſen allerdings auch nicht einmal Eier, weil doch eine mögliche Seele in ihnen exiſtirt. Rindvieh aber zu ſchlachten wäre ein entſetzliches Vergehen, weil es in der Indiſchen Religion die Prärogative des heiligen Viehes hat. Es wird nur zum Pflügen und Ziehen gebraucht. Die Kühe werden in Siam und Annam, wie auch in ganz China und Japan, nicht gemolken und der Preußiſche Maler Hildebrand konnte in Bangkok nur durch die gütige Vermittelung des Königs Milch zu ſeinem Morgenkaffe erlangen. Die Schweinezucht iſt in den Händen der Chineſen, die natürlich auch als profane Realiſten, wie ich ſie oben ſchon nannte, das Fleiſcherhandwerk treiben. Die Hauptnahrung aus dem Pflanzenreich iſt wie in China und Vorderindien, außer den zahlloſen köſtlichen Südfrüchten, der Reis.

Die Angſt der Selbſtbeſeligung treibt viele Inder, in den Mönchsſtand einzutreten, wäre es auch nur vorübergehend. Auch gilt, wer gar nicht in einem Kloſter gelebt hat, für einen rohen Menſchen. Der Mönch ſetzt immer Laien voraus, die ihn kleiden und ernähren. Er iſt ein Paraſit der bürgerlichen Geſellſchaft. Der Buddhiſtiſche Mönch darf aber um Nichts bitten. Er darf ſich nur mit einem Topf in der Hand ſtumm hinſtellen und muß abwarten, ob man ihm etwas gibt. Jeden Morgen halten die Mönche ihren Bettelgang. In den großen Städten beſtimmen ihnen die Wohlhabenderen einen Tag, ſich Eſſen zu holen. Das Geſinde muß dann ſchon in der Nacht aufſtehen, um für die heiligen Väter zu kochen. Die Könige und Prinzen beſchenken bei gewiſſen feierlichen Gelegenheiten Hunderte von Mönchen mit neuen gelben Kleidern. Die Disciplin in den Klöſtern iſt im Allgemeinen eine ſehr ſtrenge, wenn natürlich auch eine Menge von Formen erfunden ſind, den Schein zu wahren um die Gebote Buddhas mit gutem Gewiſſen zu übertreten. Die Klöſter machen ſich durch den Unterricht verdient, den ſie im Leſen, Schreiben und Rechnen ertheilen. Die Volksſchule iſt in ihren Händen. Die Novizen empfangen zwiſchen dem zwanzigſten und einundzwanzigſten Jahre die Weihe. Die Zeit, welche den Mönchen außer dem Unterricht der Kinder und den ſpeciellen Cultushandlungen übrig bleibt, füllen ſie mit Abſchreiben theologiſcher, philoſophiſcher und hiſtoriſcher Werke. Die Klöſter ſelber ſind der Sitz der höchſten theologiſchen Bildung. Die Fürſten leben als Prinzen gewöhnlich längere Zeit in Klöſtern, und ſuchen ſich durch Frömmigkeit und Gelehrſamkeit auszuzeichnen; denn der Grund unſeres falſchen Handelns iſt nach Buddha nicht nur Begierde und Zorn, ſondern auch Irrthum und Unwiſſenheit, die wir daher zu tilgen ſuchen müſſen. Faſt jedes Kloſter hat eine Bibliothek.

Wie unter den Katholiken giebt es auch unter den Buddhiſten eine große Abſtufung der religiöſen Bildung vom craſſen ſinnlichen

Köhlerglauben an bis zur freieſten Aufklärung, welche Himmel und Hölle nur für Symbole des guten und böſen Gewiſſens erklärt. Der Finanzminiſter des jetzigen Königs von Birma meinte gegen Dr. Baſtian, daß alle Religionen ſich nur dadurch unterſchieden, ob der Menſch die Hülfe außer ſich oder in ſeinem eigenen Geiſt ſuche. Sehr merkwürdig iſt es, daß in Birma und Siam ſich auch Brahmanen befinden, die mit den Buddhiſten auf gutem Fuß leben und denen vom Staat die Vollbringung aller auf ihn bezüglichen myſtiſchen Culte z. B. in Siam das Trinken des Eidwaſſers, womit jährlich der König und die höchſten Beamten immer von Neuem dem Geſetz verpflichtet werden, übertragen iſt.

Pagoden und Klöſter bedecken das ganze Land. Die Pagoden ſind, wie unſere Kirchen auch, alle nach demſelben Grundſchema gebaut, unterſcheiden ſich aber, wie unſere Kirchen auch, durch ihre Größe und durch den höheren oder geringeren Grad der äſthetiſchen Ausführung, die oft eine höchſt impoſante iſt, wenn der Bau in großartigen, mit Sculpturen überſäeten Terraſſen bis zu einem abgeſtumpften Dome emporſteigt, in welchem, als dem ſogenannten Dhagop, ſich die Reliquie des Tempels befindet. Alle übrigen Gebäude, mit Ausnahme der fürſtlichen Paläſte, ſind unanſehnlich, weil ſie großentheils nur einſtöckig und nur aus Bambus und Flechtwerk oder aus Piſébau beſtehen, indem man zerhacktes Reisſtroh zwiſchen Kalk oder Lehm ſtampft. Die Hinterindiſchen Völker haben eine ſonderbare Scheu, Jemand über ſich ſtehen oder gehen zu laſſen und vermeiden auch aus dieſem Grunde den mehrſtöckigen Bau. Ja ſie halten es für eine Beleidigung, auch nur die Hand über das Haupt eines Andern zu erheben oder gar ſie darauf zu legen. In einem Hofzirkel war einmal ein Geſpräch über Kraniologie entſtanden; einer der anweſenden Europäer ſuchte ſie einem der Prinzen deutlicher zu machen, indem er in der Lebhaftigkeit der Unterhaltung ihm ſeinen Kopf betaſtete. Allgemeines Entſetzen ob ſolchen Frevels! Die Geiſtlichen raſiren ſich in den Klöſtern gegenſeitig, weil dann die Entweihung des Kopfs eben durch die Gegenſeitigkeit des Attentats quitt wird. Dem Könige, den Prinzen und den höheren Beamten darf man nur kriechend nahen und muß ſich von ihnen auch, mit ihnen zugewendetem Angeſicht, auf allen Vieren wieder zurückziehen, worin die Höflinge eine große Gewandheit beſitzen.

Weil der Hausbau nur ſehr einfach und einſtöckig, nur leichte Holzſtructur iſt, die Dächer, auch in den Städten, oft nur aus Stroh beſtehen, ſo haben ſelbſt große Städte eine dorfartige Phyſiognomie. Es giebt ſehr große Städte, die einen bedeutenden Umfang einnehmen und eine große Einwohnerzahl enthalten, wie Baſſein, Rangun, Mandalay, Molmein, Udong, Saigon, Turon, Hué, Bangkok u. a. Dieſe letztere Stadt, die Haupt- und Reſidenzſtadt Siams, iſt die größte, reichſte und ſchönſte Stadt in ganz Hinterindien, die eine halbe Million Einwohner zählt. Sie iſt eine Inſelſtadt, weshalb man ſie auch das Indiſche Venedig genannt hat. Ganze Straßen beſtehen aus Häuſern, die, wie in Canton, auf Flößen erbaut ſind. Bei heftigem Sturm werden ſie zuweilen losgeriſſen und treiben nach ganz anderen Stellen. Wo der in vielen Armen ausmündende Menam, d. h. die Mutter der Flüſſe, keine natürliche Waſſerſtraße gebahnt hat, ſind Canäle gegraben. Alles fährt in Gondeln. Jedes anſtändige Haus hält ein Boot und einen Gondolier. Zwiſchen den größeren Fahrzeugen kreuzen tauſende von kleineren umher. Die Chineſiſchen Dſchunken ſind mit reizenden Kaufläden geſchmückt. Obſt- und Gemüſehändlerinnen tummeln ſich mit zierlichem Geſchick umher. Bei den großen Volksfeſten, deren Bangkok im Lauf des Jahres ſiebzehn zählt, enthalten die zahlloſen Schiffe durch prachtvolle Farben der Segel, durch Vergoldungen, durch ſchöne Flaggen und Wimpel, durch Blumengewinde, eine bezaubernde Scenerie. Man muſicirt, ſingt, ißt und trinkt auf dem Waſſer; man wirft ſich mit Zuckerkügelchen; man veranſtaltet Wettfahrten mit Booten und ſchließt Nachts den lärmigen Freudenrauſch mit dem Gepraſſel der Schwärmer, dem Ziſchen der Raketen, dem Knallen der Kanonenſchläge, in brillanten Feuerwerken.

Man könnte nach der asketiſchen Tendenz des Buddhismus, der im heiligen Bettler den vollkommenſten Ausdruck des Menſchenthums erblickt, nicht mit Unrecht erwarten, daß die Hinterindiſchen Nationen eine düſtere und lebensfeindliche Stimmung des Gemüths beſäßen; man könnte dies auch aus dem Despotismus der Regierungsform ſchließen, durch welchen die Steuerkraft der Unterthanen in ſtarkem Maaße beanſprucht wird; allein man würde mit dieſem Schluß irren; denn im Allgemeinen ſind dieſe Völker lebensluſtig, heiter, zu Spiel, zu Geſpräch, Scherz und Geſang aufgelegt. Da die Mönche und Nonnen jeden Augenblick aus ihrem Stande wieder heraustreten und heirathen dürfen, ſo wird mit dieſer Freiheit auch dem geiſtlichen Leben die Beengtheit und Abzwängung genommen, die es da genirt, wo die Gelübde unauflösliche Verpflichtungen ſind. Nonnen ſcheint es übrigens nicht viel zu geben. Meiſtens ſind es ältere Frauen, die ſich in dem Umkreis von Mönchsklöſtern anſiedeln und dadurch Verdienſt zu erwerben ſuchen, daß ſie für die Mönche kochen und waſchen, was gewiß ſehr löblich iſt. Junge Nonnen ſcheinen ſehr ſelten zu ſein. Wenn einmal eine verliebte Magdalena ihre galanten Sünden büßen will, lebt ſie einige Monate nach den Ordensregeln. Im Birmaniſchen Reiche ſcheint der Buddhismus am Rigoroſeſten zu ſein, nach Oſten hin aber immer laxer zu werden. Es mag dies daher kommen, daß Birma jetzt eine völlig binnenländiſche Enclave iſt, während die andern Staaten Uferſtaaten ſind, die mehr mit Fremden verkehren. Der Deutſche Reiſende Dr. Baſtian aus Bremen, der wiederholt in allen Welttheilen und zuletzt auch längere Zeit in Hinterindien gelebt hat, erzählt, daß, als bei einer Soirée des Königs von Birma die anweſenden hohen Geiſtlichen auch Vorträge hielten, der Abt eines Kloſters, den er beſucht hatte, mit großer Gereiztheit ſich gegen die Kala, d. h. die Fremden, äußerte. Baſtian hatte ihm als Zweck ſeiner Reiſe das Studium der Buddhiſtiſchen Theologie angegeben. Ohne ihn zu nennen, ſpottete der Abt über die Fremden, die da glaubten, die heilige Offenbarung Buddhas, die heiligen Schriften der Kirche, die Organiſation ihrer heiligen Hierarchie, in kurzer Zeit verſtehen zu lernen, ohne ſich durch ein heiliges Leben und klöſterliche Vereinſamung dazu vorbereitet und befähigt zu haben. Der Vortrag wurde mit vielem ſatiriſchen Witz in improviſirten Knüttelverſen gehalten.

Die Sprachen Hinterindiens gehören zum monoſyllabiſchen Syſtem, ſind aber nicht mit der Chineſiſchen identiſch und variiren nicht blos im Dialekt, ſondern auch in den Wurzeln von Nation zu Nation. Die Schrift deutet als eine Buchſtabenſchrift auf Indiſche Grundlage zurück, hat ſich aber auch verſchieden individualiſirt. Die heiligen Schriften ſind in dem Pali verfaßt, d. h. in der Indiſchen Volksſprache. Sie iſt hier daſſelbe, was in Indien das Sanscrit, das ſich zum Pali auch als eine abgeſtorbene Sprache verhält, die erlernt werden muß. Das Erlernen des Pali und Studiren der Paliſchriften macht einen bedeutenden Theil der Beſchäftigung der Geiſtlichkeit aus, wie ja auch bei uns die Theologen Hebräiſch und Griechiſch lernen müſſen, um in den Sinn der Urtexte der heiligen Bücher einzudringen. Die Literatur dieſer Völker iſt ungemein reich an Legenden, Mährchen, Volksliedern, beſonders aber an dramatiſchen Producten. Sie haben auch hier eine Doppelrichtung, eine Indiſche und Chineſiſche. Die Indiſche iſt die Trägerin der mythologiſchen, hiſtoriſchen und heroiſch romantiſchen Dramen; die Chineſiſche die des Converſationsluſtſpiels und der Poſſe. Der recitirende Vortrag wechſelt, wie in China und Indien, mit Geſang. Das pantomimiſche Ballet wird von ihnen mit Vorliebe cultivirt. Die Leidenſchaft für das Theater iſt bei dieſen Völkern ſo groß, daß nicht nur Privatleute keine Gaſterei veranſtalten, ohne ihren Gäſten auch eine dramatiſche Vorſtellung geben zu laſſen, ſondern daß auch alle religiöſen Feſte, ſelbſt die Prieſterweihen und die Leichenverbrennungen, mit Schauſpielen gefeiert werden. In Bangkok begegnet man häufig in den Canälen Booten der Schauſpielerbanden, die mit ihren Couliſſen und mit ihrer Muſik nach den Häuſern fahren, von denen ſie für den Tag gemiethet ſind. Einzelne laſſen auch öffentlich für einzelne Götter ſpielen, ihnen damit Vergnügen zu machen und ſie für einen Zweck günſtig zu ſtimmen, z. B. in der Lotterie zu gewinnen. Außer den eigentlichen theatraliſchen Darſtellungen haben die Hinterinder aber auch Puppenſpiele, Schattenſpiele und Cycloramen von Transparentbildern, die ein Epos oder eine romantiſche Geſchichte vorführen, welche ſcenenweiſe erklärt wird. Man nimmt Ochſenhäute, zeichnet darauf die Scenen in Linien und durchſticht dieſelben mit Nadeln. Dieſe punctirten Umriſſe werden dann von innen her erleuchtet. Der Hauptgegenſtand aller epiſchen wie aller theatraliſchen Darſtellungen iſt in Hinterindien, wie auf dem Indiſchen Archipelagus, das Indiſche Ramayana, die Geſchichte von Rama und Sita; denn Rama, eine Incarnation Wisnuhs, iſt nicht blos ein Held, der mit Hülfe des Affenfürſten Hanumann ſeine geliebte Sita aus den Händen des Rieſen, der ſie ihm geraubt hatte, wiedererbeutet, ſondern er iſt auch der Held der Askeſe, der Held kirchlicher Geſetzlichkeit, das Ideal Indiſcher Frömmigkeit. Daher finden wir ſeine Geſchichte auch überall auf den Fresken und Reliefs, mit denen die Pagoden geſchmückt ſind.

Die Geſchichte Hinterindiens zeichnet ſich in den gigantiſchen Trümmern ab, mit denen es bedeckt iſt. Auf vielen Bergkuppen ſtehen die Ruinen von Burgen der einſt mächtigen Vaſallen der urſprünglichen Feudalkönige und ſpiegeln ſich in den Fluthen der an ihrem Fuß vorüberrauſchenden Flüſſe, wie die Schlöſſer des Rheins, oder ſie ragen aus Waldesdickicht empor, wie der Falkenſtein im Harz. Verſunkene Paläſte verkündigen ſich durch ihre Mauern, durch Säulentrümmer, vergoldete Arabesken, die zwiſchen den umrankenden Schlingpflanzen durchblicken, durch Marmortreppen, die zu verſchwiegenen Teichen hinableiten, in denen ſich die Frauen des Harems badeten. Pagoden von einem ähnlichen Umfang, wie die berühmten Ruinen des Boro Boda auf Java, ſteigen aus der Mitte der Farren, Mimoſen, Lianen, Dſchungeln hervor, deren immer drängenderen Umarmung ſie ſich mit ihren koloſſalen Säulenhallen, Statuen und Thürmen gleichſam zu entringen ſuchen. Unter dieſen dem Verfall geweihten Tempeln ſteht der von Nakho Vat in Kambodja voran. Kambodja enthält die tiefſte Einſenkung des Landes im Innern, weshalb ſich hier aus den ſich kreuzenden Flüſſen ein großer See, der Taleſab, gebildet hat, der ſich füglich mit dem Tſadſee in Centralafrika vergleichen läßt. Oberhalb dieſes Sees war ſonſt die Reſidenz der einſt gewaltigen und prachtliebenden Könige von Kambodja, deren ſtolzer Palaſt von Nakhon Tom nun auch in Trümmern liegt. Aber nicht nur Burgen, Paläſte und Tempel, ſondern auch ganze Städte ſind in Hinterindien durch die Wuth der Kriege zerſtört oder in Folge abergläubiſcher Meinungen verlaſſen worden und verſchwinden unter dem Tropenklima ſehr ſchnell, ſo daß ihr Daſein, außer durch die Pagodenreſte, hauptſächlich nur durch die Spur von Gräbern und Stadtmauern ſich noch markirt. Die Ruinen von Nakhon Vat und Nakhon Tom ſind noch dadurch merkwürdig, daß ſie bis jetzt die einzigen ſind, die nicht nur mythologiſche ſondern auch hiſtoriſche Scenen in ähnlicher Weiſe, wie die Aſſyriſchen und Aegyptiſchen Bildwerke, darſtellen, ſo daß die verſchiedenen Völker, die in ihnen auftreten, mit portraitgetreuer Genauigkeit vorgeführt ſind.

Der Aberglaube iſt in Hinterindien außerordentlich groß; denn, obwohl der Buddhismus eigentlich eine ganz rationaliſtiſche, ganz und gar moraliſche Religion iſt, ſo bietet er doch durch den Glauben an die Seelenwanderung das Vehikel zu einem Dämonenglauben, der in Hinterindien Alles inficirt hat. Ueberall kämpft man durch Gebete, Zauberformeln, Opfer von Speiſen und Blumen, durch Aufſtellen geweihter Sonnenſchirme, durch Aufhängen von Puppen, deren Bewegung im Winde die himmliſchen oder hölliſchen Mächte amüſiren ſoll, für oder gegen den Einfluß der Dämonenwelt. Oft wird an dieſe dem Inhalt nach monſtröſen Superſtitionen der Form nach eine wahrhaft poetiſche Phantaſie verſchwendet. Wie bei ſo vielen Völkern ſteckt auch bei den Indochineſiſchen ein großer Theil der Medicin in Feſſeln des Aberglaubens. Sie haben zwar auch allopathiſche Aerzte, allein die magiſchen Curen genießen den Vorrang.

Obwohl die Reiche Hinterindiens nicht klein ſind, da ſie immerhin einen Umfang wie Frankreich oder Spanien haben, ſo ſind ſie doch nicht ſtark bevölkert. Die dichteſte Bevölkerung wohnt an den Mündungen der Ströme, die mit ihren Ueberſchwemmungen, wie der Nil, das Land düngen. Da auch Ebbe und Fluth des Meeres tief in die Flüſſe hin ſich bemerklich macht, ſo entſtehen dadurch an vielen Orten auch tägliche periodiſche Ueberſchwemmungen. Beide Urſachen haben den Pfahlbau zur Folge, der in den Niederungen überall verbreitet iſt. Die Häuſer ſtehen auf Pfählen und man gelangt auf Leitern hinein. Manchmal führen Brückn von einer Wohnung zur andern. Bei der Ausgiebigkeit der Riſernte iſt die Bevölkerung in dieſen Gegenden ziemlich dicht, allein nach Norden zu, ſtromaufwärts, wird ſie immer dünner. Der Cölibat der Mönche und das oben geſchilderte Frohnſyſtem, die Unſicherheit des Eigenthums in den Norddiſtricten, wo noch ſo viel Räuberſtämme leben, haben an der Sparſamkeit der Bevölkerung gewiß großen Antheil. Birma hat nur zwiſchen vier bis fünf Millionen Einwohner; Siam und Annam nicht viel mehr. Dies Reſultat hat ſich jetzt approximativ herausgeſtellt, nachdem man das Innere genauer kennen gelernt hat und ſich nicht mehr durch die große Volksmenge der Hafenſtädte blenden läßt.

So groß und intereſſant der Stoff auch iſt, der ſich mir noch zu Mittheilungen darbietet, ſo muß ich doch wohl dieſe kleine Rundſchau ſchließen. Ich thue es mit einem Blick in die Zukunft dieſer Länder. Was wird mit ihnen werden? Es ſcheint mir nicht ſchwer dieſe Frage zu beantworten. England wird ſie erobern. Schon hat es die ganze Weſtküſte, Arrakan, Tenaſſerim und Malakka in Beſitz; ſchon beherrſcht es die Straße von Seringapore; ſchon grenzt es durch Pegu an Siam. Auf dieſer feſten Baſis wird es mit ſeinen altgeübten Künſten bald durch Liſt, bald durch Gewalt weiter vordringen. Die Birmanen, die eigentlich Marama heißen, ſind ſchon entmächtigt. Ihr König iſt immer weiter nach Norden hin fortgeſcheucht, von Ava nach Amarapura, von Amarapura nach Mandalay, einer funkelnagelneuen Stadt, die ihre Exiſtenz nur dem königlichen Decret verdankt. Amarapura fällt ſchon in Trümmer. Die Engliſchen Kriegsdampfſchiffe beherrſchen den Irawaddi. Die Siameſen, die ſich ſelbſt eigentlich Thai nennen, haben zwar von Kambodja die beſten Provinzen, Battambong und Chattayung, jetzt fortgenommen und grenzen mit den Franzoſen, welche ſich 1859 Saigeons und der umliegenden Diſtricte bemächtigt haben. Die Siameſen können alſo durch die Allianz mit den Franzoſen ſich vorerſt noch gegen die Engländer wehren, allein auf die Dauer werden die Franzoſen den Briten in Hinterindien ſo wenig Widerſtand leiſten können, als im vorigen Jahrhundert in Vorderindien, wo der General Dupleix ſchon das halbe Dekan, Tandſchore und Karnatik für Frankreich erobert hatte. War doch ſchon unter Ludwig XIV. eine Geſandſchaft von Siam noch Paris gekommen, die den Franzoſen günſtigſten Verträge zu ſchließen. Erhielten doch die Franzoſen die herrlichen Hafenorte Mergui und Bangkok. Bangkok war damals noch nicht Reſidenz, ſondern Avuthia in ſeiner Nähe. Aber Ludwig ſchickte zu viel Jeſuiten und zu wenig Kaufleute und die Franzoſen haben Mergui und Bangkok verloren. Die Engländer beſitzen Mergui ſchon und werden Bangkok, wenn ſie es erſt haben, nicht wieder verlieren.

Die Induſtrie wird in Hinterindien ſchnelle Fortſchritte machen. Europäiſche Gewohnheiten und Bedürfniſſe werden ſich immer mehr einniſten. Neben dem Betelkauen iſt ſchon lange der Tabak aufgekommen. Die Cigarre hat ſich allgemein verbreitet. Die Mädchen, die auf der Straße Cigarren feil bieten, mit vorn geſchlitztem Ueberkleide, mit weißen Baumwollenjäckchen, mit goldenen Armſpangen, mit goldenen Ohrgehängen und mit friſchen Blumen in den Haaren, ſind ſchon eine ſtereotype Figur des Hinterindiſchen Volkslebens geworden und verſtehen durch Koketterie immer einen Kreis von Stutzern um ſich zu verſammeln. Der Genuß von Opium iſt den Eingeborenen verboten, aber Branntweintrinken erlaubt. Die Deſtillation gebrannter Waſſer iſt ſogar ſteuerfrei, wird alſo begünſtigt. Der Maler Hildebrand warnte den jetzigen König von Siam vor Genuß des Alkohols. Der König ſtimmte gegen den Alkohol, den er wahrſcheinlich für eine beſondere Sorte Liqueur hielt, bei und meinte: aber Whisky trinken wir doch. Aus den Franzöſiſchen Provinzen hatten vorigen Sommer 570 Ausſteller die Weltausſtellung in Paris mit 719 Gegenſtänden beſchickt. Die Siameſen hatten bekanntlich das Heiligſte und Schönſte, was ſie ihrer Anſicht nach hatten, geſchickt, eine Pagode und einen weißen Elephanten; denn die Auffindung eines normalen weißen Elephanten iſt ein immenſes Ereigniß für die Dynaſtie. Ich ſage eines normalen, denn ſeine Weiße muß etwas röthlich ſchimmern und der Schwanz darf ihm nicht abgebiſſen ſein, was dem Elephanten in ſeinen Kämpfen mit dem Tiger nicht ſelten begegnet. Der weiße Elephant bedeutet Glück für die königliche Familie. Sein Finder wird von allen Steuern lebenslang befreit. Der Elephant erhält einen eigenen Hofſtaat, auch einen eigenen Arzt. Weiße Affen werden ihm zur Geſellſchaft gegeben.

Der graue, in's ſchwärzliche ſchattirende Elephant iſt dagegen ein wahrer Proletarier, denn er muß hart arbeiten. Er iſt das Thier, mit welchem man die Furthſtellen durchwatet, auf deſſen Rücken man durch das Elephantengras und die Dſchungeln reitet; er iſt das Thier, das man zur Jagd gegen Raubthiere und zum Kriege gebraucht; er iſt das Thier, dem man ſich auf den ſteilſten Bergpfaden ohne Furcht anvertrauen kann; denn er hat den vorſichtigſten und ſicherſten Tritt; er iſt das Thier, das in den großen Städten die Feuerwehr repräſentirt; denn bei ausbrechendem Feuer wird ein Trupp Elephanten beordert, die umliegenden Häuſer, da ſie niedrig und in der Regel nur von Bambus ſind, niederzutrampeln, die Flamme nicht weiter greifen zu laſſen.

Um nun in dieſer kleinen Bildergalerie Hinterindiens nicht eine eigene Stimme der es bewohnenden Völker als einen weſentlichen Zug zu ihrer Charakteriſtik vermiſſen zu laſſen, ſei es mir erlaubt, zum Schluß wenigſtens eines der vielen Volkslieder mitzutheilen. Es iſt ein Birmaniſches; die Klage einer Königin, die ſich nach ihrem im Felde ſtehenden Gemahl ſehnt. Die Ueberſetzung iſt von Dr. Baſtian. Es lautet ſo:

Sie ruht auf ihrem goldnen Pfühle,
Des Landes ſtolze Königin,
Umfächelt von des Abends Kühle,
Träumt ſie die Stunden angſtvoll hin.

Sie denkt des Gatten, weilt er drüben
Doch lang im feindlichen Gebiet;
Ihr Herz iſt ſchwer, das bang der trüben
Vorahnung nächt'ger Flor umzieht.

„Was ſäumſt Du, meines Herzens Wonne?"
O kehr' zurück zum goldnen Haus,
Schon ſenkt im Weſten ſich die Sonne
Und löſcht die Strahlenfackel aus.

Und ſchon mit dumpfem, ſchwerem Klange
Hallt von dem Thurm der Glocken Ton,
Sie tönen dumpf, ſie tönen lange,
Und jetzt ſind ſie verklungen ſchon.

Sie ſterben hin in dumpfem Schweigen.
Vom Tag erloſch das letzte Licht —
Ich muß das Haupt voll Kummer neigen,
Denn Dich erblickt mein Auge nicht.“

Kalt geht die Luft; aus Finſterniſſen
Kein Stern in ihre Seele ſcheint.
Sie ſitzt auf ihrem goldnen Kiſſen,
Die ſtolze Königin, ſie weint.

XXIII.

Die Entwicklung von Paris zur Weltſtadt.

Vorgetragen zum Beſten der Univerſitätsprämien am 9. November 1870.

Daß Paris die erſte Stadt der Welt ſei, gilt bei den Franzoſen als eine unbeſtrittene Wahrheit. Als Victor Hugo von Guernſey nach dem über Nacht wieder einmal zur Republik erklärten Frankreich zurückeilte, begrüßte er Paris mit einer enthuſiaſtiſchen Anrede, in welcher er daſſelbe ſogar zum Univerſum erhob, was ſo ſehr im Geſchmacke der Franzoſen war, daß ſie dieſe Verherrlichung an allen Straßenecken durch ganz Frankreich anſchlagen ließen. Victor Hugo hatte ſchon 1867 in der Einleitung, die er zum Katalog der Weltausſtellung ſchrieb, einen Hymnus auf Paris in ſeiner bekannten poetiſchen Proſa verfaßt, deren wilde Auswüchſe zwar Lächeln erregen konnten, nichtsdeſtoweniger aber einen Kern von Wahrheit bargen. Die Franzoſen ſchließen formell ganz richtig folgendermaßen: Paris iſt das Centrum von Frankreich; Frankreich iſt das Centrum Europas; Europa iſt das Centrum aller Welttheile; alſo iſt Paris die Centralſtadt unſers Planeten.

Um zu erkennen, wie ein ſolcher Schluß hat entſtehen können, muß man die Geſchichte von Paris durchlaufen, denn nur allmälig durch ſehr verſchiedene Metamorphoſen iſt es bis zu dieſer univerſellen Bedeutung emporgekommen.

Die erſte Periode von Paris, die ſeiner urſprünglichen Entſtehung, fällt in die uns unbekannte Geſchichte der celtiſchen Völker. Die Gallier ſiedelten ſich auf den ſieben Inſeln an, welche der Seinefluß von Weſten nach Norden bildet. Dieſe Inſeln ſind allmälig zu drei zuſammengewachſen, Chantier le Bois, Saint-Louis und Isle du Palais. Die erſtere, nach Oſten belegen, dient noch jetzt zu Zimmerplätzen. Sie iſt die kleinſte. Die Inſel des Palaſtes, die weſtlichſte, iſt auch die größte und wurde der Sitz der eigentlichen Sadt, der Cité. Die Gallier lebten auf dieſen Inſeln als Fiſcher und Schiffer. Die Stadt war noch ein Dorf, das durch zwei Brücken mit dem Uferlande verbunden war.

Die zweite Periode von Paris iſt die römiſche. Als Cäſar Gallien eroberte, war es ſein Legat Labienus, welcher die Gallier zum Rückzüge auf die Inſel zwang. Sie verbrannten die Brücken. Labienus machte in der Nacht auf Kähnen mit ſeinem rechten und linken Flügel einen Scheinangriff, während deſſen er mit dem Centrum glücklich auf die größte Inſel eindrang. Die beglaubigte Geſchichte von Paris fängt alſo mit ſeiner Eroberung an.

Die Römer erbauten am Weſtrande der Hauptinſel ein Caſtell und organiſirten auf ihr eine Handelscorporation, die bald zu großer Blüthe gelangte. Sie nannten den Fluß durch eine latiniſirende Veränderung ſeiner galliſchen Benennung Sequana, woraus das ſpätere Wort Seine entſtanden iſt und wonach die Mitglieder jener Corporation Sequani hießen. Ueber den Namen von Paris, welches die Römer Lutetia Parisiorum nannten, ſind unzählige ſehr gelehrte, aber auch ſehr abgeſchmackte Vermuthungen aufgeſtellt, wie z. B. wenn man es von dem griechiſchen Wort Parrhesia abgeleitet hat, weil die Pariſer ſehr freimüthig geweſen ſeien, oder wenn es Leukotitia geheißen haben ſoll, weil die Wände der Häuſer mit weißem Stuck beworfen geweſen ſeien. Wir wollen uns dabei nicht aufhalten

Durch Vermittelung der römiſchen Cultur entſtanden an den Ufern des Stromes bald reizende Landhäuſer der Großhändler. Auf der Südſeite der Inſeln entwickelte ſich aus dem Kriegslager der Römer der erſte Anſatz zur Geſtaltung der Stadt auf dem Lande. Auch ein Iſistempel ſoll hier geſtanden haben, wo ſpäter das Kloſter Saint-Germain ſich erhob. Von dem Kaiſer Julian, der in Paris als Statthalter reſidirte und hier von ſeinen Legionen zum Cäſar ausgerufen wurde, finden ſich auf der Südſeite von Paris noch Mauerreſte der Bäder, die er hier anlegte. Auf der Nordſeite erheiſchte es das Intereſſe, Heerſtraßen zu bahnen. Die Straße von Saint-Denis und Saint-Antoine haben hier ihren Urſprung. Dieſe führte noch jahrhundertelang den Namen Römiſche Straße. Das einzige Zeugniß der römiſchen Cultur auf dieſer Nordſeite wurde entdeckt, als Napoleon I. die Fundamente zur Vendômeſäule legen ließ. Man ſtieß hierbei, tief unter dem heutigen Straßenpflaſter, auf das einer Römiſchen Straße und neben ihr auf das Grab eines Centurio, in deſſen Sarkophag ſich Goldmünzen aus dem 2. Jahrhundert der Kaiſergeſchichte befanden.

Die dritte Periode von Paris beginnt mit der Eroberung Galliens durch die Franken. Fünfhundert Jahre hatte die römiſche Herrſchaft gedauert. Die Römer waren während derſelben vom Heidenthum zum Chriſtenthum übergegangen. Auch die neuen Eroberer wurden chriſtianiſirt. Chlodwig verwandelte das Caſtell in ein Palatium, das von den nachfolgenden Königen, namentlich von Karl dem Großen und von Hugo Capet, erweitert und verſchönert wurde. Es enthielt im untern Raume Gefängniſſe und Weinkeller, im obern eine Kapelle und, außer den Wohnzimmern des Königs und ſeines Gefolges, einen ungeheuern Saal, zwiſchen deſſen koloſſalen Pfeilern die rieſigen Statuen der Könige in chronologiſcher Ordnung aufgeſtellt wurden. In ihm erhob ſich eine gigantiſche Marmortafel, die zu ſehr verſchiedenen Zwecken benutzt wurde.

Bei großen Hoffeſten diente ſie als Tribüne für die Damen, oder auch als Büffet; auch ſpielte die Schreiberzunft der Bazoche ihre Moralitäten auf derſelben. Als im Jahre 1618 ein räthſelhaft ausgekommenes Feuer den Palaſt größtentheils zerſtörte, gingen nicht nur die Archive in den an den Saal ſtoßenden Gemächern zu Grunde, ſondern auch das ganze Innere des ſchön decorirten Saales. Er wurde ſchmucklos wieder ausgebaut und iſt jetzt als der Saal **aux pas perdus**, als Himmel und Hölle der Advocaten und als Fegfeuer ihrer Parteien bekannt. Ludwig XIII. iſt der letzte König geweſen, der in dieſem Palaſte gewohnt und in ihm ſeine Brautnacht gefeiert hat.

Man kann die Periode von Chlodwig bis auf Franz I. die des Mittelalters, oder auch die chriſtlich-germaniſche, oder auch die

Univ. Bibl.
München

ſcholaſtiſche nennen. Bis dahin war Paris als ein mercantiliſcher und militäriſcher Punct für Gallien wichtig geweſen. Seine Lage empfahl es zur Reſidenz des Statthalters von Gallien. Nunmehr aber trat es durch die Scholaſtik zum erſten Mal in eine Phaſe, in welcher es zu einer Stadt von allgemein Europäiſcher Bedeutung wurde. Es wurde der Hauptſitz der abendländiſchen Wiſſenſchaft. Es bedeckte ſich mit Kirchen und Klöſtern und wimmelte von Studirenden aller Nationen, welche der Ruf der großen Lehrer anzog die hier ſeit Wilhelm von Champeaux die Theologie und Philoſophie vortrugen. Anfänglich beſtand, wie vorzüglich Abälard zeigt, eine unbedingt freie Concurrenz der Lehrer. Man konnte überall ohne Weiteres eine Schule eröffnen. Im 13. Jahrhundert aber wurden die Studien als Univerſität organiſirt. Die Studenten, deren Zahl ſich oft bis über 10000 belief, wurden nach Nationen in Franzoſen, Engländer, Italiener und Deutſche eingetheilt. Ein Geiſtlicher, Robert, aus dem Dorfe Sorbonne, ſchenkte im Jahre 1250 einige Häuſer auf dem Berge der heiligen Genoveva, um arme Studirende darin wohnen zu laſſen. Ludwig IX. fügte noch einige hinzu und ſetzte den Studirenden auch ein Wochengeld aus. Dies iſt der Urſprung der berühmten Sorbonne, mit welchem Namen man ſpäter die theologiſche Facultät von Paris überhaupt benannte, weil ſie ihre Vorträge und Sitzungen in dieſen Localen hielt.

Durch die Univerſität bekam Paris einen geiſtigen Gehalt, der es ſehr vortheilhaft vor andern Städten auszeichnete. Auch Gewerbe und Handel hoben ſich durch die Anweſenheit ſo vieler Fremden. Wenn auch nicht wenige derſelben von Almoſen lebten, ſo kamen doch auch viele reiche Studirende, oft aus den erſten adelichen Geſchlechtern, nach Paris, denen es nicht an Geld fehlte. Die Zahl ſeiner Einwohner wuchs im 13. Jahrhundert bis auf 200000 und die Nordſeite fing an ſich immer weiter und mannigfaltiger auszudehnen. Trug die Südſeite einen überwiegend geiſtlichen und contemplativen Charakter, ſo nahm die Nordſeite eine weltliche, dem heitern Genuſſe des Lebens zugewendete Phyſiognomie an. Und ſo iſt es bis auf den heutigen Tag geblieben; denn faſt alle größeren Lehranſtalten und Klöſter befinden ſich auf der Südſeite.

Gegen die Raubanfälle der Normannen und gegen die Eroberungen der Engländer umgab ſich Paris im Mittelalter mit einem Bollwerk, d. h. mit einem Graben und mit einer dicken von Thürmen durchſetzten Mauer. Aus der Ueberſchreitung dieſer Bollwerke und aus ihrer Verwandlung in neue Straßen ſind die Boulevards entſtanden. Die Straßen waren enge, ſchmuzig, düſter. Die Ufer der Seine, die noch ſehr fiſchreich war, entbehrten noch der Untermauerung und wurden oft von dem Fluſſe überſchwemmt, der dann Schlamm und Sand zurückließ, im Franzöſiſchen grève genannt. Der Platz am Stadthauſe empfing davon ſeinen Namen. Der Spitzbogen herrſchte in der Architektur vor. Die Kirche von Notre-Dame, das Gegenſtück auf der Cité zum Palaſt der Könige, wurde über zwei Jahrhunderte bis zum Ende des 14. im reinſten gothiſchen Stil erbaut. Sie iſt noch jetzt der architektoniſche Mittelpunct von ganz Paris. Sobald man ſich dem Fluſſe nähert, erblickt man von überall her ihre oben abgeſtumpften Thürme, die ſich wie betende Arme zum Himmel emporrichten.

Von den Königen dieſer romantiſchen Periode thaten Philipp der Schöne und Ludwig XI. das meiſte für Paris. Sie bauten Brücken und ſuchten den Fluß in ſeinem Austreten zu beſchränken. Der erſte legte den Grund zum Palaſt des Louvre, der anfänglich nichts als ein ſtattlicher, von einem Graben umgebener Thurm war. Die Templer hatten auf der Nordſeite der Stadt eine Burg erbaut, welche ſchlechthin der Tempel hieß, und von welcher noch jetzt der Boulevard du Temple den Namen trägt.

Nachdem der König im Jahre 1312 den Orden vernichtet hatte, nahm er von dieſem feſten Bau Beſitz, um ihn als Archiv und Schatzkammer zu gebrauchen. Wer hätte geahnt, daß aus ihm ein König der Franzoſen, durch ſie ſelber verurtheilt, zum Schaffot geführt werden würde! Auf den Platz vor dem Kloſter Saint-Antoine nach Oſten zu bauten die Könige im 14. Jahrhundert eine große viereckige Zwingburg, die Baſtille de Saint-Antoine, um in den häufigen Kämpfen mit den Bürgern ſich hier die Obmacht zu ſichern. Zu Anfang des 15. Jahrhunderts kauften ſie ein großes Grundſtück auf der Nordſeite nicht weit von Saint-Antoine. Die Könige hatten nach dieſer Gegend zu im Saint-Pauls-Viertel einen ganzen Complex von Gärten, Meiereien, Landhäuſern und Werkſtätten ſehr verſchiedener Art, auch Menagerien beſeſſen, zu welchen letztern die Kreuzzüge Veranlaſſung gegeben hatten. Die wachſende Bevölkerung der Stadt wandelte dieſe Gegend in Vorſtädte um. Jener vorerwähnte Platz, der jetzt den Namen Place-Royal führt, bot durch ſeine Geräumigkeit einigen Erſatz. Es wurde hier ein Schloß erbaut, Le Château de Tournelles, das halb Palaſt, halb Zwingburg war und einen ſchönen Park von 16—18 Morgen hinter ſich hatte. Hier wurden glänzende Feſte gefeiert und wichtige Staatsgefangene eingekerkert. Als aber Heinrich II. im Jahre 1553 bei einem Turnier von ſeinem Stallmeiſter, dem Grafen von Montgomery, einen Stoß in's Auge bekam, infolge deſſen er ſtarb, wurden hier keine Feſte mehr gefeiert. Das Schloß wurde nach und nach abgetragen.

Als Heinrich IV. in Paris eingezogen war, gaben ihm die Einwohner drei Tage lang auf dem Platze ein prachtvolles Feſt. Mit dieſem erloſch aber ſeine Herrlichkeit. Er wurde im Viereck mit ganz gleichmäßig conſtruirten Häuſern bebaut und blieb, bis auf den heutigen Tag, ein Ort nachdenklichſter Zurückgezogenheit. Frau von Sévigné und Pascal wohnten in demſelben. Dieſes Schloß von Tournelles macht gleichſam den Uebergang von der Periode der Romantik des Mittelalters zur neuern Zeit. Paris war eine lebensvolle Stadt, in welcher ſich die größten Gegenſätze von Armuth und Reichthum, von Rohheit und Bildung, von Laſter und Tugend dicht beieinander fanden. Alle Leidenſchaften des menſchlichen Herzens entfeſſelten ſich hier. Das Verbrechen war häufig, und der verfolgte Verbrecher hatte fünf Zufluchtſtätten, deren eine die Cour des Miracles in der Vorſtadt Saint-Denis war. Victor Hugo hat in ſeinem Romane „Notre-Dame" dieſen Wunderhof, den Herd der Bettler, Gauner und Diebe aller Art, nach Quellenangaben beſchrieben. Erſt Ludwig XIV. ließ ihn im Jahre 1654 gewaltſam aufheben. Was dem Arm der Soldaten, als ſie in dieſe Kloake eindrangen, nicht entfloh, wurde in die Salpêtrière gebracht.

Paris war nunmehr von einem Fiſcherdorfe allmälich zu einer großen und mächtigen Stadt geworden, aber doch noch weit entfernt davon, eine ſchöne Stadt zu ſein, wenn auch viele ſchöne Gebäude in ihm exiſtirten. Namentlich war die Form der Häuſer noch eine überwiegend burgartige, wie es die vielen Straßenkämpfe erforderten. Es waren Giebelhäuſer mit übereinander vorgeſchobenen Stockwerken und mit hohen Treppeneingängen, von deren Brüſtung herab man ſich vertheidigen konnte. Jetzt folgte das 16. und 17. Jahrhundert hindurch eine äſthetiſche Umwandlung durch Aufnahme des florentiniſchen Geſchmacks. Der Spitzbogen wich dem Rundbogen; der Spitzthurm der Kuppel. Die gebrochenen Häuſerfaçaden verwandelten ſich in glattlinige Mauern mit ornamentalen Ausladungen nach antiken Muſtern. Die Statuen der Heiligen, die Madonnenbilder und Crucifixe machten den Göttern des Olymps, den Nymphen und Tritonen, den Faunen und Satyren Platz. Das griechiſch-römiſche Heidenthum verdrängte mit ſeiner Symbolik die des Chriſtenthums. Es war der Geſchmack der ſogenannten Renaiſſance. Franz I. baute zunächſt den Louvre in dieſem antik ſein ſollenden Stil um, der zuweilen glückliche Compromiſſe mit den gothiſchen Formen einging. Er konnte ſchon Karl V. auf ſeiner ihm bewilligten Reiſe durch Frankreich in den prachtvollen Sälen des Louvre bewirthen. Die Säulenfaçade des Louvre am Seineufer wurde von Perrault errichtet. Katharina von Medici erbaute den Palaſt der Tuilerien. Wenn wir Deutſche vom Cabinet der Tuilerien leſen, ſo denken wir nicht daran, daß für das franzöſiſche Ohr dieſer Name ſoviel als Ziegelbrennerei bedeutet. Als die Steinbrüche der Südſeite von Paris erſchöpft waren, und ihre Aushöhlungen ſchon unter darüberliegende Straßenviertel ſich hingezogen hatten, mußte man zum Bau mit gebrannten Steinen übergehen. An die Stelle einer Ziegelei trat nun ein Palaſt. Als der erſte der drei Pavillons, die ſeine Glieder markiren, fertig war, gab Katharina ein großes Feſt und ließ zum Schluß ein Ballet aufführen, in welchem der Sieg des Katholicismus über die Hugenotten geſchildert ward, die von Teufeln in die Hölle geworfen wurden. Die Bürger wollten nun nicht hinter der Königin zurückbleiben. Sie hatten bis dahin ihre Geſchäfte theils im Thurm des Chatelet, worin der Maire wohnte, theils in einem gemietheten Kaufhauſe beſorgt, das von ſeinen Pfeilern den Namen Maiſon aux Piliers empfing. Nun erbauten ſie gegen das Ende des 16. Jahrhunderts das jetzige Stadthaus auf dem Grèveplatze, auf welchem damals eine Menge kleiner Straßen zuſammenliefen, die von den verſchiedenſten Gewerken bewohnt waren und davon ihren Namen trugen, wie Rue de la Tannerie, de la Verrerie u. ſ. w. Das Stadthaus wurde von Cortone im Jahre 1605 beendet. Katharina erbaute auch den Palaſt des Luxembourg auf der Südſeite und Maria von Medici auf der Nordſeite nach Oſten zu das Schloß von Vincennes. Richelieu erbaute nicht zu weit vom Louvre einen Palaſt, der den Namen des Palais-Cardinal empfing. Nach ſeinem Tode fiel er an die königliche Familie. Anna von Oeſterreich, die ihn bewohnte, ließ ſtatt des Wortes „Cardinal“ das Wort „Royal“ ſetzen, und ſo entſtand der Palais-Royal. Richelieu baute die erſte gerade Straße von Paris, die noch jetzt ſeinen Namen führt, und in deren Mitte die königliche Bibliothek angelegt ward.

Da die Sorbonne ſehr in Verfall gerathen war, ſo baute er ſie von neuem auf und ließ ſich in der ſchönen von ihm errichteten Kirche derſelben begraben. Dies geſchah im Jahre 1642. Mazarin baute an dem linken Seineufer einen großen Palaſt, welchen er der von Richelieu im Jahre 1632 geſtifteten Akademie vermachte, und in welchem ſie noch ihre Sitzungen hält. Er wurde das Hôtel des quatre Nations genannt; eine Anſpielung auf die alte Eintheilung der Univerſität. Noch weiter weſtlich auf demſelben Ufer des Fluſſes erbaute Ludwig XIV. das Hôtel des Invalides mit einer ſchönen Esplanade. Durch dieſe Bauten wurde das Ufer der Seine von beiden Seiten her in einer architektoniſch ſehr vortheilhaften Weiſe eingeſchloſſen.

Zu den beiden alten Brücken, Pont-Saint-Michel und Pont-neuf, kamen neue hinzu. Die Ufer des nun ſchon ſehr ſchmuzigen, aber als Staffage immer reizenden Seineſtroms wurden untermauert und mit Treppen verſehen. Genug, Paris gewann, indem zu den obigen Paläſten noch andere, wie Palais-Conti, Palais-Bourbon u. ſ. w. hinzutraten, jetzt ungefähr die reizende Phyſiognomie, welche hier vom Pont des Arts aus jeden feſſelt, vorzüglich in der Abendbeleuchtung. Die Kais wurden nun der Ort, wo man ſpazieren ging. Im Mittelalter hatte Paris nur einen einzigen Spaziergang gehabt, den Pré aux Clercs auf der Südſeite. Er diente hauptſächlich zur Erholung der Studenten, die hier öfter mit den Kloſterleuten in Handgemenge geriethen. Dieſer Spaziergang war aber längſt von Bauten überdeckt. Zum Luxembourg und ſeinem Garten hatte Katharina den Grund ſchon von einem Ciſtercienſerkloſter kaufen müſſen. So ergingen ſich denn die Damen und Cavaliere nunmehr vorzüglich auf dem linken Seineufer; auch ließ man ſich häufig in Sänften tragen. Auf dem rechten Seineufer ſtanden zu dieſer Zeit viele kleine roth angeſtrichene Trinkhallen, welche auch durch Gaukler und Sänger belebt wurden. Sie verſammelten das Publikum der untern Stände zu tumultariſcher Fröhlichkeit. Maria von Medici legte weiterhin bei den Tuilerien einen Garten zur Promenade für die vornehme Welt an. Er wurde Cour de la Reine genannt. Der Platz zwiſchen dem Louvre und den Tuilerien war bis auf Ludwig XIV. wüſt und ſumpfig. Dieſer ließ ihn, als er die Regierung antrat, planiren, um hier ein großes Ringelrennen aufzuführen, in welchem Römer, Perſer und andere phantaſtiſch coſtümirte Nationen um den Preis kämpften. Ludwig XIV. war als Cäſar gekleidet und glänzte an der Spitze der Römer. Der Cäſarismus der franzöſiſchen Geſchichte trat hier auch theatraliſch auf. Von dieſem Feſte bekam der Platz bis auf den heutigen Tag den Namen Place du Carrouſel. Der Platz, der jetzt Concordeplatz heißt, war ebenfalls noch wüſt und ſumpfig, und das Gehölz, welches ſich daran ſchließt, wurde nur erſt von der Fahrſtraße nach Verſailles durchbrochen.

Verſailles war urſprünglich ein Förſterhaus geweſen. Ludwig XIII. erbaute an ſeiner Stelle ſchon ein prächtiges Jagdſchloß, das noch jetzt einen Theil des Verſailler Schloſſes ausmacht. Ludwig XIV. ſchuf Verſailles als die Bühne ſeines Cäſarismus. Dieſes Schloß mit ſeinen in reicher Vergoldung ſtrahlenden und mit üppigen Deckengemälden verzierten Marmorſälen, mit ſeinen breiten Treppen, mit ſeinen bequemen Terraſſen und Baumgängen war der Gipfel der Renaiſſance in Frankreich.

Es bezeichnet aber auch einen wichtigen Wendepunkt, den der Entfremdung des Hofes von der Stadt Paris. Durch die anderthalbhundertjährige Abweſenheit der Könige von der Stadt wurde dieſe genöthigt, ſich auf ſich ſelbſt zu ſtellen. Der Hof bewegte ſich in der Peripherie um die Stadt herum. War er nicht in Verſailles, ſo war er in Fontainebleau, in Compiègne, in Saint-Cloud, in Marly u. ſ. w. Die Stadt wurde immer demokratiſcher. Zur noblesse de l'épée war ſchon längſt die noblesse de la robe getreten. Jetzt kam die Plutokratie der Generalpächter hinzu, deren üppige Diners und Bälle auch von dem alten Adel, ſofern er in der Stadt leben mußte, nicht verſchmäht wurden. Die haute-finance wußte, was ihr an eigenem Geiſt abging, durch Einladung der berühmteſten Schriftſteller und Künſtler zu erſetzen und damit den ſinnlichen Genüſſen einen neuen geiſtigen Reiz hinzuzufügen. Schöne und intereſſante Schauſpielerinnen und Sängerinnen oder Tänzerinnen wetteiferten mit Gräfinnen und Herzoginnen im ausgeſuchteſten Luxus. Die Schauſpielerin Adrienne Lecouvreur, die Geliebte des Marſchalls von Sachſen, hatte einen glänzenden Salon, wenn auch die Kirche ihrem Leichnam ein ehrliches Begräbniß verweigerte. Eine ſchlichte Bürgersfrau, Madame Geoffrin, deren Mann eine Spiegelmanufactur beſaß, verſammelte nicht nur Künſtler und Gelehrte, ſondern auch Edelleute und Fürſten bei ſich. Erſt im 18. Jahrhundert, erſt, als es von den Konigen ſich ſelbſt überlaſſen war, erſt von der Regentſchaft bis zur Revolution, wurde Paris diejenige Weltſtadt, welche die ganze Europäiſche Geſellſchaft als Centrum an ſich zog. Bis dahin war Venedig der Sammelplatz der Europäiſchen Vergnügungen geweſen. Jetzt ſank es raſch, und die nordiſchen Bären vorzüglich ſtrömten nach Paris, ſich für ihr ſchweres Gold von der Cultur der Seineſtadt belecken zu laſſen. Es wurde ein Europäiſches Vorurtheil, daß man nur in Paris guten Ton, guten Geſchmack, feine Lebensart erlernen könne. Wer nicht ſelbſt die Reiſe nach Paris machen konnte, ſuchte wenigſtens das Surrogat franzöſiſcher Sprachlehrer und Tanzmeiſter zu erlangen. Im Mittelalter war Paris durch ſeine Univerſität der Centralort der wiſſenſchaftlichen Bildung der Europäiſchen Nation geweſen. Jetzt wurde es die hohe Schule der ſocialen Bildung, die in den ſogenannten Salons der Frau von Tencin, der Madame du Deffand, der Madame Geoffrin, der Mademoiſelle de l'Espinaſſe culminirte. Die Geſellſchaft war ſich ſelbſt Zweck.

Die äußern Veränderungen, welche Paris erlitt, waren in architektoniſcher Hinſicht nicht ſehr bedeutend. Sie bezogen ſich auf das Intereſſe der Geſelligkeit und auf Einrichtungen, welche dem öffentlichen Wohle dienten. Im Jahre 1688 hatte man die lange Straße, die ſich von dem Baſtilleplatz bis zum heutigen Concordeplatz hinzieht, mit Bäumen bepflanzt, und dadurch innerhalb der Stadt einen großartigen Spaziergang geſchaffen. Auf dieſen innern Boulevards ſiedelten ſich nun immer mehr Kaufläden, Reſtaurationen und Kaffeehäuſer an. Die letztern fingen an, ein Uebergewicht über die Weinhäuſer zu erlangen.

Dies war eine wichtige Revolution in den Sitten. Mit dem Kaffeetrinken trat die Reflexion des Verſtandes an die Stelle der Erregung der Phantaſie und des Gefühls durch den funkelnden Wein. Die zerſetzende Kritik, das Urtheilen um des Urtheilens willen, wurde zur Gewohnheit der Maſſe. Mit dem Kaffeegenuß verband ſich die Lektüre der Zeitungen und Journale, deren immer mehr in immer neuern Richtungen erſchienen. Las oder discutirte man nicht, ſo ſpielte man Schach, wo man früher ſich in Chanſons ergoſſen hatte. Das Spazierengehen kam immer mehr in Aufnahme. Der Miniſter d'Argenſon eröffnete dem Publikum im Jahre 1751 die Elyſeiſchen Felder. Das Gehölz in der Nähe des Dörfchen Boulogne ſchloß ſich an ſie an und wurde bald der Schauplatz von Duellen, die man hier ausfocht. Der eigentliche Sammelpunct der ganzen Pariſer Geſellſchaft wurde aber das Palais-Royal. Der Herzog von Orleans hatte es während der Regentſchaft bewohnt. Der Herzog von Chartres ließ den Hof des Hotels, ein längliches Viereck, mit Blumen bepflanzen, Bänke an den Wänden aufſtellen, Kaufläden und Kaffeehäuſer in dem Erdgeſchoß der umlaufenden Pfeilerhalle ſich etabliren. So wurde dieſer Hof zum Theater der pariſerGeſellſchaft und zum erſten Heerde der Revolution. Hier war es, wo Camille Desmoulins auf einen Tiſch ſprang, ſeine begeiſternde Anſprache zu halten.

Die übrigen Veränderungen, welche Paris in dieſer ſocialen Epoche erfuhr, waren mehr negativer Art. Die Aufklärung fing an mit dem Mittelalter aufzuräumen. Viele Klöſter und Kirchen, in der Cité allein über fünfzig, wurden eingezogen und abgetragen, um Luft, Licht und Freiheit der Bewegung zu ſchaffen. Die Polizei verlegte die Kirchhöfe aus dem Innern der Stadt nach außen. Zwei derſelben, der von Saint-Denis und der von der Egliſe des Innocens, welcher eine Galerie von hiſtoriſch merkwürdigen Grabdenkmälern enthielt, wurden im Jahre 1785 in Märkte verwandelt. Die Knochen der Gerippe wurden in die Katakomben der Südſtadt geſchafft. Der Fanatismus der Revolution vollendete dieſe negativen Beſtrebungen durch Zerſtörung der Baſtille und zahlloſer Werke der Sculptur, welche theils den Heiligen des Katholicismus, theils der Verherrlichung der Ariſtokratie gewidmet waren. Sie improviſirte allerdings auch theatraliſche Schauſtellungen. Sie errichtete auf dem Marsfelde den koloſſalen Altar des Vaterlandes, aber nur von Bretern, die bald wieder zuſammengeſchlagen wurden. Sie ſtellte auf dem Platze, der durch Forträumung der Baſtille frei geworden war, eine Statue der Natur, auf dem Concordeplatze eine Statue der Freiheit, auf dem Marsfelde eine Statue des Volkes, letztere in Geſtalt eines Hercules, auf. Aber alle dieſe Statuen waren nur von Gyps und wurden daher, als ſie dem Augenblick gedient hatten, bald wieder von der fortſchreitenden Zeit vernichtet, wie die Scheuſalſtatuen des Atheismus und der Anarchie, mit denen Robespierre die Wiedereinſetzung des Glaubens an ein höchſtes Weſens inaugurirte.

Erſt die Revolution vereinigte alle Franzoſen zum lebendigen Gefühl ihrer Einheit und concentrirte gerade durch ihr Nivellement der Provinzen dieſe Einheit in Paris. Paris war die monumentale Stadt der Revolution geworden, weil die Guillotine hier nicht nur den Adel in jeder ſeiner Formen, ſondern auch das Königthum vernichtet hatte. Das Reſultat der Republik war der Uebergang zum Napoleoniſchen Cäſarismus, mit welchem Paris in ſeine kosmopolitiſche Phaſe trat und zur Weltſtadt in einem noch viel höhern und ausgedehntern Sinne als bis dahin wurde. Napoleon wollte die Kahlheit und Nüchternheit in welche die Revolution Paris geworfen hatte, vertilgen und projectirte daher eine Menge Verſchönerungen, von denen er jedoch, ſeiner vielen Kriege und ſeiner kurzen Regierungszeit halber, nicht viel ausführen konnte. Er baute Schlachthäuſer und Markthallen; er ſchenkte dem Handel einen doriſchen Tempel zur Börſe; er errichtete auf dem Carouſſelplatze einen Triumphbogen nach dem Muſter des römiſchen von Septimius Severus; er legte den Grund zum Triumphbogen de l'Etoile; er ließ zum Denkmal für die grande armée auf dem Vendômeplatz eine Säule nach dem Muſter der Trajaniſchen in Rom aufrichten, welche oben ſeine eigene Statue trug; er baute die Brücken von Jena und Auſterlitz. Eine beſonders poetiſche Erfindung iſt nicht darin vorhanden, ſondern der Cäſar Napoleon ahmte das römiſche Cäſarenthum nach. Im Mittelalter hatte man die Südſeite von Paris l'Univerſité oder le Quartier latin, die Inſelſtadt Cité und die Nordſeite la Ville ſchlechthin genannt. In dieſe letztere fällt ſeit der Revolution ausſchließlich der Trieb der Erweiterung. Sie dehnt ſich immer mehr nach Norden aus. Es entſtehen ganz neue, lange und einförmige Straßen, die ſich auf einem neuen Platze, der Place de l'Europe, vereinigen, und in ihrem Namen ſchon als Rue de Stockholm, Rue de Caire, Rue de Berlin u. ſ. w. die neue kosmopolitiſche Aera abſpiegeln. Die nördlichen Boulevards fingen an das Palais-Royal zu verdunkeln.

Die Reſtauration that wenig für Paris. Sie lebte wieder in Verſailles. Sie war kleinlich genug, die Statue Napoleons von der Vendômeſäule herunterzunehmen und aus ihr eine Reiterſtatue Heinrichs IV. auf dem Pont-neuf gießen zu laſſen, nachdem die Revolution die frühere Statue zur Fertigung von Kanonen hatte einſchmelzen laſſen. Sie war geſchmacklos genug, an Stelle Napoleons eine ungeheure Bourboniſche Lilie ſetzen zu laſſen.

Die Julirevolution hingegen nahm die Napoleoniſche Tradition wieder auf. Sie reſtituirte die Statue Napoleons, baute den Arc de l'Etoile und die Madeleinekirche aus, ſchmückte den Platz der Baſtille mit der Juliſäule und machte den Concordeplatz zu dem ſchönſten Platz der Welt. Dieſer Platz war im 18. Jahrhundert noch öde und ſumpfig. Die Pariſer, als ſie ſich für Ludwig XV.

anfänglich begeiſterten, wollten ihm hier eine Reiterſtatue errichten. Bouchardon wurde damit beauftragt. Er brachte 18 Jahre daran zu, ohne ſie zu vollenden. Pigalle brachte auch noch 3 Jahre damit zu. In dieſer langen Zeit war der Enthuſiasmus für Ludwig längſt verflogen, und als es zur endlichen Aufſtellung der Statue kam, begnügte man ſich, ſie mit einem hölzernen Lattenzaune einzufriedigen. Den Platz nannte man aber Place de Louis XV. Die Revolution ſtürzte die Statue um und gab dem Platz, auf welchem Ludwig XVI. enthauptet ward, den Namen Place de la Révolution. Napoleon, der die Spuren der Revolution gern zu verwiſchen ſuchte, gab ihm den Namen Place Concorde und wollte eine Statue de la France auf ihm errichten. Er kam nicht dazu. Louis Philipp ließ in ſeiner Mitte den Obelisken von Luxor aufſtellen, welchen die Franzoſen aus Aegypten geholt hatten. Man kann keine ſinnvollere Hieroglyphe für dieſen Platz erfinden, als dies Werk der Pharaonen, inmitten des modernen Paris, deſſen buntgemiſchte Bevölkerung aus den hier einmündenden Straßen in die Avenue von Neuilly vorüberrauſcht. Springbrunnen und rieſige Candelaber umgaben den Obelisken. Die Februarrevolution hat noch Statuen der vornehmſten Städte Frankreichs hinzugefügt. Der Platz liegt zwiſchen dem Garten der Tuilerien im Oſten, den Elyſeiſchen Feldern im Weſten und hat im Norden den Tempel der Madeleine, im Süden den Palais-Bourbon zur Perſpective.

Louis Philipp nahm aber auch einen Plan Napoleons auf, der für Paris ſehr verhängnißvoll geworden iſt, nämlich den ſeiner ſtärkern Befeſtigung. Der eigentliche intellectuelle Urheber dieſer That iſt Thiers, als er im Jahre 1840 Miniſter war. Paris wurde durch eine mit Schießſcharten und einem Graben verſehene Mauer von beträchtlicher Stärke und Höhe umgeben. Dies iſt die ſogenannte Enceinte. Außerdem aber wurden in einer Entfernung von einer halben Meile bis zu einer Meile etwa zwanzig kleine Feſtungen angelegt, die ſogenannten detachirten Forts. Die Pariſer glaubten nicht daran, daß dieſe ungeheure Befeſtigung ernſtlich gegen einen äußern Feind gerichtet ſei, ſondern beſchuldigten den Bürgerkönig, ſie gegen die Pariſer ſelbſt für den Fall einer Revolution angelegt zu haben. Sie gaben ihr daher den Spottnamen des Embaſtillement. Dieſe Befeſtigung hat Paris unendlich geſchadet. Sie hat eine Unzahl Gärten, Wieſen, Holzungen und Meiereien zerſtört, welche Paris vor den Barrièren zu einem ſo reizenden Aufenthalt machten. Das Wachsthum der Stadt ſcheint ſie zwar bisjetzt noch nicht gehindert zu haben. Zur Zeit der Revolution im 18. Jahrhundert hatte Paris etwa 800000 Einwohner, jetzt zählt es 2 Millionen. Aber die Sorgloſigkeit, mit welcher ſich z. B. London nach allen Seiten ausbreitet, iſt verſchwunden. Eine Stadt wie Paris hätte nie in eine Feſtung verwandelt werden ſollen. Jules Favre trotzte in ſeiner bekannten Circulardepeſche auf die Forts, auf die Enceinte, aber ſpäter war er ſehr ungehalten, daß die deutſchen Heere mit der Belagerung und ſogar mit dem Bombardement Ernſt gemacht haben. Er fand es entſetzlich inhuman, daß Preußen Greiſe, Frauen und Kinder hungern läßt. Hätte Paris nicht das gefährliche Geſchenk einer unbezwinglich ſein ſollenden Befeſtigung erhalten, ſo würde der Krieg nicht zu einem ſo ſchauderhaften Fanatismus ſich geſteigert haben.

Louis Philipp war es endlich, der ſelbſt die Aſche Napoleons von St. Helena nach Paris durch ſeinen eigenen Sohn auf der Fregatte Belle Poul holen ließ, um ſie im Dom der Invaliden beizuſetzen. Hierdurch fachte er die Begeiſterung für den Bonapartismus an, der ihn ſtürzte und der Napoleon III. auf den Thron der franzöſiſchen Cäſaren erhob.

Dieſer Cäſar hat nun endlich vieles dafür gethan, Paris zu einer immer ſchönern, immer reichern Stadt zu machen. Schon um den Schwarm der Arbeiter zu beſchäftigen, mußte er ſtets bauen. Der Sainepräfect mußte ihn hierbei unterſtützen. Ganze Quartiere von Paris wurden niedergeriſſen, um ſie ſchöner mit breiten, gradlinigen Straßen und glänzenden Häuſerfronten wieder auferſtehen zu laſſen. Napoleon I. hatte mit dem Durchbruch der Rue de la Paix, mit der Rue Caſtiglione und mit der Rue Rivoli das Vorbild dazu gegeben. Der Neffe des Onkels ſetzte die letztere Straße bis zum Stadthauſe fort, das ſchon unter Napoleon I., noch mehr unter Louis Philipp erweitert und verſchönert und vorzüglich im

Innern prachtvoll ausgeſtattet war, wie es ſich für die erſte Stadtgemeinde der belle France geziemte. Das Gewirre der kleinen Straßen um den Grèveplatz verſchwand und das Hôtel-de-Ville hob ſich immer mehr von einer architektoniſch impoſanten Umgebung auf einem ſeiner Größe angemeſſenen Raume ab. Die zweite große Straße, welche Napoleon III. erſchuf, war der Boulevard Sébaſtopol bis zum Luxembourggarten hin. Das Paris des Mittelalters verſchwand faſt gänzlich bis auf einige Klöſter und Kirchen und bis auf das Muſée Clugny in der Südſtadt, in welchem ſeine Reſte gefliſſentlich geſammelt wurden. Die Kathedrale Notre-Dame und die alte Hofkirche neben dem Louvre, Saint-Germain l'Auxerrois, wurden reſtaurirt. Wie Louis Philipp, verfolgte Napoleon III. bei ſeinen Umbauten unſtreitig auch den Zweck, für den Fall einer neuen Revolution ſich ſofort zum Herrn von Paris machen zu können. Die Artillerie ſollte ſich in den breiten und langen Straßen ungehemmt bewegen können. Dicht neben dem Stadthauſe war eine bombenfeſte Kaſerne emporgeſtiegen, die unruhigen Bürger in Schranken zu halten. Aber der Witz des Schickſals hatte es anders beſchloſſen. Napoleon war gar nicht in Paris anweſend, als dies ihn von dem kaiſerlichen Thron in Einer Nacht ohne Blutvergießen herabſtürzte, gerade wie es ſeiner Freundin Iſabella von Spanien ergangen war, als ſie Madrid verlaſſen hatte, um ihn zu beſuchen.

Napoleon III. hat viel für die undankbaren Pariſer gethan. Er hat Paris zu einer geſunden Stadt gemacht, in welcher Luft, Licht und Waſſer überall zugänglich wurden. Er hat den Lumpenmarkt des Boulevard du Temple aufgehoben, neue Markthallen und Kloaken angelegt, und Paris mit einer Circularbahn umgeben. Die Alten ſtellten ſich vor, daß der Ocean den Erdkreis umflute. Für die Pariſer umgürtet der eiſerne Schienenweg mit dem Dampfroß die ungeheure Stadt, welche für ſie das Univerſum bedeutet. Napoleon legte im Bois de Boulogne auch den Pré Catélan und den Jardin d'Acclimatation an, welcher letztere mit ſeinen Pflanzen und Thieren für unſere Zeit das werden ſollte, was der Jardin des Plantes und ſeine Menagerie ſeit 1739, wo Buffon ſeine Leitung übernahm, geweſen war.

Wer will es den Pariſern verargen, wenn ſie ihre Stadt für die erſte der Welt halten? Vergleicht man andere Städte mit ihr, ſo wird ſich bald herausſtellen, daß ſie Paris zwar in dieſem oder jenem Betracht übertreffen, daß aber keine eine ſo mannichfaltige und intereſſante Totalität darbietet. London z. B. iſt viel größer, aber es iſt viel einförmiger und vorzugsweiſe eine Stadt der mercantilen und politiſchen Geſchäftigkeit. Es entbehrt der Heiterkeit, der äſthetiſchen Idealität, die uns in Paris feſſelt. Wien iſt eine große und jetzt auch ſchöne Stadt, aber es ermangelt der geiſtigen Productivität, die in Paris pulſirt. Es vereinigt die verſchiedenen Nationalitäten des Kaiſerreichs in ſeinen Mauern, aber es beſitzt nicht das kosmopolitiſche Gepräge, welches Paris durch den Zuſtrom eines nie raſtenden Fremdenverkehrs aufgedrückt wird. Berlin iſt ebenfalls auf dem Wege, eine große und ſchöne Stadt zu werden, aber, gegen Paris gehalten, iſt es noch eine junge Stadt und läßt die reizende Umgegend vermiſſen, welche Paris mit einer ſo außerordentlichen landſchaftlichen Anmuth in den hügelreichen Kreidebecken der Seine einfriedigt. So ließe der Vergleich ſich noch mit andern Städten fortführen und würde ſchließlich immer zu Gunſten von Paris ausfallen. Wir wollen hierbei von den Schätzen für Kunſt und Wiſſenſchaft abſehen, die es in ſeinem Innern ſeit Jahrhunderten angehäuft hat, und durch welche es für Tauſende einen ſo mächtigen Anziehungspunkt ausmacht, deſſen Reiz noch durch ein mildes Klima und durch ſeine von allen europäiſchen Ländern her verhältnißmäßig leichte Zugänglichkeit unterſtützt wird.

Blicken wir auf die verſchiedenen Perioden von Paris zurück, auf ſeine galliſch-römiſche, kirchlich-feudale oder romantiſche, auf ſeine im Stil der Renaiſſance erſcheinende des monarchiſchen Abſolutismus, auf ſeine den Zwecken der Nützlichkeit zugewendete bürgerlich-ſociale, ſo ergibt ſich, daß die letzte Periode, die ſeiner kosmopolitiſchen Centralität in unſerm Jahrhundert, an Fülle der Macht und des Glanzes alle frühern übertrifft. Man irrt wohl nicht, wenn man die Weltausſtellung von 1867 als das höchſte Product dieſer Tendenz anſieht, denn eine ſolche Concentration aller Völker und ihrer Erzeugniſſe ſowol in Rohmaterial als in ſeiner künſtlichen Verarbeitung hat zuvor noch nie auf unſerm Planeten ſtattgefunden.

Aber vielleicht, da alles in der Welt ſeine Epoche hat, iſt dies auch der abſolute Höhepunkt von Paris geweſen. Wenn die Franzoſen Paris als die Stadt der Städte vergöttern, ſo iſt dies wol zu begreifen. Die andern Nationen, ſelbſt die Amerikaner nicht ausgenommen, haben Paris einen Cultus gewidmet, wie deſſen keine andere Stadt ſich rühmen kann. Wenn nun die Franzoſen noch weiter gehen und von ſich behaupten, daß ſie an der Spitze der Civiliſation marſchiren, ſo iſt das freilich eine ungeheure Eitelkeit, welche die Arbeit und Bildung der übrigen Nationen ungerecht misachtet. Aber auch hier gereicht es zu ihrer Entſchuldigung, daß ſie in der That auf vielen Gebieten den Vorgang gehabt haben. Seit Ludwig XIV. ſind die übrigen Europäiſchen Nationen in tauſend Dingen Nachahmer der Franzoſen geweſen, wie dies vorzüglich die Aufnahme ihrer Sprache beweiſt. Die modernen Völker beſitzen in der griechiſch-römiſchen Terminologie für Wiſſenſchaft, Kunſt und Recht ein gemeinſames Erbe, aber in der Diplomatie, in der Kriegskunſt, in der Technik des geſellſchaftlichen Lebens, in der Kochkunſt, in der Tanzkunſt, in der Mode, bezeugen ſie ihre Abhängigkeit von Frankreich ſchon durch den Gebrauch der Franzöſiſchen Sprache.

Die Deutſchen beſonders haben ſich hier ſo ſklaviſch gegen Frankreich benommen, daß man ſich gar nicht wundern darf, wenn die Franzoſen ſich ihnen gegenüber die Superiorität zuerkennen. Alle Reaction einzelner oder ſogar von Sprachgeſellſchaften, wie im 17. Jahrhundert, hat dieſe Unſitte bei den Deutſchen nicht auszurotten vermocht. Selbſt das plattdeutſche Idiom iſt mit einer Unzahl franzöſiſcher Wörter überfüllt. Der Deutſche glaubt mehr Bildung zu verrathen, wenn er das Franzöſiſche Wort anwendet. Für den ganz gleichbedeutenden deutſchen Ausdruck bedient er ſich dennoch oft des Franzöſiſchen, weil derſelbe ihm intenſiver ſcheint. Für den Franzoſen z. B. heißt brillant eben nur glänzend. Der Deutſche meint aber, wenn er von einem glänzenden Erfolge und dergleichen ſpricht, weniger zu ſagen, als wenn er den Erfolg einen brillanten heißt. Fritz Reuter verſpottet daher dieſe Verausländerung einmal ſehr gut durch ſeinen vortrefflichen Inſpector Bräſig, der in einer Clubſitzung, in der man über den Urſprung der Armuth ſtreitet, erſt eine längere Rede hält, dann aber mit dem Reſultat ſchließt, es werde jedem einleuchten, daß die Armuth von der Peauvrté herkomme. Alle Bemühungen von Klopſtock, Jahn, Kolbe, Campe, Krauſe, Arndt vermochten nicht zu hindern, daß zehn Jahre nach den Freiheitskriegen die galliſche Sprachmengerei ebenſo wie früher bei uns luſtig emporwucherte. Bei manchen Schriftſtellern, z. B. Pückler-Muskau, Bogumil Goltz, ſind es hauptſächlich nur die Artikel, Präpoſitionen, Conjunctionen und Zahlwörter, welche den deutſchen Sprachſchatz ausmachen. Alles übrige iſt verwelſcht. Mitten im Kriege, den wir jetzt mit Frankreich führen, müſſen wir in unſern Zeitungen ihn Franzöſiſch beſchrieben leſen. Waldſaum z. B. iſt gewiß ein gutes, verſtändliches, deutſches Wort, die Zeitungen aber ſchreiben Liſière des Waldes.

Man muß ſich, bei Beurtheilung der Verhältniſſe der Nation, immer an die Thatſachen halten. Da finden wir denn, daß in Deutſchland der Unterricht in der Franzöſiſchen Sprache ſeit dem 18. Jahrhundert zu den herkömmlichen Schulgegenſtänden gehört. In Frankreich iſt dies mit dem Deutſchen nicht der Fall. Der Franzoſe muß alſo ſchließen, daß wir Deutſche zwar ſeiner Sprache, er aber, da wir ſchon ſo gefällig ſind, die ſeinige zu erlernen, nicht der unſrigen bedarf. Deutſche Autoren, Leibnitz, Friedrich der Große, Alexander von Humboldt, gehören zugleich zu den Claſſikern der Franzöſiſchen Nation. Das Umgekehrte iſt nicht der Fall. Goethe hat Voltaire's „Mahomed“ und „Tancred“, Schiller Racine's „Phädra“, Leſſing Diderot's „Theater“ ins Deutſche überſetzt. Das Umgekehrte iſt nicht der Fall. Schon im Mittelalter fing die höfiſche Literatur an, die Franzöſiſchen Dichtungen zu überſetzen, wie Heinrich von Veldeck, Wolfram von Eſchenbach, Gottfried von Straßburg u. ſ. w. Das Umgekehrte iſt nicht der Fall. Von den Nibelungen oder von Gudrun iſt keine Spur im Welſchen zu finden. Wir Deutſche haben ſeither nicht nur die claſſiſchen, nicht nur die mittelmäßigen Autoren, ſondern ſelbſt eine Menge untergeordneten Schund aus dem Franzöſiſchen überſetzt. Umgekehrt iſt das nicht der Fall. Die

Franzoſen überſetzen ſehr wenig von uns. In allen deutſchen Leihbibliotheken wird man die Werke von Eugène Sue, von Balzac, von Paul de Kock, von George Sand, von Alexandre Dumas u. ſ. w. in Deutſchen Ueberſetzungen finden, und nicht nur dies, ſondern man wird auch finden, daß ſie am meiſten geleſen ſind. Wie viel Ueberſetzungen Deutſcher Werke trifft man wohl in Franzöſiſchen Leihbibliotheken? Wird der Franzoſe nicht mit Recht ſchließen müſſen, daß ſeine Autoren ein größeres Intereſſe für uns haben als unſere eigenen? Die „Geheimniſſe von Paris“ und der „Ewige Jude“ von Eugène Sue wurden in Deutſchland zu wahrhaften Volksbüchern. Können Freytag, Auerbach, Laube, Gutzkow etwas Aehnliches vom Schickſal ihrer Romane in Frankreich ſagen? Wenn die Franzöſiſchen Offiziere jetzt in ihrer Gefangenſchaft hören, daß die Kinder in unſern Schulen die Franzöſiſchen Decimalmaße lernen müſſen, weil ſie allgemein eingeführt werden ſollen, können ſie dann anders urtheilen, als daß die Franzoſen an der Spitze der Civiliſation marſchiren, da wir jetzt erſt von ihnen annehmen, was ſie ſchon ſeit achtzig Jahren beſitzen?

Solche Thatſachen muß man erwägen, um den Stolz der Franzoſen richtig zu beurtheilen. Deutſche Stadtgemeinden ſchicken Lehrer auf ein ganzes Jahr lang nach Paris, ſich dort die beſte Ausſprache des Franzöſiſchen anzueignen, und die Franzoſen ſollten ſich nicht einbilden, den Deutſchen an Bildung überlegen zu ſein? Als der Große Kurfürſt von Brandenburg die Idee des heutigen Preußiſchen Staates faßte, ſagte er, daß er ſeine Souveränetät als einen rocher de bronze ſtabiliren wolle. Warum drückte er wohl dieſen Gedanken nicht deutſch aus?

Sobald man, bei geſchichtlichen Fragen, den Boden der Thatſachen verläßt, geräth man in lauter Schiefheiten und Unwahrheiten hinein. So haben die Franzoſen unter dem second empire ſich wieder als Gallier zu betrachten angefangen. Der „Gaulois“ wurde eigens zu dieſer Propaganda geſtiftet. Welch ein Unſinn! Als ob nicht Franken, Burgunder, Weſtgothen und Normannen, d. h. lauter germaniſche Stämme, den Grundſtock zur Bevölkerung des heutigen Frankreichs gegeben und ſchon die Römer in fünfhundertjähriger Herrſchaft das galliſche Element überwunden gehabt hätten? Ebenſo thöricht iſt es daher, wenn deutſche Zeitungen während des jetzigen Krieges von den Franzoſen als von einer lateiniſchen Raſſe ſprechen. Nicht einmal die Italiener kann man eine lateiniſche Raſſe nennen, da die Gothen, Longobarden und Normannen das Römiſche Blut mit dem Germaniſchen verjüngt haben und dieſer Erfriſchungsproceß durch die Heerzüge der Deutſchen Kaiſer noch lange fortdauerte.

Wünſchen wir, daß der entſetzliche Krieg, der jetzt Deutſche und Franzoſen entzweit, eine Wiedergeburt des Deutſchen Elements in Frankreich zur Folge haben möge, welche den traurigen Abſolutismus des Cäſarenthums vernichtet. Wünſchen wir, daß das neue Deutſche Kaiſerthum von allem Römiſchen Cäſarismus, der die Hohenſtaufen verlockte und zu Fall brachte, ſo weit als möglich entfernt bleibe. Wünſchen wir, daß Deutſche und Franzoſen nicht in jahrelangem Haß gegeneinander ſich vergrollen, ſondern durch die Cooperation in der innern humanern Ausgeſtaltung der Idee des Staats miteinander wetteifern mögen. Die Franzoſen ſind ein ebenſo nothwendiges Moment in der europäiſchen Völkerſchule als die Deutſchen. Die Eigenſchaften beider Nachbarvölker ſind gemacht ſich zu ergänzen. Wir Deutſchen haben das längſt erkannt. Wir ſind ohne Neid gegen die Franzoſen. Wir haben ihnen auch nicht beneidet, Paris für die abſolute Weltſtadt ohnegleichen zu halten. Im Gegentheil gehörte eine Reiſe nach Paris immer zu den ſtillen Lieblingswünſchen jedes gebildeten Deutſchen. Die Franzoſen aber müſſen von dem Irrthum zurückkommen, Civiliſation mit Cultur zu verwechſeln. In der Civiliſation, d. h. in der Ausarbeitung der Technik des Lebens nach ſeiner formalen Seite mögen die Franzoſen immerhin das Meiſtervolk und Paris die Muſterſtadt ſein, aber in der Cultur, d. h. in der Tiefe des Gehalts der Ideen, in der wahrhaften Erkenntniß und Verwirklichung der Freiheit und Schönheit, ſollen ſie die Ebenbürtigkeit der andern Nationen anerkennen.

XXIV.

Der Fortſchritt in der Einförmigkeit unſerer Civiliſation.

1872.

Eine gewiſſe Einförmigkeit iſt von aller Civiliſation unzertrennlich. Soweit der Chineſiſche Staat, die buddhiſtiſche Religion, die Geſetzgebung des Islam reichen, finden wir im weſentlichen dieſelbe Form der Lebensart der von ihnen incorporirten Völker. Das Römiſche Weltreich verbreitete die Römiſche Militärorganiſation, Steuererhebung, Stadtverwaltung, ſowie Heerſtraßen, Waſſerleitungen, Amphitheater und die Statuen der Kaiſer durch alle das Mittelmeer umwohnenden Nationen. Nicht mit Unrecht ſtellen die Hiſtoriker und Archäologen ſo oft Parallelen zwiſchen unſrer Zeit und der des Römiſchen Weltreichs auf. Es ſind aber zwei Hauptunterſchiede zwiſchen beiden vorhanden. Nach innen zu fällt uns die Sklaverei fort, welche alle ſocialen Verhältniſſe der Griechen und Römer durchdrang, während bei uns das Princip der perſönlichen Selbſtbeſtimmung ſchlechthin allgemein geworden iſt. Nach außen hin aber ſind wir oceaniſch geworden, indeſſen der **orbis terrarum** Roms nur die Peripherie der Thalaſſa d. h. des Mittelmeeres umſpannte. Wir wiſſen jetzt, wie groß die Erde iſt. Wir wiſſen, daß wir auf ihr keine neuen Welttheile mehr zu entdecken haben. Das Mittelmeer konnte noch von der Römiſchen Flotte beherrſcht werden, aber der Ocean gehört allen Völkern. Keine einzige Nation vermag ihn in Beſitz zu nehmen. Der Traum einer Weltmonarchie, welchen Deſpoten ſo oft geträumt haben, leidet unausbleiblichen Schiffbruch an der freien Welle des Oceans, die an der Küſte aller Welttheile brandet. Eben die oceaniſche Schifffahrt, welche den Verkehr aller

Völker mit allen vermittelt und ſelbſt die Japaneſen zwang, ihre zweihundertjährige Iſolirung aufzugeben, iſt, in Verbindung mit der Preſſe, der Hauptfactor, welcher den Fortſchritt in der Einförmigkeit unſerer Civiliſation befördert. Die Pythageräer ſagten, daß den Freunden alles gemeinſam ſei. So wird jetzt alles, was ein einzelnes Volk, was in ihm ein geniales Individuum erfindet, ſchnell zu einem Eigenthum der ganzen Menſchheit. Der Ruhm eines großen Menſchen wird jetzt durch die Dampfſchiffe flügelſchnell von Land zu Land getragen. Wenn die Eſelvermiether in Jeruſalem und Kairo jetzt den Fremden einen Eſel als einen ganz vorzüglichen anpreiſen wollen, ſo nennen ſie ihn einen Bismarck.

Sollen wir mit einem Worte den Charakter unſerer Zeit ausſprechen, ſo iſt er der Kampf des ſelbſtbewußten Gedankens gegen alle Naturwüchſigkeit und gegen alle naiven d. h. gedankenloſen Zuſtände, in denen noch eine dumpfe Autorität waltet. Dieſer Kampf wird oft ein fürchterlicher, fanatiſcher. Wir müſſen aber durch ſeine Entzweiung hindurch, wenn wir zu einer inhaltsvolleren Verſöhnung gelangen wollen. Er hat eine negative und eine poſitive Seite an ſich. Die negative zeigt uns das Verſchwinden der Wälder, der wilden Thiere, der Naturvölker, der Sprachen, die es zu keiner ſelbſtſtändigen Literatur gebracht haben, der Nationaltrachten u. ſ. w. Die immer wachſende Einförmigkeit der Cultur, welche an die Stelle der Romantik der Naturwüchſigkeit tritt, gähnt uns zunächſt als eine Oede an, die uns oft ſchon langweilt. Unſer Wohnhaus, die Erde, ſcheint uns zu eng zu werden und der Reiz des Geheimnißvollen, der Ferne, des Unbekannten, des Fremdartigen immer mehr zu verſchwinden. Vertrauen wir aber dem Geiſte, daß er eben wieder durch den Gedanken eine neue höhere Individualiſirung des Lebens erſchaffen werde, wie wir auch nicht zu beſorgen haben, daß die Natur, ſo ſehr auch die fortſchreitende Wiſſenſchaft ſie enthüllt, uns nicht immer neue Räthſel vorzulegen vermöchte. Auf dieſem Gebiete iſt es, wo ſich die poſitiven Neubildungen erzeugen.

Im Verhältniß zur Natur ſehen wir den Fortſchritt zur immer größeren Einförmigkeit dadurch herbeigeführt werden, daß an die Stelle der natürlichen Zuchtwahl, um es mit Darwins treffendem

Worte auszudrücken, die künſtliche Zuchtwahl durch die Willkür der Cultur tritt.

Der Vegetation gegenüber erſcheint ſie zunächſt negativ in der Entwaldung der Länder, poſitiv in dem Anbau derjenigen Nutzpflanzen, welche dem Bedürfniß der Ernährung und Bekleidung entſprechen. Soweit der Verbreitungsbezirk einer Pflanze es erlaubt, wird ſie auf der ganzen Erde angebaut. Die Cerealien, die Kartoffeln, Obſt und Wein ſehen wir ebenſo verbreitet wie Flachs und Baumwolle. Unter den Pflanzen, die uns weder zur Nahrung noch zur Kleidung, ſondern nur als Reizmittel dienen, iſt die Cultur des Tabacks eine allgemeine geworden. Mit Ausnahme der Pflanzen, welche auf die tropiſche Zone beſchränkt ſind, wie Thee, Kaffee, Zuckerrohr, iſt daher die Flora der vom Menſchen abhängig gewordenen Vegetation eine ſehr einförmige geworden. Die Poeſie des Waldes verſchwindet und die Landſchaft bietet uns überall denſelben proſaiſchen Anblick.

In Folge der Entwaldung verändert ſich das Klima. Es wird einerſeits trockner, andrerſeits, da die allmähliche Ausgleichung der feuchten Niederſchläge durch den Moosteppich des Waldes fehlt, welche namentlich auch den Schnee ſanft wegſchmelzen läßt, tritt die Plötzlichkeit der Haufenwolke, des Platzregens und damit die Ueberſchwemmung ein. Der Eigennutz verwüſtet den Wald ohne Rückſicht darauf, daß er ein Organ der Natur iſt, ſowie ohne Rückſicht auf das Wohl der nachkommenden Geſchlechter. Die Kohlenlager ſind zwar eine große Hülfe, ohne welche weder das Dampfſchiff, noch die Eiſenbahn, noch unſer Fabrikweſen beſtehen könnte. Auch das Eiſen muß bereits in vielen Fällen die Function des Holzes übernehmen. Aber das Holz kann doch nicht entbehrt werden, und da, wo der Wald leichtſinnig zerſtört iſt, empfindet man ſchmerzlich ſeinen Mangel. Rußland und Nordamerika zeigen uns dies am deutlichſten. In Rußland heizte man bisher die Locomotiven mit Holz, aber jetzt ſchreien alle Gouvernements nach einem Geſetz welches die Eiſenbahnen verpflichten ſoll, Kohlen zu brennen, um dem Niederhauen der Wälder Einhalt zu thun. Die Hauptfolge der Entwaldung iſt die Verwandlung des Klimas in das Steppenklima. Die Wiedererzeugung des Waldes iſt, wie Napoleons III. Verſuche zur Wiederbewaldung der Höhen im ſüdlichen Frankreich gezeigt haben, faſt unmöglich geworden. An die Stelle des natürlichen gemiſchten Waldes muß dann der einförmige Kunſtwald der Forſtwirthſchaft treten.

Von den Thieren kommen hier nur die Vögel und Säuger in Betracht. Von den erſtern ſind Gans und Ente, Huhn und Taube auf der ganzen Erde verbreitet; von den letztern die Hufthiere, die ſämmtlich zu Hausthieren gezüchtet ſind.

Ueberall hat die Civiliſation das Schwein, das Pferd und den Eſel, Rind, Schaf und Ziege einheimiſch gemacht. Die Fleiſchfreſſer, welche an den Pflanzenfreſſern die Vorausſetzung ihrer Exiſtenz haben, verſchwinden theils vor dem Anbau und der Forſtcultur, theils vor dem Feuergewehr, und wir werden die großen Katzen, die Hyänen und Löwen, Wölfe und Lüchſe vielleicht in nicht zu langer Zeit nur noch in unſern zoologiſchen Gärten zum Vergnügen züchten. Von den Raubthieren iſt der Hund als Begleiter des Jägers und Hirten, als Wächter des Hauſes und als Geſellſchafter des Menſchen unabſichtlich über die ganze Erde verbreitet; ebenſo die Katze als Bekämpferin der Mäuſe und Ratten, welche der Menſch unabſichtlich überallhin verſchleppt hat. Die Einförmigkeit der Fauna ſchreitet durch ſinnloſes Hinmorden immer raſcher vorwärts. Der Egoismus der Begierde ſchont die Brut nicht und vertilgt damit die Zukunft einer Thiergattung, wie z. B. mit den Wallfiſchen und Robben geſchieht. Wenn es dann, wie bei der Ausrottung der Wälder, zu ſpät iſt, kommt oft die Geſetzgebung, um durch lahme polizeiliche Verordnungen der gänzlichen Vernichtung zu wehren, wie es z. B. ſoeben in den Karpathen mit den Gemſen und Murmelthieren ergangen iſt.

Gehen wir von der Natur zum Menſchen ſelbſt über, ſo ſtehen im Augenblick noch einige Gruppen von Naturvölkern den Culturvölkern gegenüber. Allein ihre Tage ſind gezählt. Ueberall, wo ſich beide berühren, ſehen wir ſie, mit Ausnahme der Neger, einem baldigen Untergang entgegeneilen, deſſen Urſachen Dr. Gerlandt in ſeiner Schrift über dieſen Gegenſtand ſo vortrefflich auseinandergeſetzt hat, daß es überflüſſig iſt, hier darauf einzugehen. Krieg, Hungersnoth, Krankheit, Ausſchweifung und eine dumpfe Lethargie, welche ſich ihrer den Europäern gegenüber endlich bemeiſtert, laſſen ſie hinſiechen. Das intereſſante Werk: „Der Nekrolog der Tasmanier" zeigt uns, wie die Engländer in kaum einem Menſchenalter dieſelben in das Grab hineinciviliſirt haben. Noch hundert Jahre und der poetiſche Contraſt der bunten Mannichfaltigkeit der Naturvölker wird von der Einförmigkeit der Civiliſation auf unſerm ganzen Planeten ebenſo vernichtet ſein, wie der Urwald durch die Pflugſchaar, wie das Raubthier durch das Feuergewehr. Es wird nur noch Culturpflanzen, Culturthiere und Culturvölker geben.

Wie die Naturvölker vor den Culturvölkern, ſo verſchwinden die Nationaltrachten vor der allerdings wechſelnden periodiſchen Einförmigkeit der Modetracht, in deren Form der Zeitgeiſt ſich den Ausdruck ſeiner gerade herrſchenden Stimmung gibt. Die Gewalt der Mode iſt unwiderſtehlich, weil eine Epoche ſich in ihrer Geſtalt ſymboliſch ausprägt. Soweit die Civiliſation reicht, begegnen wir daher derſelben Tracht. Auf Auſtralien in den Straßen Melbournes, in dem californiſchen St. Franciſco, auf dem Broadway in New-York, in der Capſtadt an der Südſpitze Afrikas u. ſ. w. wiederholt ſich der nämliche Typus der Kleidung, der von Europa ausgeht.

Nicht weniger werden die Sprachen der Naturvölker von denen der herrſchenden Culturvölker abſorbirt. Innerhalb eines Culturvolkes findet derſelbe Proceß in dem Verhältniß der Dialekte zur Schriftſprache ſtatt. Die Sprache, in welcher die Geſetze eines Staates verfaßt ſind und in welcher ſeine Gerichte verhandeln, hat die Initiative in dem Abſorptionsproceß. In Nordamerica wird noch Franzöſiſch, Spaniſch, Deutſch, Indianiſch, Chineſiſch geſprochen, aber nach den bisherigen Reſultaten der fortſchreitenden Neutraliſation der Einwanderer iſt vorauszuſehen, daß in kaum hundert Jahren die Engliſche Sprache vom atlantiſchen bis zum ſtillen Ocean daſelbſt herrſchen wird. Wir vermögen auch jetzt ſchon abzumeſſen, welche Sprachen einſt überhaupt übrig bleiben werden. Es ſind dies die Chineſiſche, Ruſſiſche, Arabiſche, Italieniſche, Spaniſche, Franzöſiſche, Engliſche und Deutſche Sprache. Neben dieſen Großmächten unter den Sprachen werden ſich noch Reſte von anderen Sprachen, vom Mongoliſchen, Hinduſtaniſchen, Tamuliſchen, Griechiſchen u. ſ. w., aber nur als Trümmer erhalten, oder, wie das Sanskrit, das Hebräiſche, das Lateiniſche, aus religiöſen Zwecken gepflegt werden, und die Dialekte nur als untergeordnete Schattirungen der Ausſprache, zuletzt nur als Curioſitäten fortbeſtehen.

Daſſelbe Schauſpiel der Vereinförmigung bieten uns die Spiele der Völker. Das Schachſpiel, Kartenſpiel und Billard ſind jetzt ſchon kosmopolitiſch. Ob die Chineſen mit runden, wir mit viereckigen Karten ſpielen, macht keinen Unterſchied in der Sache.

Noch größer wird die Uniformität im Kriegsweſen werden, weil es ſich jetzt ſchon auf der ganzen Erde an die Handhabung und Vervollkommnung der Feuerwaffe knüpft. Nur in Centralafrika wird die primitive Bewaffnung mit Pfeil und Bogen, mit Lanze und Keule, als Angriffswaffen, ſowie mit Schilden und Thierhäuten als Schutzwaffen noch einige Jahrhunderte fortdauern.

Der mächtigſte Hebel zur Beſchleunigung des Fortſchritts in der Einförmigkeit unſerer Civiliſation ſind die Eiſenbahnen und Dampfſchiffe. Ueberall ſuchen die großen Schienenwege der Continente die Ufer der Meere zu erreichen. Wo ſie münden, ſchließen ſich dann die Dampferlinien an ſie an, die Continente mit einer Regelmäßigkeit zu verbinden, wie ſie früher kaum von den Landpoſten erreicht wurde. Die Locomotive hat eine hin- und herkreiſende Völkerwanderung organiſirt, welche die nationale Beſonderheit mehr und mehr in die Allgemeinheit des Menſchlichen überhaupt aufgehen läßt. Nordamerika iſt das Land, wo der Proceß der Indifferenzirung aller Racen ſich am Vollſtändigſten vollzieht, weil ihm die größten Maſſen der Einwanderer von Oſt und Weſt in ununterbrochenem Fluß zuſtrömen. Zur Race der Rothhäute ſind die kaukaſiſchen Europäer, dann die äthiopiſchen Neger, die mongoliſchen Chineſen und in den letzten Decennien auch die malaiſchen Kanaken gekommen.

Noch merkwürdiger aber iſt die Wirkung, welche der Telegraph ausübt, indem er die räumliche Entfernung auf Null reducirte. Durch die Legung der ſubmarinen Kabel iſt die Hemmung, welche früherhin das Meer dem elektriſchen Strom entgegenſetzte, überwunden.

Was auf der einen Hälfte unſeres Planeten geſchieht, kann binnen wenigen Stunden auch auf der andern gewußt werden. Die Gefangennahme Napoleons III., der Brand von Chicago, die Ermordung des Viceregenten von Oſtindien, der letzte ſchreckliche Ausbruch des Veſuv u. ſ. w. waren binnen vierundzwanzig Stunden auf der ganzen Erde bekannt. Aus dem Munde des Telegraphen trägt die Preſſe die Nachrichten mit Windeseile bis in die entlegenſten Winkel. Das heißt alſo: es exiſtirt in der Gegenwart eine bis dahin unerhörte Gleichzeitigkeit des Bewußtſeins der Menſchheit. Welche Folgen dieſe geiſtige Einförmigkeit, dies augenblickliche Wiſſen aller wichtigen Thatſachen der Gegenwart haben wird, kann erſt die Erfahrung lehren. Nehmen wir z. B. aus der jüngſten Vergangenheit die Thatſache der Wiederauffindung Livingſtones durch Stanley, ſo iſt es fraglos, daß ſie von allen Gebildeten auf der ganzen Erde gewußt wird. So weit die Telegraphik reicht, ſoweit reicht auch die Civiliſation. In Folge des Wiſſens von jenen Thatſachen werden nun gleichzeitig eine Menge von Anſichten, Entſchlüſſen, Unternehmungen verändert.

Die wichtigſten Folgen muß dieſe Gleichförmigkeit des Bewußtſeins für die Politik haben, und wir ſehen daher auch, daß die Revolutionen, um den Verkehr zu hemmen, damit anfangen, die Telegraphen zu zerſtören. Das Mitwiſſen und möglicherweiſe auch das Mithandeln der Welt ſoll temporär von dem localen Geſchehen ausgeſchloſſen bleiben.

Endlich iſt der Fortſchritt zur Gleichförmigkeit zu erwähnen, der ſich im politiſchen Leben der civiliſirten Völker dadurch aufgethan hat, daß ſie überall die parlamentariſche Verfaſſung bei ſich eingeführt haben. In Europa ſind es nur Rußland und die Türkei, welche ſie noch nicht beſitzen, weil ſie noch zu viel barbariſche Elemente in ſich hegen. America hat ſie von einem Pol bis zum andern. Auf den Sandwichsinſeln und jetzt auch auf den Fidſchiinſeln, deren Gruppe etwa dreihundert Eilande umfaßt, iſt ſie eingeführt. Von den alten aſiatiſchen Reichen iſt das ſtrebſame Japan, dies reformationsluſtige orientaliſche England, zu ihr übergegangen, eins der vielen ſtaunenswerthen

Ereigniſſe, deren Zeugen wir in dieſem Jahrhundert ſind, welches einen der größten Wendepunkte der Geſchichte ausmacht.

Ohne die Preſſe aber und die von ihr ausgehende Journaliſtik würden alle dieſe Metamorphoſen unmöglich ſein. Der Buchdruck iſt jetzt auf der ganzen Erde verbreitet und durch ſeine Vermittelung werden die Völker in eine internationale Wechſelwirkung verſetzt, welche ſie, wenn ſie auch widerſtreben, aus dem Particularismus auf den univerſellen Standpunkt der Menſchheit erhebt. Die Eigenthümlichkeit der Naturvölker und ihrer Sprachen, die Eigenthümlichkeit der nationalen Tracht und Bewaffnung, die Unwegſamkeit und Zufälligkeit des Verkehrs, die Abgeſchloſſenheit eines beſchränkten Bewußtſeins, die deſpotiſche Regierungsform müſſen dem Nationalismus des denkenden Geiſtes und ſeinem Nivellement ſich unterwerfen.

Druck von Max Zeltern u. Co. in Schwedt a. O.

Neue Studien

von

Karl Roſenkranz.

Zweiter Band:

Studien zur Literaturgeſchichte.

Leipzig, 1875.
Erich Koſchny
(L. Heimann's Verlag).

8° H. lit. 3127/2

[illegible]
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Studien zur Literaturgeſchichte.

Inhalt.

Seite.

I. Zu Kants Gedächtniß:
  1. Ueber Kants Darſtellung des nothwendigen Antagonismus zwiſchen den drei oberen und der unteren Facultät unſerer Univerſitäten. 1
  2. Kant in Frankreich. 15
  3. Das für Kant zu Königsberg projectirte Denkmal. . . . 34
  4. Kant und Schopenhauer. 45
  5. Ueber die erſte und zweite Ausgabe von Kants Vernunftskritik. 60
  6. Kant und Hamann. 72
II. Rahel, Bettina und Charlotte Stieglitz. 102
III. Die Metaphyſik in Deutſchland. 124
IV. Aphorismen zur Geſchichte der modernen Ethik. 147
V. Ueber die Pſychologie als Naturwiſſenſchaft. 169
VI. Das hiſtoriſch-ſtatiſtiſche Verhältniß der Philoſophie in Preußen und Deutſchland. 186
VII. Die Selbſtſtändigkeit der Deutſchen Philoſophie gegenüber der Franzöſiſchen. 207
VIII. Gutzkows Ritter vom Geiſt. 233
IX. Eritis sicut Deus. 248
X. Kritik von Karl Schwarz zur Geſchichte der neueſten Theologie. 269
XI. Cholevius: Geſchichte der deutſchen Poeſie nach ihren antiken Elementen. 300
XII. Brachvogels Trauerſpiel: Narciß. 325
XIII. Robinet. 344
XIV. Der Pariſer Salon im achtzehnten Jahrhundert 371
XV. Rede zur Säkularfeier von Fichtes Geburtstag am 19. Mai 1862, im Auditorium maximum der Albertina-Univerſität. 397
XVI. Rameaus Neffe von Diderot und von Jules Janin. 425
XVII. Der Deutſche Materialismus und die Theologie. 454
XVIII. Friedrich der Große als Philoſoph. 511
XIX. Dom Deſchamps. 534
XX. Noch einmal Diderot. 543
XXI. Die philoſophiſchen Stichwörter der Gegenwart. 567

Druckfehler-Verzeichniß.

Seite	7	Zeile	10	von	oben	ſtatt	Widerſprüche,	lies	Widerſprüche ohne Komma.
„	12	„	3	„	oben	„	den	„	der.
„	70	„	6	„	unten	„	hingegen	„	hiergegen.
„	98	„	2	„	oben	„	von	„	vom.
„	103	„	13	„	unten	„	nie	„	ein.
„	107	„	8	„	unten	„	der	„	den.
„	109	„	5	„	unten	„	nichſt	„	nicht.
„	116	„	3	„	oben	„	Sthal	„	Stahl.
„	120	„	3	„	oben	„	gebundener	„	gebundenen.
„	134	„	2	„	oben	„	heteregenen	„	heterogenen.
„	190	„	13	„	oben	„	Mendelſohn	„	Mendelsſohn.
„	226	„	1	„	oben	„	Standtpunkt	„	Standpunkt.
„	242	„	3	„	unten	„	wit	„	mit.
„	247	„	8	„	oben	„	iſt hinter äſthetiſchen „Urtheilen“ ausgelaſſen.		
„	257	„	5	„	unten	„	ſatyriſch	lies	ſatiriſch.
„	260	„	16	„	unten	„	ſeine	„	ſeiner.
„	260	„	16	„	unten	„	eine	„	als.
„	261	„	4	„	unten	„	lößt	„	löſt.
„	270	„	15	„	oben	„	nah	„	noch.
„	305	„	9	„	unten	„	Er	„	Es.
„	320	„	1	„	oben	„	begeiſtete	„	begeiſterte.
„	380	„	16	„	unten	„	füchtete	„	fürchtete.
„	390	„	2	„	unten	„	Concert	„	Concerte.
„	401	„	13	„	unten	„	Ethek	„	Ethik.
„	405	„	13	„	unten	„	Salge	„	Sage.
„	420	„	1	„	unten	„	Patictismus	„	Patriotismus.
„	427	„	8	„	unten	„	Herr	„	Herrn.
„	440	„	18	„	oben	„	daß	„	das.
„	444	„	1	„	unten	„	übigen	„	üblichen.
„	459	„	7	„	unten	„	war	„	zwar.
„	505	„	6	„	unten	„	officiens	„	efficiens.
„	523	„	3	„	unten ſtreiche denn.				
„	528	„	17	„	unten ſtatt zum lies zu.				

Zur Literaturgeschichte.

1. Zu Kants Gedächtniß.

Unter dieſem Titel habe ich einige Aufſätze vereinigt, welche ihren Urſprung der hieſigen Geſellſchaft der Freunde Kants verdanken. Dieſe Geſellſchaft beſteht ſeit dem Tode Kants und feiert jährlich ſeinen Geburtstag durch einen Vortrag eines Mitgliedes und durch ein ſolennes Mittageſſen. Viele Jahre habe ich in derſelben den Redeact übernommen. Manchmal, wenn mir die Zeit gebrach, eine Abhandlung auszuarbeiten, ſprach ich ganz frei; gewöhnlich aber ſchrieb ich meinen Vortrag zuvor auf und las ihn vor. Von dieſen Vorträgen habe ich aus der ſpäteren die folgenden ſechs ausgehoben:

1) Ueber Kants Darſtellung des nothwendigen Antagonismus zwiſchen den drei oberen und der unteren Facultät unſerer Univerſitäten. 1844.

Kants Schrift über den Streit der Facultäten erſchien gerade im Anfang unſeres Jahrhunderts. Da aber der Streit noch gegenwärtig fortdauert, ſo wird auch die Erinnerung an Kants Auffaſſung noch immer am Platze ſein.

2) Kant und Frankreich. 1847.

Bei vielen Deutſchen herrſcht die Vorſtellung, als ob die Franzoſen ſich mit unſerer Philoſophie wenig beſchäftigten. Dies iſt jedoch keineswegs der Fall. Ich gebe hier ein Beiſpiel ihres Beſtrebens, ſich die Kantiſche Philoſophie anzueignen, und man wird aus der Folge der literariſchen Thatſachen, die ich verzeichne, erſehen können, daß das Intereſſe für Kant in Frankreich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt eher gewachſen iſt, als ſich vermindert hat.

3) Das für Kant zu Königsberg projectirte Denkmal. 1852.

Die Statue, welche Rauch von Kant am Friedrichsdenkmal zu Berlin geſchaffen hatte, brachte zuerſt meine Freunde, Profeſſor Dr. Eduard Simſon, Stadtrath Dr. Henſche und den nun ſchon verſtorbenen Profeſſor Dr. Schubert auf den Gedanken, eine Ausführung dieſer Statue in größerem Format durch Rauch für Königsberg zu gewinnen. Ich bildete mit dieſen Freunden und einigen Anderen, wie Profeſſor A. Hagen und Stadtrath Schindelmeißer, ein vorläufiges Comité und hielt die hier abgedruckte Anſprache an die Mitglieder

der Kantgeſellſchaft. Hieraus ging dann die Conſtituirung eines definitiven Comités hervor, welches mich zum Schriftführer und Schatzmeiſter erwählte. Zwölf Jahre hindurch habe ich dieſe beiden Aemter verſehen, bis die Aufſtellung der Statue im Herbſt 1864 erfolgte. Ich erlaube mir noch wegen des Platzes für die Aufſtellung der Statue zu bemerken, daß wir urſprünglich an den Philoſophendamm gedacht hatten, weshalb ich auch eine auf Kants Spaziergang daſelbſt bezügliche Anecdote erwähnte. Die weitere Ausdehnung der Eiſenbahn vernichtete jedoch dieſes Project. Nun wollten wir die Statue auf den Altſtädtiſchen Kirchenplatz bringen und erwirkten dazu auch eine Erlaubniß. Da jedoch nicht nur der Guß der Statue, ſondern vorzüglich die Herſtellung ihres Granitſockels ſich lange hinzog, ſo kam man uns mit der Anlage eines Springbrunnens auf dem Platze zuvor. Dieſer Umſtand nöthigte uns, die Statue zuletzt an die eine Seite des Gartens, der zur Kantiſchen Wohnung gehört, zu ſtellen. Kant ſchaut nun von hier die nach ihm benannte Straße hinunter bis zur Vorſtadt hin, wo er einſt geboren ward. Sein Geburtshaus, welches in der Sattlergaſſe lag, iſt durch die große Feuersbrunſt von 1811 vernichtet worden.

4) Kant und Schopenhauer. 1854.

Schopenhauer hielt Kant für den größten Philoſophen, da er ihn aber ſeiner Meinung nach noch übertraf, ſo war er ſelbſt alſo auch ein noch größerer Philoſoph. Unter den Differenzen zwiſchen ihm und Kant war nun eine vorzügliche die Polemik gegen die unbedingte Achtung Kants vor der Wahrheit, die ihm keine Nothlüge geſtattete. Dieſe Auffaſſung erſchien Schopenhauer als ein ſpießbürgerlicher, um nicht zu ſagen, dummer Pedantismus. An die Kritik dieſer ſpeziellen Differenz ſchließt ſich ſehr natürlich bei mir eine allgemeine Charakteriſtik Schopenhauers an, die, wie ich hoffe, auch jetzt noch, nachdem zahlloſe Schriften über den Danziger Philoſophen gedruckt ſind, nicht ohne Intereſſe geleſen werden wird. Schopenhauer hat übrigens ſich ſelbſt über meine Abhandlung geäußert und zwar in einem Briefe an Dr. Frauenſtädt, welchen dieſer in der Sammlung von Briefen hat abdrucken laſſen, die er gemeinſchaftlich mit Dr. Lindner herausgab. Ganz natürlich erklärt Schopenhauer gegen meine Oppoſition ſein höchſtes Mißfallen, aber er erklärt auch, daß ich ein recht dummer Teufel ſei, ihn zu beſtreiten und doch etwas an ihm zu loben, nämlich ſeine vortreffliche Schreibart. Dieſe Bemerkung iſt ſehr charakteriſtiſch für Schopenhauer, weil er ſelber ſeine philoſophiſchen Gegner nicht nur in ihren Syſtemen verwarf, ſondern ſie auch für erbärmliche Stiliſten ausgab.

5) Ueber die erſte und zweite Ausgabe von Kants Vernunftkritik. 1856.

Dieſer Abhandlung habe ich gegenwärtig nichts weiter hinzuzufügen als die Notiz, daß Profeſſor Hartenſtein nun auch eine nach chronologiſcher Folge geordnete Ausgabe der Werke Kants veranſtaltet hat.

6) Kant und Hamann. Eine Parallele. 1858.

Die Veranlaſſung zu dieſer Parallele gab die Biographie Hamanns, welche Dr. Gildemeiſter zu Bremen in drei Bänden herausgegeben hatte. Er ließ ſpäterhin noch einen vierten Band drucken, welchen er der Univerſität Königsberg widmete, und worin er die Anſichten Hamanns im Zuſammenhang darzuſtellen und zu beurtheilen verſuchte. In einem Augenblick, wo das Intereſſe für Hamann durch eine neue Auswahl aus ſeinen Werken von Dr. Petrie wieder belebt wird, dürfte meine Charakteriſtik auch jetzt noch nicht unwillkommen ſein.

II. Rahel, Bettina und Charlotte Stieglitz. 1837.

Von dieſen drei Frauen habe ich Frau Bettina von Arnim und Frau Charlotte Stieglitz ſelber perſönlich gekannt, Rahel aber wurde mir erſt nach ihrem Tode durch genauere Bekanntſchaft mit ihrem Manne Varnhagen von Enſe näher gerückt. Ich glaube, daß das kleine Culturbild, welches ich von dieſen merkwürdigen Frauen damals aufſtellte, als ein wahrheitgetreues und mit Liebe empfundenes Denkmal fortzudauern berechtigt iſt. Man hat gegenwärtig keine Vorſtellung mehr, welche gewaltige Aufregung jene drei Frauen durch ihr Leben, wie durch ihre Schriften damals hervorbrachten.

III. Die Metaphyſik in Deutſchland 1831–1846. Eine kritiſche Ueberſicht. 1846.

Dieſe Abhandlung erſchien in Noacks Jahrbüchern für Philoſophie. Sie hatte den Zweck, eine Kriſis bemerklich zu machen, welche ſich damals in der philoſophiſchen Literatur zu vollziehen anfing. Hegel hatte die Kantiſchen Ideen in ſeinem Syſtem als ein harmoniſches Ganze auszuführen unternommen. Er unterſchied, wie Kant, drei Hauptformen der Exiſtenz des Abſoluten, erſtens die Vernunft, zweitens die Natur, drittens den Geiſt. Den Begriff der Vernunft nannte Hegel auch den der logiſchen Idee, weil er, wie Kant, die Metaphyſik in die Logik aufgelöſt hatte. Die logiſchen Beſtimmungen ſollten aber nach ihm zugleich ontologiſche Bedeutung haben. Da aber der Begriff des Seins dem des Denkens in ihrer Identität zugleich entgegengeſetzt iſt, da ferner Hegel ſelber die Wiſſenſchaft von den Kategorien des Seins als objective Logik und die von den Beſtimmungen des Begriffs als ſubjective Logik bezeichnet hatte, ſo entſtand nach ſeinem Tode doch wieder eine Trennung der Metaphyſik von der Logik. Die hieraus hervorgehenden Erſcheinungen, wie ſie während jenes Decenniums hervorgetreten waren, habe ich in dem vorliegenden Aufſatz geſchildert und beurtheilt.

IV. Aphorismen zur Geſchichte der modernen Ethik. 1847.

Auch dieſe Arbeit veröffentlichte ich in Noacks Jahrbüchern für Philoſophie. Wenn auch ſeit jener Zeit eine Menge von neuen Verſuchen auf dem Gebiet der Ethik erſchienen ſind, ſo glaube ich doch, daß der eigentliche Kern der bisherigen Bewegung in keiner Darſtellung ſo ſchlagend hervorgetreten iſt, als in Körners Naturethik, welche 1873 in Hamburg gedruckt iſt. Je mehr wir den Begriff des Guten in allen ſeinen Conſequenzen auszuführen haben, um ſo mehr werden wir den Ausdruck von Gütern in der Ethik aufgeben müſſen, welcher immer mehr an eine Nationalwirthſchaft, als an eine Wiſſenſchaft erinnert, die die Freiheit zu ihrem Gegenſtande hat. In meiner Ueberſicht habe ich den Franzoſen eine beſondere Aufmerkſamkeit gewidmet, weil ſie die Ablöſung der Ethik von der Theologie auf die radicalſte Weiſe durchgeſetzt haben. Es iſt dies vorzüglich durch die ſocialen Syſteme geſchehen, und hier möchte ich nachträglich das Werk von Dezamy: code de la communauté erwähnen. Es war nämlich dasjenige, welches darzuthun ſuchte, daß eine radicale Reform der Geſellſchaft nur auf der Grundlage des Atheismus möglich ſei, weil die Vorausſetzung eines abſoluten Subjectes außer- und überhalb der Menſchheit das größte Hinderniß ihrer Freiheit und Vervollkommnung ausmache, d. h. dies Buch enthielt ſchon die Bevorwortung der Kommune.

V. Ueber die Pſychologie als Naturwiſſenſchaft. 1850.

Zunächſt iſt dieſe Abhandlung, welche in Schwetſchkes literariſcher Zeitſchrift erſchien, gegen die Herbartiſche Pſychologie gerichtet, ſofern dieſelbe die Pſychologie als Naturwiſſenſchaft zu behandeln den Anfang machte. Ich beſtreite nun keineswegs, daß die Seele eine Naturſeite an ſich hat. Ich beſtreite noch weniger, daß die Pſychologie mit ihrem Begriff ſich die erſte Grundlage erſchaffen müſſe; aber ich behaupte, daß der Natürlichkeit des Geiſtes das Bewußtſein und die Selbſtbeſtimmung deſſelben gegenüberſtehe und beſtreite, daß man die Wiſſenſchaft des Bewußtſeins als Naturwiſſenſchaft behandeln könne. Das Bewußtſein greift über alle Empfindungen und Vorſtellungen als die Macht derſelben hin. Es iſt in ſofern, als der Inhalt der Vorſtellungen ſelber von ihm unabhängig iſt, nicht productiv, aber es beherrſcht das Spiel der Vorſtellungen und giebt ihnen die Richtung, in welcher ſie ſich bewegen ſollen. Ohne die Möglichkeit einer ſolchen Herrſchaft unſeres Ichs über unſer Anſchauen und Vorſtellen würde alle Pädagogik unmöglich ſein. 1863 habe ich der dritten Ausgabe meiner Pſychologie eine Abhandlung über den gegenwärtigen Standpunkt der deutſchen Pſychologie hinzugefügt, worin die Literatur dieſer Wiſſenſchaft weiter verfolgt iſt.

VI. Das hiſtoriſch-ſtatiſtiſche Verhältniß der Philoſophie in Preußen und Deutſchland. 1851.

Jahrelang hatte ich hören müſſen, daß die preußiſche Regierung die Hegelſche Schule vor den übrigen Syſtemen der Philoſophie übermäßig begünſtigt habe. Dies brachte mich auf den Gedanken, die Sache einmal ſtatiſtiſch zu unterſuchen, und hieraus ging die vorliegende Abhandlung hervor, die zugleich ein kleines Bild der geographiſchen Vertheilung der verſchiedenen Syſteme der Philoſophie werden mußte. Der Leſer wird vielleicht die Univerſität Kiel vermißen, aber Kiel wagte ich damals gar nicht zu Deutſchland zu rechnen.

VII. Die Selbſtſtändigkeit der Deutſchen Philoſophie gegenüber der Franzöſiſchen. 1852.

Da wir Deutſche in ſo unendlich vielen Beziehungen von der Franzöſiſchen Cultur und Literatur abhängig ſind, ſo wollte ich mir einmal eine überſichtliche Rechenſchaft von dem Verhältniß der Deutſchen Philoſophie zur Franzöſiſchen geben. Glücklicherweiſe, wie man aus der vorliegenden Arbeit erſehen wird, iſt die Stellung der Deutſchen auf dem philoſophiſchen Gebiet eine günſtigere, als auf ſo vielen anderen. Ich glaube nachgewieſen zu haben, daß beſonders Leibnitz den Franzoſen ein ſtarkes deutſches Element zugeführt habe, welches auch die Aufnahme der Wolffſchen Philoſophie bei den Franzoſen bevorwortete. Ich könnte dies durch viele einzelne Thatſachen belegen, will mich aber begnügen, hier nur eine anzuführen, die in meiner Schrift über Diderots Leben und Werke eingehender beſprochen iſt. Dies iſt die Thatſache, daß die Encyklopädie, welche Diderot und d'Alembert herausgaben, ſehr viele Artikel enthält, die vom Standpunkt der Leibnitzſchen Philoſophie aus verfaßt ſind. Dies wurde vorzüglich dadurch bewirkt, daß der fleißigſte Mitarbeiter an der Encyklopädie, der Ritter Jaucourt, ein Leibnitzianer war, der auch eine Biographie Leibnitzens geſchrieben hatte. Daß einzelne Deutſche einzelnen Erſcheinungen der franzöſiſchen Philoſophie ſich auch jetzt noch mit Vorliebe hingeben, iſt zuletzt doch nur in ähnlichem Sinne aufzufaſſen, als eine ſolche Hingabe von deutſcher Seite auch engliſchen Philoſophen gegenüber ſtattfindet. Und ſo iſt es wohl zu nehmen, wenn gegenwärtig einige Deutſche für den verſtorbenen Auguſt Comte ſchwärmen. Eine allgemeinere Bewegung wird dadurch in unſerer Philoſophie nicht hervorgebracht.

VIII. **Gutzkows Ritter vom Geiſt.** 1852.

Dieſer Roman **Gutzkows** bezeichnet jene Epoche unſerer heutigen Geſchichte, in welcher dieſelbe von dem Frühlingsrauſch einer revolutionären Stimmung zur Reaction überging, welche Gutzkow in ihren verſchiedenen Geſtalten gut beobachtet und geſchildert hat. Sein Roman darf daher wohl auf bleibende Anerkennung rechnen.

IX. Eritis sicut Deus. **Ein anonymer Roman.** 1854.

Auch dieſer Roman iſt der Ausdruck einer ſehr beſtimmten Epoche unſerer heutigen Literatur. Er ſchildert nämlich die Extreme, in welche der Jung-Hegelianismus zum Theil auslief. Er ſchildert ſie aber nur in einer lokalen ſüddeutſchen Sphäre, wie ſie nämlich in Würtemberg, ſpeziell in Tübingen und Ludwigsburg, ſich geſtalteten. An dem Hofe Friedrich Wilhelms IV., welcher der Hegelſchen Philoſophie feindſelig gegenüberſtand, wurde derſelbe ebenſo eifrig geleſen, als zuvor der Humboldtſche Kosmos. Den Hofdamen war der Titel mit ſeinen Bibelworten nach der Vulgata unbequem, und ſie pflegten den Roman daher kurzweg das Buch mit dem lateiniſchen Titel zu nennen. Getragen von der Zuſtimmung der pietiſtiſchen Partei erlebte er auch eine zweite Auflage. Mein Freund Franz Kugler war von der Bosheit, mit welcher dieſer Roman Th. Viſcher und Strauß angriff, indignirt. Er gab damals mit dem nun auch ſchon verſtorbenen Dr. Eggers ein Kunſtblatt heraus, welchem auch ein Literaturblatt periodiſch zugeſellt war. Er forderte mich auf, für dieſes eine Kritik des Romans zu geben. Dies that ich auch, aber ohne meinen Namen, weil jenes Journal den Grundſatz hatte, die Namen der Autoren überhaupt nicht zu nennen. Wie ich am Schluß erwähne, hatte Profeſſor Zeller faſt gleichzeitig mit mir den Roman im deutſchen Muſeum beurtheilt und war dabei, als ein genauer Kenner der würtembergiſchen Zuſtände, auch ſcharf auf die perſönlichen Bezüge die in dem Roman ſpielen, eingegangen. Es enthüllte ſich nun auch als ſeine Verfaſſerin Marie Schwab, eine Schweſter des bekannten Predigers und Dichters. Sie verſicherte ganz ernſthaft, daß ihr Roman eine göttliche Offenbarung ſei, und daß ſie denſelben nach dem Rathe ihres Bruders veröffentlicht habe. Ich habe in meiner Schrift: Hegel als deutſcher Nationalphiloſoph, behauptet, daß die Hegelſche Schule in ihrer Entwicklung und Zerſetzung nach der tragiſchen wie nach der komiſchen Seite hin eine große Mannichfaltigkeit von Erſcheinungen darbiete, wie keine andere. Darüber hat man ſich nun ſehr gewundert, allein man darf nur Romane, wie den vorliegenden, in Betracht ziehen, um der Wahrheit meiner Worte inne zu werden.

X. Kritik von Karl Schwarz: Zur Geſchichte der neueſten Theologie. 1856.

Dieſe Kritik, die zuerſt im Deutſchen Muſeum erſchien, würde ich hier nicht wiederholt haben, wenn ſie nicht die Grundlinien der Geſchichte unſerer Theologie in ihrem Zuſammenhang mit der der Philoſophie bis zu dem damaligen Zeitpunkte enthielte, Grundlinien, die ich noch jetzt für Hiſtoriker der modernen Philoſophie und Theologie für durchaus brauchbar halte.

XI. Cholevius: Geſchichte der deutſchen Poeſie nach ihren antiken Elementen. 2 Theile. 1854 und 1856.

Dieſe Kritik iſt wirklich eine Kritik in dem Sinne, wie man früher eine ſolche zu ſchreiben pflegte. Dieſer etwas altväteriſche Zuſchnitt hat mich aber nicht abgehalten, ſie durch den Abdruck in dieſer Sammlung zu erneuen, weil ich damit die treffliche Arbeit von Cholevius, die mehr benutzt als genannt worden iſt, wieder in lebhaftere Erinnerung zu bringen wünſche.

XII. Brachvogels Trauerſpiel: Narciß. 1857.

Dies berühmte Drama hat in dieſem Jahre auf der Berliner Hofbühne bereits ſeine hundertſte Darſtellung gefeiert. Das draſtiſche Verdienſt des Trauerſpiels iſt damit wohl über jeden Zweifel hinausgerückt, allein die dramatiſche Geſtaltung ſelber unterliegt großen Bedenken, welche ich damals im Deutſchen Muſeum zu äußern wagte, und die ich noch gegenwärtig aufrecht halte. Ganz abgeſehen von der Willkür, mit welcher der Verfaſſer die Geſchichte behandelt hat, bleibt die Ermordung der Frau von Pompadour durch pſychiſch-ethiſche Erdroſſelung, zu welcher ihr Mann ſich unwiſſender Weiſe anſtiften läßt, eine Monſtroſität, über welche wunderbarer Weiſe das heutige Publikum ohne Anſtoß hinfortgeht und ſich mit der Partei der Königin für jenen ſubtilen Mord ganz tugendhaft erhitzt.

XIII. Robinet. 1861.

Niemand, welcher dieſen Aufſatz lieſt, wird ihn anders, als mit dem Zugeſtändniß verlaſſen, daß er gerade für unſere Tage und für die in ihnen ventilirten Fragen des Peſſimismus, der Transmutationslehre, des Theismus von größter Bedeutung ſei. Ich ließ denſelben in Michelets Philoſophiſcher Zeitſchrift: Der Gedanke, abdrucken, allein er ſcheint über den engen Kreis der Leſer dieſes Journals hinaus nicht bekannt geworden zu ſein, weshalb ich denſelben hier wiederhole.

XIV. Der Pariſer Salon im achtzehnten Jahrhundert. 1862.

Dieſer Eſſay — denn mit dieſem Modeworte würde man heut zu Tage eine ſolche Arbeit wohl betiteln — dient den übrigen Aufſätzen, welche in dieſem

Bande ſich auf die Geſchichte der franzöſiſchen Philoſophie im vorigen Jahrhundert beziehen, gleichſam zum ſocialen Exponenten, indem er ein Spiegelbild der Bildung in den höheren Schichten der damaligen Geſellſchaft liefert.

XV. Rede zur Säkularfeier Fichtes. 1862.

Dieſe aus der vollſtändigen Beherrſchung des Gegenſtandes hervorgegangene und rhetoriſch genommen höchſt ſorgfältig behandelte Rede hat dennoch unter den vielen Reden, die ich in meinem Leben gehalten habe, nicht den von mir erwarteten Erfolg gehabt. Ich ſehe jetzt ein, daß die Richtung, welche Stahr in einer kleinen Schrift für die Tonart in der Modulation dieſes Gegenſtandes andeutete, die ganz richtige war. Stahr wollte vor allen Dingen an dem Gedenktage Fichtes deſſen Charakter und patriotiſche Größe gefeiert wiſſen, während die philoſophiſchen Verdienſte und mannigfachen ſchriftſtelleriſchen Leiſtungen deſſelben nur beiläufig erwähnt werden ſollten. Ich verfiel in eine zu große Ausführlichkeit des literariſchen Details. Durch den Tadel, welchen ich demſelben zuweilen beimiſchen mußte, brachte ich einen gewiſſen Mißklang in die Jubeltöne der Feier, und durch die Länge der geſammten Rede ermüdete ich das große Publikum, welches zu ihrem Anhören in unſerer Aula zuſammengeſtrömt war. Gedruckt und geleſen und nicht mehr in unmittelbarer Verbindung mit dem Säkularfeſt kann dagegen meine Rede durch gar manche neue Geſichtspunkte und durch ihre Vollſtändigkeit einen bleibenden Werth beanſpruchen.

XVI. Rameaus Neffe von Diderot und von Jules Janin. 1864.

Bei dieſem Thema könnte mancher glauben, daß er es hier mit dem Capitel zu thun habe, welches ſich im zweiten Theil meiner Schrift: Ueber Diderots Leben und Werke über Rameaus Neffen befindet. Dies iſt jedoch keineswegs der Fall, vielmehr iſt die vorliegende Arbeit eine ganz andere und ſelbſtändige. Merkwürdig iſt es, daß bei dem großen Intereſſe, welches durch Brachvogels „Narciß“ ſich für Jean Rameau bei uns aufgethan hat, niemand, mich ausgenommen, von dem Janinſchen Rameau in unſerer Kritik Notiz genommen hat. Daß man Janins Buch nicht überſetzt hat, wie es ſonſt mit jeder anderen Schrift deſſelben der Fall zu ſein pflegte, liegt wohl einfach darin, daß die Sprache deſſelben eine Menge von ſchwierigen Vokabeln enthält, die den Maſſenüberſetzern der heutigen Tage unbekannt ſind. Wenn ich auch hier, wie in meiner größeren Schrift über Diderot, das Jahr 1760 für den Zeitpunkt der Abfaſſung des Dialogs feſthalte, ſo glaube ich dies dadurch begründen zu können, daß Diderot die Verherrlichung Voltaires wegen ſeiner erſt mehrere Jahre ſpäter fallenden Vertheidigung von Calas bei einer wiederholten Ueberarbeitung ſeines Dialogs erſt ſpäter hinzugefügt hat, wie das Manuſcript in Petersburg ausweiſt.

XVII. Der Deutſche Materialismus und die Theologie. 1864.

Im Jahre 1863 hatte ich von meiner Pſychologie eine dritte Ausgabe veranſtaltet und ihr, wie ſchon einmal oben erwähnt, zum Schluß eine Abhandlung über den gegenwärtigen Stand der Deutſchen Pſychologie angehängt, in welcher natürlich auch die materialiſtiſche Richtung derſelben beurtheilt war. Mein verehrter Freund, Herr Bibliothekar und Profeſſor Dr. Hilgenfeld zu Jena, forderte mich auf, ihm für ſeine Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie eine Ueberſicht der Literatur des Deutſchen Materialismus im Verhältniß zur Theologie zu ſchreiben. Dies that ich auch. Meine Arbeit enthält in ihrer Kürze, wie ich glaube, alle Hauptmomente des Materialismus, ſoweit er ſich bis dahin bei uns entwickelt hatte. Vielfach aufgefordert, dieſe Abhandlung in einem Separatabdruck zu veröffentlichen, ging ich doch nicht darauf ein, weil nach meiner Erfahrung ſolche kleine Brochüren ſich nur zu bald zu verlieren pflegen, jetzt aber nehme ich ſie hier auf, weil ſie es mir trotz der zehn dazwiſchenliegenden Jahre theils durch Vollſtändigkeit der Literatur, theils durch Präciſion des Urtheils zu verdienen ſcheint.

XVIII. Friedrich der Große als Philoſoph. 1864.

Dieſe Rede macht gewiſſermaßen den Schluß zu den früheren Aufſätzen über den Franzöſiſchen Materialismus aus.

XIX. Dom Deſchamps ein Vorläufer des Hegelianismus in der Franzöſiſchen Philoſophie des 18. Jahrhunderts. 1867.

Dies iſt die Beſprechung eines der merkwürdigſten philoſophiſchen Bücher der Franzöſiſchen Literatur. Die Erörterungen des Herrn Profeſſors Beauſſire ſind in der That ebenſo intereſſant und ſcharfſinnig, als die Ausführung der Theſen des geiſtlichen Herrn Deſchamps. Ich kann nicht leugnen, daß es mich ſehr befremdet hat, dieſe Schrift von den Deutſchen Philoſophen ganz ignorirt zu ſehen. — Dieſe Anzeige erſchien in Bergmanns philoſophiſchen Monatsheften.

XX. Noch einmal Diderot. 1868.

Dieſe Betrachtung enthält die Reaction, welche das Jahr von 1866 auf 1867 hindurch bei mir gegen die Kritik ſtattgefunden hatte, wie ſich dieſelbe von mannigfaltigen Standpunkten aus über meine Schrift: „Leben und Werke Diderots“ geäußert hatte. Sie iſt aber auch zugleich eine Reaction gegen mich ſelbſt; denn ich leugne nicht, daß ich eben durch jene Kritik von einer gewiſſen Befangenheit in meiner Auffaſſung befreit wurde, wie ſie nur zu leicht entſteht, wenn man ſich ein paar Decennien hindurch ſehr anhaltend und ſehr vereinſamt mit demſelben Gegenſtand beſchäftigt.

XXI. Die philoſophiſchen Stichwörter der Gegenwart. 1872.

Nachdem ich in dieſer Sammlung in einer Reihe kleinerer Darlegungen der Geſchichte der Deutſchen und Franzöſiſchen Philoſophie ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts bis zur Mitte des jetzigen die Vergangenheit geſchildert hatte, wollte ich mit dieſem letzten Aufſatz die Phyſiognomie unſerer philoſophiſchen Gegenwart abkonterfeien.

1. Zu Kants Gedächtniß.

1.

Ueber
Kant's Darſtellung des nothwendigen Antagonismus zwiſchen den drei oberen und der unteren Facultät unſerer Univerſitäten.

1844.

Vortrag zur Feier ſeines Geburtstags am 22. April 1844 in der Geſellſchaft
ſeiner Freunde zu Königsberg.

Meine Herren!

Die Frage nach der Reform der Univerſitäten iſt in unſeren Tagen wieder ſehr lebhaft aufgenommen worden. Der Widerſpruch der Wiſſenſchaft mit ſich ſelbſt wie mit Anſichten der beſtehenden Staaten und Kirchen iſt auf mehren Punkten in Deutſchland, Frankreich und Rußland hervorgetreten.

In Rußland war es das Princip der Nationalität, welches auf der Univerſität Dorpat eine Colliſion hervorrief. Ich ſage das Princip der Nationalität, weil die Zeitungen ſich ſo ausgedrückt haben, und man mich daher ſonſt der Verfälſchung der Thatſachen beſchuldigen könnte. Die Ruſſiſche Nationalität ſoll mit der Germaniſchen ſich als unverträglich berührt haben. Oder vielmehr: die Ruſſiſche ſoll gemeint haben, daß die Germaniſche mit ihr ſich nicht vertragen dürfte oder könnte oder möchte. Es iſt ſo ſchwer, über Ruſſiſche Thatſachen ſich richtig auszudrücken. Alles ſcheint eben ſo leicht wahr, eben ſo leicht falſch ſein zu können. Daß das Princip der Cultur in den Ruſſiſchen Oſtſeeprovinzen Germaniſch und daß Dorpat die Univerſität dieſer Provinzen iſt, darf man jedoch nicht bezweifeln. Eben ſo wenig, daß die Begründung des

Ruſſiſchen Herrſcherhauſes durch die Normannen Germaniſch zu nennen iſt. Eben ſo wenig, daß die Ruſſiſche Herrſcherfamilie ſtets auf das Eifrigſte Familienverbindungen mit Germaniſchen Fürſten geſucht hat und in Folge derſelben mit ganz Deutſchland mehr oder weniger verwandt iſt. Eben ſo wenig endlich, daß Rußland unaufhörlich Deutſche in ſeine bedeutendſten Aemter bri[illegible] ſo daß man, hört man nur die Deutſchen Namen, vergeſſen könnte, daß eben dieſe Deutſchen nicht mehr als Deutſche wirken. Neſſelrode, dieſer Nebenbuhler Metternich's in der conſervativen Politik, iſt ein Deutſcher. Die glänzendſte publiciſtiſche Apologie Rußlands, die Pentarchie, iſt Deutſch geſchrieben und darin Rußland ſelbſt das Protectorat über die Deutſchen conſtitutionellen Staaten übertragen worden. Ja Rußland hat ſogar einen General gehabt, der zu den Deutſchen Claſſikern gehört, ich meine Klinger. Doch was nützen dieſe Betrachtungen? Sie ſcheinen nachzuweiſen, daß Rußland in dem Germaniſchen Element nichts Feindliches für ſich zu erblicken habe. Aber nichts deſto weniger bleibt es gewiß, daß ein leiſes Accentuiren des Deutſchthums die Veranlaſſung zur völligen Verödung der Univerſität Dorpat geworden. Da außer dem abgeſetzten in Rußland gebliebenen Profeſſor Uhlemann die Profeſſoren Volkmann, Madai, Preller den Ruſſiſchen Staatsdienſt verlaſſen haben, da ferner die Augsburger Allgemeine Zeitung einen ausführlichen Bericht des Profeſſor v. Madai über jene Vorgänge mitgetheilt hat, ſo wird das Urtheil erlaubt ſein, daß in Dorpat keineswegs wiſſenſchaftliche Conflicte, ſondern, nach der Auffaſſung der Regierung, unnationale Aeußerungen der Profeſſoren den Grund zu den dortigen [illegible]uhen gelegt haben.

Ganz anders in Frankreich. Hier ſehen wir den ganzen vom Staat geleiteten Organismus der Unterrichtsanſtalten mit der Kirche in Conflict getreten. Der Klerus nennt die Leitung und Beaufſichtigung des öffentlichen Unterrichts durch die Regierung ein Monopol. Er nennt es Freiheit des Unterrichts, wenn er, ohne Controle durch den Staat, nach Belieben, Unterrichtsanſtalten gründen könnte. Die Formen, deren er ſich in ſeiner Polemik gegen die Univerſitäten bedient, klingen ganz liberal. Iſt nicht ein Monopol excluſive Bevorrechtigung? Stimmt es nicht mit anderen Principien der Franzöſiſchen Verfaſſung z. B. der Gewerbefreiheit, überein, auch den Unterricht frei zu laſſen? Und dann, wenn wir die Schilderungen des Klerus leſen, wird er nicht von der zärtlichſten Sorge, von der glühendſten Begeiſterung für die Sittlichkeit, für das Seelenheil der Franzoſen getrieben, jenes Vorrecht der Univerſität zu zerſtören, welches — o Schmach — ſogar Geiſtliche zwingt, Prüfungen zu beſtehen, um lehren zu dürfen? In den Brochuren des Abbé Combalôt hat dieſe Entrüſtung ihren extremſten Ausdruck gefunden. Die vom Staat geprüften und angeſtellten Lehrer ſind nach ihm nichts als ſkeptiſche Rhetoren, welche den Atheismus und die Frivolität den Gemüthern der Jugend einimpfen. Die Univerſität iſt eine Propaganda moraliſcher und religiöſer Corruption. Nur der Prieſter iſt wahrhaft geſchickt, Religion, Ethik, Naturkunde, Hiſtorie und Philoſophie zu lehren. Aller Unterricht durch Profeſſoren, welche der Staat anſtellt, iſt eine unheilige Charlatanerie. Wir haben das Schauſpiel der Verlegenheiten vor Augen, welche der Franzöſiſchen Regierung aus der Keckheit, ja Frechheit und Brutalität der klerikaliſchen Angriffe erwachſen. Wir haben geſehen, wie der Miniſter Villemain mehrfach die größte Schonung und Connivenz gegen den Klerus bewieſen hat. Ein Profeſſor Ferrari zu Straßburg hatte die Theorien der Philoſophen über den Staat darzuſtellen und zu kritiſiren angefangen. Er kommt auf Platon's Republik. Er berichtet, daß derſelbe die Gemeinſchaft der Weiber gelehrt habe. Sofort erhebt ſich ein Sturm der klerikaliſchen Oppoſition gegen ihn. In allen Blättern wird der Profeſſor als Enfantiſt, als Communiſt denuncirt und der Lärm erreicht eine ſolche Höhe, daß Villemain Herrn Ferrari ſuspendirt. Ferrari hat hinterher ſeine Vorleſungen zum Behuf ſeiner Rechtfertigung drucken laſſen, aber, ſo viel ich weiß, hat dies noch keine Reſtitution zur Folge gehabt. Die Franzöſiſche Regierung kann die Colliſion des Staates mit der Kirche ſo lange nicht überwinden, als die Kirche noch gewiſſermaßen eine Staatskirche iſt; gewiſſermaßen ſage ich, denn die Verfaſſungsurkunde nennt die Apoſtoliſch-Römiſch-Katholiſche Religion die der Majorität der Franzoſen, fordert ſie aber von Niemandem, um Franzoſe, um

Staatsbürger zu ſein. Aenderte ſich nun das numeriſche Verhältniß und würde nur die Minorität der Franzoſen dem Katholicismus angehören, ſo iſt erſichtlich, daß jener ſo nichtsſagende, unbeſtimmte und doch eben wegen ſeiner Vagheit ſo gefährliche Artikel der Charte fallen müßte.

In Deutſchland iſt es wieder ganz anders. Deutſchland iſt das Land der Vielſeitigkeit, welches allein hervorbringt, was außerdem viele andere Nationen einſeitig beſchäftigt. Die Bewegung auf ſeinen Univerſitäten iſt daher eine viel reichere, verwickeltere. Bald iſt es dies, bald jenes Element, welches zu gähren anfängt. Wir dürfen nur fragen, welche Gattung des Conflicts wir wünſchen und haben ſogleich die Auswahl bereit. Wollen wir einen Conflict der Nationalität mit ſich ſelbſt, nicht, wie in Rußland, zweier fremden Nationalitäten, ſondern den tragiſchen des Nationalgeiſtes mit ſich ſelbſt? Wir haben Hoffmann von Fallersleben. Dieſer Profeſſor iſt nicht abgeſetzt, weil er ſein Amt an der Univerſität zu Breslau nicht nach den Forderungen der Wiſſenſchaft verwaltet hätte; er iſt auch nicht abgeſetzt, weil er unſerem Könige zum Kölner Dombaufeſte mit begeiſtertem Patriotismus huldigte; ſondern er iſt abgeſetzt, weil er Unpolitiſche Lieder gedichtet hat, welche der Deutſche Bund auf ſich und die Zuſtände Deutſchlands zu beziehen und als undeutſch verwerfen zu müſſen glaubte. Der Dichter hatte zwar von China, von der Türkei, Kuhſchnappel geſprochen, aber das in unſeren Zeitungen veröffentlichte Urtheil ſprach aus, daß dieſe Namen nur eine Maske ſeien, auf Deutſchland zu zielen.

Oder wollen wir einen Conflict der Kirche mit dem Staat? Ich nenne die Hermeſiſche Angelegenheit. Allerdings iſt dieſelbe in Anſehung Roms auch eine Entzweiung der Kirche mit der Kirche, allein zugleich und überwiegend eine Colliſion der Kirche mit dem Staat. Die Profeſſoren Brauns, Elvenich, Achterfeld u. ſ. f. ſind zugleich Staatsbeamte, wurden von der Preußiſchen Regierung ernannt, beſoldet, befördert. Wir wiſſen, wie dieſe Colliſion geendet hat. Der Staat hat der Kirche nachgeben müſſen, denn da dieſelbe kein freies Forſchen erlaubt, da ſie an ihren Dogmen eine ein für allemal fertige Vorausſetzung der Wahrheit beſitzt, ſo iſt die Forſchung für ſie nicht blos entbehrlich, ſondern ſogar als den Zweifel in ſich einſchließend offenbar nachtheilig.

Oder wollen wir einen Conflict der Kirche mit der Kirche, auch außerhalb des Romanismus, ſo haben wir, Dank dem ſcharfen Späherblick unſeres proteſtantiſchen Klerus, gar keinen Mangel daran. Straußen's Entfernung von Tübingen und ſeine Penſionirung zu Zürich in Folge eines Bauernaufſtandes, noch bevor er ſein Amt angetreten, bleibt die merkwürdigſte Thatſache auf dieſem Gebiete. Bruno Bauer zu Bonn war nur erſt Privatdocent. Die Facultät erklärte ſich gegen ihn. Die Regierung war weit entfernt, ſogleich auf dies Urtheil einzugehen. Sie ſuspendirte nur Bauer's Vorträge, bis die Gutachten aller Preußiſchen theologiſchen Facultäten eingeholt waren. Dieſe erkannten nun zwar im Allgemeinen an, daß Bauer's Werk über die Synoptiker als ein wiſſenſchaftliches anzuſehen ſei, daß ſie aber doch in der Form zu viel naturwüchſigen Uebermuth fänden, der mit der Beſonnenheit, welche einem akademiſchen Lehrer gezieme, nicht verträglich ſei. Bruno Bauer ſelbſt hat ſeine Abſetzung als völlig gerecht beſtätigt und iſt ſogar ſo weit gegangen, den Facultäten, welche ihn bei dem Lehramt erhalten wollten, den Vorwurf zu machen, daß ſie das Weſen der chriſtlichen Theologie und eines chriſtlichen Staats nicht richtig verſtänden. Er iſt feierlich von aller Theologie nicht nur, auch von aller Religion geſchieden und nennt ſeinen Standpunkt die Kritik ſchlechthin.

Dies wäre alſo, genauer beſehen, bei Strauß der Widerſpruch einer theologiſchen Anſicht mit einer andern, bei Bauer einer antitheologiſchen mit einer theologiſchen. Strauß nahm noch eine Profeſſur der Theologie in Zürich an, Bauer wäre dies unmöglich; er lebt und webt nur in der Auflöſung, in der Zertrümmerung aller Theologie.

Wollen wir ferner einen Conflict des Staats mit dem Staate auf der Univerſität, ſo dürfen wir nur an die Vorleſungen von Nauwerk in Berlin, von Hinrichs in Halle denken. Gegen erſteren iſt das Deſtructive in ſeiner politiſchen Richtung geltend gemacht. Die Facultät hat ihn zwar gegen dieſen Vorwurf vertheidigt, allein umſonſt. Gegen Hinrichs ſoll die Mangelhaftigkeit ſeines Wiſſens eingewendet ſein. Da dies aber nur ein Zeitungsgerücht iſt, ſo ſchweige ich davon. Der Nauwerk'ſche Fall reicht hin, zu zeigen, daß die Abweichung der politiſchen Anſichten eines Univerſitätslehrers von denen der Regierung, ſobald ſie bis zur Colliſion eines Widerſpruchs ſich ſteigert, nicht erlaubt und daß das Urtheil einer Facultät über ihre Mitglieder illuſoriſch iſt, ſobald das Miniſterium den Standpunkt der ſogenannten adminiſtrativen Maßregel oder der höheren Rückſicht gegen die nicht auf ſolcher Höhe ſtehenden Auffaſſung einer Facultät glaubt einnehmen zu müſſen.

Ich könnte noch weiter gehen in Aufſtellung vollkommen verbürgter Thatſachen, welche den Kampf der Univerſitäten mit andern Mächten des Lebens ſignaliſiren. Ich könnte Facta anführen, welche unſerer eignen Königsberger Univerſität angehören. Allein ich fürchte, Sie vielleicht durch Herzählung ſo bekannter Dinge ſchon ermüdet zu haben. Ich eile daher, mich wegen dieſer rein hiſtoriſchen Einleitung zur Feſtrede auf den Geburtstag eines Philoſophen zu rechtfertigen. Wie komme ich dazu, zur Feier Kant's an jene Streitigkeiten zu erinnern? Ich werde mich mit einem einzigen Worte erklären. Kant iſt der Erſte geweſen, der, was Herder auch dagegen mit Gehäſſigkeit ſagen mochte, am Ende des vorigen Jahrhunderts die Natur dieſer Kämpfe vollkommen durchſchaute. Er ſchrieb, ein Greis, ſeinen Streit der Facultäten. Bedenken wir nun, meine Herren, daß wir in dieſem Jahre nicht nur Kant's Geburtstag, ſondern auch das dreihundertjährige Jubiläum unſerer Albertinauniverſität begehen, ſo wird es Sie nicht befremden, wenn ich bei der Aufforderung unſeres verehrten Feſtpräſidenten zum diesmaligen Vortrag ganz unwillkürlich darauf verfiel, Kant's Anſicht von dem Antagonismus der drei oberen Facultäten mit der unteren zum Gegenſtand einer kurzen Betrachtung zu machen. Die bisher flüchtig vorübergeführten Thatſachen haben nur den Zweck, Ihnen das noch immer Zeitgemäße der Kantiſchen Auffaſſung deſto mehr an das Herz zu legen.

Es würde ein Mißgriff ſein, wollte ich weitläufig dieſelbe hier vor Ihnen darlegen. Wer von Ihnen ſollte nicht Kant's unſterbliche Gedanken über dies Thema im Allgemeinen gegenwärtig haben? Allein Kant iſt ſo ſehr Kant, daß es ſchwer fällt, ihn nicht ſelbſt reden zu laſſen und ich werde deshalb von Zeit zu Zeit ſeine eigenen Worte anführen müſſen. Der Fortſchritt des Geiſtes iſt zwar gewiß, iſt unausbleiblich, aber in Anſehung der Maſſe langſam. Welche Detailproceſſe der Entwicklung erfordert es, bis Millionen die erhabne Ueberzeugung eines Weiſen ſo zu ihrem Eigenthum gemacht haben, daß ſie ihnen nunmehr eben ſo natürlich, eben ſo zuverläſſig erſcheint, wie der Aufgang und Untergang der Sonne! Vernimmt man Kant's Worte, ſo wird man ſich ſagen müſſen, daß die Wirklichkeit ihrem Begriff ſich bereits vielfach angenähert hat, aber auch, daß die Widerſprüche, mit ſeinen Anſichten, welche unſere heutige Erfahrung uns noch darbietet, um ſo anſtößiger, um ſo unverzeihlicher dünken, wenn ſie auch aus der Trägheit der menſchlichen Natur und aus der feigen Furcht vor der Wahrheit vollkommen begreiflich ſind.

Kant's Auffaſſung des Univerſitätsorganismus könnte man gewiß ſehr ſchicklich ein conſtitutionelles Zweikammerſyſtem nennen. Er theilt die ganze Univerſität eigentlich in nur zwei Facultäten, die obere und die untere.

Die obere begreift die Theologie, Jurisprudenz und Medicin; die untere die Philoſophie nach allen ihren Richtungen als Natur- und Geſchichtswiſſenſchaft, wie als ſpeculative Philoſophie in ſich.

Die oberen Facultäten repräſentiren nach Kant die ſtabile Function der Wiſſenſchaft; die untere iſt mit der mobilen beſchäftigt. Die obern Facultäten ſind durch ein beſtimmtes Depoſitum der Lehre gebunden; die untere Facultät beſitzt ein ſolches nicht und erkennt nur die Vernunft als Kanon ihrer Beſtimmungen an.

Die Theologie iſt durch die Bibel; die Jurisprudenz durch das Landrecht, die Medicin durch die Medicinalordnung beſchränkt; die Philoſophie würde durch eine poſitive Schranke in ihrem Weſen, der unbedingten Freiheit der Erkenntniß, vernichtet ſein.

Nun zeigt Kant aber, wie aus ſolchem inneren Unterſchiede der oberen und unteren Facultät ſich ein Streit ergeben müſſe, denn das eben war ſeine rechte Stärke, den Widerſpruch aufzufinden und ihn in ſeiner Unvermeidlichkeit hinzuſtellen; wo hingegen heutzutage nicht Wenige ihre Stärke darin zu ſuchen ſcheinen, den Widerſpruch bald zu leugnen, bald zu vertuſchen, bald abzuſtumpfen, bald als unbedeutend abzufertigen. Nicht alſo Kant. Er ſetzte den Streit der Facultäten als einen nothwendigen und deshalb immerwährenden. Und damit, zum Aergerniß friedfertiger, lammfrommer Naturen ſich noch nicht begnügend, unterſchied er ſogar zwei Arten des Streits, eine unrechtmäßige und eine rechtmäßige und erklärte beide, auch die unrechtmäßige, abermals für nothwendig und ſtets ſich erneuernd.

Nämlich der Streit im Allgemeinen entſpringt daraus, daß ein von Außen her gegebner, als Satzung, als Dogma, als Geſetz, durch die Macht eines ſouverainen Willens geſetzter Begriff der Kritik anheimfallen muß, inwiefern er dem Inhalt nach der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Vernunft entſpricht oder nicht. Die oberen Facultäten haben daher an der unteren ihre unfehlbare Oppoſition, wie die untere an den oberen. Die Starrheit des Dogmatismus und die Beweglichkeit des Kriticismus ergänzen ſich unter einander zur vollſtändigen Wiſſenſchaft.

Unrechtmäßig wird der Streit, wenn die oberen Facultäten die Vorausſetzung aufgeben, daß das, was ſie lehren, an ſich vernünftig ſein ſolle und wenn ſie dem Volke die Täuſchung inſinuiren, als ob ſie im Beſitz gewiſſer Künſte ſeien, den Böſen quand même ſelig, den Verbrecher ohne Buße ſeiner Schuld zum rechtlichen Mann, den mit Laſtern auf ſeinen Körper einſtürmenden dennoch, ohne ſeinen Lüſten Zwang anzuthun, geſund zu machen. Dieſen Streit alſo nennt Kant unrechtmäßig, weil er an die Stelle der Vernunft den Aberglauben der Unvernunft ſetzt und damit den Boden verläßt, auf welchem allein die Wiſſenſchaft ihrem Begriff gemäß ſich bewegen kann.

Rechtmäßig aber iſt der Streit, inſofern die Vernünftigkeit von beiden Seiten als die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Wiſſenſchaft feſtgehalten wird. Der Theologe, Juriſt und Mediciner hat das Recht und die Pflicht, den Beweis zu verſuchen, daß die poſitiven Beſtimmungen, an welche er gebunden iſt, nicht unvernünftig ſind. Der Philoſoph, ihnen gegenüber, hat das Recht und die Pflicht der Unterſuchung, ob ſie überhaupt vernünftig ſind.

Kant ſagt von der Eintheilung der Facultäten in drei obere und eine untere: „Man ſieht wohl, daß bei dieſer Eintheilung und Benennung nicht der Gelehrtenſtand, ſondern die Regierung befragt worden iſt. Denn zu den obern werden nur diejenigen gezählt, deren Lehren, ob ſie ſo oder anders beſchaffen ſeien, oder öffentlich vorgetragen werden ſollen, die Regierung ſelbſt intereſſirt; da hingegen diejenige, welche nur das Intereſſe der Wiſſenſchaft zu beſorgen hat, die untere genannt wird, weil dieſe es mit ihren Sätzen halten mag, wie ſie es gut findet. Die Regierung aber intereſſirt es am Allermeiſten, wodurch ſie ſich den ſtärkſten und dauerndſten Einfluß auf's Volk verſchafft, und dergleichen ſind die Gegenſtände der obern Facultäten. Daher behält ſie ſich das Recht vor, die Lehren der obern ſelbſt zu ſanctioniren, die der unteren überläßt ſie der eigenen Vernunft des gelehrten Volks. — Wenn ſie aber gleich Lehren ſanctionirt, ſo lehrt ſie, die Regierung, doch nicht ſelbſt, ſondern will nur, daß gewiſſe Lehren von den reſpectiven Facultäten in ihren öffentlichen Vortrag aufgenommen und die ihnen entgegengeſetzten davon ausgeſchloſſen werden ſollen. Denn ſie lehrt nicht, ſondern befehligt nur die, welche lehren (mit der Wahrheit mag es bewandt ſein, wie es wolle), weil ſie ſich bei Antretung ihres Amts durch einen Vertrag mit der Regierung dazu verſtanden haben. — Eine Regierung, die ſich mit den Lehren, alſo auch mit der Erweiterung und Verbeſſerung der Wiſſenſchaften befaßte, mithin ſelbſt, in höchſter Perſon, den Gelehrten ſpielen wollte, würde ſich durch dieſe Pedanterie nur um die ihr ſchuldige Achtung bringen, und es iſt unter ihrer Würde, ſich mit dem Volke, dem Gelehrtenſtande deſſelben, gemein zu machen, welches keinen Scherz verſteht, und Alle, die ſich mit Wiſſenſchaften bemengen, über Einen Kamm ſcheert.“

„Es muß zum gelehrten gemeinen Weſen durchaus auf der Univerſität noch eine Facultät geben, die in Anſehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig, keine Befehle zu ertheilen, aber doch alle zu beurtheilen die Freiheit habe, die mit dem wiſſenſchaftlichen Intereſſe, d. i. mit dem der Wahrheit, zu thun hat, wo die Vernunft öffentlich zu ſprechen berechtigt ſein muß, weil ohne eine ſolche die Wahrheit, zum Schaden der Regierung, ſelbſt nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei iſt, und keine Befehle, Etwas für wahr zu halten, kein Crede, ſondern nur ein freies Credo, annimmt. — Daß aber eine ſolche Facultät, ungeachtet dieſes großen Vorzugs der Freiheit, dennoch die untere genannt wird, davon iſt die Urſache in der Natur des Menſchen anzutreffen, daß nämlich der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demüthiger Diener eines Andern iſt, ſich noch vornehmer dünkt, als ein Anderer, der zwar frei iſt, aber Niemandem zu befehlen hat.“

Dieſen Gedanken der Selbſtſtändigkeit der Philoſophie, ihrer Unabhängigkeit vom Staat, drückt Kant weiterhin auch ſo aus: „Die philoſophiſche Facultät kann alſo alle Lehren in Anſpruch nehmen, um ihre Wahrheit der Prüfung zu unterwerfen. Sie kann von der Regierung, ohne daß dieſe ihrer eigentlichen, weſentlichen Abſicht zuwider handle, nicht mit einem Interdict belegt werden, und die obern Facultäten müſſen ſich ihre Einwürfe und Zweifel, die ſie öffentlich vorbringt, gefallen laſſen, welches jene zwar allerdings läſtig finden dürften, weil ſie ohne ſolche Kritik in ihrem, unter welchem Titel es auch ſei, einmal inne habenden Beſitz ungeſtört ruhen und dabei noch despotiſch hätten befehlen können.“

Die philoſophiſche Facultät muß deswegen nach Kant's Forderung ſtets zum Streit gerüſtet ſein, zu einem Streit, welcher dem Anſehen der Regierung nie Abbruch thun kann, wofern ſie eine freie Verfaſſung bezweckt, in welcher es um Wahrheit zu thun iſt. Allein eben, weil es ſich um die Erkenntniß des Wahren handelt, ſo „kann und ſoll dieſer Streit nicht durch friedliche Uebereinkunft, amicabilis compositio, beigelegt werden, ſondern bedarf als Proceß einer Sentenz, d. i. des rechtskräftigen Spruchs eines Richters, der Vernunft; denn es könnte nur durch Unlauterkeit, Verheimlichung der Urſachen, des Zwiſtes und Beredung geſchehen, daß er beigelegt würde, dergleichen Maximen aber dem Geiſte einer philoſophiſchen Facultät, als der auf öffentliche Darſtellung der Wahrheit geht, ganz zuwider iſt.“

Das Verhältniß der drei oberen Facultäten zur unteren in dieſem Streit ſtellt Kant ſo dar, daß die Wahlverwandtſchaft der Theologiſchen mit der philoſophiſchen die geringſte iſt, weil die Sanction des Poſitiven in der Theologie, der Offenbarung, für eine göttliche und darum am wenigſten der Kritik zugängliche gilt. In der juriſtiſchen iſt dieſelbe nicht mehr eine göttliche, nur noch die Auctorität des Willens der Regierung. Die Kritik hat es mit amtlichen Einrichtungen zu thun, die ſie zwar reſpectvoll zu behandeln hat, wobei ſie aber doch ſchon eher ein freies Spiel ſich gönnen darf. Die mediciniſche Facultät aber hat faſt gar keinen wirklichen Unterſchied von der philoſophiſchen. Die Pharmakopöe und die Medicinalordnung folgen allen Veränderungen der Wiſſenſchaft, die gar keine beſondere Auctorität außer ſich anerkennt. Dieſe Intimität der philoſophiſchen Facultät mit der mediciniſchen erſcheint auch darin, daß manche Fächer, wie die Zoologie, der Anatomie halber, auf manchen Univerſitäten zur mediciniſchen, auf manchen zur philoſophiſchen gerechnet werden. Aus dieſer Relation der oberen Facultäten zur unteren erhellt daher auch, daß eine Regierung ganz nach Kant's Principien verfahren würde, wenn ſie einen Theologen, welcher die Auctorität der Offenbarung nicht mehr kritiklos anerkännte, aus dem hohen Range der theologiſchen Facultät auf die demüthige Bank der philoſophiſchen verſetze, ganz abgeſehen davon, daß ein ſolcher Theologe noch der heterogenen Privat-Beſchäftigung, Gedichte über andere als theologiſche Gegenſtände zu machen, ergeben ſein könnte. Kant nennt einen ſolchen Facultätsmann einen Neuerer, den die Regierung in den oberen Facultäten nicht dulden kann. In der unteren Facultät hingegen kann ihm zum Lobe gereichen, was in den oberen zum Tadel, denn die Philoſophie iſt ohne Kritik, ohne Fortſchritt und Neuerung, überhaupt ohne Wiſſenſchaft nicht denkbar; in der Theologiſchen Facultät kann der Glaube ohne Wiſſen ſchon ausreichen.

Bevor wir aber von dieſem Gedankenkreiſe Kant's ſcheiden, erlaube ich mir zum Schluß auch eine Polemik gegen ihn. Es erhellt nämlich aus dem Streit der Facultäten, daß Kant von dem, was er Volk nennt, einen ſehr niedrigen Begriff hatte. Ich will ihm, dem ſcharfen Beobachter, gar nicht Unrecht geben, daß für ſeine Zeit ſeine Meinung völlig begründet war; allein ich kann mich nicht darin finden, daß die Sache, wie er ſie auffaßt, immer bleiben ſollte. Kant ſieht im Volk den natürlichen Menſchen, der ſeinem ſinnlichen Egoismus folgt und dem Naturinſtinct nach die Katalog-Ordnung den oberen Facultäten geradezu umkehrt; denn, ſagt er, „dem Inſtinct nach würde dem Menſchen der Arzt der wichtigſte Mann ſein, weil dieſer ihm ſein Leben friſtet; darauf allererſt der Rechtserfahrene, der ihm das zufällige Seine zu erhalten verſpricht, und nur zuletzt, faſt nur, wenn es zum Sterben kommt, ob es zwar um die Seligkeit zu thun iſt, der Geiſtliche geſucht werden, weil auch dieſer ſelbſt, ſo ſehr er auch die Glückſeligkeit der künftigen Welt preiſt, doch, da er nichts von ihr vor ſich ſieht, ſehnlich wünſcht, von dem Arzt in dieſem Jammerthal immer noch einige Zeit erhalten zu werden.“

Aus der Neigung des Volkes zum Genießen und aus ſeiner Abneigung, ſich darum zu bearbeiten, folgert Kant die Gleichgültigkeit, ja die Antipathie deſſelben gegen die philoſophiſche Facultät, weil dieſe die Forderungen der Vernunft geltend macht, rechtſchaffen zu leben, Keinem Unrecht zu thun, ſich mäßig im Genuſſe und duldend in Krankheiten, und dabei vornämlich auf die Selbſthülfe der Natur rechnend zu verhalten, zu welchem Allem es freilich nicht eben großer Gelehrſamkeit bedürfe. Die Anſprüche des Volkes an die Gelehrten ſchildert Kant mit komiſcher Laune folgendermaßen: „Was Ihr Philoſophen da ſchwatzt, wußte ich längſt von ſelbſt; ich will aber von Euch als Gelehrten wiſſen, wie, wenn ich auch ruchlos gelebt hätte, ich dennoch kurz vor dem Thorſchluß mir ein Einlaßbillet in's Himmelreich verſchaffen; wie, wenn ich auch Unrecht habe, ich doch meinen Proceß gewinnen; und wie, wenn ich auch meine körperlichen Kräfte nach Herzensluſt benützt und mißbraucht hätte, ich doch geſund bleiben und lange leben könnte? Dafür habt Ihr ja ſtudirt, daß Ihr mehr wiſſen müßt, als unſer Einer, von Euch Idioten genannt, der auf nichts weiter, als auf geſunden Verſtand Anſpruch machte. — Es iſt aber hier, als ob das Volk zu dem Gelehrten, wie zum Wahrſager und Zauberer ginge, der mit übernatürlichen Dingen Beſcheid weiß;

denn der Ungelehrte macht ſich von einem Gelehrten, dem er etwas zumuthet, gern übergroße Begriffe. Daher iſt es natürlicherweiſe vorauszuſehen, daß, wenn ſich Jemand für einen ſolchen Wundermann auszugeben nur dreiſt genug iſt, ihm das Volk zufallen und die Seite der philoſophiſchen Facultät mit Verachtung verlaſſen werde."

Dieſe Auffaſſung des Volkes iſt, meiner Meinung nach, nur als eine temporär richtige anzuſehen. Auch ſcheint in Kant's Worten eine gewiſſe ironiſche Schalkheit zu liegen. Wäre das Volk nur der rohe Egoiſt, als den er es ſchildert, ſo würde die Schuld eines ſolchen Zuſtandes auch die philoſophiſche Facultät treffen, denn ihre Aufgabe wäre es, das Volk über ſeine wahren Intereſſen aufzuklären, ihm von der Natur, dem Recht, der Religion würdige Begriffe zu ſchaffen und, ſeine natürliche Faulheit und Genußſucht bekämpfend, ihm ein Bedürfniß der Freiheit, ein Selbſtgefühl derſelben einzuflößen, welches Kant ihm gänzlich abſpricht. Gegen dieſen Vorwurf könnte die philoſophiſche Facultät nur dann und dadurch ſich rechtfertigen, daß ſie in einem Staate nicht die Freiheit beſäße, ihre Meinung zu veröffentlichen, was freilich gegen Kant's Vorausſetzung, der von einem Staate, worin es einmal bis zur Exiſtenz philoſophiſcher Facultäten gekommen, ſchlechterdings Preßfreiheit fordert, wofern die Regierung ſich nicht ſelbſt des beſten, einfachſten, allſeitigſten, kräftigſten Mittels berauben will, ihrem hohen Beruf zu genügen. Das Volk, ſagt Kant, will weder betrogen noch verleitet, ſondern geleitet ſein. Die wahrhafte Leitung kann aber nicht der ſtumme und dumme Gehorſam ſein, worin despotiſche Regierungen ihre Unterthanen zu erhalten ſuchen, ſondern nur die ſelbſtbewußte Bildung der Einſicht und des Willens. Denken wir uns daher das progreſſive Gelingen der Aufklärung, ſo müſſen jene Vorurtheile des Volkes von ſelbſt verſchwinden, weil ein ſo rohes, ausſchweifendes, unrechtliches, oberflächlich religiöſes Volk überhaupt nicht mehr exiſtiren wird.

Je mehr in einem Volk, zu dem ja doch die Facultätsmänner wie die Regierungsbeamten ſelbſt gehören, die ächte Sittlichkeit und Religioſität ſich entwickelt, um ſo weniger können die Theologen, Juriſten und Mediciner als Magier von ihm angeſehen werden, Unſeligkeit in Seligkeit, Unrecht in Recht, Tod in Leben, durch geheime Kunſtmittel zu verwandeln. Mit dem Fortſchritt eines Volkes muß daher die Bedeutung der philoſophiſchen Facultät immer wachſen und die Nichtachtung derſelben abnehmen.

Was man die Reform der Univerſitäten nennt, kann demnach gegenwärtig nur darin beſtehen, der philoſophiſchen Facultät die Freiheit der öffentlichen Kritik zu geſtatten und die durch die Reſultate derſelben in den poſitiven Beſtimmungen der übrigen Facultäten nothwendigen Veränderungen der Lehre nicht gewaltſam zurückzuhalten. Wir ſind in Preußen ſo glücklich, zwiſchen der Wiſſenſchaft und der nationalen Tendenz nicht, wie in Rußland, einen Conflict befürchten zu dürfen; wir ſind ſo glücklich, unſere Unterrichtsanſtalten nicht, wie in Frankreich, durch eine abſtracte Centraliſation um alle individuelle Regſamkeit gebracht zu ſehen; wir ſind in Preußen ſo glücklich, die öffentliche Meinung ganz in Kant's Sinne ſich ausſprechen zu hören, der es für unanſtändig und dem Anſehen der Regierung für gefährlich erklärte, wenn ſie ſelbſt mit ihrem Urtheil in den Proceß der Wiſſenſchaft eingreifen wollte, was in beſonderen Fällen nur durch Gutachten der Facultäten vermittelt werden darf. Bedenken wir, daß das eigenthümlichſte Weſen unſerer Univerſitäten in der Einheit der Lehre und der Forſchung beſteht; daß einzig in dieſem Bunde des Alten und Neuen, der Ueberlieferung und der Entdeckung, die Kraft wiſſenſchaftlicher Begeiſterung beruht; bedenken wir, daß eine Oeffentlichkeit und Mündlichkeit des Unterrichts ohne Freiheit der Entwicklung der Wiſſenſchaft ſelbſt nur ein tönend Erz und eine klingende Schelle ſein würden; bedenken wir endlich, daß für Preußen die Pflege der Wiſſenſchaft wahrlich nicht blos die Bedeutung hat, in ihr ſich einen Luxusgegenſtand, einen Schmuck zu erhalten, ſondern daß in Folge ſeiner Geſchichte und Weltſtellung Preußen vor andern Staaten auch politiſch an die Wiſſenſchaft gewieſen iſt, ſeine zahlloſen Widerſprüche innerlich zu verſöhnen; bedenken wir dies Alles, ſo wird uns einleuchten, daß es nur unbegründete und verläumderiſche Zeitungsgerüchte ſein können, welche uns mit der Verknechtung der Univerſitäten durch Compendienzwang, durch Lehr- und Hörzwang, bedrohen, welche die Reform der Univerſitäten darin ſetzen, ſie den Gymnaſien oder den alten Jeſuitenſchulen wieder anzunähern und durch ein ſtetes Prüfen der Schüler, wie in Oeſterreich, das Lernen derſelben nicht minder als das fortſchreitende Nachdenken der Lehrer unmöglich zu machen, welche letztere vor ſtetem Examiniren gar nicht mehr zum Weiterforſchen und Umlernen gelangen könnten. Nein, ſolche Barbarei wird in Preußen unmöglich ſein! Haben andere Nationen andere Güter empfangen, Preußens eigenthümlicher Ruhm iſt der wiſſenſchaftliche Cultus der Vernunft, und muß es ſein. In dieſer Hinſicht, meine Herren, iſt das Geburtsfeſt Kant's, welches wir heute begehen, wichtiger, als es bei einer regelmäßig wiederkehrenden Feier den Anſchein haben könnte. Denn nicht zu leugnen iſt es, daß Viele heutzutage der Unvernunft ſcheinen huldigen zu wollen, welche ſchöne und ehrwürdige Namen ſie ihr auch ertheilen; Kant aber, deſſen Andenken uns hier verſammelt hat, war ein ächter Prieſter ſowohl der reinen als der praktiſchen Vernunft!

2.

Kant in Frankreich.

Vortrag zu Kant's Geburtstag am 22. April 1847 in der Geſellſchaft ſeiner Freunde zu Königsberg.

Die Aufgaben, welche eine Wiſſenſchaft zu löſen hat, ſind die Nothwendigkeit ihrer Geſchichte. Arbeiten daher auch verſchiedene Völker an der Entwicklung einer Wiſſenſchaft, ſo müſſen ſie doch allmälig auf dieſelben Probleme und auf ähnliche Verſuche ihrer Löſung ſtoßen. Die Philoſophie der Chineſen, der Inder und Griechen bietet, bei aller individuellen Verſchiedenheit, eine Menge von Analogieen dar, die oft dazu verleitet hat, eine äußerliche

Ueberlieferung anzunehmen, ſei es von einem Volk zum andern, ſei es von einer für mehre Völker gemeinſamen Urquelle. In der chriſtlichen Welt hat ſich ſeit dem Römiſchen Kaiſerthum und der Römiſchen Kirchenherrſchaft ein Synergismus der Arbeit der Intelligenz bei den verſchiedenen Völkern erzeugt. Je nach der inneren Eigenthümlichkeit einer Nation, je nach ihrer Localſtellung, je nach ihrer geſchichtlichen Lage übernimmt eine jede der Europäiſchen Nationen die Aufſtellung und Behandlung eines Problems; die übrigen Nationen haben ſich ſodann daſſelbe als für ſie gleich nothwendig anzueignen. Das Problem iſt einmal unvermeidlich. Es liegt im Weſen der Wiſſenſchaft. Die wahrhafte Löſung iſt eben ſo unvermeidlich, denn ſie liegt ſchon in der Möglichkeit, die Aufgabe überhaupt aufzuſtellen. Wenn aber ein Volk eine ſolche ihm gerade angemeſſene Arbeit gemacht hat, ſo tritt für die übrigen Nationen, welche demſelben Syſtem der wiſſenſchaftlichen Cooperation angehören, die Nothwendigkeit ein, die That der andern Nation in ihre Individualität aufzunehmen, ihr die Fremdheit abzuſtreifen, ſie mit dem heimiſchen Sinn auszugleichen. Dies Geſchäft iſt an ſich nicht leicht; es wird aber um ſo ſchwieriger, je größer die Verſchiedenheit der individuellen Energie, am ſchwierigſten, wenn dieſelbe ein wirklicher Gegenſatz iſt.

Mit dieſen Betrachtungen können wir an die Frage gehen, wie die Franzoſen Kant's Philoſophie bisher in ſich aufgenommen haben. Daß ſie dieſelbe in ſich aufnehmen müſſen, iſt zweifellos. Die Philoſophie kann ſich der Geſtalt nicht entziehen, welche ſie durch Kant empfangen hat. Durch Leibnitz, entſchieden aber durch Kant iſt die philoſophiſche Productivität gegenwärtig das Eigenthum der Deutſchen, obwohl es den Anſchein gewinnt, als ob bei uns die ſpeculative Epoche für die laufende Periode der Weltgeſchichte vorüber ſei. Die Franzoſen nicht minder als die Engländer ſpüren, daß wir nicht mehr ſo ausſchließlich metaphyſiſch ſind, als früherhin. Herr Taillandier, der ſich viel in Deutſchland aufgehalten und für die Revue des deux mondes ganz intereſſante Artikel über uns geſchrieben hat, findet uns gar nicht mehr ſo romantiſch als früherhin. Er vermißt den blauen Mährchendunſt, der ſich früher über uns ausdehnte. Wir ſind ihm gar nicht mehr die liebenswürdigen Schwärmer von ehedem. Die Romantik, ſonſt wie es ſchien, unſer Metier, wird von uns verſpottet. Ruge und Echtermeyer erlaſſen gegen ſie in den deutſchen Jahrbüchern ein Manifeſt im Namen der geſunden Vernunft. Kurzum, Herr Taillandier findet, daß wir praktiſch geworden ſeien, daß der Zollverein, daß die Eiſenbahnen, daß die Rechtspflege, die Reduction der Münzfuße auf nur zwei Syſteme des ſüdlichen Gulden- und des nördlichen Thalerfußes oder gar auf ein einziges Decimalſyſtem, daß die Preßfrage und das Verfaſſungsrecht, daß dies Alles uns jetzt viel mehr, ja bis zur Leidenſchaft intereſſire, als der Ausbau des Kölner Doms, als die Aufführung des Sommernachtstraums im Opernhauſe und des Reinecke Fuchs am Hof zu Berlin, bei welcher letzteren der Nordiſche Bär mit ſeinem Neffen Reinecke eine Polka tanzten, welche, nach der Staatszeitung, allen Anforderungen der Aeſthetik an das Hochkomiſche ein claſſiſches Genüge leiſtete.

Doch das, was Herrn Taillandier an uns befremdet, iſt eben ganz in der Ordnung. Auf die Theorie folgt die Praxis. Nachdem wir ſo lange und tief gedacht, müſſen wir unſere Begriffe auch einmal realiſiren. Es iſt wohl höchſt merkwürdig, daß Kant, unſer größter Philoſoph, den ganzen Nachdruck ſeiner Speculation auf das practiſche Moment legte und die Metaphyſik ſogar auszurotten unternahm. Er mußte ſich auch hierdurch unſeren Weſtnachbarn empfehlen.

In der Aſſimilation, welche die Franzoſen mit ſeiner Philoſophie vorgenommen haben, müſſen wir verſchiedene Operationen unterſcheiden, nämlich die allgemeine hiſtoriſche Kenntnißnahme, die Ueberſetzung und die philoſophiſche Verarbeitung.

Die vornehmſten Namen, an welche ſich dieſe Operationen knüpfen, ſind Villers, Tiſſot und Couſin.

Kant wurde ſelbſt in Deutſchland erſt im Lauf der achtziger Jahre ſo bekannt und geſchätzt, daß man ihn berühmt nennen durfte. Dieſem Umſtande einer Spätlingscelebrität, die um ſo dauerhafter wurde, iſt es wohl von Deutſcher Seite zuzuſchreiben, wenn die Franzoſen erſt in den neunziger Jahren von ihm Notiz zu nehmen anfingen. Anderſeits waren ſie aber ſo mit der thatſächlichen Umwandlung ihrer ganzen Geſchichte beſchäftigt, daß man, dieſem grandioſen Schauſpiel gegenüber, ſich eigentlich verwundern muß, wie viel Geiſt und wiſſenſchaftliches Intereſſe mitten unter dem Kampf der Parteien, unter dem Raſſeln des Fallbeils, von ihnen entwickelt ward. Der Journalismus trug zuerſt Kant's Namen umher, allein mit ſolcher Unbeſtimmtheit, daß Villers ihn jenem unbekannten Gott der Athener vergleicht, der zwar einen Altar beſaß, deſſen Antlitz aber Niemand geſehen hatte. Charles Villers, ein Lothringer, der in Lübeck 1814 ſtarb, war der erſte, von welchem die Franzoſen eine nähere Einſicht in die Transcendentalphiloſophie empfingen. Dies geſchah durch das Buch, welches dieſen Titel führt: Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendentale. Metz 1801. Première partie. Mehr als dieſer erſte Theil iſt nicht herausgekommen. Villers gab ihm, die Subjectivität des Kantiſchen Standpunktes anzudeuten, als Motto den bekannten Ausſpruch des Sophiſten Protagoras: *Παντων χρηματων μετρον ἀνθρωπος*. Wichtiger faſt, als ſeine Auseinanderſetzung, die öfter ungenau und willkürlich wird, war ſeine Einleitung, in welcher er den Franzoſen das Verhältniß der Kantiſchen Philoſophie zur Deutſchen Literatur entwickelte und die Nothwendigkeit der Annäherung der Deutſchen und Franzöſiſchen Philoſophie entſchieden ausſprach. Am beſten werden ſeine eigenen Worte uns die damalige Lage der Dinge vergegenwärtigen. Er ſagt: „Depuis près de vingt ans, une nouvelle philosophie, qui intéresse tout le savoir humain et la moralité, qui occupe, soit pour, soit contr'elle, tout ce qu'il y a de savans et d'hommes, qui pensent, depuis Königsberg jusqu'à Stuttgart, depuis Copenhague jusqu'à Salzbourg, cette philosophie est encore inconnue aux Français, et il n'en s'est pas encore trouvé un seul, qui ait entrepris de l'étudier et de la faire connaître à sa patrie! Le nouveau système a donné à l'esprit spéculatif une tendance nouvelle, il a simplifié et rendu aussi lumineux, que le jour, certains points, sur lesquels on ne pouvoit s' accorder; et depuis si long-tems que ce système, de là du Rhin, est discuté, débattu publiquement, on ne se doute pas de même en deça de l'état de la question! Les programmes des académies et autres corps savans de France, pendant ces quinze dernières années, sont remplis de questions spéculatives, faites avec une entière confiance, annoncées avec solennite, qui néanmoins se trouveraient superflues et insignifiantes dans le point de vue de la philosophie transcendentale. Et pas un de ces corps savans, pas un de ceux, qui écrivirent des mémoires sur ces questions, n'y eut égard, pas un ne discuta, ne cita même la nouvelle doctrine! C'est ce qu'on a peine à comprendre, et qui nous attire l'improbation de plus d'un de nos voisins. Car enfin le système de Kant, renfermât il des erreurs radicales, dût-il être décidément rejeté, encore est il bon de savoir, pour quelles raisons on le doit rejeter? qu'elle a été la magie, l'illusion, qui lui a donné une telle célébrité? La marche de l'intelligence, dans l'établissement même des grands erreurs métaphysiques, est toujours digne, dêtre suivie et étudiée. Mais il semble, qu'il y ait une distance infranchissable de l'esprit français à l'esprit allemand; ils sont placés sur deux sommets, entre lesquels il y a un abîme. — C'est sur cet abîme, que j'ai entrepris de jeter un pont. L'évênement nous apprendra, si l'envie d'y passer prendra à un grand nombre; s'il y a vraiment une philosophie Allemande inconciliable avec une philosophie Française, ainsi qu'on l'a voulu insinuer; si la philosophie et la vérité ne sont pas citoyennes du monde, et n'apartiennent pas à tous les hommes."

Der nächſte nach Villers, der den Franzoſen eine nähere Kenntniß Kant's verſchafft, war ein gewiſſer Höhne in einem Buch: Philosophie critique, découverte par Kant, fondée sur le dernier principe du savoir. Paris 1802. Auf ihn, deſſen Buch ich jedoch nie geſehen habe, folgte Degerando im zweiten Theil ſeiner: Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines, welche 1804 zu Paris erſchien und der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin gewidmet war. Die Darlegung des Standpunktes der kritiſchen Philoſophie, die Analyſe ihrer Hauptwerke und die Schilderung ihrer Wirkungen auf Deutſchland war ſo umfaſſend und für jene Zeit gründlich, als man es nur irgend erwarten konnte. Degerando vertheidigte die Franzoſen gegen die von Villers erhobene Anſchuldigung, Kant's Philoſophie vernachläſſigt zu haben, mit dem Vollbewußtſein der welthiſtoriſchen Thaten, welche die Franzöſiſche Nation in denſelben funfzehn Jahren zu vollbringen hatte, in denen die Transcendentalphiloſophie ihren Triumphzug durch Deutſchland hielt. Degerando erkannte an, daß die Deutſchen durch Kant's Idealismus eine Revolution erlebt hätten. Er ſagte: „Il n'existe, je crois, dans l'histoire de la philosophie aucun exemple d'une révolution aussi rapide que celle qui a été opérée en Allemagne par la doctrine de Kant, du moment où elle a été connue, elle a passé subitement de l'obscurité la plus profonde à la célébrité la plus étonnante. La curiosité avoit été longtems repoussée par cette nouvelle nomenclature, qui, comme un rivage escarpé, entoure le criticisme, mais enfin, ayant osé l'aborder, le franchir, on se crut transporté dans un monde de merveilles."

Ich kann nicht umhin, dieſen Worten die Schilderung hinzuzufügen, welche Degerando von Kant macht. Da es hier darum zu thun iſt, uns die Vorſtellung zu vergegenwärtigen, welche die Franzoſen ſich von unſerem Philoſophen gebildet haben, ſo ſcheint es zweckmäßig, auch hier die Worte des Originals beizubehalten. Sie lauten: „Le professeur de Koenigsberg réunit en lui même la plupart des qualités nécessaires aux auteurs des grandes révolutions philosophiques; ce coup d'oeil vaste, qui permet d'assembler, de mettre en ordre un grand nombre de connoissances; cet art, de se faire à soi même des points de vue nouveaux au sein même des idées connues; ce talent d'analyse, qui conduit aux distinctions les plus subtiles; cette force de combinaison, qui fonde les systèmes; cette hardiesse, qui pose des questions inattendues; cette adresse, qui évite les grandes difficultés; cette régularité qui se plait dans les classifications; cette sévérité surtout, qui commande le respect et la confiance des hommes; enfin ces habitudes d'un esprit familiarisé avec les profondeurs de toutes les connaissances, ce génie, en quelque sorte encyclopédique, qui, dans un siècle éclairé surtout, devient nécessaire pour donner des lois à la science mère, de laquelle dépendent toutes les autres."

Degerando iſt ſehr viel benutzt worden. Wie es aber zu gehen pflegt, haben gerade diejenigen, die oft Alles, was ſie von Deutſcher Philoſophie wußten, aus ihm geſchöpft hatten, ihn mit Undankbarkeit behandelt, haben ihn als Quelle verſchwiegen oder als ungenau und dürftig getadelt, um ihre eigene Oberflächlichkeit zu verbergen. Degerando ſelbſt ſchildert in einer Note die große Schwierigkeit, welche es in Paris koſte, die Quellen zur Geſchichte der Deutſchen Philoſophie ſich zu verſchaffen, beweiſt aber, daß er für einen Franzoſen ſich ein ziemlich vollſtändiges Material zuſammengebracht hatte.

Napoleon liebte die Philoſophie nicht. Er bevorzugte die ſogenannten exacten Wiſſenſchaften. Die ſenſualiſtiſch-atheiſtiſche Philoſophie Condillacs, welche in der philoſophiſchen Abtheilung des Inſtituts de France herrſchte, hatte den Namen der Ideologie angenommen. Napoleon hob 1804 dieſe Claſſe gänzlich auf. Erſt im Jahre 1832 wurde ſie durch Guizot unter dem Titel einer Académie des sciences morales et politiques wieder hergeſtellt.

Seit dem Sturz Napoleons ward beſonders die Normalſchule der Anhalt philoſophiſcher Studien, welche von der langweiligen trivialen Pſychologie des Senſualismus durch einen Umweg endlich wieder auf Kant hingelenkt wurden. Dieſer Umweg war die ſogenannte Schottiſche Philoſophie. Kant ſelbſt hatte bekanntlich durch einen Schotten, durch David Hume, den Anſtoß zu ſeiner Kritik erhalten, ohne welchen er mit fünfzig Jahren immerhin nur ein geſchmackvoller Wolfianer geblieben ſein würde. Hume ſtand mit der atheiſtiſchen Philoſophie Frankreichs vor der Revolution in engſter Verbindung. Er war entſchiedener Skeptiker. Kant, erſchüttert durch ſein Syſtem des ſpeculativen Zweifels, ward eben dadurch zum reinen Idealismus fortgetrieben und erneuerte, auf einer höhern Stufe und mit tieferem Bewußtſein, den unſterblichen Act, durch welchen Carteſius die abſolute Spontaneität des Geiſtes zu erfaſſen angefangen hatte. Die Franzoſen dieſes Jahrhunderts abſtrahirten aber von dem ſkeptiſchen Element der Schottiſchen Philoſophie und hielten ſich mehr an das dogmatiſche. Laromiguière, Royer Collard und Maine de Biran verſchmolzen Condillac's Senſualismus mit dem Common sense von Reid und Dugald Stewart. Die ganze Philoſophie löſte ſich in eine oberflächliche Pſychologie und Moral auf.

Die Nothwendigkeit der Sache ſelbſt mußte daher die Franzoſen immer wieder auf den Kantiſchen Standpunkt hinführen, denn Kant hatte ja die Theorie der Pſychologie, welche dieſe in eine unbeſtimmte Vielheit von Vermögen zerſplittert, durch den Begriff des Selbſtbewußtſeins und die Theorie der Moral, welche dieſelbe der Unbeſtimmtheit des moraliſchen Gefühls preisgiebt, durch den Begriff des kategoriſchen Imperativs überwunden. Die Franzöſiſche Philoſophie mußte daher, wenn ſie nicht ſelbſt einen ähnlichen Schritt, als Kant, aus ſich thun wollte, ſich immer von Neuem auf Kant hingewieſen ſehen und zum genaueren Eingehen auf ihn aufgefordert finden. Sie mußte, nachdem ſie einmal Kunde von ihm bekommen, den zweiten Schritt der Aſſimilation thun, ſie mußte ihn überſetzen. Die Lateiniſche Ueberſetzung, welche der Deutſche Born in vier ſtarken Bänden von den ſpekulativen Hauptſchriften Kant's gemacht hatte, kam hierbei zu Hülfe. Beſonders ausgezeichnet hat ſich als Ueberſetzer Tiſſot, Profeſſor an der faculté des lettres zu Dijon. Er hat die von Jäſche herausgegebenen Vorleſungen Kant's über die Logik, die von Pölitz herausgegebenen Vorleſungen über die Metaphyſik überſetzt. Er hat die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten mit den Erläuterungen von Mellin und Snell; er hat das Naturrecht und die Schrift vom ewigen Frieden, ebenfalls mit den Erläuterungen von Mellin überſetzt. Er hat in ſeinem Handbuch zur Vorbereitung auf das ſogenannte Baccalaureatsexamen Kant eine große Aufmerkſamkeit gewidmet, beſonders aber dadurch ſich ein Verdienſt erworben, daß er die erſte Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, mit den Veränderungen, welche ſie in der zweiten erlitten hat, nach der von mir veranſtalteten kritiſchen Reviſion (in der durch Profeſſor Schubert und mich beſorgten Geſammtausgabe der Kantiſchen Schriften) 1845 genau überſetzt hat. Da der Unterſchied der erſten und zweiten Ausgabe der Vernunftkritik ein ſo großer iſt, daß aus der zweiten Fichte's Idealismus niemals hätte entſpringen können, ſo iſt Tiſſot's Unternehmen, in dieſer Angelegenheit klar zu ſehen, für die Franzoſen ſehr wichtig. Eine Ueberſetzung nach der zweiten Ausgabe hatte Tiſſot ſchon früher gemacht. Außer den genannten Schriften iſt die Kritik der Urtheilskraft nebſt dem Verſuch über das Schöne von Bazin, Profeſſor am College Louis le Grand, 1845 in zwei Bänden; die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1844 von Trüllard mit einer Widmungsepiſtel an Quinet überſetzt.

Eine allgemeine Vorſtellung du Kantisme, wie die Franzoſen die Kantiſche Philoſophie nennen, iſt theils durch die Ueberſetzung des Tennemann'ſchen Handbuchs der Geſchichte der Philoſophie, welche Couſin, und des Handbuchs der Philoſophie von Matthiä, welche Perrot, Profeſſor am College Rollin, veranſtaltet hat, in die Lehranſtalten Frankreichs eingedrungen. Alle von der Regierung approbirten Lehrbücher von Géruſac, Caro, Mallet u. ſ. w. enthalten auch einen kurzen Abriß des Kantisme.

Der dritte und letzte Act, welchen die Franzoſen in Anſehung Kant's durchzumachen haben, iſt die eigentliche Verarbeitung ſeines Syſtems, die Befruchtung ihrer geſammten Wiſſenſchaftlichkeit durch die Principien, welche in dem Kantiſchen Idealismus liegen. Hier müſſen wir aber die große Schwierigkeit erkennen, die in der Geſchichte der neueren Deutſchen Philoſophie liegt, wenn wir anders gegen die Franzoſen gerecht ſein wollen. Kant machte den Anfang zu einer ſelbſtſtändigen Deutſchen Philoſophie, der aber in Fichte und Herbart, in Schelling und Hegel ſogleich ſeine Conſequenzen zog. Hierdurch ſind die Franzoſen, wenn ſie unſeren dermaligen Standpunkt erreichen wollen, gezwungen, ſich in ein breites hiſtoriſches Studium einzulaſſen. Das Bedürfniß, einer Ueberſicht unſerer philoſophiſchen Entwicklung in ihren Hauptmomenten befriedigte 1836 in einer ziemlich genügenden Weiſe Barchou de Penhoën durch ſeine Histoire de la philosophie Allemande depuis Leibnitz jusqu' à Hegel in zwei Bänden. Seitdem ſind ähnliche, jedoch kürzer gefaßte Darſtellungen gleichſam an der Tagesordnung geweſen; z. B. von dem Profeſſor der Mathematik und Phyſik am Collegium zu Trier, Steininger: Examen critique de la philosophie Allemande depuis Kant jusqu' à nos jours. Trèves, 1841; oder: la philosophie de l' absolu en Allemagne dans ses rapports avec la doctrine chrétienne par Charles Buob, Montauban 1842. Dieſe Schriften ſind wenigſtens eben ſo gut, als ähnliche bei uns. Das Büchlein von Steininger beruht auf gründlichem Selbſtſtudium. Als eine ausgezeichnete Monographie iſt eine zu Straßburg 1845 erſchienene Schrift von Timothée Kolany zu rühmen: Examen critique de la philosophie de la religion de Kant. Der Prediger der Franzöſiſch-reformirten Gemeinde zu Hamburg, Herr Amand Saintes, ſchon früher durch ein Werk über Spinoza und über die Geſchichte des Deutſchen Rationalismus bekannt, hat 1844 mit guter Kenntniß und vielem Geſchick die Biographie Kant's von Schubert und die Geſchichte der Kantſchen Philoſophie, welche ich gegeben habe, in ein Buch unter dem Titel zuſammengearbeitet: Histoire de la vie et de la philosophie de Kant.

Indem nun auf ſolche Weiſe die Philoſophie Kant's in Frankreich immer bekannter geworden, iſt es ganz natürlich, daß gegenwärtig ſchon die Vorſtellung ſich regt, wie, um das eigentliche Reſultat der Deutſchen Philoſophie, ihren Nettoertrag, ſich anzueignen, ein eigentliches Studium der dem Hegel'ſchen Syſtem vorangegangenen Syſteme nicht mehr nothwendig ſei und daß man mit einer Notiznahme Kant's und ſeiner nächſten Nachfolger abkommen könne. Von dieſer Vorſtellung geht die zu Paris 1844 erſchienene Schrift des Doctors der Rechte Ott, eines Schülers des Philoſophen Buchez, aus. Hegel et la philosophie Allemande, ou exposé et examen critique des principaux systèmes de la philosophie Allemande. — Ott ſagt in der Vorrede: „Pour initier le lecteur à la philosophie allemande, quelle était la meilleure méthode? Fallait-il écrire une histoire de cette philosophie et analyser avec le même soin tous les systèmes qui ont paru depuis Kant? Nous ne le pensons pas. La plupart de ces systèmes, après avoir brillé un moment, ont disparu et n'offrent plus aujourd'hui qu'un intérêt purement historique. Les maîtres de la philosophie allemande, ceux qui l'ont conduit au point, où elle se trouve, sont en petit nombre: chacun les a nommés, c'est Kant, Fichte, Schelling et Hegel. Or, la valeur personelle de ces hommes étant mise à côté, leurs doctrines n'ont plus, à l'époque actuelle, une importance égale. De Kant et de Fichte, il n'est resté que les principes généraux, les données qui ont servi à leurs successeurs. Schelling a soumis son système à une refonte complète. Hegel est le seul, qui soit debout aujourd'hui; il est le seul aussi, dont l'école manifeste encore de la vie et de l'activité, et dont les idées exercent une influence directe sur le mouvement actuel de la philosophie. C'est donc le système de Hegel, qui forme le sujet principal de notre travail."

In allen dieſen Arbeiten drängte ſich die Betrachtung des Parallelismus der verſchiedenen Phaſen der Franzöſiſchen Verfaſſungsgeſchichte mit dem Wechſel der Syſteme der Deutſchen Philoſophie auf. Es wurde ſtereotyp, Kant mit Robespierre's Terrorismus, Fichte mit Napoleons Panarchie und Autokratie, Schelling mit der Reſtauration der Bourbonen und Hegel mit der conſtitutionellen Monarchie der Juli-Revolution zu vergleichen. Dieſe Vergleichung ward beſonders bald nach der Julirevolution durch einen Schriftſteller populair gemacht, der mit ſeinem Herzen ganz und gar Deutſchland, mit ſeinem esprit aber ganz und gar Frankreich angehört, der die Romantik und den Voltairismus in ſich vereinigt. Dieſer Schriftſteller iſt Heinrich Heine, der in der Revue des deux mondes längere Aufſätze über die Deutſche Literatur in Franzöſiſcher Sprache ſchrieb, welche er ſpäter auch für die Deutſchen Cenſurverhältniſſe mit der nöthigen Zahmheit und für uns zum Geſetz gewordenen Rückſichtelei zurecht machte. Dennoch ſind auch in der Deutſchen Faſſung noch genug kauſtiſche Stellen ſtehen geblieben. Wie verächtlich Deutſche und Franzöſiſche Fachprofeſſoren der Philoſophie Heine's Schilderungen als die eines belletriſtiſchen Dilettanten ignorirt oder beſpöttelt haben mögen, ſo läßt ſich doch die Thatſache nicht in Abrede ſtellen, daß ſie eine große Wirkung ausgeübt haben. Heine hat eine eigenthümliche kauſtiſch-pittoreske Manier, welche ihm möglich macht, die Centralität einer Perſönlichkeit recht zu veranſchaulichen. In Frankreich bewunderte man aus Gründen, die in Frankreichs Revolutionsgeſchichte liegen, das Portrait, welches er von Kant entwarf, außerordentlich. Es ſei erlaubt, einige Züge derſelben nach Heines eigener Ueberſetzung aus dem zweiten Theil ſeines Salons hier einzufügen:

„Man ſagt, die Nachtgeiſter erſchrecken, wenn ſie das Schwert eines Scharfrichters erblicken. Wie müſſen ſie erſt erſchrecken, wenn man ihnen „Kant's Kritik der reinen Vernunft“ entgegenhält! Dieſes Buch iſt das Schwert, womit der Deismus hingerichtet worden in Deutſchland.“

„Ehrlich geſtanden, Ihr Franzoſen, in Vergleichung mit uns Deutſchen ſeid Ihr zahm und moderant. Ihr habt höchſtens einen König tödten können, und dieſer hatte ſchon den Kopf verloren, ehe Ihr köpftet. Und dabei mußtet Ihr ſo viel trommeln und ſchreien und mit den Füßen trampeln, daß es den ganzen Erdkreis erſchütterte. Man erzeigt wirklich dem Maximilian Robespierre zu viel Ehre, wenn man ihn mit dem Immanuel Kant vergleicht. Maximilian Robespierre, der große Spießbürger von der Rue St. Honoré, bekam freilich ſeine Anfälle von Zerſtörungswuth, wenn es das Königthum galt, und er zuckte dann furchtbar genug in ſeiner regiziden Epilepſie; aber ſobald vom höchſten Weſen die Rede war, wuſch er ſich den weißen Schaum wieder vom Munde und das Blut von den Händen, und zog ſeinen blauen Sonntagsrock an, mit den Spiegelknöpfen, und ſteckte noch obendrein einen Blumenſtrauß vor ſeinen breiten Bruſtlatz.“

„Die Lebensgeſchichte des Immanuel Kant iſt ſchwer zu beſchreiben. Denn er hatte weder Leben noch Geſchichte. Er lebte ein mechaniſch geordnetes, faſt abſtractes Hageſtolzenleben, in einem ſtillen abgelegenen Gäßchen zu Königsberg, einer alten Stadt an der nordöſtlichen Grenze Deutſchlands. Ich glaube nicht, daß die große Uhr der dortigen Kathedrale leidenſchaftsloſer und regelmäßiger ihr äußeres Tagewerk vollbrachte, wie ihr Landsmann Immanuel Kant. Aufſtehn, Kaffeetrinken, Schreiben, Collegienleſen, Eſſen, Spazierengehen, Alles hatte ſeine beſtimmte Zeit, und die Nachbarn wußten ganz genau, daß die Glocke halb vier ſei, wenn Immanuel Kant in ſeinem grauen Leibrock, das Spaniſche Röhrchen in der Hand, aus ſeiner Hausthür trat, und nach der kleinen Lindenallee wandelte, die man ſeinetwegen noch jetzt den Philoſophengang nennt. Achtmal ſpazierte er dort auf und ab, in jeder Jahreszeit, und wenn das Wetter trübe war oder die grauen Wolken einen Regen verkündigten, ſah man ſeinen Diener, den alten Lampe, ängſtlich beſorgt hinter ihm drein wandeln, mit einem langen Regenſchirm unter dem Arm, wie ein Bild der Vorſehung."

„Sonderbarer Contraſt zwiſchen dem äußeren Leben des Mannes und ſeinen zerſtörenden, weltzermalmenden Gedanken! Wahrlich, hätten die Bürger von Königsberg die ganze Bedeutung dieſes Gedankens geahnt, ſie würden vor jenem Manne eine weit grauenhaftere Scheu empfunden haben, als vor einem Scharfrichter, vor einem Scharfrichter, der nur Menſchen hinrichtet — aber die guten Leute ſahen in ihm nichts anderes, als einen Profeſſor der Philoſophie, und wenn er zur beſtimmten Stunde vorbeiwandelte, grüßten ſie freundlich und richteten etwa nach ihm ihre Taſchenuhr."

„Wenn aber Immanuel Kant, dieſer große Zerſtörer im Reiche der Gedanken, an Terrorismus den Maximilian Robespierre weit übertraf, ſo hat er doch mit dieſem manche Aehnlichkeiten, die zu einer Vergleichung beider Männer auffordern. Zunächſt finden wir in beiden dieſelbe unerbittliche, ſchneidende, poeſieloſe, nüchterne Ehrlichkeit. Dann finden wir in beiden daſſelbe Talent des Mißtrauens, nur daß es der eine gegen Gedanken ausübt und Kritik nennt, während der andere es gegen Menſchen anwendet und republikaniſche Tugend betitelt. Im höchſten Grade jedoch zeigt ſich in beiden der Typus des Spießbürgerthums — die Natur hatte ſie beſtimmt, Kaffee und Zucker zu wiegen, aber das Schickſal wollte, daß ſie andere Dinge abwögen, und legte dem Einen einen König und dem Andern einen Gott auf die Wagſchaale ... Und ſie gaben das richtige Gewicht!"

Doch es iſt Zeit, von dieſer frivolen Hiſtoriographie uns ſchließlich zu derjenigen Schule zu wenden, welche jetzt in Frankreich vorzugsweiſe das Studium der Geſchichte der Philoſophie betreibt. Dieſe Schule iſt die ſogenannte eklektiſche, welche den Senſualismus und den Rationalismus nach ihrer beſten Einſicht zur Verträglichkeit mit einander zu vermitteln bemühet iſt. An der Spitze dieſer Schule ſteht Couſin, der zugleich Mitglied des Inſtituts, Studiendirector und Pair von Frankreich iſt. Bei der abſtracten Centraliſirung, welche Frankreich beherrſcht, hat Couſin einen für uns Preußen kaum glaublichen Einfluß, denn bei uns iſt es möglich, daß die Unterrichtsminiſter, wie ſie auf einander folgen, ſehr verſchiedene Anſichten von der Philoſophie haben können und daß nichts deſto weniger auf unſern Lehrſtühlen die größte Mannigfaltigkeit herrſche, wie bei uns im Augenblick auf unſern Univerſitäten in der That alle Epochen und Standpunkte der Deutſchen Philoſophie vom Kantianismus an durch alle Abſtufungen des Hegelianismus hindurch bis zum lauwarmſten, toleranteſten Synkretismus hin vertreten ſind, ein Phänomen von einer ſolchen Großartigkeit der freien Entwicklung der Wiſſenſchaft, wie ſie außer Preußen kein anderer Staat der Gegenwart darbietet. In Frankreich laſtet der Mechanismus der Adminiſtration viel ſchwerer. Niemand wird jetzt als Profeſſor der Philoſophie an einem College, an einer Facultät in der Provinz, an der Sarbonne angeſtellt, der nicht Eklektiker iſt. Niemand wird als Philoſoph in's Inſtitut gewählt, der nicht Eklektiker iſt. Keine Aufgabe zum Concurs bei der Vacanz einer Profeſſur wird geſtellt, die nicht im Sinne der eklektiſchen Philoſophie wäre. Keine philoſophiſche Preisſchrift wird vom Inſtitut gekrönt, die nicht dem Eklekticismus huldigte. Der Eklekticismus iſt die Staatsphiloſophie. Alle von der Regierung d. h. Herrn Couſin angeſtellte Philoſophen ſind daher die natürlichen Lobredner und Vertheidiger des Eklekticismus. Es gehört bei ihnen zum guten Ton, Couſin's Schriften zu citiren und die Urtheile, die Darſtellungen Couſin's zu bewundern, wie dies die Herren Jules Simon, Amedée Jacques, Saiſſet, Wilm, Caro, Géruſac, Mazure, Mallet, Perrot, Jouffroy, Damiron, Vacherot u. ſ. w. thun. Da nun Couſin ſich ein beſonderes Anſehn dadurch zu geben gewußt, daß er zweimal in Deutſchland Hegel und Schelling beſuchte und den Franzoſen ſich als den Mann hingeſtellt hat, der Deutſch verſtehe und Kant's Schriften geleſen habe, ſo iſt die Folge, daß auch alle Eklektiker für die Deutſche, namentlich auch für die Kantiſche Philoſophie, ſich intereſſiren. Couſin ſelbſt hat über dieſelbe mehrfach ausführliche Vorträge ſowohl an der Normalſchule als an der Sorbonne gehalten, die auch gedruckt und wiederholt aufgelegt ſind. Es darf aber nicht verſchwiegen werden, daß Couſin die öffentliche Meinung gegen ſich hat. Dieſe verdächtigt ihn als einen Halbwiſſer, der das Geſchick habe, Andere für ſich arbeiten zu laſſen, hinterher aber das Autorrecht für ſich zu uſurpiren, z. B. bei ſeiner Ueberſetzung des Platon. Sie beſchuldigt ihn des Ideenplagiats, wogegen Heine, ſo weit Couſin aus Schelling und Hegel entlehnt haben ſoll, die Verſicherung gab, daß dies, weil Couſin die Syſteme dieſer Philoſophen gar nicht verſtehe, unmöglich ſei und daß er aus ihnen nicht eine einzige Idee, nicht ein Zuckerlöffelchen von Idee geſtohlen habe. Die öffentliche Meinung beſchuldigt ihn endlich, mit dem Verſtändniß Deutſcher Sprache und Philoſophie mehr zu flunkern, als es wirklich zu beſitzen. Die eigenen Ausdrücke, deren Couſin in der zweiten Vorrede zu ſeinen Fragmenten ſich über den letzteren Umſtand bedient hat, ſind allerdings ſehr vorſichtig. Sie lauten: „Après la France et l'Écosse, mes yeux se portèrent naturellement vers l'Allemagne. I'appris donc l'Allemand, et me mis à déchiffrer avec des peines infinies les principaux monumens de la philosophie de Kant, sans autre secours, que la barbare traduction latine de Born. Je vécus ainsi deux années entières, comme enseveli dans les souterrains de la psychologie à l'ontologie." Man denke, die Lateiniſche Ueberſetzung Borns hat hingereicht, Couſin das Deutſche verſtehen zu laſſen. In der Kunſt, Sprachen zu erlernen, gewiß ein ſeltenes Beiſpiel. Und um ſo mehr, als er das Deutſch ſo gut gelerat hat, daß er Borns Lateiniſche Ueberſetzung barbariſch zu ſchelten wagte. Heine, dem man in dieſem Punkt die Compeetnz nicht beſtreiten wird, trat daher 1836 offen gegen ihn auf und ſagte unter Anderm:

„Das Volk, wie das Genie, wie die Liebe, wie der Wald, wie das Meer, iſt von ernſthafter Natur, es iſt abgeneigt jedem boshaften Salonwitz, und große Erſcheinungen erklärt es in tiefſinnig myſtiſcher Weiſe. Alle ſeine Auslegungen tragen einen poetiſchen, wunderbaren, legendenhaften Charakter. So z. B. Paganinis erſtaunliches Violinſpiel ſucht das Volk dadurch zu erklären, daß dieſer Muſiker aus Eiferſucht ſeine Geliebte gemordet, deshalb lange Jahre im Gefängniß zugebracht, dort zur einzigen Erheiterung nur eine Violine beſeſſen, und indem er Tag und Nacht darauf übte, endlich die höchſte Meiſterſchaft auf dieſem Inſtrument erlangt habe. Die philoſophiſche Virtuoſität des Herrn Couſin ſucht das Volk in ähnlicher Weiſe zu erklären, und man erzählt: daß einſt die Deutſchen Regierungen unſeren großen Eklektiker für einen Freiheitshelden angeſehen und feſtgeſetzt haben, daß er im Gefängniß kein anderes Buch, außer Kant's Kritik der reinen Vernunft, zu leſen bekommen, daß er aus langer Weiſe beſtändig darin ſtudirt, und daß er dadurch jene Virtuoſität in der Deutſchen Philoſophie erlangte, die ihm ſpäterhin, in Paris, ſo viele Applaudiſſements erwarb, als er die ſchwierigſten Paſſagen derſelben öffentlich vortrug."

„Dieſes iſt eine ſehr ſchöne Volksſage, mährchenhaft, abenteuerlich, wie die von Orpheus, von Bileam, dem Sohne Boers, von Quaſer dem Weiſen, von Buddah, und jedes Jahrhundert wird daran modeln, bis endlich der Name Couſin eine ſymboliſche Bedeutung gewinnt, und die Mythologen in Herrn Couſin nicht mehr ein wirkliches Individuum ſehen, ſondern nur die Perſonification des Märtyrers der Freiheit, der, im Kerker ſitzend, Troſt ſucht in der Weisheit, in der Kritik der reinen Vernunft; ein künftiger Ballanche ſieht vielleicht in ihm eine Allegorie ſeiner Zeit ſelbſt, einer Zeit, wo die Kritik und die reine Vernunft und die Weisheit gewöhnlich im Kerker ſaß."

„Was nun wirklich dieſe Gefangenſchaftsgeſchichte des Herrn Couſin betrifft, ſo iſt ſie keineswegs ganz allegoriſchen Urſprungs. Er hat, in der That, einige Zeit, der Demagogie verdächtig, in einem Deutſchen Gefängniß zugebracht, eben ſo gut wie Lafayette und Richard Löwenherz. Daß aber Herr Couſin dort, in ſeinen Mußeſtunden, Kant's Kritik der reinen Vernunft ſtudirt habe, iſt, aus drei Gründen, zu bezweifeln. Erſtens: Dieſes Buch iſt auf Deutſch geſchrieben. Zweitens: man muß Deutſch verſtehen, um dieſes Buch leſen zu können. Und drittens: Herr Couſin verſteht kein Deutſch."

„Ich will dieſes, bei Leibe! nicht in tadelnder Abſicht geſagt haben. Die Größe des Herrn Couſin tritt um ſo greller ins Licht, wenn man ſieht, daß er die Deutſche Philoſophie erlernt hat, ohne die Sprache zu verſtehen, worin ſie gelehrt wird. Dieſer Genius, wie überragt er dadurch uns gewöhnliche Menſchen, die wir nur mit großer Mühe dieſe Philoſophie verſtehen, obgleich wir mit der Deutſchen Sprache von Kind auf ganz vertraut ſind! Das Weſen eines ſolchen Genius wird uns immer unerklärlich bleiben; das ſind jene intuitiven Naturen, denen Kant das ſpontaneiſche Begreifen der Dinge in ihrer Totalität zuſchreibt, im Gegenſatz zu uns gewöhnlichen analytiſchen Naturen, die wir erſt durch ein Nacheinander und durch Combination der Einzeltheile die Dinge zu begreifen wiſſen. Kant ſcheint ſchon geahnt zu haben, daß einſt ein ſolcher Mann erſcheinen werde, der ſogar ſeine Kritik der reinen Vernunft durch blos intuitive Anſchauung verſtehen wird, ohne discurſiv analytiſch Deutſch gelernt zu haben."

Ich bemerke hierzu, daß die Franzoſen ſelbſt, namentlich Lerminier in ſeinen Briefen an einen Berliner, Leroux, in ſeiner Schrift über den Eklekticismus, Alphonſe Karr in ſeinem Journal: Die Weſpen, noch viel ſtrenger und abfälliger über Couſin urtheilen und daß Heine daher keineswegs übertreibt.

Die Akademie des sciences morales et politiques machte es ſich unter Couſin's Leitung ſchon 1836 zum Geſchäft, die Philoſophie Kant's und ihre Conſequenzen in Deutſchland durch eine Preisſchrift gründlich auseinanderſetzen zu laſſen. Das Programm der philoſophiſchen Section ſtellt folgende Aufgaben:

1) Faire connaître par des analyses étendues les principaux systèmes qui ont paru en Allemagne depuis Kant inclusivement jusqu'à nos jours;

2) S'attacher surtout au système de Kant, qui est le principe de tous les autres;

3) Apprécier la philosophie Allemande; discuter les principes, sur lesquels elle repose, les méthodes, qu'elles emploie, les résultats, auxquels elle est parvenue; rechercher la part d'erreurs et la part des vérités, qui s'y rencontrent, et ce qui,

en dernière analyse, peut legitimement subsister, sous une forme ou sous une autre, du mouvement philosophique de l'Allemagne moderne.

1838 gingen der Akademie ſechs Denkſchriften zu, die ihr jedoch erſt Verſuche zu ſein ſchienen; 1840 kamen ſieben Arbeiten ein. Sie nannte dies einen concours fort et brillant, belobte einige der Memoiren, vertagte aber den Termin noch einmal bis 1844, wo nur drei Arbeiten eingingen; zwei derſelben wurden anerkannt eine von Wilm und eine von Guiran, von denen jene den Preis, dieſe das Acessit erhielt. Wilm, Profeſſor zu Straßburg, hat den erſten Theil ſeiner Arbeit im vergangenen Jahr veröffentlicht, der eine ſehr umfaſſende und gründliche Darſtellung des Kantiſchen Syſtems enthält. Viel geiſtvoller aber, als Wilm's Buch, iſt der ausführliche Bericht, den der Graf von Remüſat der Akademie über jene Werke gemacht hat und der unter dem Titel: la philosophie Allemande 1845 zu Paris erſchienen iſt. Wenn wir bedenken, daß Villers noch zu Anfang dieſes Jahrhunderts zwiſchen der Deutſchen und Franzöſiſchen Philoſophie eine Kluft erblickte und daran zweifelte, ob jemals beide Nationen ſich in ſo weit einander würden nähern können, um in der Philoſophie zu ſympathiſiren, ſo müſſen wir jetzt urtheilen, daß im Grunde Alles, was bei den Franzoſen gegenwärtig von wirklicher Philoſophie exiſtirt, von uns Deutſchen ausgegangen iſt und daß Werke, wie das eben genannte von Remüſat, uns gegen den ſonſtigen Zuſtand erſtaunen laſſen, wie ſehr der Franzoſe mit uns ſich einzulaſſen ſich ſchon gewöhnt hat. Im Grunde aber iſt das philoſophiſche Deutſchland, da wir Oeſtreich und Baiern als antiphiloſophiſch ausſchließen müſſen, nur Preußen in Verbindung mit den kleinen conſtitutionellen Staaten. Remüſats ſchöne Worte am Schluß ſeiner Einleitung lauten, ins Deutſche übertragen, folgendermaßen:

„Die Wiſſenſchaft wird über eine vorübergehende Reaction ſiegen. Sie wird ihren gerechten Einfluß wiedergewinnen. Sie wird mit Macht in die Welt der Wirklichkeit wieder eintreten, aus welcher das Vorurtheil ſie verbannen will. Muß ſie nicht in den Ereigniſſen, die ſich vorbereiten, eine Rolle ſpielen? Iſt ſie es nicht, welche vor beinahe vierzig Jahren jene Stimme erhob, die noch im Innerſten der Deutſchen Nation nachhallt? Fichte und Schleiermacher, ſind ſie in ihren Gräbern vergeſſen? Der Augenblick iſt ernſt und entſcheidend. Jene eigenthümliche Macht, gänzlich vom Geiſt der Neuzeit geſchaffen, jener Staat, den Friedrich im Voraus der Zukunft Deutſchlands gewidmet zu haben ſcheint, Preußen ſcheint ſich zu regen. Man ſagt — ein ſeltenes Beiſpiel — daß ein erhabener Gedanke ſeine Regierung durchdrungen, daß das Volk edle Hoffnungen erfaßt hat. Was auch komme, die Philoſophie hat ſchwere Pflichten zu erfüllen. Will ſie, daß die Ideen Thaten werden, ſo muß ſie Alles, was das Gute will und verſteht, durch Weisheit ſichern, durch Feſtigkeit zuſammenhalten, durch Tapferkeit ermuthigen. Der Geiſt, als der rechte Seelſorger, ſorgt im Grunde für die Einzelnen und beſtimmt in unſeren Tagen das Geſchick der Geſellſchaft. Ich vertraue dem Genius meines Jahrhunderts trotz ſeiner Stunden der Schwachheit, trotz der Erſchlaffungen, der Berechnung und der Furcht. Um aber gegen die drohenden Gefahren, gegen die lockenden Verſuchungen zu kämpfen, kann es nicht genug gute Politik und gute Philoſophie geben. Die Politik wird nur dann freiſinnig ſein, wenn die Philoſophie vernünftig iſt. Nach Zeit und Ort verlangen verſchiedene Bedürfniſſe eine verſchiedene Befriedigung. Frankreich und Deutſchland ſtehen nicht auf derſelben Stufe ihrer Entwicklung, auf demſelben Punkt ihrer Geſchichte. Da, wo der menſchliche Geiſt eine Revolution gemacht hat, iſt er erſättigt, ermüdet und will neu belebt werden. Wo er zur Wirklichkeit gelangen, wo er ein Ziel erreichen will, muß er ſich beherrſchen und ſeine Thätigkeit regeln. Hier muß die Vernunft handeln, dort muß ſie ſich neu erheben. Die einen bedürfen neuer Inſtitutionen, die andern neuer Begriffe. Möge das freie Frankreich das Land der Wiſſenſchaft, möge das gelehrte Deutſchland das Land der Freiheit werden!“

3.

Das für Kant zu Königsberg projectirte Denkmal.

Eine Anſprache an die Geſellſchaft ſeiner Freunde zu ſeinem Geburtstage den 22. April 1852.

Die Größe eines Menſchen, iſt mit Recht geſagt worden, zeigt ſich in dem, was er andern Menſchen zu ſchaffen macht. Willig oder unwillig müſſen ſie auf ihn zurückkommen. Bald hier, bald dort, oft ohne es vorher zu ahnen, müſſen ſie ihm begegnen. Auf den verſchiedenſten Gebieten fordert er ihnen den Tribut ihrer Huldigung ab.

Und je größer ein Menſch iſt, um ſo mehr wächſt mit dem Fortſchritt der Geſchichte ſeine Lichtgeſtalt. Nicht einmal für immer läßt ſich mit ihm fertig werden, nicht in Einer Epoche nur mit ihm abſchließen. Seine Heldenkraft, unſterblicher Natur, wird vielmehr immer tiefer erkannt, immer reiner gewürdigt, je mehr im Lauf der rollenden Jahre, alles das verſchwindet, was auch an ihm nur der Vergänglichkeit angehörte, und je ſiegreicher das hervortritt, was an ihm ewig und gottgegeben iſt.

Ein ſolcher Menſch iſt unſer Kant. Ein halb Jahrhundert ſchon iſt ſeit ſeinem Tode verfloſſen. Aus dem knorrigen Wurzelſtamm ſeiner Philoſophie haben ſich andere Schößlinge herausgezweigt. Sein Andenken nicht nur, ſein Denken, lebt in tauſend Formen direct und indirect unter uns, unter den Deutſchen, unter allen gebildeten Völkern fort und dehnt ſich in immer größere Kreiſe aus. Die Philoſophen, welche die ſeinige weiter zu bauen verſucht haben, müſſen auf ihn, der den Grundſtein gelegt hat, wieder zurückgehen und ſelbſt von ihm als ihrem eigentlichen Urheber immerwährendes Zeugniß ablegen. Ihr Ruhm iſt ſein Ruhm. Und wie er in der Wiſſenſchaft als ein Heros derſelben mit immer ſtrahlenderem Glanze hervortritt, ſo lebt er auch fort als Muſterbild eines wahrhaften Weiſen, als einer der wenigen ächten Menſchen, in denen Lehre und Leben ſich harmoniſch vereinigen, deren Geiſt auch in ihrem Charakter ſich wiederſpiegelt, deren liebenswürdige Perſönlichkeit in Jedermann ſogleich die Vorſtellung eines edeln, reinen, unausgeſetzt dem Höchſten gewidmeten Daſeins hervorruft, deren bloßer Name endlich hinreicht, uns im Glauben an die Wirklichkeit und Wahrheit der Idee zu ſtärken und uns mit jenem Enthuſiasmus zu beſeelen, der uns die Anſtrengung leicht macht, treue Jünger des Ideals zu ſein.

Der große Menſch kommt auch in ſeinen Gegnern zur Erſcheinung. Kant hatte ihrer nicht nur, als ſeine Philoſophie von Königsberg aus ihren Weltgang antrat. Er hatte ihrer nicht nur in denjenigen ſeiner Anhänger, die, von ihm ausgehend, relativ andere Bahnen einſchlugen. Kant hat noch jetzt Gegner und wenn in Deutſchland jetzt vielleicht weniger, als früher, deſto mehr im Auslande, das erſt gegenwärtig tiefer in ſeine Philoſophie eindringt. Die Italiener und Franzoſen, die Belgier und Engländer, ſind mit ihm jetzt lebhafter beſchäftigt, als wir ſelber.

Nicht müßig wird es ſein, wenigſtens mit Einem Wort, die Eigenheit zu bezeichnen, die zur Polemik gegen Kant fort und fort die Veranlaſſung gab. Es iſt begreiflich auch diejenige, die ſeine beſonderſte Größe ausmacht. Dieſe Eigenheit iſt das mittlere Maaß, welches Kant überall inne zu halten beſtrebt geweſen iſt. Erkennen der Wahrheit, aber innerhalb der von der menſchlichen Natur, wie ſie einmal gegeben iſt, unabtrennlichen Grenzen. Wollen des Guten, unbedingt gehorchend dem keuſchen Gebot der Pflicht, aber nicht aufgebend deshalb die Ausſicht auch auf Glückſeligkeit. Der Glaube an Gott, aber begründet für uns durch den Glauben an eine Unſterblichkeit, welche die Räthſel unſeres empiriſchen Lebens durch Gottes Allwiſſenheit, Allgerechtigkeit und Allmacht löſen wird. Der Staat nach wohlerwogenen Geſetzen regiert, aber die ſich immer wiedererzeugende Unvollkommenheit der Geſetze den ſich unaufhaltſam ändernden Zuſtänden gegenüber durch die Freiheit der fürſtlichen Gewalt moderirt. Die Religion poſitiv in ihrer Lehre und in ihrem Cultus, aber die Auslegung ihrer Dogmen und die Geſtaltung ihrer Bräuche beweglich gelaſſen innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Wiſſenſchaft, die ihre eigenthümlichen Begriffe in eigenthümlicher Sprache darſtellend, aber doch geſchmackvoll, urban, weltmänniſch, ſoviel möglich Jedermann zugänglich.

Kant gab ſeiner Philoſophie den Namen der kritiſchen in einer beſonderen Beziehung. Aber man kann dieſen Namen auf ſeine Philoſophie überhaupt ausdehnen. Die Kritik iſt vorzüglich geeignet, das mittlere Maaß im ſchönen Sinne des Wortes durch ihr Vergleichen zu fördern, denn eine ſolche mittlere Stellung, als Kant ſie zwiſchen Senſualismus und Spiritualismus, zwiſchen Dogmatismus und Skepticismus, zwiſchen Rationalismus und Supernaturalismus, zwiſchen Empirie und Speculation, einnimmt, iſt nicht etwa das, was man heut zu Tage ironiſch ein juste milieu zu nennen pflegt. Der Philoſoph, der die Extreme vermeiden will, nur indem er von Außen her ſie ermäßigt, ihre Spitzen abſchleift, ihre Conſequenzen verleugnet, bringt es auch zu einer nur äußerlichen Einheit des Entgegengeſetzten. Hier nimmt er fort, da ſetzt er hinzu; hier ſchwächt er ab, dort verſtärkt er, bis er eine gewiſſe mittlere Temperatur erreicht hat, die nur auf ſeiner guten Lebensart und auf ſeiner Rhetorik beruht. Nicht wirkliche Vermittelung wird hier erreicht, nur ein mechaniſches Gleichgewicht. Solche Philoſophen, wie ſind ſie der Menge beliebt! Sie machen ſich deſſen nicht ſchuldig, was in den blöden Augen derſelben das Unverzeihlichſte iſt, nämlich ſyſtematiſch zu denken, ein Prinzip nach ſeiner Totalität zu erſchöpfen und dem Gedanken in ſeiner Selbſtbeſtimmung die Ehre zu geben. Sie ſind gleichſam die unter allen Bedingungen lebensfähigen Büreaukraten der Philoſophie, die, wie auch die Miniſter wechſeln, ſich doch in ihrem Poſten zu erhalten und mit den Anſichten jedes neuen Chefs wunderbar zu tranſigiren verſtehen. Aber wie nützlich dieſe Philoſophen dem Bedürfniß des Publikums ſeien, für den Handgebrauch des gewöhnlichen Verkehrs unſchädliche Begriffe zu präpariren; wie willkommen ihr Geſchick ſei, jedes Prinzip elaſtiſch zu dehnen; von der Geſchichte der Philoſophie in ihrem großen Gange werden ſie ignorirt. Sie haben ihren Lohn dahin, indem ſie im Schweiß ihres Angeſichts die Kunſt, nach keiner Seite hin anzuſtoßen, als eine in der Wiſſenſchaft übel angebrachte Parteiloſigkeit üben.

Wie ganz anders der wahre Philoſoph! Auch er ſucht die Vermittelung der Extreme, aber diejenige, die ſich von Innen heraus erzeugt, die nicht blos Gleichgewicht, die Verſöhnung iſt. Auch er will nicht den Widerſpruch als letzte Wahrheit, aber er will ergründen, wie der Widerſpruch möglich iſt! Auch er will die Allſeitigkeit, aber nicht, indem er die Einſeitigkeiten umgeht, ſondern indem er es zur Einſicht bringt, wie dieſelben entſtehen und wie ſie durcheinander ſich ſelbſt zu einer höhern Einheit aufheben. So wollte Kant ſynthetiſche Urtheile, aber er wollte ſie auch a priori. So durchſchauete Kant die Widerſprüche der Pſychologie, der Kosmologie, der Theologie, aber nicht blos als zufällige Verirrungen, ſondern als Colliſionen, die aus dem Verhältniß des Verſtandes zur Vernunft, der Erſcheinung zur Idee, der empiriſchen Reihe zur abſoluten Einheit, in unſerm Erkennen durch eine nothwendige Dialektik entſtehen müßten. Weil er alſo die Gegenſätze durch ihre eigne Kraft antinomiſch ſpannte, weil er der bedingten Empirie die unbedingte Idee als Ideal vorhielt, weil er die Anſchauung nicht ohne den Begriff, den Begriff nicht ohne die Anſchauung als Erkenntniß gelten ließ, weil er die Vorurtheile des Dogmatismus wie die Ausſchweifungen des Skepticismus in Kritik auflöſte, ſo rief er damit die Reaction der Empiriker und der abſtracten Idealiſten, der Dogmatiker wie der Skeptiker, gegen ſich auf. Es iſt wahr, daß ſeine Löſung des Problems der Philoſophie nicht genügen kann, weil ſie den Dualismus des Erkennens wie des Wollens nur ſubjectiv aufhebt, aber das fundamentale Problem aller Speculation, die Identität des Denkens mit dem Sein, hat er richtig ergriffen. Wie iſt es möglich, daß ich nicht nur von mir, ſondern auch von Andern außer mir wiſſe? Wie iſt es möglich, zu wiſſen, daß die Beſtimmung, die ich meinem Willen gebe, eine ſchlechthin allgemeine und nothwendige ſei? Nur, weil alle Arbeiten Kant's auf dieſe einfachen Fragen zurückkommen, brachte er eine ſo große Bewegung der Geiſter hervor und nur darum reihet ſich ſein Name denen eines Leibnitz und Spinoza, eines Descartes und Baco, eines Ariſtoteles und Platon würdig und ebenbürtig an.

Ein ſo ſeltener Mann iſt nun zwar, was er iſt, durch ſein

Genie und ſeinen Fleiß. Aber er iſt es nicht ohne Wechſelwirkung mit ſeiner Zeit. Sein Genie hat in ſeiner Bildung ein Verhältniß zu ſeiner Umgebung. Daß ein ſo großer Denker von ſolcher Tiefe der Forſchung, von ſolchem Umfang der Kenntniſſe, von ſolchem Geſchmack der Darſtellung, hier aus Preußen, hier aus Königsberg hervorgehen konnte, dies vorzüglich hat dazu beigetragen, den übrigen deutſchen Stämmen, den andern Nationen, eine gute Meinung von dem Stande der Cultur bei uns einzuflößen; eine Meinung, welche ſodann auch nach andern Seiten hin an Hamann und Herder, an Hippel und Kraus ein günſtiges Relief fand.

Wir Deutſche ſind kein Staat, wir ſind kaum eine Nation. Um ſo mehr aber liegt uns die Verpflichtung ob, alle Güter zu pflegen, die wir unbeſtritten als gemeinſame anzuerkennen haben, denn in dieſem Cultus wenigſtens vermögen wir uns einer nationalen Einheit zu erfreuen. Das Gebiet der Kunſt und Wiſſenſchaft, gehört es nicht allen Deutſchen, welches immer auch ihre beſondere Abſtammung ſei? Wollten wir auch hier die Caprice einer ſpecifiſchen Individualität hervorkehren, um uns der Pflicht zu entziehen, die Größe der Männer zu ehren, die eben weit über den Kreis ihres Stammes hinausragen, die mit ihrer univerſellen Wirkſamkeit die Geiſter geeint, mit ihrem kräftigen Gemüth die Herzen verbunden haben? Das ſei ferne!

Und ſo finden wir es glücklicherweiſe auch in der Wirklichkeit. Der Sachſe Leibnitz, der Lauſitzer Leſſing, der Hanſeate Möſer, der Mainfranke Göthe, der Schwabe Schiller, der Preuße Herder, der Rheinfranke Beethoven, der Schweizer Peſtalozzi — und welche Namen ich ſonſt noch häufen könnte, ſie gehören allen Stämmen an. Ihr Ruhm ſchwellt auch dem Deutſchen noch die Bruſt, der gezwungen iſt, ſich jenſeits des Oceans ein neues Vaterland zu ſuchen. Wenn mitten in der Wildniß, die ſein Arm erſt urbar macht, der deutſche Anſiedler im Miſſourithal ſich mit der Axt die Balken zu ſeinem Blockhauſe behauet, fühlt er ſich da nicht noch gehoben durch den Gedanken, daß das Volk, von dem er ausgewandert, doch in ſeinem Kern ein edles, in ſeiner Anlage ein geſegnetes ſei, da es ſolche Männer aus ſich erzeugt?

Unſer Jahrhundert hat ſich aber nicht mehr mit der allgemeinen Anerkennung unſerer nationalen Zierden begnügen, es hat ſie nicht mehr nur in den literariſchen Ehrentempel ſtellen wollen. Es hat ſeinen Dank auch öffentlich durch Allen ſichtbare Zeichen auszudrücken begonnen. Was in Deutſchland lange ein Vorrecht fürſtlicher und kriegeriſcher Perſonen war, das iſt nunmehr auch ein Recht der Fürſten in Kunſt und Wiſſenſchaft, des Nationalverdienſtes jeglicher Art geworden. Die Nation errichtet ihren Lieblingen, ihren Claſſikern, ihren Führern, Denkmale.

Wohl kann man der Manie ſpotten, Denkmäler zu errichten, wenn der Name, dem das Monument gewidmet werden ſoll, einem zu beſchränkten Kreiſe angehört, wenn die Unſterblichkeit deſſelben noch zweifelhaft iſt, wenn die Theilnahme für das Werk in die traurige Form eines gewiſſen moraliſchen Zwanges übergeht, wenn diejenigen, die den Anfang des Unternehmens machen, nicht frei ſind von der Eitelkeit, daß ſie gerade ſich dies Verdienſt erwerben und wenn ihr Name von der Größe des Helden, den zu feiern ſie vorgeben, ſich auch einen Theil der Berühmtheit erborgen will.

Aber von dem Allen kann nicht die Rede ſein, wenn es Kant gilt. Sein Werk iſt Eigenthum der Welt. Sein Name iſt von Klio's Griffel in die Annalen der Cultur bereits für immer eingeſchrieben. Ein Intereſſe für ihn künſtlich zu erregen iſt überflüſſig. Tauſende werden freudig die Gelegenheit ergreifen, ihm durch ihre Theilnahme an ſeinem Monumente für alle Bildung, für alle Erhebung, die ſie ihm ſchulden, zu danken. Eitelkeit aber der urſprünglichen Unternehmer iſt nicht möglich, wo der Weiſe, deſſen Erinnerung ſie feiern wollen, ihrer und ihres Werkes nicht bedarf und wo der Philoſoph durch die Beſcheidenheit, die ein Hauptzug ſeines perſönlichen Weſens war, ſie zur Selbſtvergeſſenheit ſo nachdrücklich auffordert.

Ein Denkmal, welches eine Nation einem ihrer berühmten Männer ſetzt, hat nicht blos nach der Seite der Vergangenheit es hat auch für alle Gegenwart und Zukunft darin einen unendlichen Werth, dem nach höheren Zielen ringenden Menſchen eine öffentliche Bürgſchaft mehr zu geben, daß der Glaube an die Kunſt, an die

Religion, an die Wiſſenſchaft, an das Vaterland, keine Chimäre iſt; daß die rechte Arbeit, auf welchem Felde ſie immer vollbracht werde, ihre Frucht bringt; daß das Talent und Genie, der Fleiß und die Aufopferung, die Bewunderung und Liebe, auch noch der ſpäteſten Geſchlechter, genießen. Eine Statue, welche die Achtung des Geiſtes vor dem Geiſt ausdrückt, wirkt Nacheiferung, Ermuthigung, Ausdauer.

Doch nicht blos die Bedeutung Kant's überhaupt, auch der gegenwärtige Augenblick mahnt uns zu ſolchem Unternehmen. Ich meine damit noch nicht einmal das uns bald bevorſtehende Jubelfeſt der ſechshundertjährigen Exiſtenz unſerer Stadt, ſondern eine uns noch näher liegende Eventualität.

Wenn ein Fremder nach Königsberg kommt, da ſollte er wohl erwarten, ein Denkmal des Mannes zu finden, deſſen Ruhm vornämlich Königsberg zu einer welthiſtoriſchen Stadt geadelt hat. Was findet er? In einer der Domkirche angebauten Halle, dem ehemaligen Profeſſorengewölbe auf dem Hof des Albertinums, erblickt er am Ende eines verſchloſſenen Ganges ein ſchwarzes Gitter; hinter demſelben einen dunkeln, feuchten, ſpinnwebenbekleideten Raum; in der Mitte dieſes Raumes einen unanſehnlich ragenden einfachen grauen Marmorſtein, den der Kriegsrath Scheffner hat ſetzen laſſen. Das iſt Kant's Grabmal. Er, der Mann der Aufklärung, ruht hier in recht humoriſtiſchem Gegenſatz an einem düſtern Ort, er, der Mann des gemeinnützigen Wirkens, hinter einem Lattenverſchlage, der eher einen Gefangenen, als die Reſte eines chriſtlichen Sokrates zu bergen ſcheint.

Das Haus allerdings, worin Kant zuletzt gewohnt hat, worin er geſtorben iſt, kann auch noch als ein Denkmal angeſehen werden. Hätte aber nicht der gegenwärtige Beſitzer die Pietät gehabt, es mit einer Marmortafel und goldnen Inſchrift zu verſehen, ſo würde nicht nur der Fremde auch dieſe Reliquie ſchwer finden, ſondern auch der Einheimiſche ſie bald vergeſſen.

Iſt es daher, an und für ſich Pflicht der Stadt, Kant zu ehren, wie Antwerpen ſeinen Rubens, Bonn ſeinen Beethoven, Hannover ſeinen Leibnitz, Wittenberg ſeinen Luther, Roſtock ſeinen Blücher, Frankfurt ſeinen Göthe, Weimar ſeinen Herder, Thorn ſeinen Kopernik, ſo iſt dieſe Pflicht im jetzigen Augenblick eine Doppelpflicht.

Königsberg iſt nämlich bisher noch nicht in das große Eiſenbahnnetz aufgenommen geweſen, deſſen Schienen überall eine neue Ordnung des Lebens, einen kosmopolitiſcheren Sinn, eine energiſchere Ausgleichung des Heimiſchen und Fremden, hervorrufen. Der Moment,wo dieſe Eingliederung ſtattfinden wird, naht immer mehr heran. Mit ihm wird Königsberg aufhören, für ſo viel Deutſche eine nur mythiſche Stadt zu ſein. Wen nicht materielle Intereſſen herführen, der wird eines Tags der Neugier nicht widerſtehen können, ſich doch die Stadt zu beaugenſcheinigen, die in der Geſchichte Preußens ſich ſo unverwelkliche Lorbeeren errungen hat.

Und wo wird die Oſteiſenbahn hier münden?

Auf dem Philoſophendamm.

Dieſer Name wird den Fremden ſogleich an Kant erinnern. Unwillkürlich wird die Phantaſie ſeine Geſtalt ſich vorzaubern, wie ſie dort, in einfach ſauberm Anzug, mit dem Stock in der Hand, zwiſchen den Bäumen läſſig hinſchlendert, ein Capitel der reinen Vernunft überdenkend.

Indem der Ankommende ſo träumt, wirft er beim Ausſteigen aus dem Coupée einen Blick auf die ſanft anſteigende Terraſſe, die nach der Feſtungsſeite zu, dem Bahnhofgebäude gegenüber, ihren grünen Raſen ausbreitet, und ſiehe da, umgürtet von einem Rund lieblicher Gebüſche, anmuthiger Bäume, unter einem leichten, von vier Joniſchen Säulen getragenen Dache, erblickt er auf einem Sockel von Granit das Erzbild Kant's, wie er ihn ſo eben ſich träumte. Ernſt und freundlich empfängt ihn der Königsberger Weiſe und ruft ihm, als der ſinnigſte Spaziergänger, die inhaltſchweren Fragen zu: wer biſt du? was kannſt du? was ſollſt du?

Ja, hier, wo aus dem Luſtwäldchen der Weg des Philoſophendamms nach dem Pulverhauſe ſich hinzieht, iſt der rechte Ort, Kant ein Denkmal zu ſetzen, denn dieſer Ort wird künftig, da auch die Dampfboote hier am nahen Pregelufer landen, der Centralpunkt unſeres Verkehrs ſein.

Jedoch auch biographiſch iſt dieſer Ort prädeſtinirt, denn an dieſer Stelle ungefähr wurde Kant einſt das Leben erhalten. Sonſt ſtand hier, wo der Eingang zur Feſtung abbiegt, eine Schildwache. Ein Soldat, des Lebens überdrüſſig, zu feige aber, ſich ſelbſt zu tödten, hatte beſchloſſen, wenn er auf dieſem einſamen Poſten ſtünde, den erſten Spaziergänger niederzuſchießen; um dadurch ſich ſelbſt zum Tode zu verdammen. Er ſteht mit geladenem Gewehr; da kommt der alte Kant. Schon zuckt ihm das Gewehr im Arm. Er kennt den Philoſophen nicht, aber das Friedliche ſeiner ehrwürdigen Geſtalt, der ruhig milde Blick des blauen Auges, laſſen ihn ſeinem Vorſatz untreu werden und er ſpart ſeine Kugel für den nächſt Kommenden. Es iſt ein Knabe — und dieſer fällt dem Wahnſinn des indirecten Selbſtmörders zum Opfer.

Wenn nun ſonſt von ähnlichen Unternehmungen die Rede iſt, ſo pflegt eine große Schwierigkeit darin zu liegen, wie und von welchem Künſtler das Werk ausgeführt werden ſolle. Dieſe Schwierigkeit exiſtirt für uns glücklicherweiſe nicht mehr. Rauch, dieſer große Meiſter, der am Ende des vorigen Jahrhunderts auf einer Reiſe durch Königsberg Kant ſelbſt noch geſehen hat, Rauch hat bereits geſchaffen, was wir bedürfen. In jenem ehernen Epos, das er als Friedrichs des Großen Denkmal zu Berlin gedichtet, hat er auf der Seite, welche die Koryphäen der Intelligenz jener Periode verſammelt, auch Kant dargeſtellt, wie er mit Leſſing ſich im Geſpräch befindet. Dieſe Statue will Rauch uns von Neuem mit einigen Modifikationen und Verbeſſernngen für Königsberg ausführen. Durch dies freundliche Anerbieten werden die materiellen Schwierigkeiten des Unternehmens unendlich verringert. Es bedarf keiner Erfindung, es bedarf keiner Modellirung mehr. Es bedarf nur eines neuen Guſſes und ſeiner Ciſelirung.

Wie aber, kann man fragen, iſt es auch unſerer, iſt es unſerer Stadt, iſt es Kants würdig, uns mit einer Wiederholung zu begnügen? Sieht es nicht einer Vernachläßigung gleich, Kant nicht eine neue Erfindung zu weihen?

Dies Bedenken wäre vollkommen gerecht, erledigte es ſich nicht durch einen eigenthümlichen Umſtand. Kant gehört unſtreitig zu den Männern, die ſchon für die allgemeine Anſchauung in einem gewiſſen Typus populär geworden ſind, an welchen ſich nicht viel erfinden läßt. Solche Weltgeſtalten werden wir nicht müde, immer wieder in ihrer ſich ſtets gleichen Phyſiognomie und Haltung zu erblicken. Erſt in dieſer genügen ſie uns, weil ſie in derſelben der allgemeinen Geſchichte incorporirt ſind. Denken wir an Friedrich den Großen oder an Napoleon. Napoleon im Ornat der Kaiſerkrönung, im Hermelinmantel, mit einem Lorbeerkranz und Scepter, mit geſtickten Schuhen, wie Canova ihn gebildet hat, dieſer Napoleon iſt uns garnicht der rechte Bonaparte, in deſſen ganzem Weſen wir heimiſch ſind. Das iſt nur der Napoleon, wie ihn die Vendomeſäule trägt, der Soldat mit dem dreieckigen Hut, mit dem ſchlichten Oberrock und den Reiterſtiefeln. So verhält es ſich auch mit Kant. Nur in ſeiner bürgerlichen Erſcheinung iſt er uns Kant. In der Aula unſerer Albertina haben wir eine Bronzeſtatue Kant's von Bräunlich, die ihn mit nackter Bruſt und nackten Armen in einem antiken Philoſophenmantel darſtellt. Das künſtleriſche und techniſche Verdienſt dieſer Arbeit vollkommen anerkennend, werden wir doch geſtehen müſſen, daß ſie uns Kant nicht vergegenwärtige und daß Kant ſelbſt in einer ſolchen Antikiſirung ſich nicht wiedergefunden haben würde. Die antiken Philoſophen, die auch noch der Paläſtra huldigten, taugten breitſchulterig und muskelſtark eher zu ſolcher Form der Darſtellung, als die modernen Philoſophen, die meiſtens ein Zimmerleben zu führen gezwungen ſind. Bei Kant fordern wir die Stutzperücke, die Halskrauſe, die Schooßweſte, den dreieckigen Hut, das ſpaniſche Rohr. Wir wollen in ihm den tiefen Denker, den mittheilſamen Lehrer, den einfachen Bürger, den im Freien ſich erholenden Spaziergänger erblicken. Der Künſtler alſo, der dies vermag, wird die Aufgabe, um die es ſich hier handelt, gelöſt haben.

Und dies hat Rauch gethan. Rauch hat uns Kant vorgeführt, wie er, als Spaziergänger ſtill ſtehend, einem Andern etwas auseinanderſetzt. In jenem plaſtiſchen Cyclus zu Berlin iſt jener Andere Leſſing. Aber für Leſſing kann die Phantaſie auch das allgemeine Publikum unterſtellen. Die Iſolirung der Statue Kant's iſt deshalb vollkommen möglich, ohne ihrem Verſtändniß den geringſten

Eintrag zu thun. Man kann den Geſtus der rechten Hand dann vielleicht auch ſo nehmen, daß Kant uns einſchärft, die Pflicht unter allen Umſtänden nur ihrer ſelbſt wegen zu thun und bei unſerm Handeln immer zuerſt auf das Gute und ſeine Nothwendigkeit zu ſehen, nicht aber auf das, was in den Folgen für unſer Wohl dabei herauskommen könne. Sehr ſchön hat Rauch in ſeinem Werk die reinſte Idealität mit der ſchärfſten Charakteriſtik vereinigt, ſo daß mit ihm die plaſtiſche Bildung Kant's, wenn ich ſo ſagen ſoll, bei einer gewiſſen Sättigung angekommen iſt, bei der ſie relativ ſtill zu ſtehen berechtigt ſein dürfte. Ich meine dies ſo, daß, wenn Rauch oder ein anderer Künſtler nunmehr eine Statue Kant's erſinnen wollte, er es ſchwer haben würde, nicht immer wieder auf dieſe zurückzukommen, will er nicht durch andere Wendungen ſei es die Idealität der ſchönen Form, ſei es die Individualität des Philoſophen verletzen.

Aus dieſen innern Gründen können wir uns, wie ich glaube, über die Wiederholung der Statue vollkommen als über eine unvermeidliche beruhigen und das Anerbieten Rauch's dankbar annehmen.

Was endlich die Mittel zur Ausführung betrifft, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß wir Niemanden ausſchließen, der ſich daran betheiligen mag; jeder Beitrag von jedem Verehrer Kant's wird willkommen ſein. Aber ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich annehme, daß es im Sinn der Preußen gehandelt iſt, uns mit unſerer directen Aufforderung auf dieſe Stadt und auf das Königreich Preußen zu beſchränken, das politiſch nicht mehr zu Deutſchland gehört. Kant's Denkmal iſt eine Ehrenſache für uns und ich zweifle kaum, daß wir, ihr zu entſprechen, allein ausreichen werden. Nicht, als wollten wir in Betreff Kant's einen provinziellen Stolz zeigen, ſondern, was das Mißverſtändniß ſo nennen könnte, würde ich in dieſem Fall einen löblichen Patriotismus heißen. Daß wir Preußen nicht geneigt ſind, uns zu iſoliren, nicht geneigt, unſeres Zuſammenhangs mit den übrigen deutſchen Brüdern zu vergeſſen, das, denke ich, haben wir durch offenkundige Thaten und in dieſer ſpeziellen Beziehung durch die Theilnahme bewieſen, die wir der Errichtung von Monumenten anderer Deutſchen in Deutſchland von hier mit Wort und That reichlich gezollt haben.

Penaten dieſer Stadt, Genius dieſes Landes, Geiſt des deutſchen Volkes, blicket denn ſegnenden Auges herab auf dies Mal, das wir einem der Edelſten Eurer Söhne zu weihen im Begriff ſind! Laſſet dies Werk der Kunſt zu einem Zeugen der Macht der wahren Wiſſenſchaft werden, die uns Menſchen erleuchtet und verſittigt, die uns entſchieden macht in unſern Grundſätzen, ſtreng gegen uns ſelbſt, milde und verſöhnlich gegen Andersdenkende! Laſſet auch dieſe Stätte unter Gottes weitem Himmel auf dieſer uralten Erde zum Altar werden, an welchem die Menſchen ſtill im Herzen heilige Gelübde ſchwören, der Wahrheit und Schönheit, der Güte und Liebe unverbrüchlich zu dienen!

4.

Kant und Schopenhauer.

1854.

Wir Deutſche ſind in der Politik das Volk der Viel- und Kleinſtaaterei. Und ſo ſind wir auch in der Philoſophie das Volk der Polyarchie und Anarchie der Syſteme. Wie aber in der Politik das Bedürfniß nach Einheit in früherer Zeit die Schilderhebung eines römiſchen Kaiſers, in ſpäterer die Zuſammenſetzung wenigſtens eines Bundestages zur Folge hatte, ſo ſehen wir auch in der Philoſophie, daß abwechſelnd irgend ein Philoſoph von ſeinen Anhängern zum Kaiſer des ſpeculativen Deutſchlands ausgerufen wird, oder daß eine Coalition einiger wahlverwandter Philoſophen, wie jetzt Fichte, Weiße und Ulrici, ſich als unſern philoſophiſchen Bundestag gerirt. So ſehr aber haben wir uns ſeit Kant's Tode an dies Schauſpiel gewöhnt, daß daſſelbe für das große Publikum kaum noch vorhanden iſt, ſondern in der Regel ſeinen Verlauf nur als ein Myſterium der Schulen und Univerſitäten nimmt.

Die letzte dieſer Schilderhebungen eines Kaiſers der deutſchen Philoſophie hat für Preußen ein beſonderes Intereſſe, weil der Mann, dem ſie gilt, zwar lange ſchon in der Republik Frankfurt lebt, wo die deutſchen Kaiſer gekrönt wurden, aber doch in Preußen, in Danzig, geboren iſt. Es iſt Arthur Schopenhauer, der Sohn der rühmlichſt bekannten Johanna Schopenhauer, die ſich in der Geſellſchaft der Weimarſchen Kunſtfreunde einen ſo ehrenvollen Platz zu ſichern gewußt hat. Arthur Schopenhauer beſitzt eine Menge von Vorzügen, die ihn nicht nur einer ſolchen Mutter würdig machen, ſondern die ihm in der Literatur überhaupt ſtets einen ausgezeichneten Rang bewahren werden. Gründlich in den alten Klaſſikern, wie in den franzöſiſchen und engliſchen Schriftſtellern des achtzehnten Jahrhunderts beleſen, mit Kenntniſſen vielſeitigſter Art ausgerüſtet, mit großem Darſtellungstalent begabt, von einer reichen, durch Reiſen und mannigfaltigen Verkehr belebten Erfahrung geſättigt, gehört er unbedingt zu unſeren beſten Autoren, die man ſtets mit erneuter Anregung lieſt und die wir auch da noch höchſt anziehend finden, wo wir uns mit ihren Anſichten in directem Widerſpruch erblicken.

Nun hatte er äußerlich ein eigenthümliches Schickſal. Er hatte ſchon mehre kleine Schriften herausgegeben, die eine auf Goethe's Farbentheorie bezüglich, die andere über die vierfache Wurzel des Grundes. Er hatte ſogar 1819 ſein Fundamentalwerk: „Die Welt als Wille und Vorſtellung“ erſcheinen laſſen, und Herbart hatte, bei entſchiedenem Tadel, die geiſtige Intenſität und Bedeutſamkeit deſſelben in einer trefflichen, ausführlichen Beurtheilung anerkannt. Dennoch blieb Schopenhauer unbeachtet und dieſer Umſtand begründete in ihm einen leidenſchaftlichen Haß gegen Fichte und Herbart, gegen Schelling und Hegel, mit denen er neidſüchtig das Publikum anhaltend und eifrig ſich beſchäftigen ſah. Die Ruhmeskränze, welche es dieſen Philoſophen reichte, hielt er für einen Raub an der ihm ausſchließlich gebührenden Ehre, der einzig wahre Nachfolger Kant's und wirkliche Vollender ſeiner Philoſophie zu ſein. Im J. 1836 gab er eine kleine Schrift heraus: „Ueber den Willen in der Natur“, eine Erörterung der Beſtätigungen, welche die Philoſophie des Verfaſſers ſeit ihrem Auftreten durch die empiriſchen Wiſſenſchaften, ſeiner Meinung nach, erhalten hatte. Hier entlud er zum erſten Mal ſeinen Haß gegen die Univerſitätsprofeſſoren, dem er 1841 einen verſchärften Ausdruck in einer Schrift über die beiden Grundprobleme der Ethik gab. Er hatte nämlich von der Norwegiſchen Societät der Wiſſenſchaften zu Drontheim den Preis für eine Abhandlung: „Ueber die Freiheit des menſchlichen Willens“ erhalten, während die däniſche Societät der Wiſſenſchaften zu Kopenhagen ihm denſelben für eine verwandte Abhandlung: „Ueber das Fundament der Moral“ nicht ertheilt und ihn außerdem getadelt hatte, daß er Fichte und Hegel, als summi aetatis philosophi, mit ungeziemender Verachtung behandelt habe. Angefeuert durch die Krönung der erſten Abhandlung, gereizt durch die Nichtkrönung der zweiten, erbittert durch den erhaltenen Verweis: ließ er nunmehr die Wogen ſeines unerbittlichen Grimmes in einen zügelloſen Schwall der Vorrede ausſtrömen. Alle deutſchen Philoſophen ſeit Kant bezüchtigte er der Unredlichkeit, welche das Publikum der Ehre und des lieben Brodes willen myſtificire. Fichte ſei ein Marktſchreier, Herbart ſpiele mit Poſſen, Schelling ſei ein Unſinnſchmierer, Hegel ein unverſchämter Charlatan. Dies Benehmen zog ihm von einem Ungenannten, der ſich spiritus asper unterſchrieb, in den Halle'ſchen Jahrbüchern eine eben ſo gründliche, als derbe und witzige Kritik zu, die ihn als den Ornithorhynchus paradoxus der deutſchen Speculation darſtellte und natürlich keinen weiteren Effect hatte, als ihn gegen die Hegel'ſche Philoſophie noch heftiger aufzuſtacheln. Indeſſen hatten dieſe polemiſchen Berührungen für Schopenhauer den günſtigen Erfolg, daß Viele, die von ihm bis dahin nichts gewußt, ſich um ihn zu kümmern begannen, und ſchon im Anfang des Jahres 1843 nannte ihn Dorguth, ein philoſophierender Juſtizrath zu Magdeburg, in einem gedruckten Sendſchreiben an mich einen der erſten Denker in der ganzen Literaturgeſchichte. 1844 konnte Schopenhauer mit großer Genugthuung ſein Hauptwerk in einer zweiten Auflage erſcheinen laſſen, welcher er einen Band vortrefflicher Ergänzungen hinzufügte. Dieſe zweite Auflage entſchied für ſeine Erfolge. Er fand nunmehr erklärte Anhänger, eben jenen

Dorguth, einen Dr. Voigtländer, Dr. Frauenſtädt und jetzt Dr. Weigelt. Hierdurch ermuthigt, gab er 1851 noch zwei Bände verſchiedener Abhandlungen unter dem Titel: „Parerga und Paralipomena“ heraus, in denen er mit der Redſeligkeit eines Greiſes, der ein letztes Wort ſagen will, ſeine Lieblingspointen wiederholt und ſeinem maßloſen Selbſtgefühl mit behaglicher Breite freien Spielraum giebt.

Nun war er reif zu dem Acte, den er ſich lang erſehnt hatte. Nun konnten ſeine Partiſane ihn zum philoſophiſchen Kaiſer der deutſchen Nation ausrufen. Der Augenblick war günſtig. Fichte, Hegel, Herbart, Baader, ſie waren längſt geſtorben. Schelling hatte in Berlin keine dauernde Wirkung gewonnen und war ganz in die Stille des Privatlebens zurückgekehrt. Mit Schopenhauer's Namen verband ſich für das Publikum noch eine gewiſſe Neuheit und der Reiz der unerhörteſten Originalität. Ein wahrſcheinlich in Deutſchland geſchriebener Artikel im „Weſtminſter Review“ beurkundete den Deutſchen, daß ihr von ihnen ſo lange verkannter Landsmann ſchon jenſeits des Canals die gerechte Würdigung erfahren habe, und ein Dr. Lindner überſetzte denſelben ſofort in die Voſſiſche Zeitung. Wenn nun die praktiſchen Briten ſogar, die gegen Fichte und Herbart, gegen Schelling und Hegel ſich ſo ſpröde benommen hatten, den Dr. Arthur Schopenhauer als einen der größten Philoſophen anerkannt hatten, ſo durften wir Deutſche doch wohl nicht zögern, desgleichen zu thun? Und ſo hat denn Dr. Julius Frauenſtädt zu Berlin, der früher zur Hegel'ſchen Schule gehörte, Briefe über die Schopenhauer'ſche Philoſophie erſcheinen laſſen, welche den Zweck haben, ſie dem großen Publikum faßlich zu machen und dasſelbe endlich mit der alleinwahren Philoſophie zu beglücken.

Dieſe flüchtigen Umriſſe der äußern literariſchen Geſchichte Schopenhauer's werden die Thatſache conſtatiren, daß man ihn wirklich von einigen Seiten her jetzt als den centralen Abſchluß der deutſchen Speculation aufzufaſſen geneigt iſt. Ich könnte noch die achtungsvolle Weiſe hinzufügen, mit welcher Fichte, der Sohn, Erdmann, Fortlage, ſeit einiger Zeit Schopenhauer in ihren Geſchichten der neueren Deutſchen Philoſophie behandelt haben, während man im Jahr 1840 die Darſtellung, welche ich in meiner Geſchichte der Kant'ſchen Philoſophie von Schopenhauer gegeben hatte, mir noch als ein Verbrechen zum Vorwurf machte, das aus einer Uebertreibung meiner bekannten Humanität entſtanden ſei, wie dies namentlich von Moritz Carriere in den Halle'ſchen Jahrbüchern geſchah.

Daß nun Schopenhauer ein bedeutender, intereſſanter Schriftſteller ſei, kann gar keine Frage mehr ſein; ob er aber als Philoſoph ſo hoch zu ſtellen ſei, als gegenwärtig geſchieht, kann ſehr die Frage ſein. Ich will hier nicht unterſuchen, welchen Antheil an dieſer Hochſtellung der Wunſch hat, an Schopenhauer einen Philoſophen zu beſitzen, den man nicht nur der Hegel'ſchen und Schelling'ſchen, ſondern auch der bisher gegen beide ins Feld geführten, nun ſchon etwas abgenutzten Herbart'ſchen Philoſophie als Autorität entgegenſtellen könne. Ich will hier nicht auf den Vergleich eingehen, zu welchem Schelling's poſitive Philoſophie, weil auch ſie den Willen als das Erſte ſetzt, mit der Schopenhauer'ſchen auffordert. Ich will hier auf eine Kritik der Schopenhauer'ſchen Metaphyſik mich gar nicht einlaſſen. Schon Herbart hat ſie gegeben, und Schopenhauer hat gegen ſie ſo wenig ein Wörtchen geſagt, als gegen die Kritik ſeiner Moralprincipien durch jenen unbekannten spiritus asper. Ich will hier die ganze Streitfrage über das Verhältniß der Erſcheinung zum Ding an ſich als problematiſch anſehen und nur einige Punkte der praktiſchen Philoſophie hervorheben, in denen zwiſchen dem Königsberger und dem Danziger Philoſophen eine merkwürdige Verſchiedenheit ſtattfindet, die wohl über die Grenzen der Schule hinaus die Aufmerkſamkeit der Nation verdient, da ihre Folgen tief in ihr Leben eingreifen könnten. Nur ſo viel müſſen wir zum allgemeinen Verſtändniß erinnern, wie Kant in ſeiner Speculation für die theoretiſche Vernunft das demüthigende Reſultat gewonnen, daß ſie, das Weſen der Dinge zu erkennen, unvermögend ſei, daß hingegen die praktiſche Vernunft den ſelbſtgewiſſen Begriff einer unbedingten Cauſalität in ſich ſchließe. Dies Verhältniß der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft nimmt nun Schopenhauer in der Art auf, daß er den Willen zum abſoluten Prius aller Erſcheinung, zum Ding an ſich macht, hingegen die Vorſtellung für einen nur ſecundären Act des Intellects erklärt, der weſentlich an die Nerven des Gehirns gebunden ſei und ſich lediglich auf die Welt der flüchtigen Erſcheinungen hinrichten könne. Er erweitert deshalb den Begriff des Willens bis dahin, daß er auch den Trieb der organiſchen Natur, daß er den nisus formandi überhaupt, ja daß er ſogar die Schwere als den Willen der kosmiſchen Materie darunter ſubſumirt.

Aus den Conſequenzen einer ſolchen Verabſolutirung des Willens, die auf einmal alle Räthſel löſen ſoll, ergiebt ſich nun nicht blos, daß alle Pflanzen und Thiere ſich ihre Geſtalt aus ihrem Willen herausgebildet haben ſollen, ſondern auch der Glaube an die Zauberei. Ohne die ſonſt gewöhnlichen exoteriſchen Vermittelungen zu durchlaufen, ſoll der Wille als eine actio in distans zu wirken vermögen. Schopenhauer iſt ſich ſehr wohl bewußt, daß er mit dieſer Annahme auch dem Aberglauben Thor und Thür öffnet. Allein die Oppoſition, in welche er dadurch zur ſogenannten Aufklärung tritt, ſchmeichelt ihm gerade. Er unterſcheidet ſich hier in nichts von der äußerſten Romantik der frühern Schelling'ſchen Schule. Er beruft ſich auf den animalen Magnetismus, auf wahrſagende Träume, auf die Hexenprozeſſe. Kant's Träumen eines Geiſterſehers ſetzt er eine neue Theorie des Geiſterſehens entgegen, worin er auch viele beſondere geſpenſtiſche Erſcheinungen, ein Klopfen an die Thür, ein Zupfen an der Bettdecke von unſichtbaren Händen u. ſ. w. zu erklären verſucht. Dieſe Theorie iſt um ſo ſeltſamer, als nach Schopenhauer der einzelne Menſch nicht, wie nach Kant, unſterblich, vielmehr eine nach dem Tode verſchwindende Erſcheinung iſt. Wenn Kant, weil er der Unzulänglichkeit unſeres Erkennens mißtrauete, die ſtrengſte Kritik für dieſe Nachtſeite der Seele in Anſpruch nahm, ſo unterſcheidet ſich Schopenhauer von ihm hier dadurch, daß er zwar die Abſicht hat, kritiſch zu verfahren, jedoch durch ſeine Annahme von der ſubjectiven Allmacht des Willens zu Folgerungen fortgeriſſen wird, die ihn mit Paracelſus, mit Puyſegur, mit Kieſer, mit Heinrich Schubert, mit Görres und Juſtinus Kerner auf's Innigſte ſympathiſiren laſſen.

Eine andere merkwürdige Differenz zwiſchen Schopenhauer und Kant bildet die Frage nach der Erlaubtheit der Lüge. Kant war ihr ſtrengſter Gegner und wollte ſie auch als ſogenannte Nothlüge nicht geſtatten. Dies findet Schopenhauer beſchränkt. Er ſagt in ſeiner Schrift über die Grundprobleme der Moral wörtlich: „Kant's bei jeder Gelegenheit zur Schau getragener, unbedingter und grenzenloſer Abſcheu gegen die Lüge beruht entweder auf Affectation oder auf Vorurtheil. In dem Capitel ſeiner Tugendlehre von der Lüge ſchilt er dieſe zwar mit allen ehrenrührigen Prädicaten, bringt aber gar keinen eigentlichen Grund für ihre Verwerflichkeit bei, welches doch wirkſamer geweſen wäre. Declamiren iſt leichter als Beweiſen, und Moraliſiren leichter, als Aufrichtigſein. Kant hätte beſſer gethan, jenen ſpeciellen Eifer gegen die Schadenfreude loszulaſſen: dieſe, nicht die Lüge, iſt das eigentlich teufliſche Laſter." Nach Schopenhauer ſind wir nämlich nicht nur berechtigt, ſondern unter Umſtänden auch verpflichtet, der Gewalt oder Liſt, die uns bedrohet, Gewalt oder Liſt entgegenzuſetzen. Die erlaubte Lüge iſt nach ihm eine durch das Recht der Nothwehr legitimirte Liſt. An nicht wenigen Stellen ſeiner Schriften freuet er ſich, durch ſeine Theorie des Rechts zur Lüge die Erfahrung aufzuklären, die wir täglich machen könnten, daß nämlich übrigens ſehr redliche, edle, gebildete Menſchen ſich doch in tauſend Verhältniſſen nicht genirten, mit der größten Ruhe zu lügen und daß das Bewußtſein darüber ihnen bei Andern keineswegs die Achtung raube. Selbſt Chriſtus führt er als einen ſolchen Lügner an nach Johannes VII., 8, wo derſelbe ſeinen Jüngern zuerſt ſagt, er werde nicht zum Feſt nach Jeruſalem kommen und hinterher doch hingeht. „Das Recht zur Lüge, ſagt Schopenhauer, tritt ein bei jeder völlig unbefugten Frage, welche meine perſönlichen oder meine Geſchäftsangelegenheiten betrifft, mithin vorwitzig iſt, und deren Beantwortung nicht nur, ſondern ſchon deren bloße Ablehnung durch: Ich will's nicht ſagen; als Verdacht erweckend, mich in Gefahr bringen würde. Hier iſt die Lüge die Nothwehr gegen unbefugte Neugier, deren Motiv meiſtens kein wohlwollendes iſt. Denn, wie ich das Recht habe, dem vorausgeſetzten böſen Willen Anderer und der demnach präſumirten phyſiſchen Gewalt phyſiſchen Widerſtand, auf Gefahr des Beeinträchtigers, zum Voraus entgegenzuſtellen und alſo, als Präventivmaßregel, meine Gartenmauer mit ſcharfen Spitzen zu verwahren, Nachts auf meinem Hofe böſe Hunde loszulaſſen, ja, nach Umſtänden ſelbſt Fußangeln und Selbſtſchüſſe zu ſtellen, deren ſchlimme Folgen der Eindringer ſich ſelbſt zuzuſchreiben hat; ſo habe ich auch das Recht, dasjenige auf alle Weiſe geheim zu halten, deſſen Kenntniß mich dem Angriff Anderer blosſtellen würde, und habe auch Urſache dazu, weil ich auch hier den böſen Willen Anderer als ſehr leicht möglich annehmen und die Vorkehrungen dagegen zum Voraus treffen muß.“ Nun ſoll nach Schopenhauer der Fall der Nothwehr allerdings ſtreng feſtgehalten werden, denn er verkennt nicht, daß außerdem dieſe Lehre abſcheulichem Mißbrauch offen ſtände, weil die Lüge an ſich ein ſehr gefährliches Werkzeug ſei. Allein würde nicht dieſe Theorie es jedem Egoiſten leicht machen, als Motiv aller Lüge ſich irgend ein Recht der Nothwehr auszuſinnen? Da unſere perſönlichen Verhältniſſe und Geſchäftsangelegenheiten nach Schopenhauer uns den Stoff zur Nothwehr der Lüge liefern, ſo dürfte es wohl ſobald keinen Fall geben, den man nicht unter die eine oder andere Kategorie der Nothwehr bringen könnte, weil die Gewandtheit unſerer Reflexion überall, wo unſer Egoismus in's Spiel kommt, nur allzugefällig iſt, wie Jedermann, auch wenn er kein officieller Diplomat iſt, hinreichend an ſich erfahren kann.

Wie nun Schopenhauer hier der ſubjectiven Willkür die Entſcheidung einräumt, ſo baſirt er die Moral überhaupt auf der unbeſtimmten Grundlage des Gefühls oder richtiger eines beſondern Gefühls, nämlich des Mitleids. In der Polemik gegen den Eudämonismus ſtimmt er mit Kant überein, wenn Kant aber demſelben den kategoriſchen Imperativ des Pflichtbegriffs entgegenſetzt, weil nur die Pflicht ein rein formales Moralprinzip ohne alle materiale Beimiſchung darbiete, ſo behauptet Schopenhauer, daß nur das Mitleid fähig ſei, ein wahrhaft moraliſches Handeln zu erzeugen. Wir müſſen uns immer recht lebhaft an die Stelle eines Andern verſetzen; wir müſſen, wie der indiſche Pantheismus, zu jeder Erſcheinung ſagen: **Tat vam asi**! das biſt du! ſo würden wir gerecht und billig urtheilen und Andern nicht mit Forderungen läſtig werden, welche ſie nach ihrem Temperament, nach ihrer Erziehung, nach ihrem Bildungsgrad, nach ihrer eigenthümlichen Lage, gar nicht erfüllen könnten. Mitleid ſei ein Gefühl, deſſen die Menſchen aus den verſchiedenſten Nationen, Ständen, Culturen, als eines ganz natürlichen, fähig ſeien. Schopenhauer macht es nicht blos für den Menſchen, ſondern für alle lebenden Weſen geltend und iſt daher ein leidenſchaftlicher Patron aller Antithierquälervereine, ein Panegyriſt der indiſchen Commiſeration für die Thiere, welche Spitäler für ſie errichtet und zwar den Pariah mordet, der zufällig den Bramahnen berührt, allein nicht einen juckenden Floh zu knicken wagt! Mitleid kann nun zwar Motiv des Handelns, niemals aber Prinzip der Moral ſein, weil in ihm als ſolchem gar kein Begriff des Guten und Böſen oder der Freiheit liegt. Das Mitleid kann uns, namentlich wenn wir ſo ſinnreich und höflich ſind, es auch auf uns ſelbſt auszudehnen, zum gefährlichſten laissez faire, laissez aller bringen, worin alle Moralität zu einer ſentimentalen Stagnation verſumpfen würde. Einem ſo denkenden und beobachtenden Manne als Schopenhauer konnte aber nicht entgehen, wie viel Hang zur Grauſamkeit in der Menſchheit verbreitet iſt und er mußte ſich daher mit ſeinem angeblichen Moralprinzip in die mannigfachſten Widerſprüche verwickeln.. Wir ſehen ihn gegen die Unbeſtimmtheit und Zufälligkeit des Mitleids Grundſätze und Maximen erſinnen, die hintennach bei ihm an die Stelle des Gefühls treten. Wie ganz anders muthet uns Kant hier an! Nach ihm ſollen wir das Gute um ſeiner ſelbſt willen thun. Die Bürgſchaft, es zu können, entnehmen wir aus unſerer Fähigkeit, ſeinen Begriff zu faſſen. Wir ſollen ſo handeln, daß wir wünſchen können, die Art und Weiſe, wie wir in einem gegebenen Falle uns benehmen, zum allgemeinen Geſetz erhoben zu ſehen. Wir ſollen uns prüfen, ob wohl an unſerer Stelle Jedermann eben ſo handeln würde, als wir.

Mit Kant ſtimmt Schopenhauer in der Unterſcheidung von Prinzip und Motiv des Willens überein, fügt aber den Begriff des Quietivs hinzu. Das Motiv giebt unſerm Willen Stoff zum

Handeln. Wie wir dieſen Stoff nehmen wollen, ob affirmativ, ob negativ, hängt von unſerer Freiheit ab. So lange nun der Wille ſich affirmativ verhält, iſt er nach Schopenhauer der Wille zum Leben, der ſeinen Brennpunkt in den Genitalien hat. Aus dem Willen zum Leben ergiebt ſich aber nur Unruhe und Qual. Indem wir irgend eine Begierde ſtillen, täuſcht er uns Befriedigung vor. Aber immer folgt ein neuer Hunger nach Leben, deſſen Motive durch ihren Wechſel uns über die Leerheit unſers Verlangens zu betrügen ſuchen. Erkennen wir dagegen, daß der Wille nur dann, wenn er nichts mehr will, zu abſolutem Frieden gelangen kann, ſo werden wir uns durch keine Motivation mehr zum Handeln beſtimmen laſſen. In der Idee des Willens, der das Nichts will, werden wir das Prinzip finden, welches als das abſolute Quietiv uns abhält, den Motiven zu folgen, wie ſie aus unſern Trieben, Begierden und den mannigfaltigen Gelegenheiten der Erſcheinungswelt uns zum Handeln verlocken wollen. Wir werden hinter jeder Begierde ihr Nichts erblicken und ſie daher zu einem Anlaß machen, uns durch Abſtraction von ihr gegen ihre lebensſüchtige Tendenz immer tiefer in den ſeligen Abgrund des Nichts zu verſenken.

Hier iſt es, wo Schopenhauer ſeine größte Stärke entfaltet. In der ganzen europäiſchen Literatur beſitzen wir keinen Autor, welcher den Ekel am Daſein mit ſo innigem Pathos, mit ſo glühenden Farben, mit ſo hinreißender Beredtſamkeit geſchildert hätte, als er. Lord Byron, den er beſonders ſeines Kain wegen hoch verehrt, ſteht als Dichter über ihm, aber Schopenhauer übertrifft ihn inſofern, weil er in Proſa und als Philoſoph ſchreibt. In der Verachtung des Lebens, im Hohn gegen allen ſogenannten Genuß, in der Bitterkeit gegen allen Optimismus, im leidenſchaftlichen Haß gegen alle Erſcheinung iſt er unendlich großartig. In dieſem negativen Pathos drückt er ſich mit einer ironiſchen Erhabenheit aus, die in ihrer melancholiſchen Poeſie unſer lebhafteſtes Intereſſe erregt. Allen Grimm, welchen Shakeſpeare ſeinem Timon von Athen gegen die nichtswürdige Welt in den Mund gelegt hat, treffen wir bei Schopenhauer dadurch verdreifacht, daß das Daſein ſelber ihm das Urunglück, die Urſchuld iſt. Wir gleichen nach ihm dem Phineus, dem die Harpyen alle Speiſen beſudelten und ungenießbar machten. Seine Phantaſie iſt unerſchöpflich in ſinnreichen Bildern, um das Elend zu malen, daß wir überhaupt leben. Alles Genießenwollen iſt nur ein ſtetes Bankerottmachen. Die Gegenwart gleicht einer kleinen dunkeln Wolke, welche der Wind über die beſonnte Fläche treibt: vor ihr und hinter ihr iſt alles hell, nur ſie ſelbſt wirft ſtets einen Schatten. Das Leben iſt nach Schopenhauer ein Geſchäft, welches die Koſten nicht deckt, und das einzige Verdienſt von Leibnitzens Optimismus iſt nach ihm, Voltaire's Perſiflage im Candide hervorgebracht zu haben. Der glücklichſte Augenblick des Glücklichen iſt nach ihm das Einſchlafen, der unglücklichſte des Unglücklichen der des Erwachens. Wir laufen in einem glühenden Kreiſe, wo von Zeit zu Zeit einige kühlere Punkte uns falſche Hoffnungen vorſchmeicheln, aus deſſen Qual aber nur derjenige wirklich entflieht, der ganz aus ihm heraustritt. An den Selbſtmord zu denken, liegt hierbei nahe, allein ihn verwirft Schopenhauer, weil derſelbe als eine bloße Negation des Lebens die Selbſtbeſtimmung zur Negation des Willens nicht enthalten würde.

Da Schopenhauer alle Philoſophen außer Kant verwirft, ſo handelt man in ſeinem Sinn, ihn nur mit dieſem zu vergleichen. Er hat in ſeinem Hauptwerk eine ausführliche und ſtrenge Kritik der Kant'ſchen Philoſophie geliefert und betrachtet ſich ſelbſt als ihren Vollender. Es leuchtet aber ein, daß er dieſe Vollendung nicht in dem Sinn einer affirmativen Aufnahme der praktiſchen Reſultate der Kant'ſchen Philoſophie geben kann. Vielmehr iſt ſeine Vollendung zugleich eine völlige Vernichtung der Kant'ſchen Philoſophie, aus welcher er nur den Unterſchied des Weſens von der Erſcheinung und die Abſolutheit des Willens als des primitiven Dings an ſich gegen den Intellect als eine blos ſecundäre, an das Subſtract der Materie gebundene Function übrig behält. Der Glaube an Freiheit, Unſterblichkeit und Gott, an eine jenſeitige Ausgleichung des Guten und Böſen durch äußern Lohn und Strafe iſt ihm Chimäre. Die imperative Form der Kant'ſchen Moral iſt ihm lediglich ein Plagiat aus dem jüdiſchen Dekalog. Welche Mängel aber auch die Kant'ſche Philoſophie habe, ſo ſteht doch die

Thatſache feſt, daß ſie auf die ſittliche Erhebung des Gemüths und auf die religiöſe Verklärung des moraliſchen Willens mit einem Erfolg eingewirkt hat, wie es außer der Platoniſchen Philoſophie von keiner andern prädicirt werden kann. Achtung vor uns ſelbſt als moraliſchen Subjecten, Ehrfurcht vor dem ewigen, unſerm Herzen eingeſchriebenen Geſetz, Muth, ihm gewiſſenhaft zu gehorſamen, Liebe zur Tugend, Rüſtigkeit zum Handeln, Kraft zur Ueberwindung der Hinderniſſe, begeiſternder Ausblick auf eine höhere Löſung der im Weltlauf uns begegnenden, oft niederſchlagenden Widerſprüche — welch eine reiche Quelle der Veredlung unſeres Geſchlechts, der Verbeſſerung unſerer Zuſtände iſt nicht von dieſen Gedanken aus entſprungen?

Vergleichen wir mit dem freudigen Ernſt, den die von Kant gelehrte Unüberwindlichkeit des guten Willens zur Folge hatte und der bei tauſenden von Menſchen ſich in uneigennützigen, reinen Thaten ausprägte, ohne die Würde der Geſinnung an eine hohle Werkheiligkeit zu verrathen, vergleichen wir mit dieſer ſittlichen Energie und ihrem geſchichtlich conſtatirten Segen Schopenhauer's Praxis, um zu ſehen, was ihr zufolge aus dem Menſchengeſchlecht werden müſſe. Der Danziger Philoſoph unterſcheidet mit dem Königsberger den empiriſchen Charakter des Menſchen von ſeinem intelligibeln. Der empiriſche iſt nach ihm unveränderlich. Dennoch ſoll der Menſch das abſolute Nichtwollen wollen können. Er ſoll nämlich zwar unvermögend ſein, ſeinen empiriſchen Charakter theilweiſe zu verändern, im Ganzen aber ſoll er es vermögen, d. h. alſo, ihn in ſeinem intelligiblen verſchwinden laſſen. Wenn daher ein Menſch durch Vermittelung der Kunſt oder Wiſſenſchaft, durch Anſchauung des unermeßlichen Leidens der Welt, durch Erfahrung eigenen unſäglichen Leidens dazu gelange, die Nichtigkeit des Lebens zu erkennen, ſo ſei er reif zur abſoluten Umkehr, zur Askeſe, zu dem, was das Chriſtenthum Wiedergeburt nenne. Gerechtigkeit und allgemeine Menſchenliebe ſeien nur vorbereitende Schritte zu dieſem Act abſoluter Selbſtverleugnung, wie die indiſche und buddhiſtiſche Religion ſie immer gelehrt hätten und wie im Grunde auch das Chriſtenthum ſie fordere, obwohl daſſelbe nur ein abgeſchwächter und mannigfach verfälſchter Abklatſch jener echten, uralten Weisheit des Orients ſei. In den weſentlichſten Punkten jedoch ſtimmten die Heiligen des Chriſtenthums mit denen des Morgenlandes überein, denn ſie zogen ſich zurück von der Welt, ſie enthielten ſich alles Handelns, ſie entfremdeten ſich ihrer Habe, ſie fühlten die Schmerzen der ganzen Welt als ihre eigenen, ſie erniedrigten ſich ſelbſt, ſie verzichteten auf allen Sinnengenuß, ſie bereiteten dem eigenen Leibe die ausgeſuchteſten Qualen, ſie entſagten vor allem der Befriedigung des Geſchlechtstriebes, weil durch ſie der Wille zum Leben ſogar über unſere eigene Perſon hinaus affirmirt werde. Als Herbart in der früher berührten Beurtheilung des Schopenhauer'ſchen Fundamentalwerkes zum vierten Buche kommt, worin dieſe quietiſtiſche Ethik aufgeſtellt iſt, ſagt er mit herber Ironie: „In dieſem vierten Theile, der die eigentliche Kehrſeite des ganzen Buches iſt, widerſpricht der Wille ſich ſelbſt und, indem er quiescirt, verſchwindet das Gute ſammt dem Böſen, der Irrthum ſammt der Wahrheit, damit die reine Schwärmerei ihren pomphaften Einzug halten könne. Der indiſche Götterwagen ſammt den Unglücklichen, die ſich freiwillig von ihm rädern laſſen, eröffnet das Feſt und Madame de Guyon befindet ſich im Gefolge; es erſchallt ein beſtändiger Geſang von Qualen, Peinigungen, von der Mortification des Willens. — Nun giebt es für einen Philoſophen eine ſich leicht darbietende Gelegenheit, auf dieſem Wege einige Schritte zur Heiligkeit zu machen; er darf nur denjenigen Willen tödten, mit welchem er ſein Syſtem feſthält. Hiezu ſcheint jedoch Herr Schopenhauer noch bis jetzt nicht ſehr aufgelegt; — und vielleicht glaubt er gar nicht an die Exiſtenz eines ſolchen Willens, da ſich derſelbe in keinem Theile und in keiner Action des Leibes objectivirt."

Was würde aus dem Schopenhauer'ſchen Standpunkt folgen, wenn die Menſchheit nach ihm handelte? Nach ſeinem eigenen Beiſpiel zu ſchließen, würde er unzufriedene und hochmüthige Subjecte bilden. Doch wenn wir von ihm abſtrahiren, ſo belehrt er uns ja ſelbſt, daß in China, in Indien, in muhamedaniſchen und chriſtlichen Klöſtern der Zuſtand, den er anſtrebt, theilweiſe verwirklicht ſei. Allein dieſe Heiligen werden eben noch durch andere

Menſchen erzeugt, gekleidet, ernährt; widmeten ſich aber alle Menſchen dem Stande der Heiligkeit, ſo würden ſie nothwendig aufhören müſſen, die Natur zu bewältigen, weil offenbar alle Cultur den unſeligen Willen zum Leben affirmirt. Folglich würden die Heiligen, da ſie ſich nicht ſelber tödten ſollen, einem Naturzuſtande anheimfallen, in Höhlen wohnen, ſich mit Blättern kleiden, von zufällig gebotenen Früchten u. ſ. w. leben müſſen, denn alles, was wir Cultur nennen, beruht darauf, die Welt als die Objectivation des Willens zum Leben zu bekräftigen. Dieſer Zuſtand der Verwilderung würde aber unfehlbar vom Egoismus des vereinzelten, hülfloſen Lebens begleitet ſein. Die Blume des Mitleids haucht ihren himmliſchen Duft nur da aus, wo ſie aus einem Boden der Geſittung, des geordneten Menſchenverkehrs, der organiſchen Verſittlichung der Naturtriebe erblüht. Aus der Thatloſigkeit, aus der mönchiſchen Reſignation, aus der Abſtraction von unſeren Trieben kann ſich kein menſchenwürdiger Zuſtand entwickeln. Schopenhauer identificirt das buddhiſtiſche Nirwâna, die Seligkeit des Nichtſeins, mit der chriſtlichen Wiedergeburt. Welch ein monſtröſer Irrthum! Das Chriſtenthum lehrt in ſeiner Wiedergeburt die abſolute Heiligung des Willens nicht durch ein Abſtrahiren von der Natur, durch erkünſtelte Naturloſigkeit, ſondern durch ein Freiwerden von der Natürlichkeit, indem wir dieſelbe zum Organ des Geiſtes machen. Es lehrt in ihr nicht eine nur negative Flucht vor der Welt, ſondern ein poſitives Ueberwinden der Welt. Schopenhauer geſteht ein, daß folgerecht die Heiligen vor allen Dingen abſoluter Keuſchheit und Abſtinenz huldigen müſſen, um nicht neue Menſchen zu erzeugen. Wenn dann das Geſchlecht der eintägigen Sterblichen von der Erde verſchwände, ſo würde auch die Welt ſelber verſchwinden, denn wo kein Subject mehr ſei, da ſei auch kein Object mehr, und unſer Leib, wie die geſammte Welt ſeien ja nur eine Objectivation des Willens zum Leben.

Wie Kant ſelber dieſe Schopenhauer'ſche Anpreiſung des buddhiſtiſchen und mönchiſchen Nihilismus als des wahrhaften Endzwecks der Welt beurtheilt haben würde, können wir aus einer Anmerkung in ſeiner Abhandlung „über das Ende aller Dinge“ erſehen, welche folgendermaßen lautet: „Zu allen Zeiten haben ſich dünkende Weiſe oder Philoſophen, ohne die Anlage zum Guten in der menſchlichen Natur einiger Aufmerkſamkeit zu würdigen, ſich in widrigen, zum Theil ekelhaften Gleichniſſen erſchöpft, um unſere Erdenwelt, den Aufenthalt für Menſchen, recht verächtlich vorzuſtellen: 1) als ein Wirthshaus, Karawanſerai, wie jener Derwiſch ſie anſieht, wo jeder auf ſeiner Lebensreiſe Einkehrende gefaßt ſein muß, von einem Folgenden bald verdrängt zu werden; 2) als ein Zuchthaus, welcher Meinung die brahmaniſchen, tibetaniſchen und andern Weiſen des Orients, auch ſogar Platon, zugethan ſind: ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallener, aus dem Himmel verſtoßener Geiſter, jetzt menſchlicher oder Thier-Seelen; 3) als ein Tollhaus, wo nicht allein jeder für ſich ſeine Abſichten vernichtet, ſondern Einer dem Andern alles erdenkliche Herzeleid zufügt und obenein die Geſchicklichkeit und Macht, das thun zu können, für die größte Ehre anſieht; endlich 4) als einen Kloak, wo aller Unrath aus andern Welten hingebannt worden.“ Nach Schopenhauer iſt die Erde dies Alles zuſammen: Wirthshaus, Zuchthaus, Tollhaus und Kloak. Le jeu, ſagt er vom Leben, ne vaut pas la chandelle, und ſo ein Gott Jehovah, der animi causa und de gaieté de coeur dieſe Welt der Noth und des Jammers hervorbringt und dann noch ſich ſelber Beifall klatſcht, mit παντα καλα λιαν — iſt gar nicht zu ertragen.

Doch hier wollen wir innehalten. Es wird aus dem gegebenen Bericht hinlänglich erhellen, daß Schopenhauer ein tieffühlender, geiſtreicher, aber paradoxer und krankhafter Philoſoph iſt, deſſen philoſophiſche Grundanſicht an ſich nichts weniger, als originell iſt, da ſie eben ſchon, ſeiner eigenen Verſicherung zufolge, ſeit Jahrtauſenden im Orient beſteht. Originell iſt ſie inſofern nur, daß er ſie uns als eine Verbeſſerung der Kant'ſchen empfiehlt. Um nun aber, wie jetzt geſchieht, dieſen morgenländernden Liebhaber des Peſſimismus unſerm abendländiſchen Kant vorzuziehen, um ſeine Sehnſucht nach dem Nichtſein an die Stelle der Kant'ſchen Idee des höchſten Gutes als der Harmonie von Geiſt und Natur, von Tugend und Glückſeligkeit zu ſetzen, dazu muß man unſtreitig ſelbſt ein verſtimmter, krankhafter Geiſt ſein und es würde, nach meinem Dafürhalten, ein entſetzliches Symptom für unſere laufende Epoche ſein, wenn dieſe Speculation in größerem Umfange Propaganda zu machen im Stande wäre. Es wäre ein Ausdruck der ſchon in den Maſſen vorhandenen Verzweiflung am Leben. Laßt uns ſtatt an dieſe Philoſophie des Todes an Kant's Philoſophie des Lebens halten und uns wünſchen, daß ſtatt des bei uns Deutſchen ſchon ſo gewöhnlichen Quietismus endlich aus dem Glauben an den unfehlbaren Sieg des wahrhaft Guten auch eine Luſt zum Handeln, ein Herausgehen zu großen Thaten ſich ergebe. Eine Philoſophie, wie die Schopenhauer'ſche, würde uns mit ihren klagenden Flötentönen vollends in die Todesorgien indiſcher Paſſivität einlullen, während es uns Noth thut, durch den Trompetenklang des kategoriſchen Imperativs zum Kampf mit dem Elend und den Mühen des Lebens begeiſtert zu werden.

5.

Ueber die erſte und zweite Ausgabe von Kant's Vernunftkritik.

1856.

Vortrag zur Geburtstagsfeier Kant's am 22. April 1856 in der Geſellſchaft ſeiner Freunde zu Königsberg.

An dem heutigen Tage ſind es zwanzig Jahre her, daß ich die Ehre hatte, in dieſer dem Andenken Kant's gewidmeten Geſellſchaft einen Vortrag zu halten, in welchem ich zum erſten Mal den Gedanken einer Geſammtausgabe der Kant'ſchen Schriften ausſprach und eine Andeutung über das hierbei zu beobachtende Verfahren gab. Dieſer Vortrag wurde in Mundt's Dioskuren gedruckt und hiedurch wurde der Buchhändler Leopold Voß in Leipzig angeregt, ſich an mich zu wenden, um jenen Gedanken zu verwirklichen. Ich ging darauf ein und forderte meinen verehrten Collegen Schubert auf, ſich mit mir zur Herausgabe zu verbinden. Er nahm mein Anerbieten an und wir ſchloſſen mit Voß 1837 einen Vertrag ab, in Folge deſſen wir binnen vier Jahren, 1838—1842, unſere Aufgabe löſten. Wir hatten es uns nicht leicht gemacht. In der Einleitung zum erſten Bande hatte ich die Grundſätze entwickelt, die wir für nothwendig erachteten und die wir mit Strenge inne gehalten haben. Im Intereſſe des Publicums hatten wir zwei Zugaben für nöthig gehalten. Die eine betraf die Biographie und den Briefwechſel Kant's, die andere die Geſchichte ſeiner Philoſophie. Jene, von Schubert, füllte den eilften, dieſe, von mir, den zwölften Band, ſo daß Kant's Werke als ſolche zehn Bände der Ausgabe umfaßten.

Nachdem nun ſo lange Zeit verfloſſen iſt, dürften wir wohl ohne alle Eitelkeit ſagen, daß unſer Verfahren durch den Erfolg gerechtfertigt iſt. Wir haben eine wirkliche Geſammtausgabe geliefert, in welcher Nichts fehlt, wie es ſo oft das Schickſal ähnlicher Unternehmungen, wenigſtens bei uns Deutſchen iſt. So hat z. B. der jüngere Fichte eine Ausgabe der Werke ſeines Vaters in 8 Bänden bei Veit in Berlin veranſtaltet, die 1846 abgeſchloſſen wurde. Hierin fehlen aber Fichte's nachgelaſſene Schriften, die 1834 zu Bonn bei Marcus in 3 ſtarken Bänden erſchienen waren. Und nicht einmal eine äußerliche Uniformität iſt hierbei beobachtet, denn dieſe ſind mit Deutſchen, jene mit Lateiniſchen Lettern in verſchiedenem Format gedruckt. Fichte's Leben aber, welches zum großen Theil aus Briefen des Philoſophen beſteht, iſt von ſeinem Sohn ſchon 1830 zu Sulzbach in zwei Bänden herausgegeben. Rechnet man nun, daß von ſeinem Briefwechſel noch zwei äußerſt wichtige Correſpondenzen zurück ſind, die eine mit Herrn v. Schön und die andere mit Herrn v. Schelling, ſo erhellt, daß eine wirkliche d. h. vollſtändige und vollkommen geordnete Geſammtausgabe Fichte's noch einer weitern Zukunft aufbehalten bleibt.

Herbart's Werke dagegen ſind ebenfalls, wie Kant's Werke, bei Leopold Voß in 12 Bänden ganz nach derſelben Methode vollſtändig mit einer Biographie von Hartenſtein erſchienen.

Als Voß, Schubert und ich 1837 unſern Proſpect herausgegeben hatten, trat ein unangenehmer Vorfall ein. Nach der heutigen Geſetzgebung dürfen die Werke eines Autors dreißig Jahre nach ſeinem Tode, wenn keine Erben und keine Privilegien vorhanden ſind, von Jedermann herausgegeben werden, weil man vorausſetzt, daß Schriftſteller und Verleger binnen dieſer Zeit zu ihrem Recht gekommen ſind und daß nur ein allgemein vorhandenes, nationales und culturhiſtoriſches Bedürfniß den Muth einflößen können, den Wiederdruck eines Buchs zu unternehmen. Nur claſſiſche Olympier können ſich dazu befähigen. Da nun Kant 1804 geſtorben war, 1837 alſo 33 Jahre abgelaufen waren, da keine Erben von ihm, keine Privilegien ſeiner Schriften exiſtirten, ſo waren wir mit unſerm Unternehmen im vollſtändigen Rechte. Die Handlung Modes und Baumann in Leipzig hatte inzwiſchen den Verlag der alten zu Leipzig und Riga beſtandenen, um die Oſtpreußiſche Literatur ſo hochverdienten Firma Hartknoch erworben und damit noch eine Anzahl von Exemplaren einiger Kant'ſchen Schriften empfangen. Sie machte Voß hiervon Anzeige, der ſich erbot, ihr für die Ueberlaſſung derſelben 800 Thaler zu zahlen. Sie forderte aber 1500. Dieſe verweigerte Voß. Nunmehr drohte ſie, gegen unſere Geſammtausgabe in Anſehung der von Hartknoch verlegten Werke klagbar zu werden. Wir ließen dies geſchehen, da von unſerer Seite nicht nur nach dem Recht ſondern auch nach der Billigkeit verfahren war. Sie richtete mit ihrer Klage nichts aus, trat nun aber plötzlich mit der Ankündigung einer Geſammtausgabe von Kant's Werken in zehn Bänden auf, in welcher auf uns als unrechtmäßige Editoren losgezogen ward, während ſie ſich als die einzig geſetzlich befugte Herausgeberin gerirte. Dies war nicht nur eine ungerechte Verdächtigung gegen uns, ſondern es war auch ein Widerſpruch gegen dieſelbe, denn wenn die Handlung Modes und Baumann, die uns hindern wollte, einige bei Hartknoch verlegte Schriften Kant's wieder zu drucken, mit Einem Mal eine Geſammtausgabe, wie wir in 10 Bänden, veranſtalten wollte, ſo mußte ſie ja auch Schriften abdrucken, die in anderm, als dem Hartknochſchen Verlag, namentlich bei Kantor und Nicolovius, erſchienen waren. Sie erkannte alſo thatſächlich hiermit unſere Berechtigung an.

Nun wird Jedermann zugeben, daß wir Menſchen eine Neigung haben, bei wichtigeren Dingen die Priorität geltend zu machen und ich leugne nicht, daß dieſe Neigung mich damals vorübergehend in Affect ſetzte. Ich hatte in Königsberg den Gedanken der Geſammtausgabe zuerſt mit Beſtimmtheit ausgeſprochen; ich hatte einen Proſpect ausgearbeitet, bei welchem ich bemühet geweſen war, die Schriften Kant's auf das Ueberſichtlichſte und zwar ſo zu ordnen, daß die chronologiſche Folge und der ſachliche Zuſammenhang möglichſt gewahrt bleiben — und nun kommen Andere in aller Eil' und beuteten dieſe Präcedenz in einer Weiſe aus, die ſogar für meine Ehre kränkend war. Ich ſchrieb daher eine derbe Rüge, deren rauher Ton nicht verfehlen konnte, von der Gegenſeite auch eine geſchraubte Erwiderung hervorzulocken, die ich nicht weiter beantwortete. Um nun aber unſer Unternehmen reeller Weiſe zu beeinträchtigen, gab die Handlung Modes und Baumann ſofort eine Lieferung in zwölf Bogen von einer neuen Ausgabe der Kant'ſchen Vernunftkritik heraus, die nach der zweiten Ausgabe von 1787 gemacht ward und ſtellte zugleich einen äußerſt billigen Preis, der ſpäterhin ihrer Ausgabe auch wirklich einen großen Abſatz ſchaffte. Es gelang ihr, den Profeſſor Hartenſtein, einen Anhänger der Herbart'ſchen Philoſophie, zu gewinnen, der an die Spitze des Unternehmens trat und demſelben durch ſeinen Namen, ſeine Tüchtigkeit und Umſicht einen erwünſchten Nachdruck ſchaffte.

Hier möchte ich nun einige Betrachtungen einſchieben, die ſich auf den traurigen Zuſtand der Deutſchen Nation beziehen. Ich gehöre nach meinen politiſchen Grundſätzen zu den Verehrern der Gewerbefreiheit. Ich bin alſo kein Gegner der Concurrenz und werde inſofern ganz zufrieden ſein, daß auf dem Deutſchen Büchermarkt ſtatt einer Ausgabe Kant's ſogar zwei vorhanden ſind und daß die eine, lediglich der Concurrenz wegen, viel wohlfeiler iſt. Allein mit der Art und Weiſe in vorliegendem Fall kann ich nicht einverſtanden ſein und ſie iſt es, deren Urſprung ich tiefer ſuche. Sollte nämlich die Concurrenz der Sache gelten, ſollte ſie nicht blos der mercantilen Rivalität dienen, ſo hätte man uns die von uns ausführlich angekündigte Ausgabe erſt müſſen vollenden laſſen. Lag ſie vor, ſo würde ſich ergeben haben, was an ihr in Betreff der Anordnung, der Vollſtändigkeit, der Textrevision, der Ausſtattung, des Preiſes Mangelhaftes vorhanden und auf Grund dieſer Einſicht konnte ſodann eine beſſere Ausgabe von Andern gemacht werden. So haben die Franzoſen z. B. nach einander drei Geſammtausgaben von Diderot's Werken erhalten, die erſte von Naigeon, Diderot's Schüler; die zweite von Depping, einem Deutſchen; die dritte, bis jetzt beſte, von den Buchhändlern Brière; eine vierte wird jetzt, nachdem ſo viel neuer Stoff ſich vorgefunden, von dem Kritiker Jules Janin erwartet. So iſt ein Wachsthum der Vervollkommnung möglich. Die doppelten Ausgaben Kant's aber, die neben einander erſchienen, machten eine gründliche Benutzung der einen bei der andern unmöglich. Sie boten von Seiten unſerer Gegner nur das Schauſpiel einer rein mercantilen Concurrenz. Daß dies aber geſchehen konnte, liegt, wie ich glaube, in dem ſchmählichen Unbewußtſein, in welchem wir Deutſche über unſre Thaten leben, weil wir einer wahrhaft nationalen Einheit entbehren. Andere Völker haben in Folge einer ſolchen auch ein Bewußtſein über ihre Literatur. Sie reſpectiren ihre Claſſiker. Sie ehren dieſelbe als gemeinſame geiſtige Zierden der Nation, wie ſehr ſie auch in ihrer individuellen Meinung von ihnen abweichen. Der Franzoſe, der ein Anhänger Boſſuets und Fenelons iſt, wird deshalb doch den Stolz auf Rouſſeau und Voltaire nicht verleugnen. Bei uns aber fehlt die Disciplin, unſere particulären Sympathien und Antipathien dem großen, einheitlichen, nationalen Geſichtspunkt unterzuordnen. Die Literatur iſt noch einiger Maaßen dasjenige Gebiet, auf welchem die Deutſchen ſich als einer Allen gemeinſchaftlichen Sphäre begegnen. Und doch, wie ſehr iſt auch hier alles zerriſſen! Wie wirkt auch hier der Gegenſatz des Katholiſchen und Proteſtantiſchen, des Orthodoxen und des Heterodoxen, des Ariſtokratiſchen und Demokratiſchen, des Norddeutſchen und Süddeutſchen ein, die Wirkung eines Autors zu beſchränken, ſo daß er oft nur zu einer localen Claſſicität heruntergedrückt wird. Umgekehrt hat dieſer Zwieſpalt auch die Folge, daß momentan ein Autor zu einer übertriebenen Bedeutung von einem Standpunkt aus emporgeprieſen wird, der nur ein ganz particulärer iſt, ſich aber das Anſehen nationaler Allgemeinheit zu geben ſucht. An productivem Vermögen ſteht unſere Nation gewiß keiner andern nach, wohl aber an Bewußtſein über ihre Geſchichte, trotz der vielen Compendien Deutſcher Geſchichte. Es iſt dies nicht Schuld der Hiſtoriker, ſondern Schuld unſerer Vielſtaaterei. Die Baieriſche Regierung z. B. hat in einem ausdrücklichen Erlaß vor einigen Jahren angeordnet, daß in dem Unterricht der Geſchichte ſowohl in den Lehrbüchern als in der mündlichen Darſtellung bemerklich gemacht werde, wie Bayern allein es geweſen, welches die Deutſche Nation zuſammengehalten und ihren Zerfall verhütet habe. So kommt es denn, daß Göthe als der Franke, Schiller als der Schwabe, Kant als der Preuße, Franz v. Baader als Baier, nicht aber direct als Deutſche gelten. Und aus ſolcher particulariſtiſchen Auffaſſung her, die in ſolchen Männern nicht Genien der Nation, ſondern Koryphäen eines Stammes, einer Partei, einer Epoche erblickt, kommt ein Mangel an gründlicher Achtung, an ächter Pietät. Dieſer Mangel macht es bei uns möglich, daß Ausgaben von Claſſikern lediglich als Handel mit einer Waare haben aufgefaßt werden können, wie es damals auch Kant geſchehen, denn, wie oben erzählt, ging die Initiative zu der Ausgabe der Handlung Modes und Baumann ganz tumultuariſch, ohne Vorbereitung, um mit Haſtigkeit der unſrigen bei dem Publikum einen Vorſprung abzugewinnen, von ihr ſelbſt aus, nicht von Profeſſor Hartenſtein, den ſie erſt ſpäter vermochte, ſich ihrer anzunehmen, in deſſen eigenem Plan alſo ein ſolches Vorhaben auch nicht gelegen hatte.

Nun trat aber weiter ein höchſt intereſſanter Punct auf, der Kant's größtes Werk, die Kritik der reinen Vernunft, betraf. Ich hatte die Herausgabe derſelben übernommen und ſeit 1838 im zweiten Band unſerer Geſammtausgabe bewerkſtelligt, nachdem ich im erſten Band die Kleinern zur Logik und Metaphyſik gehörigen Schriften Kant's, die ihrem Entſtehen größtentheils auch der Zeit nach vorangehen, vorausgeſchickt hatte. Die Ausgabe der Vernunftkritik war unſtreitig eine der ſchwerſten und wichtigſten Arbeiten, weil ſie dasjenige Werk — und zwar das einzige — iſt, welches der Autor ſelbſt in einer zweiten Bearbeitung außerordentlich verändert hat. Kant war bekanntlich ſchon 57 Jahr, als er 1781 die Vernunftkritik zum erſten Mal veröffentlichte. Langſam brach ſie ſich Bahn, aber, was auf dem Gebiet der philoſophiſchen Literatur für einen verhältnißmäßig kurzen Zeitraum gelten darf, konnte doch ſchon 1787 von ihr eine neue Auflage erſcheinen. Dieſe wurde ſpäter unverändert in noch 6 nach einander in erſt kürzern, dann längern Pauſen, auch nach Kant's Tode, erſcheinenden Abdrücken wiederholt. Kant erlebte noch die fünfte Ausgabe. Die Veränderungen nun, welche Kant mit der zweiten vornahm, waren ſehr groß. Sie blieben nicht blos als formelle Verbeſſerungen für die Rückſicht beſſern Verſtändniſſes an der Oberfläche, ſondern drangen auch tief in's Innere. Eine neue ausführliche Vorrede und Einleitung über den allgemeinen Sinn der kritiſchen Philoſophie kamen hinzu, aber ganze Abhandlungen, namentlich ſehr unpaſſende über die pſychologiſchen Paralogismen und den Begriff des ſubjectiven Idealismus, wurden weggelaſſen. Die meiſten Veränderungen, die ſich als Einſchiebſel, Ausläufer, Milderungen, durch das ganze Buch hinziehen, betreffen den Gedanken, daß wir zwar nur Erſcheinungen, nicht das Ding an ſich, zum Gegenſtand unſeres Erkennens zu machen vermögen, daß zwar Raum und Zeit nur Formen unſerer ſubjectiven Anſchauung bilden, daß der abſolute Inhalt der theoretiſchen Vernunft für uns unfaßlich bleibt, daß aber doch die Realität der Erſcheinung im Raum und in der Zeit anzuerkennen ſei und daß die moraliſche Gewißheit unſerer Freiheit mit den aus ihr für den Begriff der Unſterblichkeit und der Exiſtenz Gottes ſich ergebenden Conſequenzen ein ausreichendes praktiſches Äquivalent für den Verluſt auf dem theoretiſchen Felde gewähre. Es iſt nicht zu leugnen, daß die Sorglichkeit, ſich gegen Mißverſtändniſſe zu ſchützen, die er inzwiſchen reichlich erfahren hatte, Kant zur Aufopferung mancher Kühnheit, mancher ſpeculativen Kraftwendung bewog, und die künſtleriſche Einheit und Großartigkeit der erſten Anlage beeinträchtigte. Selbſt darin trat dies hervor, daß dieſe die Form eines freien wiſſenſchaftlichen Kunſtwerks gehabt hatte, die ſo imponirend und nachhaltig auf unſere geſammte Wiſſenſchaft einwirkte, während die zweite

Ausgabe durch Zerſchneidung des Ganzen in Paragraphen dieſem eine Lehrbuchphyſiognomie aufdrückte. Die Klage über Dunkelheit des Ausdrucks nannte Kant ſelbſt zwar eine nur zu häufige Bemäntelung der Bequemlichkeit, ja des Blödſinns, machte ihr aber doch große Zugeſtändniſſe.

Wie ſollte ich mich nun benehmen? Sollte ich die erſte oder zweite Ausgabe zu Grunde legen? Sollte ich beide abdrucken laſſen? Sollte ich nur die zweite aufnehmen, da Kant ſie nicht wieder verändert, ſie mithin als die authentiſche Darſtellung ſeiner Speculation anerkannt hatte? Dieſe Bedenken beendigten ſich bei mir durch den Entſchluß, eine Methode zu finden, wie ich das Problem ohne Gefährdung des einen oder andern Intereſſes löſen könnte. Ich ließ nämlich die erſte Ausgabe abdrucken, bemerkte unter dem Text die Varianten der zweiten und ließ dieſe in einem Anhang drucken, der auch zur Bequemlichkeit beſonders gebunden werden konnte, um den Vergleich der Abweichungen zwiſchen der erſten und zweiten mit Leichtigkeit zu vollziehen. Wie ich dieſe Operation im Einzelnen ausgeführt habe, muß man in meiner Ausgabe ſelber nachſehen. Ich verfuhr bei ihr nach ganz beſtimmten Grundſätzen, die ich in der Vorrede auseinanderſetzte. Hier entwickelte ich auch, daß der Leſer nach der von mir eingehaltenen Methode den Proceß der Fortgeſtaltung der Speculation bei Kant nunmehr ſo vor ſich habe, wie derſelbe ſich bei ihm ſelbſt vollzogen habe. Man konnte ihn ſo im Proceß ſeiner Selbſtkritik verfolgen. Auch gab ich den Abdruck eines Briefes von Dr. Arthur Schopenhauer in Frankfurt a. M. an mich, der eine genaue Analyſe der Differenzen zwiſchen der erſten und zweiten Ausgabe zu Gunſten der erſtern enthält. Schopenhauer hatte die Differenzen geſammelt und ſtellte mir dieſe Sammlung zum Gebrauch für meine Arbeit zur Dispoſition.

Das Bedürfniß, die erſte Ausgabe zu beſitzen, war ſchon ſeit längerer Zeit ſehr groß geworden. Sie wurde antiquariſch zu hohen Preiſen bezahlt. Die zweite Ausgabe, da ſie ſo oft wiederholt worden, iſt vulgär und noch immer leicht zu haben. Von Schottiſchen Philoſophen bekam ich meines Verfahrens wegen die belobendſte Anerkennung, weil ſie vergeblich die erſte Ausgabe lange geſucht hatten und durch Aeußerungen des Philoſophen Jacobi auf ihren hohen ſpeculativen Werth aufmerkſam gemacht waren.

So ſtand die Sache, bis 1853 Herr Profeſſor Hartenſtein bei Leopold Voß in Leipzig eine neue, ſehr ſplendid gedruckte Ausgabe der Kant'ſchen Vernunftkritik nach der zweiten Auflage veranſtaltete, die auch in der von ihm patroniſirten Geſammtausgabe, wie ſchon oben bemerkt, wieder gedruckt war. Nur fügte er jetzt die Varianten der erſten theils, wo ſie kürzer ſind, unter dem Text, theils wo ſie zu ſehr anſchwellen, in Beilagen hinzu. D. h. er machte dieſelbe Arbeit, die ich nach vorwärts hin gethan hatte, nach rückwärts durch, und, nachdem meine Arbeit vorlag, nicht ſchwer zu bewerkſtelligen war. Doch hat er noch einige kleine Druckfehler und Verſehen bei einzelnen Wörtern gefunden, die meiner Aufmerkſamkeit entſchlüpft waren. Außer dem ſchon berührten Umſtand, daß ein Autor das Recht habe, in der von ihm ſelbſt letztwillig ſanctionirten Geſtalt fortzuleben, hob Hartenſtein als einen Hauptgrund für ſein Verfahren hervor, daß die Vernunftkritik hauptſächlich in der Form der zweiten Ausgabe auf unſere Philoſophie eingewirkt und ihre noch während Lebzeiten Kant's erfolgende reiche Entwicklung begleitet hätte. Es wäre thöricht, das Gewicht beider Gründe zu verkennen, allein man muß deshalb nicht vergeſſen, daß die von mir befolgte Methode für eine Geſammtausgabe wegen ihres hiſtoriſchen Charakters gewiß nicht weniger berechtigt iſt und daß die Veränderungen der zweiten Ausgabe bei mir keineswegs fehlen. Auch bemerke ich, daß doch die erſte Auffaſſung des kritiſchen Idealismus, die in unſere Literatur eindrang, und den Königsberger Weiſen als Schöpfer eines neuen Syſtems berühmt macht, über fünf Jahr hindurch von der erſten Ausgabe bedingt war und daß Kant ſelbſt während dieſer Zeit nur auf ſie in ſeinen Arbeiten ſich beziehen konnte. Dieſe waren die Prolegomena zu jeder künftigen Metaphyſik, die Metaphyſik der Sitten und die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, die 1783, 1785 und 1786 erſchienen. Die Prolegomena hatten geradezu den Zweck, dem Publikum die Nothwendigkeit einer mittleren Poſition zwiſchen den Extremen des Dogmatismus und Skepticismus, wie die Vernunftkritik ſie verſuchte, plauſibel zu machen und ſind mit ihren Limitationen kaum verſtändlich, ohne die erſte Ausgabe vor Augen zu haben. Die Veränderungen der zweiten beſtehen hauptſächlich in Wiederholungen des Inhalts der Prolegomena.

Bisher habe ich nur die Beziehung der Ausgaben ſelbſt auf einander berührt und Kant's Perſon ganz aus dem Spiel gelaſſen. Dieſe wurde aber auch hereingezogen. Herr Dr. Arthur Schopenhauer hatte nämlich in dem an mich gerichteten Brief, den ich auf ſeinen Wunſch in der Vorrede zu meiner Ausgabe habe abdrucken laſſen, unter Anderm als Motive zu Kant's Umänderungen theils die Sorge aufgeführt, mit Berkeley's Standpunct verwechſelt zu werden, theils die Befürchtung, von den Theologen und Gläubigen mißverſtanden zu werden. Dieſe Aeußerung Schopenhauer's, die in wirklich hart klingenden Worten ausgeſprochen war, hatte ich ihm ſelbſt zu vertheidigen überlaſſen, da ich ſie meiner Anſchauung von Kant's Perſönlichkeit nicht anzueignen vermochte. Ich bin überzeugt, daß Wenige Kant's Verdienſte ſo hoch ſchätzen, ſo gründlich kennen und ihn ſelbſt ſo innig verehren, als Dr. Schopenhauer. Allein ſein bekannter Peſſimismus läßt ihn gegen Perſonen ungerecht werden. Wie hat er nicht Fichte und Schelling, Hegel und Herbart mißhandelt! In Verhältniß hierzu iſt ſein Urtheil über Kant faſt eine Ausnahme durch enthuſiaſtiſche Anerkennung ſeines Verdienſtes. Aber die Folge ſeiner moroſen Verdächtigung, daß Kant um äußerer Rückſicht willen ſich habe accommodiren können, hat allgemeinen Unwillen erregt. Da nun das Moraliſche leichter aufzufaſſen iſt als das Metaphyſiſche, ſo hat man die Bedenken, welche Schopenhauer in dieſer Hinſicht hervorhob, faſt ganz ignorirt und ſich hingegen an das von ihm über den Charakter Geſagte gehalten. Dies iſt denn beſonders zur Sprache gebracht von Rudolph v. Raumer, ordentlichem Profeſſor der Deutſchen Sprache und Literatur an der Univerſität zu Erlangen in einer kleinen Schrift zu Erlangen 1854: Die doppelte Reviſion des Textes von Kant's Kritik der reinen Vernunft. Er vergleicht die von mir und von Hartenſtein gemachten Ausgaben ganz im Allgemeinen, wiederholt die von Hartenſtein gegebenen

Gründe, die für die Reproduction der zweiten Ausgabe ſprechen, neigt ſich ihnen ſichtlich zu, ſchließt jedoch zuletzt mit folgenden Worten: „Da eine ſtreng chronologiſche Anordnung der Kant'ſchen Schriften nicht wohl auszuführen iſt, ſo mag man immerhin aus dem hiſtoriſchen Geſichtspunct auch das Verfahren gelten laſſen, das zuerſt den Text der zweiten Ausgabe giebt und dann die Abweichungen der zweiten als Anhänge hinzufügt. Nur hüte man ſich, bei dem Gebrauch einer ſolchen Ausgabe, die Anhänge nicht als minder wichtiges Beiwerk zu behandeln. Vielmehr wird man ſeine Aufmerkſamkeit gerade ganz beſonders auf die Abänderungen zu richten haben, um zu ergründen, was den ſcharfſinnigen Philoſophen beſtimmt hat, ſeine frühern Sätze mit den ſpätern zu vertauſchen.“

Auf eine ſolche Ergründung ſelbſt hat ſich Raumer gar nicht eingelaſſen, wohl aber nachzuweiſen verſucht, theils daß Kant ſeine Aenderungen, wenngleich in einem Alter von 64 Jahren, doch noch mit vollkommener Geiſtesfriſche gemacht habe, theils daß in ſeinen Verhältniſſen zum Miniſter v. Zedlitz und zum großen Könige thatſächlich nichts vorliege, was ihn einzuſchüchtern vermocht hätte, denn auch Friedrich II. ſowohl als ſeine Miniſter Herzberg und Wöllner hätten Kant mit großem Reſpect behandelt. Hingegen iſt nichts zu erinnern, allein eine genauere Widerlegung der Schopenhauer'ſchen Anſicht hätte nur dadurch erzielt werden können, daß Rudolph v. Raumer den Beweis geführt hätte, daß in dem Zeitraum von 1781—86 gegen Kant keine Einwürfe gemacht wären, welche theils die Originalität ſeiner Philoſophie beſtritten, theils ihn beſchuldigten, die Religion zu untergraben, indem er die in den Schulen hergebrachten Beweiſe für das Daſein Gottes zu ſtürzen unternahm. Man hat in erſterem Betracht gar nicht nöthig, Kant einer Eitelkeit zu bezüchtigen, ſondern man wird zugeben müſſen, daß auch ohne ſolche Kant ſich wohl gedrungen fühlen konnte, ſein Recht zu behaupten und die Confundirung mit einem abſtracten Idealismus abzuwehren. In zweiter Hinſicht iſt es auch nicht nöthig, ſich ſo widriger Ausdrücke zu bedienen, als Schopenhauer gethan hat, um das Thatſächliche zu bezeichnen, daß der Wolf'ſche Dogmatismus außer ſich war, ſeine ganze Metaphyſik, ſeine ganze rationelle Theologie in eine bloße Dialektik aufgelöſt zu finden, daß er deshalb die neue Philoſophie als gefährlich verſchrie und daß Kant daher durch vorſichtigere Wendungen, durch abſichtliche Berückſichtigung der Schwachen, den Stoff zu ſolchen Anklagen entfernen und die Kraft des moraliſchen Beweiſes für die Exiſtenz Gottes um ſo nachdrücklicher hervorzuheben ſuchte. Wurde unſerm Kant doch vom Miniſter Wöllner verboten, ſich über religiöſe Gegenſtände zu äußern und trat doch Herder ſelbſt, der einſt Kant's Schüler geweſen, mit den bitterſten Anklagen gegen ihn auf, weil ſeine Philoſophie die Jugend intellectuell, moraliſch und religiös verderbe. Philoſophien gehen über den Kreis der Schule gewöhnlich erſt dadurch in das Intereſſe des großen Publicums über, daß ihre Begriffe in die Politik oder in die Religion eingreifen und hier Sympathieen und Antipathieen erregen. Ohne ſeine Polemik gegen den ontologiſchen Beweis, ohne ſein Beiſpiel, daß hundert Thaler, die ich mir vorſtelle, deshalb doch noch nicht eine Realität in meinem Kaſſenbeſtand haben, ohne ſeine Appellation an das Gewiſſen der Menſchen und ohne ſein Poſtulat der Repräſentativverfaſſung für die Ermöglichung eines Staatencongreſſes zur Schlichtung der Völkerſtreite und zur Gründung eines dauerhaften Friedens, wäre Kant vielleicht nie populär geworden. Waren es doch auch nicht ſeine Vorleſungen über Logik und Methaphyſik oder praktiſche Philoſophie, die ihm bei den Königsbergern großen Ruf und zahlreichen Beſuch ſchafften, ſondern erſt, nachdem die Kritik der reinen Vernunft ihn in Deutſchland berühmt gemacht hatte, legte man auch in Königsberg größern Werth auf ihn. Die Vorträge aber, die er die letzten Decennien ſeines Lebens unter außerordentlichem Zudrang hielt, waren die phyſiſche Geographie und die Anthropologie. Die tiefere Speculation betrieb er nicht auf dem Katheder, nur als Schriftſteller. Selbſt nachdem er ſein Syſtem veröffentlicht hatte, fand er es noch immer bequem, nach Lehrbüchern aus der Wolf'ſchen Schule, nach Compendien von Baumgarten und Meier zu leſen.

Eine ſorgfältigere Ergründung der Differenzen zwiſchen der erſten und zweiten Ausgabe der Vernunftkritik, die man ohne meine Ausgabe ſich vielleicht nie ſo groß und wichtig vorgeſtellt hätte, wird auch moraliſch, wie ich feſt überzeugt bin und in meiner Geſchichte der Kant'ſchen Philoſophie theilweiſe ausgeführt habe, nur zu Gunſten Kant's ausfallen, denn das fühlen wir Alle bei ſeinem Andenken, dem auch unſer heutiges Feſtmahl gewidmet iſt, daß wir in Kant einen großen Mann beſitzen, deſſen Genie wir nicht blos bewundern, deſſen Verdienſte wir nicht blos dankbar verehren, ſondern deſſen Charakter wir auch innigſt lieben. Die Größe Kant's war nicht nur die eines genialen Denkers, ſondern zugleich eines ſittlich erhabenen Menſchen, der in einem einfachen Leben durch ſeine unbedingte Wahrheitsliebe und durch den Adel ſeiner Gewiſſenhaftigkeit die moraliſche Religioſität des im guten Sinn aufgeklärten Deismus gleichſam plaſtiſch verkörperte.

6.

Kant und Hamann.

Eine Parallele.

Vortrag zu Kant's Geburtstag am 22. April 1858 in der Geſellſchaft ſeiner Freunde zu Königsberg.

Die eigenthümliche Concentration genialer Schriftſteller, welche das kleine Weimar im letzten Drittel des vorigen und im erſten des jetzigen Jahrhunderts ſo berühmt gemacht hat, iſt ſeitdem ein Gegenſtand zahlloſer Nachforſchungen und mannigfaltigſter Darſtellungen, ſogar der Franzoſen und Engländer, geworden. Im Verhältniß zu der unendlichen Breite, in welche die Schilderung dieſer Epoche bis zu einem mikroſkopiſchen Tagebuch ausgedehnt iſt, müſſen wir zugeſtehen, daß die nicht weniger eigenthümlichen Verhältniſſe Königsbergs in jener Zeit noch zurückgeblieben ſind. Ein Grund hierzu liegt unſtreitig in der Beſchaffenheit dieſer Verhältniſſe ſelbſt. Die Königsberger fanden in ihrer Stadt keinen ſolchen Sammelpunct, wie der damalige Weimarſche Hof ihn bildete; keine ſo vielſeitig empfängliche, einſichtsvolle, mächtige Perſönlichkeit, welche ſie um ſich gruppirt und mit einander gefördert hätte, wie die Weimarſchen Autoren an dem herrlichen Fürſten Karl Auguſt. Sie wurden auch nicht, bei der Entlegenheit Königsbergs, ſo leicht mit andern bedeutenden Männern und Frauen in Berührung und Wechſelwirkung geſetzt und blieben alſo eintöniger auf ſich beſchränkt. Da nun Berlin und weiterhin Weimar ſich unter günſtigern Umſtänden zu weitherrſchenden Mittelpuncten erhoben, ſo wurden zwar die Königsberger zur Einwirkung auf ſie in die Ferne hinausgelenkt, allein nicht umgekehrt fand eine Anziehung der fremden Kräfte nach Königsberg hin ſtatt, eine Situation, welche trotz der Eiſenbahn, für die Königsberger Autoren im Weſentlichen noch jetzt fortdauert. Sie richten ſich mit ihrem Antlitz unwillkürlich nach Weſten.

Man kann die damaligen Königsberger Schriftſteller als Glieder eines Ganzen auffaſſen, ſo daß jeder eine beſondere Function des geſammten literariſchen Proceſſes zu verrichten hatte. Kant, Hamann, Hippel, Scheffner, Reichhardt und Kraus waren die hervorſtechendſten. Kant war der Philoſoph, der Träger der Wiſſenſchaft. Der älteſte unter ihnen, wurde er auch der berühmteſte und mit ſeiner actio in distans der am Weiteſten, bis über das Meer hinreichende. Er blieb am ſtabilſten. So groß der Horizont ſeines Geiſtes war, ſo unermeßlich er in immer wachſender Erkenntniß ſich ausdehnte, ſo verharrte er doch am Orte und wechſelte nur ſeine Wohnung, bis er ſich zuletzt, obwohl ein Junggeſell, noch ein Haus kaufte und einen eigenen Heerd begründete. Hamann war der encyclopädiſche Kritiker, der zugleich das geſellige Band unter ihnen ausmachte. Hippel war der Dichter; Scheffner der praktiſche Weltmann; Reichhardt der Muſiker, Beamte und Hofmann; Kraus der Nationalökonom. Hamann hatte mehr Reiſen gemacht, dann zwanzig Jahre auf einem Fleck geſeſſen und ſtarb endlich auf einer Reiſe in Weſtphalen. Hippel hatte eine zeitlang auswärts gelebt, kehrte dann zurück, ſtieg von Würde zu Würde und begründete als Stadtpräſident viele gemeinnützige Verbeſſerungen. Scheffner hatte einen

Theil des Schleſiſchen Krieges mitgemacht, wurde als Kriegsrath verabſchiedet, war lange auf ſeinem Gut Sprindlacken als ausgezeichneter Landwirth thätig, bis er nach dem Tode ſeiner Freunde ſich in der Stadt feſter anſiedelte. Reichhardt, der ſo viele der Göthe'ſchen Lieder componirte, der zu ſeinen Opern ſich oft ſelbſt den Text erſchuf, ging als Muſiker und politiſcher Schriftſteller ſchon ganz in das Ausland auf. Er vereinigte den Künſtler mit dem Geſchäftsmann. Neben dem Generalbaß hatte er auf der Königsberger Univerſität zugleich Jura und Cameralia ſtudirt. Er war abwechſelnd Capellmeiſter und Beamter. Als Salinendirector zu Halle kaufte er ſich in Giebichenſtein ein reizend Landhaus, auf welches er ſich pauſenweiſe zurückzog. Kraus hingegen, nachdem er als Jüngling eine Reiſe nach Berlin gemacht, lebte und ſtarb, wie Kant, als Profeſſor in Königsberg und liebte nur, die Ferien auf dem Gute ſeines Freundes Auerswald in Faulen zuzubringen.

Von dieſen mit ihren Temperamenten, Talenten, Strebungen, Charaktereigenheiten und Stellungen ſich gegenſeitig anregenden und ergänzenden Männern hat Kant durch Borowski und Schubert, Hippel durch Rupp, Reichhardt und Scheffner durch ſich ſelbſt, Kraus durch Voigt ſeine Würdigung gefunden. Hamann war am meiſten zurück. Herder und Jacobi hatten in ihren Schriften auf ihn hingewieſen. Göthe in Wahrheit und Dichtung hatte ihm die Stelle gegeben, die er in der Deutſchen Literatur des vorigen Jahrhunderts einnahm. Zugleich hatte er den Wunſch nach einer Sammlung und Herausgabe ſeiner Schriften ausgedrückt. Dieſe kam durch Roth ſeit 1821 in München, auf Jacobi's Betrieb, bei Reimer in Berlin endlich in acht Bänden zu Stande und wurde die Veranlaſſung einer ausführlichen Charakteriſtik, welche Hegel 1828 von Hamann in den Berliner Jahrbüchern entwarf. Manche Aeußerungen Hegels erſchienen einem ſeiner Schüler, Sietze, Profeſſor der Rechte zu Königsberg, ſchroff und unbillig. Er vertheidigte daher 1829 in ſeiner Preußiſchen Staats- und Rechtsgeſchichte Hamann als den Propheten Preußens gegen Hegel. Die Wärme dieſer Apologie hinderte jedoch Gervinus nicht, im vierten Theil ſeiner Geſchichte der Deutſchen Nationalliteratur 1840 ein ſehr ſtrenges Gericht über Hamann ergehen zu laſſen, das ihn auch als Menſchen ſehr herunterſetzte. Hierdurch hätte vielleicht ein Königsberger zur Reaction bewogen werden ſollen. Statt deſſen iſt es ein Bremer Arzt, Gildemeiſter, der uns nunmehr mit einer vollſtändigen Biographie Hamann's in drei Bänden erfreut und dadurch eine weſentliche Lücke in der Literatur ausgefüllt hat. Die Königsberger haben ihm dafür ihren innigen Dank auszuſprechen. Gildemeiſter hat ſeine Arbeit, wie er nach der Beſchaffenheit des Gegenſtandes kaum anders konnte, ſehr einfach annaliſtiſch behandelt und aus den Lebensverhältniſſen, dem Umgang, der Lectüre, dem Briefwechſel und den Schriften Hamann's auszugsweiſe das Wichtigſte mitgetheilt. Der treue Fleiß, den er auf dieſe mühſame Zuſammenſtellung verwendet hat, verdient die größte Anerkennung. Auch hat er durch chronologiſche und biographiſche Notizen, durch literaturgeſchichtliche Nachweiſungen, durch kleine hiſtoriſche Einſchaltungen, für die Orientirung des Leſers geſorgt und die große Dunkelheit, die über ſo vielen Hamann'ſchen Schriften und Wendungen ſchwebte, in ein verſtändlicheres Licht zu ſetzen geſucht. Auf höhere Kritik jedoch macht er keinen Anſpruch. Mit tiefer Verehrung blickt er zu Hamann hinauf; mit Liebe nimmt er ihn gegen Verkennung oder gegen Härte der Beurtheilung in Schutz; mit Zärtlichkett entwirft er die Grundlinien einer allgemeinen Charakteriſtik, den Einblick in ſeine oft ſo ſonderbaren Eigenthümlichkeiten zu erleichtern; für die entſchiedenere kritiſche Würdigung aber wendet er ſich theils zu Andern, theils überläßt er ſie dem Leſer.

Dieſe an Zeugniſſen über Hamann und ſeine Zeit, dieſe an Schilderungen Hamann's von den damaligen ſocialen Zuſtänden Königsbergs ſo reichhaltige Schrift veranlaßt unwillkürlich mancherlei Betrachtungen, namentlich über das Verhältniß Hamann's zu Kant und hiervon ſei es geſtattet, einige der wichtigſten Puncte hervorzuheben.

Hamann iſt wegen der Vielſeitigkeit ſeines Weſens ſehr geeignet, mit vielen anderen Autoren verglichen zu werden. Gervinus, in der offenbaren Tendenz, Hamann in Schatten zu ſtellen, hat ihn, den Chriſten, mit Winkelmann, dem Heiden, contraſtirt.

„Winkelmann, ſagt er, von der glücklichſten körperlichen Organiſation, gab in ſelbſtgefälligem Schönheitsgefühl Hamilton Recht, der keinen ſchönern Kopf geſehen haben wollte, als in ſeinem Bilde; die Kunſt, meinte er ſelbſt, habe keine höhere Grenze; Hamann dagegen ſchleppte ſich mit einem maſtigen Körper, den der Stock gegen Schwindel aufrecht halten mußte, er hatte eine ſtammelnde Zunge und ein kahles Haupt von Jugend auf, und imbecillitas gab er ſich ſelbſt zum Namen. Jener hielt äußerlich auf ſich, Hamann aber war in ſeinem ganzen Leben zu keinem ordentlichen Anzuge gekommen. Beide waren von Noth gedrückt und Hamann kam bis zum fünfzigſten Jahr nicht aus Nahrungsſorgen, aber der Eine entriß ſich mit der außerordentlichſten Willenskraft, der Andere duldete mit Leichtſinn, kraft- und willenlos, und oft mit Verzagen, und wenn dort der Moraliſt über den Heiden ſeufzen möchte, ſo wird er hier bei dem Chriſten nicht erbaut werden. Jenem war Alles in der Welt Stoff zu Arbeit und Beſchäftigung, in der er ſein Glück und ſeine Luſt fand, dieſer wollte Alles zum Genuß haben, verdarb ſich aber den Genuß mit nutzloſer Grübelei und war langweilig in der unerſättlichen Leſeluſt; jener wucherte mit ſeinem Pfunde als ein treuer Knecht, dieſer verſcherzte und mißbrauchte, was ihm Gott verliehen hatte. Jener zielte mit ſeiner Thätigkeit auf ein großes Ganzes, und ſchrieb daher das Eine Werk, das den Mittelpunct ſeines Strebens bildete, in einem edlen Tone, der das κτημα εἰς αεὶ würdig auf die Nachwelt bringen ſollte, dieſer ließ ſich zu hundert Flugblättern durch die unwürdigſten Kleinigkeiten des Privatlebens zerſtreuen und zerſplittern und durch verwirrte Reminiscenzen aus einer confuſen Beleſenheit zu jenem ſpringenden Styl in ſeinen Fragmentchen verführen, den er ſeinen Heuſchreckenſtyl taufte. Dieſer Weiſe ihrer literariſchen Natur entſprach ihre menſchliche. Der Eine ging mit feſtem Fuß durch die ſchwierigſten Verhältniſſe, die den Kräftigſten wankend machen konnten, der andere war im einfachſten Gleiſe des Lebens ſtets in Labyrinthe verirrt und rathlos und dieſe Zerriſſenheit würde das Chriſtenthum weniger empfehlen, als jene Befriedigung den Weg des Unchriſten. Beide waren ſich gleich in der großen Naivetät, mit der ſie ihr Leben in Gutem und Böſem jedem aufhüllten; gleich auch in den Genialitäten der Lebensweiſe, denn Hamann lebte in einer Gewiſſensehe, die ihn drückte, die er aber nicht auflöſen und nicht zu einer bürgerlichen umgeſtalten wollte. Beide waren in Eitelkeit gleich, nur daß bei Hamann die Reizbarkeit bis zu weit ärgeren Ausbrüchen kam. Sie ging ſo weit, daß ſie auch das Freundesſüchtige, das in beiden lag, ganz anders bei Hamann erſcheinen läßt; der neue Sokrates ſehnte ſich immer nach einem Alcibiadiſchen Freunde, aber er war gegen alle ſeine Freunde aus Selbſtgefälligkeit grob, neckiſch, tyranniſch, weil keiner ihm ſo viel Ehre und Schmeichelei entgegen trug, als er verlangte. Winkelmann war heiter, auch in drückenden Lagen, Hamann traurig in ſelbſterſonnenem Jammer, von hypochondriſchen Anfällen zerquält, jener ein Jüngling geworden, als er die Altersbürde ſeines Schulamts abgeſchüttelt hatte, Hamann, wie er ſelbſt ſagte, ſchon in ſeiner Jugend ein gekünſtelter Greis.“

Dieſe pikante Contraſtirung Hamanns mit Winkelmann enthält unſtreitig richtige Züge von Beiden, allein durch die Gegenüberſtellung und Verſchärfung iſt ihnen eine Verfälſchung beigemiſcht, die in Betreff Hamanns zur entſchiedenen Ungerechtigkeit wird. Gervinus bewegt ſich gern in ſolchen Parallelen. Er bedarf ihres chemiſchen Prozeſſes, ſein Urtheil herauszufordern, das einfach, ohne Nebenblicke, hinzuſtellen, ihm verſagt zu ſein ſcheint. Das Gefährliche dieſer Manier ergiebt ſich leicht. Wird die Parallele in den Perſonen vergriffen, ſo muß eine durchgängige Schiefheit und Lahmheit derſelben die Folge ſein; werden wichtige Züge auf der einen oder andern Seite ausgelaſſen, ſo wird die Vergleichung willkürlich; werden an ſich wahre Thatſachen in eine falſche Beziehung geſetzt, ſo wird ſie ſchielend; werden Zufälligkeiten als conſtante Charakterzüge aufgefaßt, ſo wird ſie zur Unwahrheit, werden endlich gar ironiſche Sarkasmen eines humoriſtiſchen Selbſtbekenntniſſes als trockne Facta aufgegriffen, wie z. B. Hamann's Scherz, daß er in ſeinem ganzen Leben zu keinem ordentlichen Anzuge gekommen, oder werden Temperamentsfehler, wie Hamann's Melancholie und Hypochondrie, als Thaten des freien

Willens zugerechnet, ſo entſteht Verfälſchung. Man ſtelle ſich die weitere Ausführung jener Parallele einmal in der Art vor, daß geſagt würde: „So ſehr war Winkelmann von der Energie, ſeine Zwecke zu erreichen, durchdrungen, daß es ihn nicht zu viel Ueberwindung koſtete, dem päpſtlichen Nuntius Archonti zu willfahren und den Proteſtantismus abzuſchwören, wohingegen Hamann mit beſchränkter und zäher Halsſtarrigkeit dem Luther'ſchen Glauben zeitlebens anhing und ſich ſelbſt durch den Theismus der Kant'ſchen Vernunftkritik nicht darin erſchüttern ließ. Ja, ſo grundverſchieden war bei überraſchenden Aehnlichkeiten das Leben beider Männer, daß Winkelmann auf ſeiner letzten Reiſe von einem Italiener in einem Wirthshauſe ermordet ward, während Hamann auf ſeiner letzten Reiſe im Schooß der Gaſtfreundſchaft ſeiner Weſtphäliſchen Verehrer ruhig in einem Bette ſtarb." Wenn man ſo parallelisirte, wäre das nicht ganz im Geſchmack von Gervinus? Würde aber mit ſolchen Conſequenzen nicht auch das Halbe, Gezwungene, ja Lächerliche dieſer Antitheſe Hamann's mit Winkelmann aufgedeckt?

Gervinus ſcheint Winkelmann gerade Hamann entgegengeſtellt zu haben, weil er ſich von ihm die falſche Vorſtellung eines pietiſtiſchen, dem Alterthum abholden Kopfhängers gemacht hat. Er ſagt ausdrücklich, daß derſelbe von dem Pietismus, der in Königsberg uralt ſei, angeſteckt worden. Dies iſt unſtreitig eine irrthümliche Auffaſſung. Man kann wohl ſagen, daß Hamann eine Epoche pietiſtiſcher Anwandlung durchlebt habe, allein ſeine wenn auch krankhafte doch kräftige Natur ließ ihn niemals in die inhaltloſe, aſchfarbene, kokette Selbſtvergötterung pietiſtiſcher Frömmigkeit verſinken. Sein ganzes ſpäteres Leben iſt die thatſächliche Widerlegung einer ſolchen Anſicht. Er blieb für alle Genüſſe eines heitern geſelligen Verkehrs, eines frohen Naturgenuſſes, einer wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Bildung empfänglich. Ein Pietiſt wird es ſich zur Sünde anrechnen, Romane eines Retif de la Bretonne zu leſen, oder, wenn er ſie lieſt, wird er es heimlich thun oder einen Vorwand erheucheln, daß die Pflicht ihm die Lectüre gebiete, die Verderbtheit des Weltlaufs kennen zu lernen. Hamann erzählt dagegen ganz unbefangen, daß de la Bretonne einer ſeiner Lieblingsſchriftſteller ſei, von dem er gar nicht genug bekommen könne. Ein Pietiſt wird niemals zugeben, daß die Heiden auch wirklich Religion und Sittlichkeit beſeſſen und daß die Griechen namentlich auch auf dieſen Gebieten unendlich hoch geſtanden. Hamann aber war aus gründlichſter Kennerſchaft zeitlebens einer der aufrichtigſten und begeiſtertſten Verehrer des Griechiſchen Genius. An Homer und Pindar, an Aeſchylus und Sophokles, an Plato und Ariſtoteles, konnte er ſich nie erſättigen und Sokrates betrachtete er im Licht eines wahren Propheten. Aus Göthe's Bericht über ihn iſt ja auch bekannt, daß die Frommen im Lande, die ihn erſt als einen der Ihrigen hatten anſehen wollen, bei Entdeckungen ſolcher heidniſchen Neigungen bald von ihm abließen.

Wenn nun Hamann einmal verglichen werden ſoll, ſo eignet ſich unter ſeinen Zeitgenoſſen wegen der Polyhiſtorie nur Leſſing, wegen des Lebenlaufs und der Oppoſition patriarchaliſcher Natureinfalt gegen die Corruption der Cultur nur Rouſſeau dazu. Der wahre Vergleich dagegen, der ſich ungeſucht aufdrängt, iſt der mit einem Preußen, mit einem Königsberger, nämlich mit Kant. Innerhalb der literariſchen Bewegung, welche Königsberg im vorigen Jahrhundert zu einer für das übrige Deutſchland ſo wichtigen Stadt und die Königsberger Zeitung ſeit 1759 durch ihre kritiſchen Anzeigen zu einem ſo bedeutenden Organ machte, ſtehen Hamann und Kant ſich einander polariſch gegenüber, wie ich das am Schluß der Einleitung zu meiner Geſchichte der Kant'ſchen Philoſophie 1840 bei einer allgemeinen Schilderung Hamann's bereits ausgeſprochen habe. Hierauf hat Schubert in ſeiner Lebensbeſchreibung Kant's alle weſentlichen Data zuſammengeſtellt, die ſich auf das perſönliche Verhältniß von Kant und Hamann beziehen. Für eine noch genauere Auffaſſung deſſelben giebt uns das Gildemeiſter'ſche Buch aus einer Menge bisher ungedruckter Briefe viele ſchätzbare Erweiterungen, die beſonders deshalb wichtig ſind, weil ſie beſtätigen, daß Hamann gerade, nachdem er als Schriftſteller eigentlich ſich zurückgezogen hatte, um ſo freier wurde. Hamann's Briefe an Herder und Hartknoch, die ſich durch faſt drei Decennien hinziehen, bis in den letzteren Jahren der lebhaftere Briefwechſel mit Jacobi ſie ſparſamer werden läßt, enthalten gewiſſermaßen eine Chronik aller Vorfallenheiten, welche für die Cultur- und Literaturgeſchichte Königsbergs von Intereſſe waren. Die Geſchichte der Buchläden ſpielt darin eine Hauptrolle. Kanter eröffnete den ſeinigen mit einer für Königsberg ungewohnten Eleganz und ſchmückte ihn nicht blos mit Büſten alter Weiſen und Dichter, ſondern auch mit den Bildniſſen der Königsberger renommirten Autoren, Kant's und Hamann's. Er legte auch in Trutenau eine Papiermühle an, die ein beliebter Zielpunct von Landwallfahrten für die Schriftſteller der Stadt wurde. Später verdrängte der Hartung'ſche Laden den Kanter'ſchen, wie die Hartung'ſche Zeitung, mit der Hamann immer ſehr unzufrieden war, die Kanter'ſche. Ein vorzüglicher Sammelpunct der höhern, auch literariſchen Geſelligkeit wurde das Hippel'ſche Haus. Nur das Theater findet ſich in Hamann's Briefen nicht erwähnt. Er erzählt wohl, daß alle die Seinigen in die Komödie gegangen ſeien, nicht aber, daß er ſie ſelbſt beſucht habe. Da er, wie ſeine Schrift über das Schuldrama beweiſ't, ein Freund der Schauſpielkunſt war, ſo haben wir die Urſache dieſes Verhaltens wohl nicht in einer Abneigung, ſondern in der Dürftigkeit ſeiner ökonomiſchen Lage und gewiſſenhaften Sparſamkeit zu ſuchen. War doch Lauſon, der Stadtpoet und Mäcen der Schauſpieler, einer ſeiner vertrauteſten Freunde. Hamann's Briefwechſel findet eine ſehr merkwürdige Ergänzung und Controle an dem zwiſchen Hippel und Scheffner, der im dreizehnten und vierzehnten Bande der Hippel'ſchen Werke abgedruckt iſt und zugleich die Geſchichte der Freimauerei in Königsberg enthält, für welche Hippel ſowohl als Scheffner begeiſtert waren. Wie hätten ſich jene Männer wohl träumen laſſen, daß, was ſie einander ungenirt in engſter Vertraulichkeit berichteten, nach ſo vielen Jahren gedruckt und ein Mittel der Cultur- und Literaturgeſchichte werden würde! Z. B. der Roman des Prediger Hermes, Sophiens Reiſe von Memel nach Sachſen, machte damals ungefähr daſſelbe Aufſehen, wie bei uns vor einigen Jahren Gutzkow's Ritter vom Geiſt oder Freytag's Soll und Haben. Hermes kam auf einer Reiſe durch Königsberg. Der Buchhändler Kanter, deſſen Unternehmungsgeiſt und Liberalität die Königsberger Autoren ſo viel verdankten, hielt ſich verpflichtet, Hermes ein ſolennes Diner zu veranſtalten, bei welchem Kant, Hamann und Hippel nicht fehlen durften. Wie anziehend iſt es nun, den Bericht zu vergleichen, den Hamann und Hippel davon in ihren Briefen machten.

Bei einem Vergleich Hamann's mit Kant würde wohl zunächſt der geſammte Lebensgang beider Männer in Betracht kommen. Der Kantiſche iſt ſo einfach, als man ſich nur irgend einen vorſtellen kann. Sohn eines braven aber armen Handwerkers, erzogen von einer frommen Mutter, nach dem Tode der Eltern unterſtützt von einem wohlhabenden Oheim, hat Kant ſeine Talente in ſtillem Wachsthum immer intenſiver, immer erfolgreicher, ausgebildet. Von Stufe zu Stufe iſt er ganz allmälig mit immer zufriedenem Sinn zur Höhe ſeines welthiſtoriſchen Ruhmes emporgeſtiegen, obwohl er, Königsberg und ſeine nächſte Umgebung abgerechnet, niemals durch Reiſen mit andern Celebritäten in perſönliche Verbindung trat. Hamann war der Sohn eines wohlhabenden Baders und wuchs in einer gewiſſen unordentlichen Fülle literariſcher und artiſtiſcher Anregungen heran. Planlos warf er ſich bis zu ſeinem dreißigſten Lebensjahr in den verſchiedenſten Tendenzen umher. Theologie, Jurisprudenz, Archäologie, neuere Sprachen und Literatur, Kaufmannſchaft, Hauslehrerleben in Curland und Livland, verdrängten einander. In Heſſen-Darmſtadt hoffte er durch Moſer, in Warſchau durch Hofrath Tottien, wie es ſcheint, ſogar einen Weg in das höhere Staatsleben zu finden, bis er ſich in ſeiner Vaterſtadt mit einem kleinen Poſten im Steuerfach begnügte. Nach dem Tode ſeiner Mutter hatte er vier Jahr im Hauſe ſeines Vaters mit unbedingter Willkür ein dolce far niente gelebt und alle möglichen Studien getrieben. Als er aber mit der Haushälterin deſſelben ein Concubinat einging und ihm Kinder geboren wurden, mußte er an einen Erwerb und an ein regelmäßiges Auskommen denken. Er machte viele kleine und mehre große Reiſen, auf denen er in Deutſchland ausdrücklich die Bekanntſchaft mit literariſchen Notabilitäten bezweckte. Eine Menge heterogener Verhältniſſe, Streitigkeiten aller Art, mit Freunden, mit dem Magiſtrat, mit dem Generaldirectorium der

Acciſe, mit literariſchen Gegnern, brachten einen bunten Wechſel in ſein Leben.

In ſeiner Lebensweiſe zeichnete ſich Kant ſtets durch Mäßigkeit und eine zwar ſchwächliche allein faſt ununterbrochene Geſundheit in einem zarten Körperbau aus. Hamann dagegen war von heftigen ſinnlichen Leidenſchaften erfüllt, deren Reiz er oft aus Schwäche nachgab und dann, bei großer Vollſäftigkeit und hypochondriſchem Temperament, mit Leiden aller Art zu kämpfen hatte, ſo daß ein großer Theil ſeiner Briefe ſich mit der Beſchreibung ſeiner körperlichen Gebrechlichkeit und der Curen beſchäftigt, die er gegen ſie anwendete. Ob und wie er geſchlafen hat oder nicht, was er gegeſſen und getrunken hat, wie es ihm angeſchlagen iſt, macht für ihn einen bleibenden Gegenſtand ſeiner Aufmerkſamkeit aus. Kaffee, Bier und Taback waren ihm weſentliche Ingredienzien ſeines Behagens, während Kant Bier und Kaffee gar nicht, nur Thee und Wein trank und nur aus diätetiſchen Gründen Morgens eine Viertelſtunde lang eine Pfeife rauchte. Die ſinnliche Genußfähigkeit im Eſſen und Trinken iſt Kant zwar oft als Gourmandiſe nachgeſagt, weil man aus ſeinen alten Tagen, wo er eine eigene Oeconomie ſich eingerichtet hatte, eine Menge Tiſchzettel übrig hat, allein ſie iſt gewiß immer durch die ſtrengſte Rückſicht auf ſeine Arbeitstüchtigkeit geregelt geblieben, wogegen Hamann mit der Friſche eines Kindergaumens und der Unbekümmertheit eines Kindergemüths, oft gegen ſeine Vorſätze, oft gegen die Verordnungen des Arztes, Eſſen und Trinken als eine freundliche Gabe Gottes genießt. Er empfing für ſeine Schriftchen kein Honorar. Die Verleger machten ihm dafür nur kleine Geſchenke. Welch' eine Freude, wenn Freund Hartknoch wieder ein Fäßchen Caviar ſchickt! Wie raſch und fröhlich wird es, aus reinem Vergnügen am Geſchmack, verzehrt! Hamann's Sohn hat einmal bei ſolcher Gelegegenheit das Fieber; er ißt doch tüchtig mit und der Vater behauptet, es ſei ihm gut bekommen. Einmal erhält er von Hartknoch einen großen Lachs nur mit einer Adreſſe zugeſchickt. Er zertheilt ihn und läuft zwei Tage umher, guten Bekannten davon Leckerbiſſen zu bringen. Den dritten Tag kommt ein Brief von Hartknoch an, der ihn anweiſ't, ſelbigen Lachs mit

Profeſſor Kant zu theilen. Er konnte ihm nur noch ein paar ſchon etwas beſchnittene Stücke geben, die Kant, wie er verſichert, mit großer Lüſternheit empfing.

Kant erreichte in ſeinem akademiſchen Lehramt und in ſeiner Schriftſtellerei eine vollkommene Befriedigung aller ſeiner Wünſche. Er fühlte ſich glücklich in ſeiner Lage. Hamann der zuerſt, durch Kant's Vermittelung, als **sécrétaire traducteur** bei der Acciſe, dann, durch Reichhardt's Verwendung, als Packhofsverwalter angeſtellt war, befand ſich in einer Situation, die ihm innerlichſt verhaßt war, dauerte in ihr mit Widerſtreben als in einem continuirlichen Martyrium aus und wußte doch nichts Beſſeres für ſich. Ja, die Stelle eines Packhofsverwalters war ganz nach ſeinem Sinn, weil er in ihr eigentlich nichts zu thun hatte und ſeine Muße in ſeiner Loge oder ſeinem Telonium, wie er ſein Büreau zu nennen pflegte, mit Leſen hinbringen konnte. Dennoch wurde er nicht müde, in ſeinen Briefen über dieſe angenehme Sinecure zu klagen.

Kant's ängſtliche, wohldisciplinirte Lebensart hielt ihn mit einer gewiſſen Pedanterie von allen Extremen fern. Hamann's Signatur war hingegen die Neigung zum Extremen, die er oft ſelbſt als die Qual ſeiner hypochondriſchen Natur beſchreibt. Alles in ihm war voll pathologiſcher Heftigkeit und er fiel, wie Jacobi es ausdrückt, vom Feuer in's Waſſer. Wenn er etwas ſchreiben wollte, ſo wühlten tauſend Gedanken in ſeinem Gehirn und wenn er dann zum Schreiben kam, ſo brachte er Tagelang oft kaum ein paar Zeilen hervor. Er haßte Berlin als das moderne Babel, aber er konnte doch dem Verkehr mit den dortigen Aufklärern, ſo ſehr er ſie verabſcheute, nicht entſagen, weil er auch wieder Sympathieen mit ihnen hatte. Er ergoß ſich gegen ſie in Bitterkeiten, aber er wollte nicht mit ihnen brechen. Nicolai ſchenkte ihm ſeinen feinen Almanach und er ſchrieb ihm den freundſchaftlichſten Dankbrief. Bieſter beleidigte er, hatte aber nicht Ruhe, bis er mit ihm ſich wieder in's Gleiche gebracht. Mendelſohn ſchrieb er die zärtlichſten Briefe, beſuchte ihn in Berlin, borgte Geld von ihm, hatte ihn in Königsberg bei ſich zum Beſuch und machte ihn doch im Streit über Spinoza zum Atheiſten, was ein ſchreiendes Unrecht war. Als Mendelſohn darüber hinſtarb, hätte er gerne Alles wieder gut gemacht. So wurde er zweideutig, ſelbſt mit ſeinen beſten Freunden. Er überſah Vieles in ihren Leiſtungen und wollte doch die Uebereinſtimmung mit ihnen auch in den Ueberzeugungen erhalten. Daher kam in ſeinem Briefwechſel mit Herder und Jacobi eine gewiſſe Geſchraubtheit, die oft mitten in den Ausbrüchen freundſchaftlicher Verſicherungen den Dualismus durchblicken und ſie froſtig werden läßt. Nicht weniger war er mit der Regierung Friedrichs des Großen unzufrieden, tadelte ſie mit den ſtachelichſten Worten, ſtrömte dann aber wieder in die ſchwülſtigſte Emphaſe der Bewunderung und demüthigſten Verehrung über. Die Franzoſen und die damalige Literatur derſelben waren ihm ein Gegenſtand des Hohnes, Voltaire zumal ein Scheuſal, aber die Schriften dieſer ihm ſo verhaßten Männer des bon sens und der incrédulité waren ihm die genußreichſte Lectüre, von welcher er ſich nichts entgehen ließ und die er bis in ihre ſkandaleuſen Erſcheinungen hin mit brennender Neugier verfolgte. Er hätte ſie ſchlechterdings nicht wiſſen mögen.

Wenn Kant's Leben als ein einfaches Continuum verlief, ſo finden wir bei Hamann einen ſehr markirten Wendepunct, der es gleichſam in zwei Hälften zerlegt. Er hatte für die Gebrüder Berens zu Riga einen Auftrag in London auszuführen übernommen. Angelangt, übergab er dem Ruſſiſchen Geſandten ein Memoire, ſtieß auf Schwierigkeiten, hielt es für das Beſte, gar nichts zu thun, gab weder dem Hauſe Berens noch ſeinem Vater die geringſte Nachricht von ſich und ſtürzte ſich mit dem Gelde, das ihm mitgegeben war, ein ganzes Jahr lang in eine Fluth von Ausſchweifungen aller Art. Als das Geld auf die Neige ging, fiel er darauf, durch Unterricht im Lautenſchlagen Geld zu verdienen und miethete ſich deshalb bei einem Lautenſchläger ein, der an ihm einen nützlichen Schüler zu gewinnen hoffte. Hamann ſelber ſagt, daß er bei ihm, der eine öffentliche Dirne in ſeinem Hauſe unterhielt, umſonſt fraß, ſoff und buhlte. Wie er aus dieſem Verhältniß ſchied, möge man bei ihm ſelber nachleſen. Er beging, während er ſich mit dem Mantel der Tugend umhüllte, eine jener ſophiſtiſchen Handlungen, an denen auch Rouſſeau's Leben nicht arm iſt. Nun zog er auf ein Kaffeehaus. Als nach ſechs Wochen ſeine Baarſchaft knapp wurde, miethete er ſich bei armen, redlichen Leuten ein, las die Bibel, beſuchte die Kirche, lebte von Kaffee, Weißbrod und Grütze, was ſeiner durch Völlerei verderbten Geſundheit wunderbar gut bekam. In dieſer Periode dürftigſter Ernährung, äußerſter Zurückgezogenheit, tiefſter Zerknirſchung, bekehrte er ſich förmlich, ſchrieb, zur Selbſterkenntniß zu gelangen, ſein bisheriges Leben mit unbedingter Offenheit auf — eine der merkwürdigſten Autobiographien, die wir noch beſitzen und die im erſten Band ſeiner Schriften gedruckt iſt — und datirte von hier ab ſeine Wiedergeburt. Was aber in dieſer ſeiner Bußzeit endlich aus ihm geworden wäre, läßt ſich nicht ſagen. Ein Agent des Berens'ſchen Hauſes entdeckte ihn einſt zufällig auf der Straße und ſorgte für ſeine Zurückſchiffung nach Riga. Hamann hatte im Ganzen, wie er angiebt, dreihundert Pfund Sterling Schulden bei den Gebrüdern Berens. Er machte nun den ſonderbaren Schluß, daß dieſe nichts von ihm zu fordern hätten, denn Gott habe ihm ſeine Sünden vergeben, Sünden aber ſeien eine unendliche Schuld, Gott das höchſte, heiligſte Weſen. Wenn nichts deſto weniger Gott ihm dieſe Schuld verziehen, ſo ſei ja eine Geldſchuld an Menſchen eine Kleinigkeit, die gar nicht in Rechnung kommen könne; er wolle, wie er in einem Brief ſpäter ſagte, Herrn Berens auf gut ägyptiſch ſeinen Leichnam hinterlaſſen; an den möge er ſich halten. Die Verhältniſſe in Riga müſſen höchſt ſeltſam geweſen ſein, können aber, weil Hamann nur in dunkeln Andeutungen darüber ſpricht, nicht mehr aufgeklärt werden. Man ſieht nur ſo viel, daß Hamann plötzlich den Einfall bekam, eine Schweſter der Brüder Berens, Katharina, heirathen zu wollen. Als er eines Abends in ſein Bett ſtieg, hielt er dieſen Einfall für eine göttliche Offenbarung, von welcher jedoch der Chef des Hauſes, Karl, der gerade in Petersburg abweſend war, nichts wiſſen wollte, ſo daß Hamann das Haus verlaſſen mußte und nun wieder nach Königsberg reiſte.

Hier fiel er nun eine Zeitlang ſeinen Freunden durch die Prätenſionen ſeines geiſtlichen Hochmuths ſehr läſtig. Er verſuchte in ſeinem Dünkel ſie alle zu meiſtern, während er ſich ſelbſt, indem er ſich ihnen gegenüber eine prophetiſche Miſſion zuſchrieb, von allen Verpflichtungen emancipirte, auf denen der gegenſeitige Verkehr unter Menſchen als ein ſittlicher beruhet. Allmälig aber wurde er freier. Eine höhere Bildung hob ihn über die Anmaßung fort. Er wollte nach einem Jahre ſelbſt ſeine Schulden in Riga bezahlen. Man ſchrieb ihm jedoch, daß man dieſelben mit ſeinem Ausſcheiden aus dem Hauſe als erledigt anſehe. Von hier ab iſt Hamann wirklich in ſeinen perſönlichen Beziehungen ein ganz anderer Menſch geworden, wenn er auch oft ſeinen Leidenſchaften nicht widerſtehen konnte, wie dies ſein Concubinat mit der Haushälterin ſeines Vaters beweiſ't. Er kämpfte gegen dieſe Verſuchung, wie er ſelbſt erzählt auf alle Weiſe, konnte aber der kernhaften Geſundheit und reizenden Unſchuld dieſer Hamadryade nicht widerſtehen. Als ſie ſein eigen Hausweſen führte, gab er ihr den Titel der Hausmutter und hielt ſie, die von ſeinem eigentlichen Geiſtesleben nicht das Geringſte verſtand, in allen Ehren. Die Gründe, die er für dieſe Gewiſſensehe anführt, ſind natürlich nichts als Sophiſtik, denn ſolche Argumente der äußeren Zweckmäßigkeit würde wohl mehr oder weniger jedes Concubinat für ſich anzuführen haben. Man ſcheint damals in Königsberg wenig Anſtoß daran genommen zu haben. Von einem Rouſſeau unterſchied Hamann ſich in dieſem Betracht darin, daß er ſeinen Kindern eine vortreffliche Erziehung zu geben bemüht war und daß Rouſſeau zuletzt doch noch mit ſeiner Thereſe ſich trauen ließ. Hamann's Haus lag, wie Scheffner ſagt, dem Auge aller Menſchen offen und Hamann wurde, bei aller Strenge ſeiner Luther'ſchen Orthodoxie und bei aller Kirchlichkeit ſeines Wandels, doch im Leben der toleranteſte Menſch, der mit Menſchen von allen Confeſſionen und Secten gleich liebevoll umging. Alles Hangen an Worten und buchſtäblichen Lehren erklärte er für Lamadienſt, der den Koth des Dalai Lama heilig hält.

Für Kant war Seelenruhe im Innern, Ruhe nach Außen, ein Hauptziel. Wie hätte er ohne ſie ſo große, ſo weitumfaſſende Arbeiten durchführen können! Heftigkeit der Affecte hätte ihn eben ſo widrig geſtört, als perſönliche Verwickelungen. Er ſuchte Alles zu vermeiden, was ihn beſonders hätte aufregen können und ſcheint daher im Leben, andern Perſonen gegenüber, ſelbſt wenn er ſie liebte, eine gewiſſe Bedächtigkeit und Zurückhaltung beobachtet zu haben, ſo daß zwiſchen ihm und ſeinen beſten Freunden immer noch eine gewiſſe Grenze blieb. Den Arzt Marcus Hertz, den er ſo hoch hielt, redete er doch immer mit ſeinen Titeln, zuletzt ſogar als den Herrn Hofrath an. Schüler hatte Kant eigentlich nie gezogen. Als er in ſehr vorgerücktem Alter ein ſo berühmter Mann geworden war, daß auch die Königsberger nach den von Deutſchland zu ihnen herüberſchallenden Stimmen nicht mehr an ſeiner außerordentlichen Bedeutſamkeit zweifeln konnten, ſammelten ſich einige Anhänger um ihn, die zum Theil auch häufige Tiſchgäſte bei ihm wurden, ſeitdem er ſelber keine Geſellſchaften mehr beſuchte, wie Jachmann, Genſichen, Jäſche, Rink und Andere. Hamann dagegen war eine weſentlich geſellige Natur. Trotz ſeiner ſtockenden Zunge zog er Jünglinge und Männer, Mädchen und Frauen, unwiderſtehlich an und widmete ſich ihnen mit Leidenſchaft, ſo wie ſie ihrerſeits für ihn auf's Höchſte begeiſtert waren. Schnell wurde er zutraulich bis zur unbedingten Offenheit. Unermüdlich in ſeiner Gefälligkeit, förderte er das Lebensglück Anderer mit Aufopferung auf das Uneigennützigſte. Durch ſeine Correſpondenz erſtreckte ſich ſeine Wirkſamkeit bis in die Ferne. Die Gildemeiſter'ſche Biographie legt uns eine ganze Reihe merkwürdiger perſönlicher Beziehungen dar, in denen er ſich innerhalb und außerhalb Königsberg's bewegte. Hierher muß man blicken, um den Hamann kennen zu lernen, der als ein ſo großer Agitator wirkte, daß Lavater ihn in ſeiner Phyſiognomik faſt apotheoſirte und Moſer ihm den Beinamen des Magus des Nordens gab. Kam ein berühmter Fremder nach Königsberg, ſo ſuchte er Hamann am alten Graben 758 oder ſpäter am Licent auf, wie Mendelsſohn, Kaufmann, Merck, Friedrich v. Stollberg u. A. Sein Briefwechſel ging vorzüglich nach Berlin und nach der Schweiz, wo er mit Kaufmann, Häfeli, Lavater, Ehrmann, G. Müller in Verkehr ſtand. Für Kant waren Briefe im Durchſchnitt nur geſchäftliche, Auskunft gebende Schreiben, keine individuelle, rückſichtsloſe Ergießungen. Für Hamann waren ſie im Geben und Empfangen Feſte. Wie mager iſt die Sammlung, die Schubert von Kant's Briefen hat geben können, wie reich und mannigfaltig die, welche Roth von Hamann's Briefen an ſeinen Vater und Bruder, an den Rector Lindner, an Berens, an Herder, Claudius u. ſ. w. hat liefern können. Wenn man Hamann's Schriften unter einander vergleicht, ſo ſtehen ſeine Briefe, mit denen er nur ſeinem perſönlichſten Bedürfniß genügen wollte, in Naivetät und Verſtändlichkeit, in ungeſchminktem Reiz und ungeſuchter Vielſeitigkeit, unſtreitig am Höchſten. Hier iſt er voll eigenthümlicher Kraft, voll treffender Anſchaulichkeit, voll ſprudelndem Witz, voll ſcharfſinniger Kritik, ohne daß dieſe eminenten Eigenſchaften, wie ſie in ſeinen Druckſchriften durch Geheimnißthuerei, prophetiſche Geſalbtheit, fernhintreffende Nebenabſichten und allegoriſche Künſtelei entſtellt und verdunkelt wurden. Seine ſocialen Tugenden machten ihn in der damaligen Literatur zu einem der wichtigſten Hebel. Das Vertrauen zu ihm war ſo groß, daß man ſich ſelbſt mit untergeordneten Anliegen an ihn wendete, die ihm viel Mühe machten, z. B. Subſcribenten zu ſammeln und nicht blos für Bücher, wie Klopſtock's Gelehrtenrepublik oder Voſſens Odyſſee, die in Königsberg verlegt ward, ſondern ſelbſt für Kupferſtiche geſchah dies, wie für die Landſchaften des Malers Schellenberg. Für Hartknoch beſorgte er Ankäufe auf Bücherauctionen und hatte oft ſeine ganze Stube voll Bücher liegen, daß er kaum treten konnte.

Wenn Hamann als eine ſchwerblütige Conſtitution in ſeinen Briefen nach der Art ſolcher Leute über Vereinſamung, über Mangel an Umgang, Langeweile, Unluſt zum Leben klagt, ſo muß man das nicht wörtlich nehmen. Ein gleichzeitiger, oft ſogar der nämliche Brief widerlegt ſolche zur Angewöhnung gewordene Klagen der Verſtimmtheit durch entgegengeſetzte Thatſachen. Hamann ſelbſt war ein fleißiger Beſucher ſeiner Freunde. Den Verkehr mit Kant unterhielt er zuletzt faſt allein, da Kant ihn, wie es ſcheint, ſeit ſeinem Concubinat nur ſelten beſuchte. Um den Philoſophen nicht zu Hauſe zu ſtören, geht er in ſpäterer Zeit ſogar nach dem Philoſophendamm, ihm dort auf ſeinem täglichen Spaziergange zu begegnen und ihm dies oder jenes vorzutragen. Man muß annehmen, daß ein ſo origineller Menſch, als Hamann es war, gerade in ſeinem perſönlichen Verkehr eine Fülle von Geiſt entwickelte, von welcher ſeine Briefe uns ein zwar treues aber doch nur abgeblaßtes Bild geben. Nur dadurch vermögen wir uns zu erklären, daß er offenbar ein beliebter Geſellſchafter war und daß die bedeutendſten Männer mit ihm einen dauernden Umgang unterhielten. Wie tief er auf Herder eingewirkt, welche Keime für die Auffaſſung der Naturpoeſie, des Orients, der Bibel, Shakeſpeare's, er ihm eingeimpft hat, iſt bekannt genug. Aber auch der Hofrath Tottien, der Medizinalrath Metzger, der Kriegsrath Hennings, die Profeſſoren Kreuzfeldt und Haſſe, die Pfarrer Borowski und Lindner, der durch ſeine Apoſtaſie berüchtigt gewordene Stark, der ſpätere Oberpräſident Auerswald, der ſpätere Geheime Rath Nicolovius, ſtanden mit ihm in inniger Beziehung. Bei dem Banquier Jacobi, einem Vetter Nicolais, bei dem Stadtpräſidenten von Hippel, bei dem Grafen von Keyſerlingk, war er ein häufiger Tiſchgaſt. Für abenteuerliche Lebensläufe, wie der eines Penski oder Hill oder ſeines Nachbarn am Licent, des Dr. Milz, der Arzt im Caplande geweſen war, hatte er die größten Sympathieen. Aber auch unter den Frauen zählte er intime Verehrerinnen, wie das Curländiſche Fräulein Stolz, die Baroneſſe Bondeli, die hochgebildete Madame Courtan, die Fürſtin von Gallizin, die ihn in ſeiner letzten Krankheit ſo treulich pflegte. Zuweilen verſammelte ſein enges Stübchen oder zu ſommerlicher Zeit ſeine Laube durch Zufall faſt Alles, was Königsberg damals an hervorſtechendem Geiſt und Bildung beſaß. Zuweilen vereinigten ſich auch ſeine Bekannten bei ihm, das Ablaufen eines Schiffes vom Stapel zu ſehen. Wer aber ſelten einen Tag hingehen ließ, ohne bei ihm vorzuſprechen, das war ſein geliebter Crispus, der Profeſſor Kraus, der in vieler Beziehung zwiſchen ihm nnd Kant eine mittlere Stellung einnahm.

Kant war auf dem Gebiet der Wiſſenſchaft eine weſentlich productive Natur. Ueberall, wo er auf ihm ſich hinwandte, hat er den Boden nicht nur mit kritiſcher Pflugſchaar gelockert, ſondern auch den Samen zu neuer Frucht ausgeſtreuet. Ueberall legten ſeine Arbeiten ein entſcheidendes Gewicht in die Wagſchale und noch bis in ferne Zeiten wird ihre Nachwirkung ſich hinausſtrecken. Die Lectüre war ſeinem vorwärts dringenden Geiſt als ein Mittel untergeordnet, das er in ſeinen Productionen verarbeitete. Hamann hingegen war zwar eine großartige Individualität, allein eine poſitive Productivität kann man ihm nicht zuſchreiben. Er vermochte weder eine rein poetiſche noch eine rein wiſſenſchaftliche That zu vollbringen. Voll tiefer Ahnung ſchwebte er über dem literariſchen Chaos, wie der Geiſt Gottes über den Waſſern. Sein kritiſches Talent war ſein größtes. Aeußerſt feinfühlig für die verſchiedenſten Richtungen der Literatur, verfolgte er ſie mit dem lebhafteſten Intereſſe, mit der brennendſten Neubegier, kritiſirte die einzelnen Erſcheinungen mit Witz, vermochte ſelbſt aber, wo es auf Gründe ankam, ſich zuletzt nur auf ſeinen Glauben zu berufen. Der Philoſophie ſetzte er die Sprache entgegen, die ihm eben ſo als die Offenbarung der Vernunft galt, wie die Bibel als Offenbarung der wahren Religion. Auch in den höchſten Regionen verhielt er ſich deshalb überwiegend receptiv, ohne jedoch darüber den Anſpruch auf ſeine dictatoriſch-prophetiſche Suprematie aufzugeben. An gründlicher Kenntniß der Sprachen und Literaturen war er Kant bei weitem überlegen. Sein univerſeller Trieb ließ ihn die antiken Claſſiker, die geſammte Patriſtik, die Originalwerke der neuern Philoſophen von Baco und Descartes bis Hume und Hemſterhuis, die Werke der Dichter aller Nationen und Zeiten ſtudiren. Um ein wichtiges Buch zu leſen, lernte er eine Sprache. Um den Koran im Original kennen zu lernen, warf er ſich in's Arabiſche und ſetzte ſein Vorhaben in weniger als Jahresfriſt durch. Shakeſpeare und Milton, Rabelais und Cervantes las er ebenfalls im Original. Oft trieb er die Lectüre eines Schriftſtellers ganz philologiſch, indem er die vornehmſten Commentare deſſelben durchnahm, z. B. die des Horaz, der ſich ihm daher auch tief einprägte und einer ſeiner Lieblinge war. Zu ſolchen Rieſenarbeiten ſetzte er ſich beſtimmte Tage und Stunden feſt. Ueberſetzungen zu vergleichen, gewährte ihm einen vorzügliche Gnenuß und er überſetzte ſelbſt zuweilen. Seine erſte Druckſchrift war die Ueberſetzung eines franzöſiſchen Werks von Dangeuil über den Handel. Im höhern Alter beſchäftigte ihn eine Ueberſetzung von Hume's philoſophiſchen Schriften, zu welcher Kant vorzüglich ihn aufmunterte, die jedoch, weil in Deutſchland eine andere angekündigt wurde, ungedruckt blieb. Sein Leſehunger verſchlang, wie ein Straußenmagen, Alles durcheinander, auch die elendeſten Scharteken. Jedes neue Buch war ihm eine Erquickung, Predigten, Romane, Reiſebeſchreibungen, philoſophiſche Lehrgebäude, Pasquille, politiſche Schriften, Dogmatiken, Biographien, Kirchenväter, Claſſiker, Alles war ihm gleich willkommen. Eines Abends ſpät brachte ihm Nicolovius die Biographie Trenks, eines gebornen Königsbergers. Er blieb darüber den größten Theil der Nacht, vor ſeinem Bett ſitzend, auf, ſchlief ein paar Stunden, las weiter und konnte ſie am andern Morgen vor neun Uhr zurückgeben. Seine Briefe ſind daher ein wahres Repertorium der Literatur des vorigen Jahrhunderts.

Er geſteht aber, daß er oft an der ödeſten Langeweile leide, daß er ein Buch eigentlich nur genieße, ſo lange er es leſe, daß er es nur durcheile, durchfliege, daß es ihm bald zurücktrete, ihm nur einen dunkeln Totaleindruck zurücklaſſe und daß er ſeinem Urtheil mißtraue, weshalb er, eine beſtimmtere Meinung zu gewinnen, zum Wiederleſen genöthigt war. Er gewann aus ſeiner ungeheuren Vielleſerei eigentlich wenig bleibende Reſultate. Er las oft, ja gewöhnlich, nur um zu leſen, nicht, wie Kant, um zu ſtudiren. Aus ſeinen Lectüreberichten erfahren wir daher oft nur, was und in wie viel Zeit er es geleſen; ein Urtheil fehlt oft und wo er es giebt, iſt es ein flüchtiges, nur ſubjectives, ob es ihm gefallen hat oder nicht. Daher kommt es, daß ſeine Briefe nicht ſo viel bildenden Stoff enthalten, als man erwarten ſollte, ja daß ſie durch den Mangel an Charakteriſtik der Maſſen des Geleſenen oft ſehr trocken und ermüdend werden, wenn auch aus den katalogartigen Berichten hier und da immer ein Goldkorn entgegenglänzt. Oft beſteht das Intereſſe nur in der Neugier, den wirklichen Verfaſſer eines anonymen oder pſeudonymen Buchs zu errathen; eine Neubegier, deren Befriedigung, wenn ſie erfolgt, ſpurlos verläuft, ohne den geringſten reellen Nutzen abzuwerfen. Hamann ſelber nennt ſeinen Styl einen aus Verſtopfung entſpringenden Wurſtſtyl und ſetzt ihn dem Lavater'ſchen Durchfall entgegen; er litt aber ſeinerſeits an einer Leſediarrhöe.

Auf dem Felde der eigentlichen Autorſchaft, im Styl, in der Compoſition kann man ſich kaum einen ſtärkern Contraſt, als Kant und Hamann, vorſtellen. Kant, in die Sache vertieft, ſtrebte doch nach möglichſter Klarheit. Die Wahrheit zu erkennen und ſie durch ſeine Darſtellung für den Leſer auf den erreichbar höchſten Grad der Gewißheit zu erheben, war ſein unausgeſetztes Augenmerk. Zugleich verſtand er die Kunſt der Anordnung der Gedanken in einem wahrhaft baumeiſterlichen Sinn, ſo daß ſeine Werke, auch wo ihr Inhalt uns nicht mehr genügt, doch noch von Seiten ihrer glücklichen Ausführung unſere Bewunderung verdienen und bis auf dieſen Tag in unzähligen Nachahmungen ihre Verjüngung feiern. Dabei hatte er die Gewohnheit, ſtets ſeinen Namen zu nennen, auch wenn er als Kritiker auftrat. Wie ganz anders Hamann! Er hatte das Bedürfniß, im Styl bedeutend zu erſcheinen. Sparſamkeit der Worte ſollte ihm die intenſivſte Wirkung ermöglichen. Mit Wenigem wollte er viel ſagen und den Leſer nicht blos durch den Inhalt beſchäftigen oder belehren, ſondern auch durch die Form alle ſeine Seelenkräfte ſpannen. Er liebte deshalb den indirecten Ausdruck, die ſymboliſche und allegoriſche Einkleidung, die bibliſche Auctorität, die verſteckte Anſpielung, das Tändeln mit Analogien, das witzige Spiel mit Namen, Buchſtaben, Zahlen. Der Sprache bediente er ſich als ein myſtiſcher Talleyrand, ſeine wirklichen Gedanken durch geheimnißvolle Einhüllung zu verbergen. Je räthſelhafter er wurde, deſto mehr war er mit ſich zufrieden. Die Außenwerke ſeiner Schriften, der Titel namentlich, waren ihm eine große Angelegenheit. Er häufte in ihnen den ganzen Vorrath von änigmatiſchen Bezeichnungen, welche Heiden und Juden ihm irgend liefern konnten. Da finden wir Rhapſodien in kabbaliſtiſcher Proſa, Chimäriſche Einfälle, Hierophantiſche Briefe, Sibylliniſche Blätter, Apokalyptiſche Fragmente, Muſiviſche Verſuche, Apokryphiſche Schriften. Da finden wir die Indiſch-Eleuſiniſche Weiheformel Kongsompax, da einen Brief an die, Niemandem, auch Gildemeiſter nicht bekannte Hexe von Kadmombor. Seine letzte und in vieler Hinſicht wichtigſte, vollendete Druckſchrift: Golgatha und Scheblimini war eine Vertheidigung des Chriſten- und Lutherthums gegen Mendelſohns Jeruſalem. Sie entlehnte den Namen Scheblimini d. h. Setze dich zu meiner Rechten! aus den Anfangsworten des hundert und zehnten Pſalms. Dieſer kurze Siegspſalm war ein Liebling Luthers, der ihn daher kurzweg ſeinen Scheblimini nannte und ihn für ſich zu einer Art **spiritus familiaris** ſeiner Reformation verwandelte. Wer iſt aber in Luthers Schriften ſo beleſen, dies ſogleich zu wiſſen und zur welthiſtoriſchen Schädelſtätte den richtigen Gegenſatz zu finden?

Kant ſchrieb leidenſchaftslos, Hamann aus perſönlichſtem Affect; Kant aus der Sachdenklichkeit der Wiſſenſchaft, Hamann aus der Anregung der Gelegenheit und der perſönlichen Beziehung. Kant vertrat, was er ſchrieb, mit Offenheit, Hamann verſteckte ſich unter hundert Masken. Bald war er Sokrates, bald Ariſtobul, bald ein Provinciale, bald ein Geiſtlicher aus Schwaben, bald **Abaelardus Virbius**, bald der Ritter vom Roſenkreuz, bald ein **Sauvage du Nord** u. ſ. w. Daß er mit dieſen myſteriöſen Spielereien den Geſchmack ſeiner Zeit getroffen, leidet keinen Zweifel, denn es war die Zeit der Geheimnißthuerei, die Zeit der Schröpfer und Caglioſtro, der Swedenborge und Weißhaupt, der Geheimorden und der Mesmerſchen Wunderkuren. Die Phantaſie der Menſchen reagirte durch ſolche Myſticismen gegen die Plattheiten, welche die Verſtändigkeit der Aufklärung ihnen aufdrang. Sehen wir dieſe Maskirung doch bis in's perſönliche Leben dringen, ſo daß Hamann Katharina Berens immer ſeine Aspaſia, Herder ſeinen Dechanten (Swift), Lavater ſeinen Johannes, Jacobi ſeinen Jonathan, Buchholz ſeinen Alcibiades nennt. Machte doch Hippel aus ſeiner Autorſchaft Zeitlebens ein Geheimniß, in welches nur ſein Freund Scheffner eingeweiht war!

Das Schriftſtellern wurde Hamann unendlich ſchwer. Nur ſehr gewaltſam, nur ſehr allmälig, in immer neuen Anſätzen, in ekſtatiſchen Momenten, konnte er ſich der Gedanken, die in ihm gährten, bemächtigen. Von Kant's architektoniſchem Talent, von ſeiner Kraft zu conſequenter Durchführung und Abrundung, beſaß er nichts. Immer ſchwebt ihm ein Ideal vor, allein ſein wüſter und ſchwacher Kopf, den er ſelber gegen den eiſernen Kants mit einem thönernen und zerbrochenen vergleicht, vermochte keine Einheit, keinen Plan feſtzuhalten und hing in der Darſtellung von der Laune der Stimmung und dem Zufall des Augenblicks ab. Weil er Alles bedeutſam machen und in Ein Wort unendliche Beziehungen legen wollte, krankte er an einer Hypertrophie des Ausdrucks. Seine Schriften wurden daher in der That zu fliegenden Blättern, die aus wenigen, oft nur aus Einem Bogen beſtanden. Kant's Werke ſind geräuſchlos aus der fruchtbaren Stille ſeines nie raſtenden Nachdenkens hervorgegangen, Hamanns Schriften waren, nach ſeiner eigenen Bezeichnung, Angſtgeburten, deren Entwurf und Ausarbeitung ihn in eine fieberhafte Aufregung verſetzten, die große Angelegenheit ſeines Briefwechſels ausmachten und ſich, bevor ſie erſchienen, durch lange Zeiten hinſchleppten. Er mußte ſie ſich abringen, weil er ihnen ſeine ganze Individualität bis auf ihre cruden und barocken Züge hin einverleibte.

Hamann's Blüthezeit kann man von 1760—1780 rechnen. Seine Kritiken in der Königsberger Zeitung von 1758 an hatten ihm einen großen Namen gemacht und ſind auch wirklich das Klarſte und Eindringlichſte, was er nächſt ſeinen Briefen geſchrieben. Durch ſie kam er mit den Berlinern, den Weimaranern, den Schweizern, durch ſie mit Leſſing, Klopſtock und Claudius in Berührung. Kant's eigentliche Epoche hingegen begann erſt, nachdem Hamann ſich ſchon erſchöpft hatte, denn obwohl er ſechs Jahr älter als Hamann war, ſo entwickelte er doch erſt, nachdem er 1781 die Kritik der reinen Vernunft herausgegeben, die ganze Energie ſeines ſchriftſtelleriſchen Vermögens und eroberte mit ihr erſt den Ruf eines großen Denkers. Hamann nannte ihn den Preußiſchen Hume, hielt ſeine Philoſophie für ein Syſtem von Täuſchungen, erblickte im transſcendentalen Idealismus einen bloßen Formalismus, dem er den Realismus des Glaubens und der Sprache entgegen ſetzte, ahnte aber die glänzende Zukunft Kants durchaus nicht. Dies darf uns nicht Wunder nehmen. Hamann hatte zu einer methodiſchen Entwickelung der Begriffe gar keinen Trieb. Die Unterſcheidungen und Subordinationen der Philoſophie machten ihn gegen alle Syſteme ſkeptiſch und den Schotten Hume zog er nur deshalb andern Philoſophen vor, weil derſelbe als Skeptiker doch den Glauben empfahl und allem Zweifel die unmittelbare und inſtinctive Gewißheit des Realen entgegenſtellte. Hamann, obwohl jünger als Kant, hatte doch im Anfange ſeiner Autorſchaft eine ſuperiore Stellung gegen ihn in den Sokratiſchen Denkwürdigkeiten angenommen, in denen er ihn und ſeinen Freund Berens durch die Ironie ſeines Nichtwiſſens herausforderte. Die Herbheit, die in dieſem Handel lag, hatte das freundſchaftliche Verhältniß zwiſchen ihnen nicht geſtört und ſie wollten ſogar gemeinſchaftlich eine Phyſik für Kinder herausgeben, bei welchem Unternehmen Hamann gegen Kant in einem ſehr überlegenen Ton auftrat, wie aus ſeinen Briefen an ihn über dies Project, aus dem nichts wurde, hervorgeht. Später recenſirte er Kant's Schrift über das Gefühl des Schönen und Erhabenen in der Königsberger Zeitung und blieb mit ihm lebenslang in Verbindung. In ſeinen Briefen erwähnt er mancher kleinen Erlebniſſe mit ihm, z. B. wie er vor dem Sackheimer Thor im Garten der Fliedermühle unter heiterm Geſpräch ein bäuriſch Abendbrod mit ihm verzehrt habe u. dgl. Seine Achtung vor Kant, dem Schriftſteller nicht weniger als dem Menſchen, ſteigerte ſich offenbar mit den Jahren. Als Kant 1787 zum erſten Mal Rector magnificus wurde und deshalb Schwierigkeiten gemacht waren, erzählt er, daß Kant ſich auf eine höchſt edle Art benommen habe, wie überhaupt Niemand beſtreiten könne, daß Kant einen ſehr guten Charakter habe.

Von großen philoſophiſchen Werken darf der Verfaſſer niemals erwarten, daß ſie eine ſchnelle Einwirkung üben werden. Ihr Studium erfordert eine zu große Anſtrengung, ihre Kritik eine zu univerſelle Bildung, als daß ſie ſich raſch einen großen Leſerkreis zu erobern vermöchten. Erſt allmälig werden ſie wirklich verſtanden und erſt die Nachwelt kann ſie gründlich beurtheilen. Die nächſte Umgebung iſt ſehr begreiflich, weil ſie den Philoſophen zu den Erſcheinungen ihrer Alltagswelt rechnet, zu einer klaren Auffaſſung in der Regel am wenigſten geſchickt. So hat auch Hamann, trotz ſeiner Tiefe, doch den eigentlich ſpekulativen Kern der Vernunftkritik, wie ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſind, liegen laſſen. Er empörte ſich nun gegen ihren Dualismus von Sinnlichkeit und Verſtand und erblickte in dem Idealſchluß der Theologie eine Myſtik als Reſultat. Die Ableitung der Kategorien erſchien ihm als ein Kunſtſtück des Verſtandes, der ſich ſelbſt betrügt, indem er ſich einredet, etwas a priori zu deduciren, was er nur der Sprache zu verdanken habe, aus welcher er es entlehne. Hamann ſchrieb ſeine Metakritik der reinen Vernunft bald nach dem Erſcheinen derſelben, ließ ſie aber nicht drucken, weil er Kant möglicherweiſe damit verletzen könnte und er in ihm nicht blos den Freund, ſondern auch den Wohlthäter ehren müſſe. Die Schickſale der kritiſchen Philoſophie intereſſirten übrigens Hamann ſelbſt mehr als Kant, der ſich durch Recenſionen ſeiner Schriften nicht gern in ſeinen Arbeiten ſtören laſſen wollte und daher Bücher, die ihm über ſeine Philoſophie zukamen, oft an den alten neugierigen Mann, wie er Hamann nennt, ſchickte, der ſie ſofort mit immer rüſtigem Leſeappetit genoß.

In der Kärglichkeit ihrer äußern Lage waren Kant und Hamann ſich gleich, bis der erſtere durch den Miniſter von Zedlitz, der zweite durch ſeinen Adoptivſohn, Franz Buchholz, zu einigem Wohlſtand emporgehoben wurde. Wenn Kant aber als Hageſtolz es nur mit ſich zu thun hatte, ſo mußte Hamann für eine Frau, vier Kinder und einen in Blödſinn verfallenen Bruder ſorgen. Er that dies mit äußerſter Gewiſſenhaftigkeit und hielt die genaueſte Ueberſicht über Einnahme und Ausgabe. Ueberhaupt hatte er ein großes Intereſſe für die Nationalökonomie. Sein ſtaatswirthſchaftlicher Liebling war der Abt Galliani, deſſen Schrift della moneta er zeitlebens nachtrachtete und zweimal deshalb vergeblich nach Italien ſchreiben ließ, bis er ſie endlich bei Jacobi traf und mit höchſter Genugthuung las. Er war im Höchſten darüber ergrimmt, daß der Salomon des Nordens, wie er Friedrich II. zu nennen pflegte, die Verwaltung des Steuerweſens durch Franzoſen betreiben ließ, die vor Allem ſich zu bereichern ſuchten und den Bürgern durch ihre Spionage nach Contrebande und durch ihren gänzlichen Mangel an patriotiſchem Mitgefühl unerträglich fielen. Hamann ſchrieb ſelbſt ein vortreffliches Franzöſiſch, obwohl er auch in dieſer Sprache ſeine Eigenthümlichkeit nicht verleugnete. Sehr komiſch nimmt es ſich nun aus, wenn er in ihr als der offiziellen Sprache der Acciſe-Verwaltung ſich mitten in ſeinen perſönlichen Eingaben an das Generalacciſeamt, an das Miniſterium, ja an den König ſelbſt, auf das Bitterſte über die Franzoſen und über den durch ſie verurſachten Ruin des Landes, unter Anführung biſſiger Bibelſtellen, ausläßt. Seine Wuth erreichte den Gipfel, als ihm durch ein königliches Decret ein anſehnliches Emolument, die ſogenannten Fooigelder, genommen wurden. Nun verſchonten ſeine galligten Ergüſſe auch nicht den Philoſophen von Sansſouci und man muß ſich in der That wundern, mit welcher Langmuth die Oberbehörden ſeine polemiſche Petulanz ertragen haben. Daß man unter ſolchen Umſtänden ihm zwei Jahre lang die größten Schwierigkeiten zu einem Paß für einen mehrmonatlichen Urlaub in's Ausland machte, erklärt ſich wohl hinreichend. Zuletzt bewies Hamann dem Gouvernement, daß ſein Poſten durch die Reform des Steuerweſens eigentlich ganz überflüſſig geworden ſei. Eine ſehr natürliche Folge dieſer ſcharfen Deduction war, daß man ihn, freilich zu ſeinem höchſten Erſtaunen, penſionirte. Dieſe Verhältniſſe machen einen großen Theil des Inhalts nicht nur der Briefe Hamanns an ſeine Freunde, ſondern auch, in zahlreichen Anſpielungen, ſeiner Schriften aus.

Mit ſeinen Eingaben an die Regierung trug er ſich Monate, Jahre lang herum, bevor er zu der Stimmung gelangte, ſie niederſchreiben zu können. In einem dunkeln, geſchraubten, prophetiſchen Ton, unter Verſicherung tiefſter Demuth, ſchleuderte er dann die ärgſten Sottiſſen und erlaubte ſich zwiſchen dem Weiſen von Sansſouci und dem übelberathenen König von Preußen oft die ſonderbarſten und verwegenſten Diſtinctionen. Es war wohl nur die übergroße Künſtlichkeit ſeiner bibliſchen Anſpielungen und barocken Einkleidungen, welche die Behörden das Satiriſche ſeiner Schreiben und Schriften überſehen ließ, weil eine genauere Enträthſelung ihnen zu langweilig ſcheinen mochte. Sich ſelbſt verſchonte Hamann darin auch nicht mit ironiſchen Selbſtabſchilderungen, die heutzutage wahrſcheinlich den Antrag auf Unterſuchung der Dispoſitionsfähigkeit des Bittſtellers zur Folge haben dürften, z. B. wenn er einmal ausdrücklich „la stupidité de son caractère“ zu verſichern befliſſen iſt. Dieſen ſeltſamen Ton der Cavillation hat er von Antritt ſeiner amtlichen Laufbahn inne gehalten, denn ſchon, als er ſich im Beginn derſelben um einen Cänzlei-Poſten beworben hatte, ſchimpfte er in einer Druckſchrift auf den wohlbeſtallten Landplacker, Stutenmäkler und Jordan Mamamuſchi von drei Schlafmützen ohne Kopf und geſtand Herder auf ſeine Anfrage, was dies bedeuten ſolle, daß er damit auf die Kammern der drei Städte Königsberg, Gumbinnen und Marienwerder gezielt habe, die ihn abſchläglich beſchieden hatten. Wäre von ſolchen verſteckten Invectiven irgend ein großer, ja auch nur kleiner Effect außer dem, ihn für einen bizarren und unverſtändlichen Menſchen zu halten, abzuſehen geweſen, ſo könnte man, wie Gildemeiſter thut, ſeinen patriotiſchen Muth bewundern. So aber war all ſein Witz eine Winkelverſchwendung und ſeiner Kühnheit war durch die bibliſche Hülle die Spitze genommen. Ohne den Kapellmeiſter Reichhardt, der zu Berlin ſich ſeiner als treuer Gevatter aufs Wärmſte annahm, hätte er ſelbſt nie etwas erreicht. Wie ganz anders erſcheint Kant in ſeinen öffentlichen und dienſtlichen Verhältniſſen! Mit einfacher, vorſichtiger Höflichkeit, ohne Dringen, ohne Ungeſtüm, machte er ſeinen Weg. Wahrhaftigkeit galt auch ihm als unbedingte Norm, allein er hielt ſich nicht für verpflichtet, Alles auszuſprechen, was er dachte. Schon 1766 ſchrieb er an Mendelsſohn: „Zwar denke ich Vieles mit der allerklärſten Ueberzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit, was ich niemals den Muth haben werde, zu ſagen; niemals aber werde ich etwas ſagen, was ich nicht denke.“ Als er mit dem Wöllnerſchen Miniſterium in Conflict gerieth, hatte er die Kraft, das Cabinetsſchreiben, welches ihm verbot, ſowohl auf dem Katheder, als in Druckſchriften, ſich über die Religion auszulaſſen, ganz ſtill für ſich zu behalten und Niemandem ein Wort davon zu ſagen, bis er es ſpäter, als Wöllner abgetreten war, drucken ließ und ſein Verfahren öffentlich in ſchlichten Worten zu rechtfertigen ſuchte.

Solche Contraſte haben ihre Wurzel zuletzt in der angeborenen Eigenart der Menſchen. Kant war, wie er ſelbſt in einem Brief an Marcus Herz ſagt, eine zärtliche Natur. Er war eigentlich nie krank, allein faſt ſtets unpäßlich und konnte ſich nur durch eine große Oekonomie ſeiner Kräfte arbeitstüchtig erhalten. Er war deshalb auch nach Außen ängſtlich, ſich die Ruhe zum Nachdenken durch irgend welche Verwickelungen zu ſtören. Vor den Anſtrengungen eines Lebens in Berlin fürchtete er ſich und eine Profeſſur in Halle lehnte er ab, weil er mit ihr zu viel Unruhe verbunden glaubte. In ſeinen Schriften ſuchte er Entſchiedenheit des Gedankens mit Mäßigung des Ausdrucks zu vereinigen. Hamann hingegen war eine derbe Natur, die ihren Begierden und Affecten freien Lauf ließ und dann, wenn es ſein mußte, in Krankheiten und Mißzuſtänden die Folgen auf ſich nahm. So zart er fühlen konnte, ſo riß doch die Leidenſchaft oft alle Schranken bei ihm nieder und er gerieth dann in eine Rückſichtsloſigkeit, deren cyniſchen Aeußerungen Kant unfähig geweſen wäre. Geſtehen wir uns, daß Hamann in dieſer Naivetät, in dieſer Parrheſie oft am Größten iſt. In ihr hat er die tiefſten Wahrheiten mit einer dämoniſchen Gewalt ausgeſprochen, die ſie unvergeßlich macht. Namentlich iſt die Ironie, mit welcher er ſich ſelbſt und ſeine Schriftſtellerei bei zunehmendem Alter behandelt, oft wundervoll. Wenn man ſie nicht verſteht und die einzelnen Worte buchſtäblich nimmt, ſo kann man von ihm nur ein ganz verzerrtes Bild erhalten. Allerdings waren ſeine Freunde ſchon bei ſeinen Lebzeiten in der Lage, ihn in dieſem Wechſel von Selbſtruhm und Selbſtverachtung, in dieſer ſeligen Verzweiflung, in dieſem Indifferentiſmus, wie Buchholz es nannte, nicht immer verſtehen zu können. Er erſchien ihnen, wie Jacobi beichtet, als ein Miſchmaſch von Weisheit und Tollheit, von Gereimtheit und Ungereimtheit, von Zweifelſucht und Kinderglauben, von Geſchmack und Ungeſchmack. Keineswegs jedoch war er ein bloßes Durcheinander von Widerſprüchen, ſondern, wie auch noch viele von Gildemeiſter zuerſt mitgetheilte Briefe beſtätigen, ein im Innerſten mit Gott und Welt verſöhnter Menſch, der das principium oppositorum coincidentiae Bruno's, das er ſo gern den Wolff'ſchen principiis contradictionis und rationis sufficientis entgegenſetzte, wirklich in ſich trug. „Nichts, ſagt er in einem Briefe an Herder, ſcheint leichter, als ein Sprung von einem Extrem zum andern und nichts ſo ſchwer, als ihre Vereinigung zu einem Mittel. Ungeachtet aller meiner Nachfrage iſt es mir nicht möglich geweſen, des Jordanus Brunus Schrift de Uno aufzutreiben, worin er ſein principium coincidentiae erklärt, das mir Jahre lang im Sinne liegt, ohne daß ich es vergeſſen noch verſtehen kann. Dieſe Coincidenz ſcheint mir immer der einzig zureichende Grund aller Widerſprüche und der wahre Proceß ihrer Auflöſung und Schlichtung, aller Fehde der geſunden Vernunft und reinen Unvernunft ein Ende zu machen." Aus dieſem tiefen Bewußtſein heraus gelangte Hamann zu der Oppoſition, die er ſelbſt gegen ſeine Freunde herauskehrte, zu der ihnen nicht ſelten unbegreiflichen Theilnahme für die heterogenſten Dinge und zu dem ihnen bei einem ſo frommen Manne wohl ſogar frivol erſcheinenden Humor, der mit den Widerſprüchen heiter ſpielte, während er das Gewicht ihrer Realität ohne allen Manichäismus auf's Lebendigſte empfand. In dieſer Anerkennung der Wirklichkeit des Widerſpruchs, die er oft im höchſten Grade treffend ausſpricht, war er Kant durchaus entgegengeſetzt, der ſich die größte Mühe gab, alle Widerſprüche aufzufinden und zu verzeichnen, hinterher aber ſie von den Dingen ſelber abhalten und ſie nur unſerm Erkenntnißvermögen, einem inadäquaten Verhältniß der Begriffe des Verſtandes zu den Ideen der Vernunft, zuſchieben wollte. Niemals würde auch Kant, ſo aufgelegt er zum urbanen Scherz war, im Stande geweſen ſein, mit ſolch radikaler Selbſtverſpottung von ſich und ſeinen Schriften zu reden, als Hamann dies con amore that. Die Würde eines Weltweiſen würde ihm dazu unpaſſend erſchienen ſein.

Wir ſchließen dieſe flüchtige Parallele der beiden großen Königsberger Zeitgenoſſen und Freunde mit einer der früheſten und einer der ſpäteſten Aeußerungen Hamanns über Kant. 1759, als er mit ihm die Kinderphyſik herausgeben wollte, ſchrieb er an ihn: „Warum ſind Sie ſo zurückhaltend und blöde mit mir? Und warum kann ich ſo dreiſt mit Ihnen reden? Ich habe entweder mehr Freundſchaft für Sie, als Sie für mich, oder ich habe mehr Einſicht in unſere Arbeit als Sie. Sie fürchten ſich ſelbſt zu verrathen und mir die Unlauterkeit Ihrer Abſichten oder den Mangel ihrer

Kräfte zu entblößen. Denken Sie an den Bach, der ſeinen Schlamm auf dem Grunde jedem zeigt, der in denſelben ſieht. Ich glaube, darum rede ich. Ueberzeugen können Sie mich nicht, denn ich bin keiner von Ihren Zuhörern, ſondern ein Ankläger und Widerſprecher. Glauben wollen Sie auch nicht. Wenn Sie nur meine Einfälle erklären können, ſo argwöhnen Sie nicht einmal, daß Ihre Erklärungen närriſcher und wunderlicher, als meine Einfälle ſind. Ich will gern Geduld mit Ihnen haben, ſo lange ich Hoffnung haben kann, Sie zu gewinnen und ſchwach ſein, weil Sie ſchwach ſind. Sie müſſen mich fragen und nicht ſich, wenn Sie mich verſtehen wollen.“

1786, alſo 27 Jahr ſpäter, ſchreibt er an Jacobi: „Kant iſt ein Mann von eben ſo großen Talenten, als guten und edlen Geſinnungen, der ſich von Vorurtheilen ſehr begeiſtern läßt, aber ſich nicht ſcheut, ſelbige zu widerrufen, abzulegen und zu verleugnen. Man muß ihm nur Zeit dazu laſſen, ſelbſt in ſich zu gehen. Er plaudert lieber, als er hört. Er iſt überhaupt bei aller ſeiner Lebhaftigkeit ein treuherziger, unſchuldiger Mann. Aber ſchweigen kann er ſo wenig, als Jachmann, der von gleichem Schlage iſt, und dabei ein ſehr junger und ſanguiniſcher Mann.“

„Kant's Neutralität laſſen Sie ſich gar nicht beunruhigen. Alle meine Verbindlichkeiten, die ich ihm ſchuldig bin und daß Michael alle ſeine Collegia die Erlaubniß hat zu hören, ſoll mich nicht abhalten, ſo zu ſchreiben, als ich denke, und ich beſorge von mir keinen Neid noch Eiferſucht auf ſeinen Ruhm. Ich habe ſchon manchen harten Strauß mit ihm und bisweilen offenbar Unrecht gehabt; er iſt darum immer mein Freund geblieben, und Sie werden ihn auch nicht zu ihrem Feinde machen, wenn Sie der Wahrheit die Ehre geben.“

Dieſe einfachen Worte, welch' ein ſchönes Zeugniß ſind ſie nicht minder für Hamann als für Kant, deſſen menſchliche Liebenswürdigkeit köſtlich daraus widerſtrahlt!

II.

Rahel, Bettina und Charlotte Stieglitz.

1837.

Rahel, Bettina und Charlotte Stieglitz. Wir ſtellen dieſe drei Frauen zuſammen, nicht nur, weil ſie zuletzt dieſelbe locale Sphäre, Berlin, gemeinſchaftlich hatten und in dem Cultus Göthe's eine gleiche Richtung der Bildung nehmen, ſondern auch, weil ſie in der Bildung für unſere Culturphaſe überhaupt zu einer fortan unauflöslichen Verkettung zuſammengetreten ſind. So wenig ſie im Leben gerade innig ſich berührten, ſo ſchweſterlich ſind ſie literariſch vereint. Wird der Name der Einen genannt, ſo ſchwebt auch alsbald der der Andern auf der Zunge. Die Erwähnung der Einen weckt den Gedanken an die Andere nicht zufällig, vielmehr durch Nothwendigkeit, weil ſie einander in ihren großen Einſeitigkeiten ergänzen. Es iſt verſucht worden, ihnen noch andre Namen, z. B. Julie Bondeli anzureihen; allein es iſt nicht gelungen, weil ſolche Anknüpfung nur eine gemachte, nicht, wie jenes Zuſammen, eine gewordne Einheit war. Eine jede dieſer Frauen hat eine zahlreiche Schaar Verehrer und Verächter gefunden; der apotheoſirenden Hingebung hat ſich der Haß, dem Segen der Fluch gegenübergeſtellt. Viele haben Bildung des Herzens und Geiſtes, Erhebung und Troſt mit wärmſtem Dank von ihnen empfangen; Andre haben ſie mit ſatiriſcher Bitterkeit als Producte der unnatürlichſten Verrenkung und der heilloſeſten Verbildung verfolgt. In einer und derſelben Familie konnte man die heftigſten Kämpfe dieſer Frauen wegen beobachten, indem für Rahel gegen Bettina, für Bettina gegen Rahel, oder gegen Beide für die Stieglitz leidenſchaftlich Partei genommen wurde. Dem Naturell nach unterſcheiden ſich dieſe merkwürdigen Frauen auf das entſchiedenſte. Rahel iſt eine didaktiſche Natur; Alles eilt bei ihr der Reflexion entgegen; ſie iſt voll des tiefſten und vielſeitigſten Gefühls, doch genügt ihr dieſe Form nicht; ſie ringt darnach, ihres Weſens ſich auch im Gedanken bewußt zu werden; mit ungewöhnlicher Schärfe und Klarheit verſteht ſie die Anatomie der Empfindungen, Charaktere und Verhältniſſe vorzunehmen, ſie ſteigt ſogar von der Vertiefung in ſolche Beſonderheiten bis zu den kühnſten metaphyſiſchen Allgemeinheiten hinauf und beſitzt eine wunderbare Gabe des treffendſten Ausdruckes für Alles. Bettina iſt eine idylliſche Natur; ſie bezeichnet ſich ſelbſt als ein Kind; ihr Weſen iſt die echtweibliche Empfindung, wie ſie zwiſchen plaſtiſcher und muſikaliſcher Form nach einer zuſagenden Geſtaltung ringt. Dieſe Zwiſchenſtellung wird zu einem poetiſchen Niederſchlag. Sie giebt uns die Anſchauungen, in denen ihr Gefühl ſich erſättigt, oder überſetzt uns ihr Gefühl in ſolche Anſchauungen, in eine wahrhaft orientaliſche Bilderpracht. Bettina iſt in dieſer Gebrochenheit, in dieſem Ringen nach Form romantiſch, allein das Romantiſche iſt bei ihr idylliſch. Das Naturleben in ſeiner Heimlichkeit, die Blumen, die Schmetterlinge und Bienen, der ſchaukelnde Kahn, das Hineinträumen in die Wolkenzüge, das Hängen an dem glitzernden Sonnenſchein, das Glück in ſolchen Beziehungen u. ſ. w. iſt idylliſch. Ihre wahre Productivität hatte daher auch nie Ende, als ſie ſich verheirathete. Selbſt Mutter, kann das Kindliche nicht mehr in ſeiner frühen Weiſe hervortreten; es würde ſonſt kindiſch erſcheinen. Nur ſo lange ſie Jungfrau war, durfte ſie, auch über das Maaß hinaus, ſich in allen ſolchen Anwandlungen gehen laſſen. Charlotte Stieglitz dagegen war Das, wofür Manche Bettina nehmen, ſentimental. Bettina ſchwärmt wohl, allein es iſt in ihrer Sehnſucht zugleich ſo viel Energie, daß das eigentliche Sentimentale bei ihr nur ein Anflug bleibt. Sie weiß ſogleich ſich nach Außen zu wenden; ſie zeichnet, rudert, reitet, ficht, ſchießt, zieht Andere auf u. ſ. w.; aber ſie iſt gar keine in ſich engelhaft verglimmende Mignon, wozu Manche ſie haben verkehren wollen. Das Ekſtatiſche bei ihr iſt nicht mit dem rein Innerlichen der Sentimentalität zu verwechſeln. Aber Charlotte Stieglitz war ſentimental; mit dem lebhafteſten und urſprünglichſten Gefühl verband ſie ein reges Denken und Dichten. Indem ſie ohne alle Excentricität in holder Anmuth erſchien, klaffte doch in ihrem Innerſten ein ungeheurer Abgrund; indem ſie verſtändig und ſinnig in dem gewöhnlichſten Gange des Lebens als eine zwar ſehr anziehende, aber gar nicht mit ſcharfer Prägnanz hervorragende Erſcheinung ſich darbot, arbeitete ſie im Geheimen ſich zu jener Todtengeſtalt aus, welche plötzlich Alle erſchütterten und ihr bisheriges Daſein zum Räthſel machen ſollte.

Wie ſich dieſe Frauen daher als Typen für ganz verſchiedene Entwickelungen des weiblichen Gemüths ergänzen, ſo iſt es auch merkwürdig, daß ſie in religiöſer Hinſicht uns ganz verſchiedene und deshalb einander eingreifende Bildungen darſtellen. Alle drei haben allerdings zu einer ſolchen Höhe wahrhafter Humanität ſich erhoben, daß die gewöhnlichen Vorurtheile beſchränkter Religionsanſichten bei ihnen nicht gefunden werden. Nichtsdeſtoweniger klingt bei einer jeden die ihr urſprüngliche Religion vernehmlich genug durch. Rahel war von Hauſe aus Jüdin und ſie kommt ſelbſt in ihren Briefen zuweilen auf dieſen Umſtand zu ſprechen. Von hieraus blieb ihr die Vorſtellung Gottes als des erhabenen Geiſtes, der es erlaubt, ſich auf den Saum ſeines Mantels zu legen und dort zu ruhen. Von hier aus behielt ſie gegen die pantheiſtiſchen und pietiſtiſchen Elemente, mit denen ſie ſpäter ſich ſo oft perſönlich berührte, ein unmittelbares Gegengewicht. Von hier aus entwickelte ſich bei ihr, wie bei Börne, der ritterliche Muth, die Rechte der Menſchheit, abgeſehen von einer beſtimmten Religioſität, zu vertheidigen; von hier aus entſpann ſich ſogar die kritiſche Stellung, welche ſie zu den poſitiven Religionen annahm und welche, echt jüdiſch, von den negativen Ergebniſſen auch zum Poſtulat neuer Religionsgeſtalten fortgehen, eine neue Manifeſtation des religiöſen Geiſtes prophezeien und in manchen Phänomenen der Gegenwart bereits ihre Vorboten erblicken konnte. Bettina dagegen war von Hauſe aus Katholikin. In den ſtillen Mauern eines Kloſters hat ſie ihre erſte halb unbewußte Jugend verbracht; hier hat ſie die phantaſtiſche Symbolik, worin ſie ſolche Meiſterſchaft erlangte, zuerſt eingeſogen; hier hat der plaſtiſche und muſikaliſche Trieb ſeine erſte Nahrung empfangen. Der Weihrauchduft des Meßopfers ſcheint oft ſelbſt noch über den Landſchaftsgebilden zu ſchweben, welche Bettina ſpäter mit ſo entzückender Wahrheit von dem Rheinthal entwarf. Die katholiſche Kirche nennt ſich die Mutter ihrer Gläubigen und dies vormundſchaftliche Verhältniß paßt zu Bettina, dem Kinde, ſehr gut. Kunſt in allen Geſtalten iſt dieſer kirchlichen Mutter ſehr willkommen, wenn ſie ihre Verherrlichung bezwecken; Wiſſenſchaft hingegen wird ihr leicht verdächtig und die letzte Wahrheit, die unverhüllte Tiefe ſucht ſie als den Schatz der lehrenden Kirche feſtzuhalten, weshalb bei den Laien in ſolcher Beziehung eine gewiſſe leichte Unbekümmertheit eintritt. So ſehen wir auch Bettina das Höchſte mehr in einem Rauſche der Begeiſterung ausſprechen, als ſich in ein eigentliches Forſchen, in ein Grübeln, wie Rahel, verlieren; worin ſich aber das Katholiſirende bei ihr vorzüglich verräth, das iſt ihr Verhältniß zu Goethe. Die katholiſche Kirche hat einen Heiligendienſt, und der Heilige, dem der Einzelne einen Cultus widmet, kann oft unvermerkt die ganze Göttlichkeit in ſich abſorbiren, ſie ſich, ſeinem Lieblinge, wieder entgegenzuſtrahlen. Der weltliche und proteſtantiſche Goethe wurde Bettina's Heiliger und ſie ſcheute ſich nicht, ihn ihren Gott zu nennen. Wo dieſer Heilige ihrem Ideal nicht entſprach, verwarf ſie ihn; ſein „Wilhelm Meiſter", ſeine „Wahlverwandtſchaften" waren gar nicht nach ihrem Sinn und ſie hatte es nicht hehl. Es blieb doch noch genug Verdienſt zu ſeiner Heiligſprechung. Ja, es ward eigentlich die Weltbedeutung Goethe's ganz gleichgültig, wenn nur die perſönliche blieb. Es war Bettina um den Bezug zu Goethe als dieſem Menſchen zu thun, über welchen ſie von Jugend auf ſo wunderſame Legenden vernommen, und gar gern hätte ſie den geliebten Heiligen mit den erzkatholiſchen Tyrolern als einen Ritter gegen die Franzoſen, den Stutzen in der Hand, kämpfend geſehen. Ganz conſequent, inſofern der Heiligendienſt der katholiſchen Kirche eine Reproduction des antiken Polytheismus iſt, hat ſie für Goethe zuletzt ein Denkmal als eines olympiſchen Zeus projectirt. Bei der Charlotte Stieglitz iſt der proteſtantiſche Ernſt, die Spontaneität der Frömmigkeit bei allem Vertrauen zu Gott, die menſchliche Selbſtergründung, die ſtille Reſignation charakteriſtiſch. Rahel ſchreiet, Bettina jubelt zu Gott auf, Charlotte ſeufzt zu ihm; Rahel kämpft mit den Dogmen, Bettina ignorirt ſie, Charlotte glaubt ſie und ſucht ſie im Mißverſtand durch eine blutige That zu bewähren.

Endlich iſt hier noch die Verſchiedenheit des Verhältniſſes zu den Männern zu erwähnen, in welchem dieſe drei Frauen geſtanden haben, inſofern auch darin ein ganz eigenthümlicher Typus ſich ausdrückt. Rahel ſteht über dem Manne, ohne daß dieſer unter ihr ſteht; ſie wird von ihm höher geſtellt. Bettina ſteht neben dem Manne. Die Stieglitz ſteht über dem Manne, ohne daß er ſich darunter, oder ohne daß ſie ſich über ihn ſtellte; es liegt vielmehr dieſe Stellung ganz einfach darin, daß ſie die in ſich abgerundete ſelbſtändige Perſönlichkeit, er die gebrochene, nach Hülfe ſuchende iſt. Rahel's und Charlottens Ehe war daher auch eine kinderloſe. Rahel übte auf alle denkenden Männer einen unwiderſtehlichen Zauber aus; ſie riß durch ihre Kunſt des Geſprächs und durch die naive Reflexion ihres Briefſtyls alle an ſich; ſie war demüthig genug, das große Talent anzuerkennen und von ihm zu lernen, an ihm ſich zu erfreuen, aber perſönlich war ſie jedem, auch dem bedeutendſten, Manne gewachſen. Sie war im höchſten Grade und im reinſten Sinne für die Männer intereſſant, ein weiblicher Mendelsſohn, deſſen kluge und klare Welterfaſſung ſtets von neuem reizte und auf immer feſſelte. Bei Bettina zeigt ſich dagegen im Verhältniß zu den Männern das Naturwüchſige, um es ſo zu nennen. Sie iſt ſchalkhaft, neckiſch, kindlich kokettirend, ſelbſt auf kindliche Weiſe, ſinnlich, aber immer allerliebſt. Ein Pedant freilich iſt bei ihrer Munterkeit verloren, aber junge Leute, Studenten, Künſtler, Offiziere und der lebenskundige Goethe, der dann auch wohl einmal, wenn die ſprudelnde Laune zu weit zu gehen droht, ein Halt dazwiſchen ruft, behagen ſich in ſolchen heitern Tändeleien eines ätheriſchen Cobolds. Charlotte endlich zog an, man wußte nicht, wie; es war in ihr das Enſemble, was eine ſo magiſche Kraft äußerte. Nicht in dialektiſcher Agitation, wie Rahel, nicht queckſilbern, beweglich und romantiſch tumultuariſch, wie Bettina, machte ihr ſanftes und doch ſo lebendiges Weſen, ihre feine und doch nie chargirte Bildung und Aeußerungsweiſe, die liebliche Gefaßtheit ihres ganzen Daſeins einen ebenſo reinen als wohlthätigen und unvergeßlichen Eindruck. Rahel ward an einen Mann verheirathet, welcher ihr in alle Höhen und Tiefen ihrer ſoviel verzweigten, combinatoriſchen Thätigkeit zu folgen die ſeltene Gewandtheit beſitzt, an einen Mann, der auf das Vielſeitigſte gebildet, ihrer Vielſeitigkeit überall entgegenkommt; der ein ebenſo univerſelles Intereſſe, wie ſie, an allem Geſchehenden nimmt; der, wie ſie, für die Auffaſſung von Perſonen und Verhältniſſen die durchdringendſte Spürkraft und, wie ſie, in ihrer Behandlung den glücklichſten Tact, die ſchönſte Mäßigung, bei aller Schärfe ſich zu eigen gemacht hat. Ihre Ehe mit Varnhagen von Enſe war, bei aller Ungleichheit, eine ſehr glückliche. Selten haben gewiß zwei Gatten ſich ſo verſtanden und ſo ineinander hineingelebt, wie dieſe. Bettina's Gatte war derſelben Romantik, wie ſie im Leben, in der Poeſie ergeben. Das Idylliſche nahm bei ihm die gröbere Geſtalt der rationellen Landwirthſchaft auf dem Gute Dahme in der Mark an. Allein es wäre Bettina, wenn wir ſie einmal als Gattin denken, doch ſchwerlich von einem andern als von Arnim verſtanden werden, ſowie auch von ihm wohl das Umgekehrte gilt. Dahin gehört auch, daß Arnim in gar manchen Puncten gegen Goethe ſehr widerhaarig war und in ſeinem Patriotismus und Realismus ſelbſt als Dichter gegen ihn polemiſirte. Wenn in Bettina's Naturanſchauung der Rheinſtrom und ſeine rebenbepflanzten Berge mit ihren epheuumſponnenen Burgtrümmern die unverwüſtliche Grundlage ausmachen, ſo bei Arnim die Haideflächen, die Landſeen, die düſtern Nadelwälder u. ſ. w. Charlotten's Mann, wie Rahel, urſprünglich jüdiſcher Abkunft, iſt ein dichteriſcher Philolog, der es aus allem Gegebenen, Feſten immer in das Unbeſtimmte und Weite hinaustreibt. Wie Charlotte ſelbſt ein ſo ſchönes Maß zeigt, ſo herrſcht bei Stieglitz eine Neigung zum Unmaß, welches er, der damit drohenden Gefahr ſich bewußt werdend, ſelbſt zu bekämpfen ſucht. Wenn ſie in ſich unerſchöpfliche Hülfsquellen des Duldens und Handelns fand, ſo war er gerade der wunderliche Menſch, in welchem, je gewaltiger das individuelle Streben war, die Abſpannung, der

Kleinmuth, ja die Verzweiflung momentan bis zur Auflöſung herrſchten. Man muß alſo auch hier gerade im Gegenſatze eine Angemeſſenheit der Gatten zu einander finden.

Für Rahel's Lebensverlauf ſind die Hauptquellen: „Rahel, ein Buch des Andenkens für ihre Freunde“ (3 Bde., Berl. 1834), das ihr Gatte 1833 als Manuſcript für Freunde hatte erſcheinen laſſen, und die ebenfalls von ihrem Gatten herausgegebene „Galerie von Bildniſſen aus Rahel's Umgang und Briefwechſel“ (2 Bde., Leipzig 1836). Beide Bücher werden ſtets für die innere Entwickelungsgeſchichte des deutſchen Geiſtes vom Ende des vorigen Jahrhunderts bis zur Julirevolution höchſt bedeutende Beiträge ſein. Man zürnte anfangs von mancher Seite her mit dem Herausgeber, daß er hier ſo tiefe Blicke in das Privatleben einer Menge intereſſanter, zum Theil auch, hochgeſtellter Menſchen thun laſſe; ſpäter aber hat man ſich darein gefunden und ſich allmälig ſogar bis zum Danke dafür umgeſtimmt. — Rahel Antonie Friederike Varnhagen von Enſe, geborene Rahel Levin, nachher unter dem Familiennamen Robert bekannt, wurde geboren zu Berlin am erſten Pfingſtfeiertage 1771 und ſtarb daſelbſt am 7. März 1833. Sie erſchien als eine leichte, graziöſe Geſtalt, klein aber kräftig von Wuchs, von zarten und vollen Gliedern, Fuß und Hand auffallend klein; das Antlitz, von reichem ſchwarzen Haar umfloſſen, verkündigte geiſtiges Uebergewicht. Die ſchnellen und doch feſten dunkeln Blicke ließen zweifeln, ob ſie mehr gäben oder aufnähmen, ein leidender Ausdruck lieh den klaren Geſichtszügen eine ſanfte Anmuth. Sie bewegte ſich in dunkler Kleidung faſt ſchattenartig, aber frei und ſicher, und ihre Begrüßung war ſo bequem als gütig. Am überraſchendſten traf ihre klangvolle, weiche, aus der innerſten Seele herauftönende Stimme und eine wunderbare Art zu ſprechen. Mit leichten, anſpruchsloſen Aeußerungen der eigenthümlichſten Geiſtesart und Laune verbanden ſich Naivetät und Witz, Schärfe und Lieblichkeit, und Allem war zugleich eine tiefe Weisheit wie von Eiſen eingegoſſen, ſo daß auch der Stärkſte gleich fühlte, an dem von ihr Ausgeſprochenen nicht ſo leicht etwas umbiegen oder abbrechen zu können. Eine wohlthätige Wärme, menſchlicher Güte und Theilnahme ließ hinwieder gern auch den Geringſten an dieſer Gegenwart ſich erfreuen. Obſchon Rahel's Organiſation von Natur kräftig und ſtark angelegt war, ſo war ſie doch bei ihrer Geburt ſo klein und zart und ſchien ſo ſchwach, daß man ſie, in Baumwolle gehüllt, eine Zeit lang in einer Schachtel aufbewahrte. Ihr Vater war Kaufmann, voller Witz und Schärfe; ihr Bruder, der als dramatiſcher Schriftſteller, als Verfaſſer des Schauſpiels „Die Macht der Verhältniſſe", der Comödie „Caſtius und Phantaſus" u. ſ. w. bekannte Ludwig Robert. Früh entwickelte ſich ihre, ſo zu ſagen, philoſophiſche Anlage im Kampfe mit vielerlei widerwärtigen Elementen. Das erſchütterndſte Liebesweh, welches ihr eine unendliche Reſignation zumuthete, machte ſie ſchon ſehr jung einſam unter den Menſchen. Früh trat ſie in einen Kreis bedeutender Männer ein, welche, den verſchiedenſten Looſen und Ständen und Altersſtufen zugehörig, mit Eifer ihre Freundſchaft ſuchten und aus der unverſieglichen Quelle ihres Gemüthes und Geiſtes Nahrung ſchöpften. Wenn aber ein glänzender Männerkreis ſich in den beſcheidenen Manſardzimmern in der Jägerſtraße bei Rahel verſammelte, oder mit welchem ſie in Bädern, deren Beſuch ihre öftere Kränklichkeit nothwendig machte, in Berührung kam, ſo ſoll damit nicht geſagt ſein, daß ſie nicht auch mit Frauen den mannigfachſten und ergiebigſten Umgang gehabt habe. Vielmehr ſehen wir auch nach dieſer Seite hin ſich bei ihr eine außerordentliche ſociale Kraft bewähren und ſelbſt, wenn es ſein muß, hartnäckige ſittliche Kämpfe mit näher oder ferner ſtehenden Freundinnen führen. Sie umfaßte ja eigentlich jeden Menſchen mit Innigkeit und nahm ſich auch vorzüglich, von Jugend auf, der Kinder an. Nach einigen leidenſchaftlichen Jugendverhältniſſen ſind wohl das Verhältniß zum Prinzen Louis Ferdinand von Preußen, zu Alexander von der Marwitz und zu Varnhagen die für ihr perſönliches Schickſal bedeutendſten geworden. In ihrer nächſten Umgebung ſtand ſie allein; nichſt verſtanden, nicht anerkannt, nicht gehegt, nicht geliebt, wie ſie es bedurfte und verdiente, ſondern gleichgültig außer Acht gelaſſen, oder auch eigenſüchtig benutzt und mißbraucht, wenn die Gelegenheit ſich anbot. Ihre außerordentlichen Gaben, ſofern ſie als Thatſachen auch äußerlich hervortraten, konnte man ihr nicht abſprechen; eigenthümliche Denk- und Sinnesart, Gemüthskraft, Geiſt, Witz und Laune mußte man ihr zugeſtehen, aber leicht glaubten die Andern davon wenigſtens eben ſo viel zu haben, und noch dazu die größere Beſonnenheit und Ruhe, wofür ſie ſich die nüchterne Selbſtſucht und theilnahmsloſe Mattigkeit anrechneten. Mit dem, was Rahel ihnen großmüthig lieh, und als Almoſen ſpendete, glaubten ſie überlegen zu ſein. Von der Flamme edler Begeiſterung, von dem Triebe menſchlich reinen Mitgefühls, von dem heiligen Dienſte der Wahrheit, welche Rahel's Inneres erfüllten, ihre Eigenſchaften beſeelten und bewegten, von dieſem Weſen wußten die Meiſten nichts. Sie ſelbſt aber ſetzte Alles, was in ihr war, bei Allen voraus, nahm jeden Funken von Gabe und Willen mit höchſter Anerkennung auf und konnte es nicht begreifen, wenn die weitern Aeußerungen und Handlungen dann mit dem ſo günſtig Gedeuteten nur allzubald nicht mehr übereinſtimmen wollten. Aus dieſem Gegenſatze und Irrthume entſtanden natürlich viele Unrichtigkeiten und Nachtheile, deren Folgen ſich ſpäter oft traurig genug darſtellten. Als Erſatz für ſolche Noth mit den Nächſten eröffneten ſich ihr die gehaltreichſten Beziehungen zu Fremden. Prinz Louis Ferdinand, der geniale, heldiſche Menſch, den ſein hoher Standpunct leider mehr für ſeine Fehler als für ſeine großen und ſchönen Eigenſchaften begünſtigte, nährte bei Rahel ſeine reinſten Empfindungen, ſein innigſtes Streben und Denken, ſeine edelſten Erhebungen im Genuß einer geiſtesregen, gemüthvollen Freundſchaft, deren ſtarkem Vertrauen ebenſo ſein politiſches Sinnen wie ſeine verliebte Leidenſchaft und jede Wendung des bedrängten Geiſtes und Herzens ſich erſchließen durfte, des Antheils gewiß, wie ſonſt nur die mitergriffene Neigung ihn hervorzubringen pflegt. Männer, wie Gentz und Friedrich Schlegel und beide Humboldt, waren dieſem Kreiſe zugethan. Graf Tilly, Guſtav von Brinckmann, Hans Genelli, von Burgsdorf, Major von Gualtieri, Ludwig und Friedrich Tieck, Graf Caſa-Valencia, Fürſt Reuß, Navarro und ſo viele andere Diplomaten, Militairs, Gelehrte und Künſtler hatten ſich eingefunden und mit erhöhtem Sinne und erregtem Bedürfniſſe geiſtigen Behagens ſich angeſchloſſen und heimiſch gemacht. Von ausgezeichneten Frauen wären Viele zu nennen, aus den verſchiedenſten Lebensſphären, doch ſämmtlich darin gleich, daß kein ſcheinſamer und müßiger, ſondern irgend ein echter und wahrer Bezug dem Verhältniſſe zu Grunde lag.

Die Fülle und Kraft perſönlicher Lebensentwickelung waren mit der Schönheit und Erhebung dichteriſchen und philoſophiſchen Geiſteslebens in regem Bündniß. Sie bewegten ſich beiderſeits in bezugsvoller Uebereinſtimmung. Schon ſehr früh, weit früher, als irgend eine literariſche Meinung der Art ſich gebildet hatte, war Rahel von Goethe's Außerordentlichkeit getroffen, von der Macht ſeines Genius bezaubert und eingenommen worden, hatte ihn über jede Vergleichung hinausgeſtellt, ihn für den höchſten, den einzigen Dichter erklärt, ihn als ihren Gewährsmann und Beſtätiger in allen Einſichten und Urtheilen des Lebens enthuſiaſtiſch angeprieſen. Jetzt erſcheint das ſehr leicht und natürlich. Niemand will Goethe's hohes Hervorragen verneinen, denn ſogar im Bemühen, ſie einzuſchränken, gibt man die Bejahung zu; allein am Ende des vorigen Jahrhunderts, wo der künftige Heros noch in der Menge der Schriftſteller mitging und an Rang und Ruhm Andere weit vorausſtanden, wo die Nation über den Gehalt und ſogar über die Form der geiſtigen Erzeugniſſe noch ſehr im Trüben urtheilte und meiſt an kleinlichen Nebenſachen und äußerlichen Uebereinkommniſſen hing, damals war es kein Geringes, mit geſundem Sinn und Herzen aus dem Gewirr von Täuſchungen und Ueberſchätzungen ſogleich das Echte und Wahre herauszufühlen und mit freiem Muthe zu bekennen. Die Liebe und Verehrung für Goethe war durch Rahel im Kreiſe ihrer Freunde längſt zu einer Art Cultus gediehen, nach allen Seiten ſein leuchtendes, bekräftigendes Wort eingeſchlagen, ſein Name zur höchſten Beglaubigung geweiht, ehe die beiden Schlegel und ihre Anhänger, ſchon berührt und ergriffen von jenem Cultus, dieſe Richtung in der Literatur feſtzuſtellen unternahmen. Dabei verfuhr Rahel, obwohl ſie Goethe in Karlsbad perſönlich kennen lernte, mit völliger Selbſtvergeſſenheit. In der Muſik waren ihre Lieblinge Gluck, Mozart und Rhigini. Die italieniſche Schule im Geſange und nebenher auch im Tanze galt ihr allem Andern voraus. Damit aber dem Schätzen und Lieben auch nicht der Gegenſatz des Mißachtens und Verwerfens fehlte, ſo wurden von ihr eben ſo früh und ſo entſchloſſen, wie jene im Guten, die damals beliebten Bühnenherrſcher Kotzebue und Iffland im Schlechten bemerkt, lange vorher, ehe noch die zum Bewußtſein erwachende literariſche Kritik ihre muthigen Angriffe gegen die Götzen der Menge gerichtet hatte.

Die Kataſtrophe von 1806 geſtaltete alle Verhältniſſe um. Rahel lebte, wie immer, an den verſchiedenſten Puncten, wo der Strom der Geſchichte ſich enger zuſammendrängte. In allen Bädern Deutſchlands, in Paris, in Frankfurt am Main, in Hamburg und in Prag war ſie durch längere Aufenthalte einheimiſch. Ihr perſönlich innigſtes Verhältniß bis 1813 war gewiß das zu dem herrlichen Alexander von der Marwitz, der in der Schlacht von Montmirail für immer verſchwand. Hierauf vermählte ſie ſich am 27. Sept. 1814 mit Varnhagen von Enſe, der ihr in den J. 1807 und 1808 ſchon ſo nahe getreten war. Während der Befreiungskriege hatte ſie ſich für die Pflege der Kranken und Verwundeten außerordentlich angeſtrengt, und als die Cholera nahte, zeigte ſie eine ähnliche Unermüdlichkeit und Sorgfalt für Alle, mit denen ſie irgend in Berührung kam. Ihr Tod, nach einem ſchweren Krankenlager, in welchem ihre tiefe Frömmigkeit ſich herrlicher als je bekundete, erregte eine ſeltene Theilnahme in allen Claſſen; in den höchſten wie in den unterſten Kreiſen zeigte ſich tiefes, herzliches Bedauern und würdigende Anerkennung. Die Beſtattung erfolgte am 14. März in einem Grabgewölbe auf dem Kirchhofe vor dem halleſchen Thore, wo Marheineke das Andenken der Entſchlafenen durch eine würdige und inhaltvolle Rede feierte. Eine Frau, die nicht durch Stand und Name, noch durch Schönheit und glänzende Verhältniſſe die Blicke der Welt hat auf ſich ziehen, noch durch ſchriftſtelleriſche oder künſtleriſche Verdienſte berühmt werden können, ſondern einzig durch das unbefangene, gleichmäßige Walten einer in ſich ſtets wahren und dabei gütigen und erweckenden Perſönlichkeit, durch ihr einfaches tägliches Leben auf die Welt gewirkt und dabei gleichwohl den Beſten ihrer Zeit gleichgeſtanden, überall ſo tiefen und eigenthümlichen Eindruck gemacht und eine ſo beharrliche Aufmerkſamkeit und zuneigungsvolle Achtung, ja eine ſo allgemeine Wohlgeſinnung erworben hat, eine ſolche Frau wird zu allen Zeiten als eine ſeltene und werthe Erſcheinung gelten dürfen.

Die von ihr nachgelaſſenen, nur zum Theil herausgegebenen Briefe haben ihr edles Bild der Menſchheit zu kräftigender Erinnerung aufbewahrt. Rahel's tiefſte Eigenthümlichkeit, wodurch ſie mehr als durch ihren Witz, mehr als durch die Elaſticität ihres Geiſtes und unendliche Umgangsfähigkeit wirkte und noch gegenwärtig fortwirkt, war ihre unbedingte Liebe zur Wahrheit. Ja, die Art ihres Witzes, die Gewandtheit ihrer Intelligenz, das richtige, tiefe und ſchnelle Auffaſſen menſchlicher Verhältniſſe muß bei ihr hieraus als einfache Folge erklärt werden und ſelbſt ihre zuerſt als anſtößig erſcheinende Theorie von der Lüge beruht zuletzt wieder auf dieſem Grunde. Dieſe Strenge gegen ſich und Andere, ſich nichts vorzuheucheln, ſich in keine wirklichkeitsloſe Illuſionen hineinzuträumen und die an Inhalt ärmſte Wahrheit der prächtigſten Täuſchung vorzuziehen, weil ſie Wahrheit und dadurch dem Ewigen verbunden iſt, dieſer unbeſtechliche Ernſt gibt ihrer Erſcheinung den größten Nachdruck. Selbſt das Zutreffende ihres Styls fließt aus dieſer Quelle. Man kann bei ihr oft ein Zögern im Schreiben beobachten, während deſſen ſie den Gegenſtand erſt noch ſchärfer ins Auge faßt, bevor ſie den prägnanten, ſeine Ganzheit durchdringenden Ausdruck gefunden hat. Rahel beſaß eine echt weibliche, rückſichtsloſe Ergebenheit in Gottes Willen, die ihr Muth auch für die herbſten Schmerzen verlich, und eine ehrfurchtsvolle Vertrautheit mit ihm, welche nach außen hin ſich bei manchen Veranlaſſungen theils als paradoxe Ausgelaſſenheit, als ein keckes Poſtuliren Gottes und ſeiner Hülfe, theils als ein prophetiſches Hinblicken in die Zukunft äußerte. Die Vermittlung zwiſchen uns und Gott durch Chriſtus trat bei ihr nicht gerade beſonders hervor. Es war etwas Altteſtamentariſches in der Kindlichkeit, mit der ſie Gott gegenüberſtand. Ihre Jugend fiel in Berlins philoſophiſche Zeit der Aufklärung. Aus dieſer rettete ſie ſich zunächſt durch Leſſing und Goethe. Leſſing waffnete ihren Geiſt gegen die Seichtigkeit, Goethe enthüllte ihr die Wunder des Gemüths; jener bewahrte ſie vor Sophiſtik, dieſer vor Frivolität und Vergeudung der ihr ohnehin ſehr verkümmerten Jugend. Humanität war damals der Kern ihrer Religioſität und die Briefe mit Dr. Veit in Hamburg ſpiegeln das Weſen dieſer Epoche rührend ab. Als ſie älter wurde, als Unglück in der Liebe, Sorge um manche Familienglieder, Kümmerniß um Deutſchland ſie grübleriſch machten, ſchloß ſie ſich an Schleiermacher und Fichte an und fand in dem Gedanken der Perſönlichkeit (worin ſie ſich den Begriff des philoſophiſchen Ich's überſetzte) die tiefſten Aufſchlüſſe über uns und über Gott. Mehr vermag Gott, der perſönliche, nicht, als wiederum Perſonen zu ſchaffen. Perſon zu ſein iſt nach Rahel die höchſte Stufe unſers Daſeins. Als endlich der Kampf mit Frankreich, den ſie mit ſo lebhaftem Antheil verfolgte, ausgefochten war, als die Völker mit den hoffnungsreichſten Erwartungen gleichſam ein neues Leben anfingen und der Friede am Ende doch nur erſt recht offenbar machte, wie Vieles in unſern Verfaſſungen, in Staat und Kirche und Schule noch mangelhaft iſt, als Kränklichkeit ſie immer öfter in ſich und in das Ennuyirtſein zurückwarf, während doch das Leben in ſtark beſuchten Badeörtern und die ſolchen Aufenthalten folgenden Correſpondenzen eine faſt ins Unendliche ausgedehnte Peripherie von Bekanntſchaften in ſteigender Progreſſion um ſie her ſchuf, da flüchtete ſie ſich zur Beruhigung in das Jenſeit. Im Leben der Völker lauſchte ſie, mit überraſchend penetrirendem Sinnen, auf Alles, woraus ſie eine glücklichere Geſtaltung unſerer Zuſtände auguriren zu können glaubte. Daß der Saint-Simonismus in einer ſolchen Stimmung ſie ſehr aufregen mußte, war natürlich. Sie verlor ſich dabei in ſtarke, jedoch verzeihliche Irrthümer, namentlich in Betreff der Ehe und des Cölibats. Ein wahrhaft erhabenes Schauſpiel iſt es aber, dieſe Frau zu ſehen, wie ſie; während ihr Körper von den gräßlichſten Schmerzen durchwühlt wurde und ſie auch die leiſeſte Umſtimmung des Wetters mit der aufgeregteſten Sympathie in ſich nachempfand, immer tiefer in den Glauben an die ſchönere Zukunft unſers Daſeins nach dem Tode ſich verſenkte. Angelus Sileſius und Saint-Martin waren hierbei ihre Führer. Vgl. „Angelus Sileſius und Saint-Martin. Auszüge, mit Bemerkungen von Rahel" (Berl.

1834, 12). Die tiefſten Ahnungen über den Reichthum unſerer künftigen Entwickelung, wie er in der Gegenwart ſich bereits dem forſchenden Blicke im Keime verräth, ſind von Rahel ausgeſprochen. Als aufgeklärte Jüdin begann, als myſtiſche aber doch nüchterne Chriſtin endete ſie. Vgl. „Ueber Rahel's Religioſität von einem ihrer ältern Freunde.“ (Leipz. 1836).

Die Hauptquelle für die Kenntniß Bettina's ſind die Briefe, welche ſie mit Goethe und ſeiner Mutter gepflogen und unter dem Titel: „Goethe's Briefwechſel mit einem Kinde“ (3 Bde., Berl. 1835) herausgegeben hat. Der dritte dieſer Bände enthält ein Tagebuch, in welchem Bettina ihre frühere Geſchichte aphoriſtiſch erzählt. Der Briefwechſel mit Goethe's Mutter, der Frau Rath, der ganz unſchätzbar iſt, weil er uns von dieſer herrlichen Frau ein ſo helles Bild gibt, beginnt am 1. März 1807, der mit Goethe am 15. März und dauert in ſeiner eigentlichen Blüthe bis zum Ende des Jahres 1810. — Bettina iſt eine geborene Brentano aus Frankfurt am Main und ihr Bruder der bekannte Romantiker Clemens Brentano. Ihre Kindheit verlebte ſie theils in einem Kloſter, theils bei Verwandten in Offenbach und Marburg, kam aber von ſolchen Aufenthalten immer wieder nach Frankfurt zurück. Sie hatte von Kindheit an eine Leidenſchaft für die Natur. Sonne, Mond und Sterne, die Gräſer, Blumen und Baumwipfel, die Waſſer in ihren Quellen, ihrem Rieſeln, Laufen und Stürzen, die wunderlichen Wolken, die Inſekten, wie ſie in bräutlicher Luſt die Pflanzen umkoſen, die Berge mit ihren gravitätiſchen Häuptern, jeder Lichtſtrahl und jeder Luftzug waren ihr vertraut. Sie ſchwelgte in dieſen Offenbarungen mit der Trunkenheit einer Seherin, der die Myſterien der Natur ſich entſchleiern. Aber in dieſer Hingebung an die Natur ſuchte ſie nicht etwas; ſie wollte nichts damit, ſie verſetzte ſich damit nicht in den Opiumrauſch eines unbeſtimmten Entzückens, ſondern ihr war ein ſolches Aufgehen in die Natur, eine ſolche Freundſchaft mit Feld und Wald, Waſſern und Felſen und allen Elementen natürlich. Daher verſteht ſie, die Natur, ſo zu ſagen, abzuſchreiben. Ihre Schilderungen der Natur ſind claſſiſch. Darum verſteht ſie auch Kunſtwerke ſo gut zu faſſen und zu beſchreiben, ſobald ſie der Plaſtik oder der Muſik angehören. Im Umgange mit der Natur hat ſich ihr Auge für das Künſtliche geſchärft. Aber auch Menſchen weiß ſie trefflich zu ſchildern. Mit klarem Kinderauge erblickt ihr harmloſer Sinn, was ſich wirklich zeigt. Von der Stäel, von Ringseis, von Rumohr, Jacobi, von der Günderode, von Herder, vor Allem aber von Goethe hat ſie uns ſolche gegenſtändlichkeitsvolle Zeichnungen gegeben. Ihr träumeriſcher, aber gar nicht nebuloſer Naturſinn erreichte in dem Umgange mit dem Stiftsfräulein von Günderode ſeine höchſte Steigerung. Vgl. „Die Günderode“ (2 Bde., Grünberg und Lpz. 1840). Es trat eine magiſche Ekſtaſe bei ihr ein; ſie kletterte Nachts auf alte Mauern und Thürme, irrte im Walde umher, ſchwang ſich vogelhaft auf die Bäume und ward endlich wirklich krank. In dieſer Krankheit erſchien ihr das Univerſum in ſinnigen, Jacob Böhme'ſchen Signaturen auf die ſeltſamſte Weiſe. Die Günderode verliebte ſich in den Philologen Creuzer und erſtach ſich, als der Verbindung mit ihm Hinderniſſe in den Weg traten, mit einem Dolche am Ufer des Rheins, was auf Bettina einen tiefen, trüb ſchmerzlichen Eindruck machte. Bald in nachläſſiger, formloſer Schwärmerei, bald in anmuthiger Soldatenkeckheit improviſirte ſie eine Menge Idyllen, ſuchte aber gemach nach einem Mittelpuncte ihres ganzen Daſeins und fand denſelben in Goethe, von welchem in ihrer Familie ſo viele Traditionen umliefen, der zu ihrer Großmutter, der Laroche, ein ſo zärtliches Verhältniß gehabt und ihre Mutter über die Taufe gehalten hatte. Bei Göthe's Mutter in Frankfurt am Main niſtete ſie ſich recht gemüthlich ein und ſaß auf einem Schemelchen zu den Füßen der Frau Rath, mit ihr vom Wolfgang zu ſchwatzen und ſich mit ihr für ihn immer von neuem zu begeiſtern. So entſpann ſich der Briefwechſel, der denn auch dazu führte, Goethe perſönlich zu ſprechen. Von Frankfurt, Kaſſel, Marburg, München, Wien, Prag wendet ſich ihr Herz immer nach Weimar. Sie kommt Goethe mit dem ganzen Ungeſtüm leidenſchaftlicher Liebe entgegen. Daß der kraftvolle und ſchöne Mann nicht nur damals noch, ſondern noch viel ſpäter der Liebe und zwar der tiefſten Liebe fähig war, wiſſen wir aus ſeinem Briefwechſel mit Zelter und ſeinem Gedicht „Trilogie der Leidenſchaft.“ Allein hier liebte er nicht, ſondern hier ward er geliebt. Seine Liebe beſtand hier darin, ſolche Liebe zu dulden, ihre Excentricitäten zu mäßigen, ihre Gluthen für die Entwickelung des holden Geſchöpfs ungefährlich zu machen. Gar nicht darauf einzugehen, ſie mit gänzlich kalter Abweiſung zu behandeln, würde das liebeſehnſüchtige Kind grauſam zerſchmettert haben. Diejenigen, welche Goethe in dieſem Verhältniſſe ſchelten, beweiſen eigentlich, daß ſie das Weſen der Sittlichkeit, die Goethe hier zeigt, verkennen. Er ſcherzte mit dem lieblichen, für ihn enthuſiasmirten Kinde; er küßte ſie und ließ ſich küſſen, er ſpielte mit ihr im ſüßeſten Koſen, aber er hielt immer die Grenze, wo das heitere, harmloſe Verhältniß in ein anderes, endlich doch unreines hätte umſchlagen können. Bettina, als die Leidenſchaftliche und Unerfahrene, konnte hier nicht die Initiative haben, nur er, der faſt ſechszigjährige Mann. Und ſo iſt es denn von Goethe ein feiner Takt, wenn er zuweilen in den Briefen einen kühlen Ton annimmt oder, zu ihrem Aerger, wohl gar durch ſeinen Secretair an ſie ſchreiben läßt. Er erinnerte ſie dadurch immer wieder an die bei aller Vertraulichkeit zwiſchen ihnen nothwendige Fremdheit. Bettina ſetzt ſich dann auch wohl hin, der Frau Geheimräthin Goethe einen Rock und dem Herrn Geheimenrath eine ſchöne Weſte zum Geburtstage zu ſticken. Wenn man Goethe aber den Vorwurf gemacht hat, daß er Bettina’s naturfriſche Romantik egoiſtiſch zu poetiſchen Anregungen gemißbraucht habe, ſo iſt dieſe Inſinuation ganz abſcheulich. Sollten ihn dieſe ſüßen Plaudereien, die noch jetzt jeden Empfänglichen entzücken, kalt laſſen, ſollte er nicht mehr davon zu leſen wünſchen? ſollte er ſich nicht dadurch in ſeine eigene Jugend, in das wonnige Rheinthal zurückverſetzen laſſen? oder traut man ihm wirklich dichteriſche Impotenz zu? Der Briefwechſel Goethe’s mit Bettina fällt gerade zwiſchen den mit Schiller und Zelter in die Mitte, als er ſich allmälig zur Aufzeichnung ſeines Lebens entſchloß. Bettina war ihm zwiſchen ſich und der Mutter und der erſten Jugend ein ſüßes Band. Als ſich Bettina mit Achim von Arnim verheirathete, brach er den Briefwechſel mit ihr nicht ſowohl ab, es hörte derſelbe vielmehr von ſelbſt auf, was wiederum ganz in der Sittlichkeit und ihrer Ordnung begründet iſt. Frau von Arnim lebt gegenwärtig, nach dem Tode ihres Mannes, deſſen Werke ſie mit Wilhelm Grimm herauszugeben angefangen hat, in Berlin.

Rahel ſtellt uns, wie Schleiermacher beide Frauen charakteriſirte, das Streben nach Concentration, Bettina nach Expanſion dar. Rahel iſt die Frau der Cultur, die daher auch zuletzt ein krankhaftes Zimmerleben führt. Bettina, die Verehrerin der Natur, die ſich in freier Luft auf Waldesgrund wie ein weiblicher Orpheus ausnimmt. Rahel hat nicht nur Eine Geſchichte, ſie hat tauſend; Bettina hat eigentlich gar keine Geſchichte, nur einen Wechſel von Zuſtänden, wie die Natur. Rahel iſt weiſe, Bettina iſt thöricht in ihrer Kinderweisheit, die doch am Ende der Philoſophie nichts nachgiebt. Bettina iſt naiv, nur in der Entfernung von Goethe wird ſie ſentimental, bei ihm iſt ſie ganz Kind mit allem Muthwillen und artiger Schelmerei; Rahel iſt bei aller Offenheit reſervirt und naiv nur als Denkerin. Ganz anders als dieſe ſo heterogenen Naturen erſcheint Charlotte Stieglitz. Die Hauptquelle über ſie iſt das von Mundt herausgegebene Buch: „Charlotte Stieglitz; ein Denkmal“ (Berlin 1835, 4). — Charlotte Sophie Willhöft wurde am 18. Juni 1806 in Hamburg geboren, doch verlebte ſie ihre Kindheit und erſte Jugend in Leipzig, wohin der Vater, ein geachteter Kaufmann, der bald darauf ſtarb, ſeinen Wohnſitz verlegt hatte. Die jüngſte Tochter einer blühenden Familie wurde ſie von Allen zärtlich gehegt und durch Geſtaltung der Umſtände in den Familienkreis einer ihrer ältern Schweſtern aufgenommen, die an demſelben Orte glücklich verheirathet war. Sie hatte einen Hang zur Einſamkeit, ihren Gedanken nachzuhängen, oder ihre Schularbeiten zu machen. Ein Lehrer an der Bürgerſchule hatte durch ſeinen Religionsunterricht in den jungen Gemüthern eine Stimmung erweckt, die pietiſtiſcher Schwärmerei ziemlich nahe kam, und wenn ſie von dieſem Manne auch aus einer durchaus wackern und edlen Geſinnung genährt ward, ſo bildete ſich doch bei Charlotte dadurch eine trübe Phantaſtik, ein dunkles Sehnen nach dem Jenſeits, ein Misverſtehen der eigentlichen Aufgabe des Lebens aus. Als jener Lehrer, den ſie ſo ſehr liebte, bald darauf durch eine Anklage wegen ſeiner Lehre zur Niederlegung des Religionsunterrichts an der Bürgerſchule genöthigt wurde, faßte ſie mit einer Freundin den Entſchluß, an die Spitze ihrer Mitſchülerinnen zu treten und im Namen derſelben ein Schreiben an die Direction der Anſtalt zu verfaſſen, worin um Beibehaltung des geliebten Lehrers gebeten werden ſollte. Der Plan des entſchloſſenen Mädchens kam jedoch nicht zur Ausführung. Um dieſe Zeit war ſie faſt anzuſehen wie eine kleine Nonne. Glücklich begabt erwarb ſie ſich in allen Unterrichtsgegenſtänden eine tüchtige Bildung, machte aber vorzüglich mit ihrem ſeelenvollen Geſange, mit dem ſie ſpäter manches Concert in der Thomaskirche verherrlichte, die Aufmerkſamkeit auf ſich rege. Im Jahre 1822 ſtudirte Heinrich Stieglitz in Leipzig Philologie. Durch Charlotten's Bruder wurde er bei der Sickmann'ſchen Schweſterfamilie, die damals ein Häuschen im Reichel'ſchen Garten bewohnte, eingeführt. Unvermerkt entſpann ſich ein näheres Verhältniß und Charlotte war von dem Gedanken erfüllt und begeiſtert, eine Dichterbraut zu ſein. Als Stieglitz nach Berlin ging, ward ſie in der Trennung von ihm wieder ſehr ungeſellſchaftlich. Heimlich quälte ſie der Gedanke, daß Stieglitz durch das Verhältniß zu ihr ſich zu früh zu einem mechaniſchen Amte nöthigen laſſe und dadurch Schaden nehmen könne an ſeiner eigenſten freien Ausbildung, die ihr ſelbſt als ein höchſtes Ideal und als liebſter Stern auch ihres Lebens vorſchwebte. War er nur glücklich, was ging an ihr verloren? Sie faßte den Entſchluß, wie Ottilie in den „Wahlverwandtſchaften“, keine Speiſe zu ſich zu nehmen. Sie wollte im Bade bleiben. Aber da ergriff ſie eine heftige Krankheit, durch welche die natürlichen Anforderungen des Lebenstriebes wieder aufgeweckt wurden, und die glückliche Geneſung aus dieſer Kriſis ließ ihr in verſöhnlicherm Lichte erſcheinen, was ſie bis daher ſo tief getrübt hatte. Im Juli 1828 vermählte ſie ſich mit Stieglitz und machte mit ihm eine ziemlich beſchwerliche Reiſe nach den Rheingegenden. In Berlin begann der Jammer ihrer Ehe bald genug. Stieglitz, voll von dichteriſchen Plänen, maßlos in ſeinem Streben, hatte als Gymnaſiallehrer und als Cuſtos der königlichen Bibliothek eine Menge Pflichten zu erfüllen, die ihm widerſtrebten. Er hätte ſolche amtliche Beſchränkung als das höchſte Glück erkennen ſollen, allein er fand darin nur eine feindſelige Hemmung. Er glaubte, in ſolcher an den Glockenſchlag gebundener Stellung kein großer Mann, kein großer Dichter werden zu können. Charlotte ſah ihn unſäglich leiden und litt noch mehr. Durch die Vermittelung eines Oheims, des Bankiers Stieglitz in Petersburg, ward Stieglitz ſeiner amtlichen Thätigkeit entbunden. Es wurden Reiſen gemacht, nach Dobberan, nach Petersburg, Finnland und Moskau, nach Kiſſingen. Auch ſie halfen nichts; die Seelenzerrüttung Heinrich's, das finſter Dämoniſche, abgrundlos Brütende wuchs ziellos fort. Charlotte mußte mütterlich für ihn ſorgen; ein unaufhörliches Sinnen, wie dem Unglücklichen zu helfen ſei, zerquälte ſie. Er war faſt unmündig geworden, auf Reiſen mußte ſie Alles beſorgen. Zu Haus theilte ſie ſein Dichterleben, vollendete manche Scene in ſeinen Trauerſpielen, lauſchte auf alle Grade ſeiner Stimmung. Bald ſchmeichelnd, bald ernſt, bald durch das Beiſpiel Anderer, bald durch die Lehre der Religion ſuchte ſie ihn dem andringenden Wahnſinne, der geiſtigen Stagnation und morſchen, inhaltsloſen Verzweiflung zu entreißen. Sie war mit ihrer weichen Seele, mit ihrem klugen Verſtande, ihrem reinen Gemüthe, ihrer echten Weiblichkeit ganz dazu geſchaffen, einen Mann zu beglücken; doch dieſer ganze Blumenregen der zarteſten, aufopferndſten Liebe fiel in einen See, der dumpf und moorig geworden war. Die Briefe Charlotten's an Stieglitz und an ſeinen Oheim in Petersburg und Hannover (den Medicinalrath Stieglitz), dieſe ſo geiſtreichen, vielſeitigen Briefe kommen zuletzt doch immer auf den verzehrenden Drang zurück, wie dem Unglücklichen geholfen werden kann. Ihre Qual, weil ſie ihn liebte, weil ſie den Egoismus nicht kannte, muß oft grenzenlos geweſen ſein. Aus misverſtandener Religioſität, nicht aus Irreligioſität faßte ſie den Entſchluß, ſich ihm zu opfern, um ihn durch eine ungeheure That zu erſchüttern. Sie hatte ihm in früheren Jahren einmal einen Dolch geſchenkt. Als der Aufenthalt im Bade zu Kiſſingen das dunkle und unheimlich wilde Toben in Heinrich's Blut immer noch nicht gedämpft hatte, wollte ſie ſich auf der Anatomie in Berlin die Stelle genau zeigen laſſen, wo das Herz ſitzt. Sein Pochen nach Ruhe ließ ſie es ohne ſolchen Unterricht nicht verfehlen.

Am 29. Dec. 1834 ging der Vormittag zwiſchen den beiden Gatten in wehmüthiger Weiſe hin. Mittags machten ſie einen Gang zuſammen, auf welchem Charlotte Manches aus ihrer Vergangenheit erwähnte. Der Mittag war trübe. Heinrich vermochte vor geiſtiger Selbſtquälerei nicht zu eſſen. Nach Tiſche kam eine Einladung zu den Ries'ſchen Quartetten für den Abend, die angenommen wurde. Von dieſem Augenblicke an wurde Charlotte plötzlich ernſt und ſtill. Sie ſagte ihm noch nicht, daß ſie ihn auf den Abend nicht in das Concert begleiten werde. Gegen ſechs Uhr Abends legte ſie ſich auf das Canapee und bat ihn, da ſie der Ruhe bedürfe, allein zu gehen; er ſolle ruhig ſein, nur Reſignation könne ihm helfen; was denn aus ihm werden ſolle, da Alles geſchehen, was ihm heilſam ſein könne; man müſſe erſt Alles aufopfern, den Frieden und die Erlöſung zu gewinnen. Ob das nicht auch die Bedeutung vom Opfertode des Herrn ſei? Ohne beſondere Accentuation drückte ſie ihm hierauf die Hand. Er küßte ihr die Stirn und ging, ohne etwas zu ahnen. Jetzt war ſie allein. Draußen lag die öde Winternacht über dem einſamen Schiffbauerdamm. Es war ein unheimliches Wetter. Der Mond ging auf in ſchneidender Klarheit über der einförmig ruhenden Spree. Nur das Dienſtmädchen war in ihrer Nähe. Sie rief es noch einmal zu ſich herein und ertheilte ihr mancherlei Aufträge, die ſich auf die Bequemlichkeit des Rückkehrenden noch für dieſen Abend bezogen. Sie hatte wohl geglaubt, daß, wenn ſie in ihrem Kämmerlein verſchloſſen läge, man am andern Morgen erſt ſie entdecken würde. Das Mädchen blieb in der angrenzenden Küche. Ihr war der beſonders milde und wehmüthig freundliche Blick aufgefallen, mit dem die Herrin, die Lampe in der Hand haltend und vor ihr ſtehend, ſie betrachtet und verabſchiedet hatte. Nur zwei kurze Stunden waren Charlotten noch für die Ausführung des feſten Entſchluſſes gegönnt. Beiſpiellos iſt die Ruhe und klare Umſicht, mit der ſie noch Manches, was die häuslichen Dinge anging, ordnete und einrichtete. Sie legte dem Mann das Geld heraus, das ſie immer in

Verwahrſam gehabt, und legte es, nebſt einigen andern Effecten, oben auf ſein Pult. Dann wollte und mußte ſie noch an ihn ſchreiben. Sie ſetzte ſich nieder und nahm einen großen Bogen von ſtarkem Papier, wie ſie ſonſt nie ſchrieb. Ein kleiner Zettel hätte nachher, im Gedränge der Verwirrung, unbeachtet bleiben können. Dieſe letzten Zeilen, die ſie hinterlaſſen wollte, ſind mit feſter Hand und auffallend großen Buchſtaben geſchrieben. Einige Male muß ſie heftig dabei geweint haben. Auf einigen Worten lagen Spuren ſtarker Thränen. Dieſe Schrift that ſie auch in das Pult, wohin ſie das Geld gelegt hatte, daſſelbe Pult, in welches ſie ihm ſonſt ſchalkhaft gutmüthige Erinnerungszettel, poetiſche Aufgaben, neckende Notizen und Liebesworte geſtreut, die er beim Nachhauſekommen zu ſeiner Ueberraſchung finden mußte. Nachdem ſie jene Zeilen geſchrieben, muß ſie der Dämon ihrer That, der ihr dabei lauernd über die Schultern blickte, auf einmal heftig ergriffen haben, ſo daß ſie einen kleinen Pelzmantel, den ſie trug, und die Boa geſchwind von ſich warf und an die Erde ſchleuderte, wo ſie auf der Mitte des Fußbodens gefunden wurden. Dann nahm ſie das Licht und eilte in die Schlafkammer. Vorher ſteckte ſie den Dolch zu ſich, denſelben, den ſie einſt als Braut gekauft hatte. Die Kammer hatte zwei Thüren, von denen die eine nach der Küche, die andere nach den Vorzimmern führte. Sie verſchloß beide ſorgfältig und ließ den Schlüſſel von innen ſtecken. In dem kleinen Raume, den faſt nur ihr friedliches weißes Bett ausfüllte, muß die Ruhe, der ſie entgegenzugehen hoffte, ſie wieder mit tröſtlichem Hauche angeweht haben. In Allem, was ſie nun unternahm, zeigte ſich keine Spur von einem ſich Uebernehmen bei der ſchrecklichen Ausführung. Sie ſtellte das Licht auf den Waſchtiſch und begann ſich zu entkleiden. Sie wuſch ſich erſt, that ein reines, weißes Nachtkleid an und bedeckte den Kopf mit einem weißen Häubchen. Dann legte ſie ſich, wie ſonſt zum Schlummer, in ihr Bett und ſenkte hier mit einer furchtbar ſichern Hand gerade mitten in's Herz hinein den treffenden Stahl. Den Dolch zog ſie wieder heraus aus der Wunde und legte ihn neben ſich hin in's Bett. Die rechte Hand hielt ſie über die Wunde gedeckt, mit der linken zog ſie ſich das weiße Bettuch bis an den Hals hinauf und in dieſer Lage, in der ſie gefunden wurde, gab ſie ſich, das Haupt ruhig zurück in die Kiſſen drückend, leiſe an ihr Ende hin. Kein Schrei, kein abſichtlicher Laut. Nur endlich konnte ſie das unwillkürliche Stöhnen, das aus den röchelnden Lungen immer heftiger wurde, nicht länger mit der Kraft des Geiſtes überwinden. Das in der anſtoßenden Küche befindliche Mädchen wurde aufmerkſam. Man eilte von allen Seiten herbei. Ihr letzter Seufzer erſcholl gerade, als die Wirthin eintrat. Wunderbar anzuſchauen war ihr edles, züchtiges, in kräftiger Ordnung daliegendes Todesbild, das in ſolcher Ruhe und in einem ſo ſichern Frieden der Haltung ſich darſtellte, daß die Wunde ſelbſt von dem herbeigerufenen Arzte erſt ſpäter entdeckt wurde. Stieglitz war im Concert heiter geworden und hatte neue Lebenspläne gemacht. Eine halbe Stunde nach der grauſamen Entdeckung kehrte er zurück. — Dieſe tragiſche Geſchichte iſt allerdings ein Product der überreizten Reflexion unſerer Zeit und der feinſten Sophiſtik, die ſich eines edlen Gemüths bemächtigen kann. Bei Stieglitz, wie bei ſeiner Frau lag der Grundfehler darin, daß ihr Streben immer auf das Große, aber in ganz unbeſtimmter Weiſe, ging. Charlottens That iſt auch formell groß, nichts deſto weniger dem Inhalte nach das Reſultat einer misverſtandenen Frömmigkeit. Es iſt ſchön, daß die Kirche ihren Irrthum verſöhnend aufnahm; ein Geiſtlicher hielt an ihrem Grabe eine herzliche, erſchütternde Rede.

III.

Die Metaphyſik in Deutſchland

1831—1845.

Der Inhalt des ganzen Verlaufs der Fortbildung der Wiſſenſchaft der Metaphyſik ſeit dem Tode Hegel's drehet ſich in Deutſchland um zwei Puncte:

1) um das Verhältniß der Metaphyſik zu den ſogenannten realen Wiſſenſchaften und
2) um das Verhältniß zur Logik.

Dieſe beiden Puncte ſind überhaupt diejenigen, zwiſchen welchen die Geſchichte der Metaphyſik ſich bewegen muß und ſich daher auch immer bewegt hat; denn der Begriff der Metaphyſik gehört zu denen in der Philoſophie, welche am wenigſten Deutlichkeit und Beſtimmtheit zu gewinnen vermocht haben, ſo, daß er ſich bald ganz in's Concrete verdichtet, bald ganz in's Abſtracte verdünnt hat. Es ſchwebt dabei im Allgemeinen nur die Vorſtellung als eine durchgängige vor, daß ſie die Wiſſenſchaft ſei, in welcher die Philoſophie am meiſten als Philoſophie ſich geltend mache, am entſchiedenſten in ſich zurückgehe und die ſchwierigſten Probleme zur Sprache bringe. Eben deßhalb tritt aber auch ſogleich eine Beziehung auf die Wirklichkeit und eine andere auf das abſtracte Denken hervor. Was helfen alle Tiefſinnigkeiten der Metaphyſik, wenn nicht das Empiriſche, in deſſen Gegenwart wir einmal leben und weben, dadurch verſtändlicher wird? Und was hilft ein Anhäufen des Stoffs, ein Setzen von Realkategorien, wenn nicht das logiſche Band ſolche Fülle verſtändig ordnend durchwaltet?

Was nun den erſten Punct anbetrifft, das Verhältniß der Metaphyſik zum Realen, ſo enthält derſelbe, wie er gewöhnlich gefaßt wird, ſogleich eine Verkehrtheit. Unter Realität ſoll nämlich in dieſem Sinn die Natur und der Geiſt verſtanden, der Begriff der Idee hingegen als unreal ausgeſchloſſen werden. Die Metaphyſik ſoll nicht zur Naturwiſſenſchaft, auch nicht zur Wiſſenſchaft des Geiſtes ſelbſt werden, und dennoch ſoll ſie gleichſam die Quinteſſenz derſelben, die ideellen Primordien, die Primalitäten, die abſolute Begründung des empiriſch Wirklichen darbieten. Wird nun der Begriff der Idee an ſich nicht ſelbſt als eine gleich nothwendige, gleich ebenbürtige Idee, wie die der Natur und des Geiſtes für ſich genommen, erkannt, wird alſo nicht für die Beſtimmung des ideellen Begriffs der Idee bei dem Begriff des Seins und Denkens überhaupt ſtehen geblieben, ſo iſt die natürliche Folge, daß innerhalb der Metaphyſik eine Natur- und Geiſtesphiloſophie vorgetragen wird.

Man handelt den Begriff von Raum und Zeit, von Materie und Leben, von Seele und Geiſt, von Erkennen und Wollen ab.

So ſehen wir neuerdings es bei Fiſcher, bei Weiße, bei Lotze, bei Helfferich u. A. geſchehen; ſo begegnen wir bei Hegel ſelbſt in der Lehre von der Idee noch einer ſolchen Ueberſchreitung des Metaphyſiſchen und müſſen die abſolute Methode, die doch nur der Begriff der abſoluten Form alles Seins und Denkens, alles Realen iſt, als die Wahrheit des Begriffs des Lebens, des Erkennens und Wollens, erſcheinen ſehen.

Aber nun exiſtirt doch noch die Naturphiloſophie? Nun ſoll es doch noch eine Philoſophie des Geiſtes geben?

Conſequent dürfte von einer Philoſophie des Realen nicht die Rede ſein, wenn dieſelbe, im Unterſchied vom Metaphyſiſchen, einen nur empiriſchen Charakter haben ſollte. Vielmehr müßte alsdann die Metaphyſik ſelbſt ſchon die ganze Philoſophie ſein. Manche Hegelianer, z. B. Weber und Hinkel, haben auch Neigung zu dieſem Schritt bewieſen, indem ſie in die Lehre von der Objectivität des Begriffs die Naturwiſſenſchaft, in die Lehre von der Idee aber die Geiſtesphiloſophie einſchließen wollten.

Allein ſo war es bei den Uebrigen nicht gemeint, auch bei Hegel nicht, der ausdrücklich bemerkt, daß der Begriff des Lebens in der Logik nur die logiſche Idee desſelben begreife, was inſofern eine neue Schwierigkeit macht, als dadurch ein Doppelbegriff des Lebens, ein logiſcher und ein realer, an ſich hoffentlich doch aber auch wohl logiſcher, geſetzt wird.

Die ganz einfache Manier, über die Schwierigkeit einer Doppelbehandlung derſelben Begriffe hinauszukommen, beſteht deßhalb bei den Meiſten in der Kürze, mit welcher ſie in der Metaphyſik von der Materie und dem Leben, vom Erkennen und Wollen handeln. Eine ſolche nur quantitative Differenz iſt aber keine wiſſenſchaftliche, enthält kein eigenes Maaß, kein Princip der Selbſtbegrenzung, hängt von der Willkür des Subjectes ab, welches die Wiſſenſchaft gerade darſtellt. Und ſo beſtätigt es denn auch die Geſchichte der Wiſſenſchaft, indem wir bei dem einen eine ziemlich vollſtändige Chemie, bei einem andern eine Mechanik, bei einem dritten eine Organik, bei einem vierten eine Ethik finden. Daß ein ſolcher Zuſtand eine principielle Unſicherheit in der Begriffsbeſtimmung der Wiſſenſchaft zeige, iſt augenſcheinlich und es iſt zugleich charakteriſtiſch, wie alle die, welche in dieſen Irrthum verfallen ſind, bis jetzt wenigſtens zu keiner ſelbſtſtändigen Naturphiloſophie gelangt ſind, vielmehr am meiſten Neigung verrathen, ſich in die ſpeculative Theologie zu begeben.

Daß der Begriff der Idee als reiner Idee, abgeſehen von der Natur und dem Geiſt, möglich ſei, iſt richtig. Dies iſt eben der nur logiſche Begriff der Idee. Inſofern für ihn, als ſolchen, von dem Begriff der Natur und des Geiſtes abſtrahirt wird, erſcheint die Idee ſelbſt als ein Abſtractum, welches aber, weil dieſe Geſtalt der Idee nicht geringere Abſolutheit beſitzt, als die ſogenannten realen Geſtalten der Idee, auch nicht weniger Realität hat. Der Unterſchied iſt nur der qualitative, daß die Natur weſentlich in der Aeußerlichkeit des Werdens, der Geiſt aber in der bei ſich ſeienden Selbſtbeziehung auf ſich exiſtirt, während in dieſem Sinn das Logiſche gar keine Exiſtenz für ſich hat. Für den Dualismus des über ſein Weſen noch nicht aufgeklärten Bewußtſeins mag es nun hingehen, dem Logiſchen keine Realität zuzutrauen, für den Philoſophen ziemt ſich ſolche Täuſchung nicht mehr.

Was aber, wird man fragen, ſoll denn den Inhalt der Metaphyſik ausmachen, wenn nicht die Grundbegriffe der Natur und des Geiſtes?

Eben dieſe Grundbegriffe, aber nicht als die unmittelbare ſpecifiſche Beſtimmtheit der Natur und des Geiſtes, ſondern als ihre ideelle Vorbedingung, am wenigſten daher, wie man die Metaphyſik ſo oft mißverſteht, als das Realprincip der concreten Exiſtenz der Natur und des Geiſtes. Genauer ſind es die Begriffe des Seins, des Weſens und des Zweckes, welche den Inhalt der Metaphyſik ausmachen, wie Ariſtoteles ſchon gelehrt hat. Als beſondere Unterabtheilungen kann man die Wiſſenſchaft jener drei Begriffe die Ontologie, Aetiologie und Teleologie nennen.

Das negative Kriterium für die Richtigkeit der in dieſe Wiſſenſchaften aufgenommenen Begriffe iſt, daß ohne ſie kein Begriff der Natur und des Geiſtes gedacht werden kann. In dieſer Beziehung läßt ſich Schelling's Ausdruck des Nichtnichtzudenkenden mit vollen Recht anwenden.

Werfen wir auf die jüngſte Literatur unſerer Wiſſenſchaft einen Blick, ſo finden wir, daß Fiſcher (1834) noch die ganze Schwere des ſogenannten Realgehaltes zum Inhalt der Metaphyſik macht. Er trägt eine Kosmologie, Pſychologie, Pneumatologie und Theologie vor. Eine Ontologie, Aetiologie oder Teleologie für ſich fehlt; dagegen nennt er jene Wiſſenſchaften rationelle, oder vielmehr in der Ueberſchrift gibt er ihnen das Adjectivum rationell, um ſie von der nach ihm noch beſonders abzuhandelnden Natur- und Geiſtesphiloſophie im engeren Sinn zu unterſcheiden. Fiſcher hat alſo gar keine reine Metaphyſik, ſondern liefert eine metaphyſiſche Kritik der heutigen Natur- und Geiſtesphiloſophie.

Braniß (1834) zeigt in ſeiner Metaphyſik den Fortſchritt gegen Fiſcher, daß er eine Ontologie hat, ja daß er zu einer Teleologie kommt; aber er verdirbt ſich Alles durch eine an die Spitze geſtellte Theologie. Fiſcher beginnt mit der Natur und endigt mit Gott. Zwiſchen beide ſtellt er den einzelnen Geiſt und den weltgeſchichtlichen, das ſinguläre und das univerſelle Individuum. Braniß beginnt mit Gott und endigt mit dem Menſchen. Er theilt die Metaphyſik in eine Theologie und Kosmologie. Die erſtere ſoll das urſprüngliche Thun, den actus purus des Abſoluten beſchreiben. Die zweite zerfällt in eine Ontologie und in eine Ethikologie, welche letztere den Begriff der Materie, des Lebens und des Geiſtes enthält. Dieſe Eintheilung kommt, wenn wir Materie und Leben als die Momente Eines Begriffs, nämlich der Natur, ſetzen, auf die alte Trias der Ontologie, Kosmologie und Pneumatologie hinaus, nur daß ſonderbarer Weiſe die Ontologie und die Pneumatologie von Braniß unter dem Titel der Kosmologie ſubſumirt ſind. Seine Eintheilung iſt nach der theologiſchen Syzygia, Gott und Welt, aber ſie iſt nicht ſpeculativ. Die Ethik vollends ſchon in den Naturbegriff einzumiſchen, iſt ganz verkehrt. Wenn auch, wie Kant im zweiten Theil der Urtheilskraft ausreichend dargethan, die Natur zur Idee des Guten nicht in Widerſpruch ſtehen darf, ſondern den Zwecken des Geiſtes ſich als Mittel unterwerfen muß, ſo gehört es doch zu den immer weiter graſſirenden Begriffsmengereien, das Natürliche als ſolches ſchon unter das Ethiſche zu ſubſumiren. Warum denn nicht von der Teleologie handeln wollen? Weshalb ein neues Wort ſtempeln? Freilich iſt daſſelbe auch ſchlecht genug ausgefallen. Die Ethikologie iſt nicht in Cours gekommen.

Das aber bleibt bei Braniß anzuerkennen, daß er wieder den Verſuch einer Ontologie gemacht und ſie mit der ſpeculativen Theologie einerſeits, mit der ſogenannten Wirklichkeit andererſeits in Beziehung geſetzt hat. Weiße (1835) gab eine noch reinere Darſtellung der Metaphyſik, indem er ſie in die Lehre vom Sein, dem Weſen und der Wirklichkeit zerlegte. Weiße iſt in ſeinem Streben ein höchſt verehrungswürdiger, raſtlos bemüheter Mann, der über eine ſehr ausgedehnte, vielſeitige und, was noch mehr iſt, gründliche Bildung gebietet. Aber was hilft es, ſagen muß man es doch, denn nur die Wahrheit ehrt den, von welchem die Rede iſt: Weiße hat etwas Verworrenes, Abſtruſes. Daß er dieſe Verworrenheit mit großem Anſtande und gewandter Form vorträgt, hebt ſie noch nicht auf. Und ſo erſcheinen denn in der Metaphyſik, zu großem Befremden, als der Kern des Seins die Zahl, als der des Weſens der Raum und als der Wirklichkeit die Zeit. Im erſten Theil der Metaphyſik wird daher eine Mathematik, im zweiten eine Phyſik, im dritten eine Organik gelehrt, aber Alles untermiſcht mit abſtracten logiſchen und ontologiſchen Beſtimmungen. Weiße wollte der Metaphyſik nicht blos den Begriff der Wirklichkeit, ſondern das Wirkliche ſelbſt einverleiben. Er brachte daher, nachdem Kant Raum und Zeit aus der Kategorientafel verwieſen, beide wieder in die Metaphyſik hinein, weil alles Wirkliche nur im Raum und in der Zeit exiſtiren könne. Die Debatte hierüber fing an, wieder eine Lieblingsfrage zu werden und wurde auch von Lotze, Prince Smith, George u. A. ventilirt. Ueber Braniß und Weiße habe ich mich übrigens ſchon in den Kritiſchen Erläuterungen zum Hegel'ſchen Syſtem (1840), S. 32, weitläufiger ausgelaſſen.

Auf Weiße folgte Fichte (1836). Er iſt frei von der trüben Vermiſchung des Realen mit dem Metaphyſiſchen. Er ſcheidet Raum und Zeit aus demſelben. Er vermiſcht auch nicht die Theologie mit dem Begriff der unperſönlichen reinen Vernunft. Noch weniger läßt er ſich zu Schulden kommen, den Begriff des ſubjectiven Erkennens in die Metaphyſik mitzubringen, wie es noch (1838) Bayrhoffer in den Grundproblemen der Metaphyſik erging, der jedoch mit der edelſten, liebenswürdigſten Freimüthigkeit in der Vorrede S. V. erklärte, wie er während des Druckes ſeiner Arbeit durch ein fortgeſetztes Studium Hegel's, aus den Anſichten ſeines Lehrers Suabediſſen zu ganz anderen Ueberzeugungen gelangt ſei. Fichte theilt die ganze Metaphyſik nur in zwei Theile, in die Lehre vom Sein und vom Weſen, ſo daß jenes die einfachen, dieſes die Verhältnißbegriffe enthalten ſoll. Merkwürdig iſt es, wie ihm doch noch der väterliche Geiſt nachgeht, indem er als die einfachſten Begriffe die Urkategorien, wie er es emphatiſch nennt (denn jede Kategorie iſt Urkategorie), nämlich: Setzen, Gegenſetzen und Bezugſetzen vorbringt; was doch nur die wohlbekannte Theſe, Antitheſe und Syntheſe des Vaters iſt. Und wie dieſer die Theilbarkeit des Ichs und Nichtichs zur Achſe ſeiner Entwickelung macht, ſo läßt auch Fichte die Quantität der Qualität vorangehen. Endlich aber im Begriff des Weſens unterſcheidet er Grund und Folge, Wirklichkeit und Subſtantialität, welche letztere er dann ſcheinbar in der gewöhnlichen Weiſe behandelt, aber den Zweckbegriff unter die Kategorie der Cauſalität als Endurſache ſtellt und hiervon erſt zum Begriff der Wechſelwirkung übergeht, die er im Organismus, in der Seele und im Geiſt realiſirt findet. Hier ſcheint uns abermal Fichte der Aeltere noch durchzublicken, der allerdings über die Wechſelwirkung zwiſchen Ich und Nichtich nicht wohl hinaus konnte, auch dann nicht, als er in ſeinen populären Schriften andere Subſtrate ſetzte, wie Inſtinct und Vernunft, Sein und Nichtſein, Urvolk und Miſchvolk u. dgl. Der jüngere Fichte hat unſtreitig das dringendſte Bedürfniß, über die Kategorie der Subſtantialität hinauszukommen. Das beweiſt er durch ſeinen Theismus. Daß er aber die Teleologie in der Subſtantialität, im Begriff der Dependenz ſtecken läßt, verräth den Mangel eines immanenten Ueberganges aus der Subſtantialität zur Subjectivität. Wenn Braniß theologiſch anfängt, ſo endigt Fichte als Theologe. Auch in ſolchem Betracht verdient der alte Ariſtoteles den Vorzug, wenn ihm die ganze Metaphyſik zugleich Theologie iſt, nicht aber aus einer ſolchen entſpringt, oder in eine ſolche mündet.

So weit war die Metaphyſik in dem Luſtrum nach Hegel's Tode gekommen, und man wird geſtehen müſſen, daß bei mannigfachen Avantagen ſeiner Nachfolger in Sonderbeſtimmungen ſeine Logik doch im Ganzen ſie alle an Natürlichkeit und Klarheit übertraf. Daß das Sein ſich unmittelbar als qualitativ, in der Qualität aber quantitativ beſtimmt und daher an und für ſich ſowohl qualitativ als quantitativ und als ſolche Einheit das Maaß beider Beſtimmtheiten iſt; daß folglich das Verhalten des Seins zu ſich ſein Weſen ausmacht, das, nach Außen, gegen Anderes, Erſcheinung, aber als Erſcheinung doch immerhin Weſen und in ſolcher Einheit des Aeußeren mit dem Inneren Wirklichkeit iſt; endlich daß das Sein als das urſprünglich ſich ſelbſtbewirkende das eigene Setzen ſeiner Nothwendigkeit, der freie Begriff iſt, der als Subject und als Object nur die Momente der ſowohl ſubjectiven als objectiven Idee ausmacht — dieſer Gang iſt, bei mancherlei Mängeln, die wir uns nicht mehr verhehlen können, doch ein ſo ſich ſelbſtfortleitender, Begriff aus Begriff erzeugender, vom Niedrigſten zum Höchſten mit immanenter Energie aufſteigender, daß Braniß, Weiße und Fichte dagegen zurückbleiben und nur an künſtlichen Uebergängen und fictiven Zuſammenhängen ihn übertreffen. Fichte kommt ihm am Nächſten. Das Verhältniß zur ſpeculativen Theologie, in welche Fichte übergeht, hat Hegel ſo gefaßt, daß, wenn man von der Exiſtenz der Natur und der Geſchichte abſtrahirt, für Gott keine anderen Beſtimmungen, als die der logiſchen Idee übrig bleiben.

Wenn man Hegel ſtatt der logiſchen Idee den ſelbſtgefertigten Wechſelbalg einer formalen Logik unterſchiebt, ſo mag man ſich über ihn verwundern; ſonſt aber iſt er in dieſem Punct nicht zu widerlegen. Daß der Begriff Gottes mit dem Begriff der logiſchen Idee nicht erſchöpft iſt, daß Gott zur Natur und zu einer Welt des endlichen Geiſtes ſich entäußert, um dieſe Entäußerung ewig in ſich zurückzunehmen, das wußte Hegel recht gut, denn nicht, wie die theologiſche und anthropologiſche Polemik ſo oft verſichert, der Begriff der logiſchen Idee, ſondern erſt der des abſoluten Geiſtes war ihm der adäquate Begriff Gottes.

Das Verhältniß ferner der Metaphyſik zu den Realwiſſenſchaften war bei Hegel durch die Lehre von der Immanenz der logiſchen Methode genauer als früher beſtimmt. Die logiſche Idee iſt in der Natur und im Geiſt als aufgehoben enthalten.

Was nun aber den zweiten Hauptpunct, das Verhältniß der Metaphyſik zur Logik anbetrifft, ſo blieb dies bei den zuvor genannten Metaphyſikern eigentlich ganz auf derſelben Stufe ſtehen, als vor Hegel, nämlich die Logik als Wiſſenſchaft des formalen Begriffs von der Metaphyſik zu iſoliren. Es war jedoch die Logik bei Vielen mit der Pſychologie verſchmolzen und in der Syntheſe fing ſie an, die Metaphyſik zu beſtimmen. Troxler nahm in ſeiner Metaphyſik wohl einer der erſten eine ſolche ſubjective Wendung, ohne daß die Andern jedoch ſich ſonderlich an ihn gekehrt hätten. 1839 ward Schleiermacher's Dialektik herausgegeben, die in ihrem transcendentalen Theil ungefähr das leiſten ſollte, was man auf ſeinem Standpunct Metaphyſik nennen könnte. Doch waren die Beſtimmungen dieſer transcendentalen Dialektik zu dürftig, als daß ſie eine nachhaltige Einwirkung zu üben vermocht hätten. Schleiermacher erhob ſich darin zwar zu Betrachtungen über Gott und Welt, verwarf das Stehenbleiben der philoſophiſchen Kunſt für dieſe Gebiete bei bildlichen Ausdrücken, befriedigte aber nicht durch Abſtractionen, wie die, daß auf alle Fälle Gott und Welt als ein Zuſammenſein gedacht werden müßten u. drgl. m. Den Effect jedoch können wir ſeiner Dialektik wohl beilegen, daß die ſubjective Faſſung der Metaphyſik auch durch ſie beſtärkt ward, und Trendelenburg's logiſche Unterſuchungen von 1840 ſtehen im Grunde auf demſelben abgeſchwächten, depotenzirten Standpunct der Kant'ſchen Vernunftkritik, den Schleiermacher einnahm, nur daß ſie durch eine umfaſſende Kritik des Zweckbegriffs ein tieferes metaphyſiſches Bedürfniß verrathen.

Es iſt eine Kläglichkeit, daß ſo Viele an dem Hegel'ſchen Syſtem haben zum Ritter werden wollen, indem ſie daran die Entwickelung vermißten, wie wir zum Denken der Kategorien kämen. Sie ſtellen ſich an, als fehle dem Hegel'ſchen Syſtem eine Pſychologie, als wiſſe es nichts von dem Prozeß der ſubjectiven Intelligenz, nichts von dem Hervorgang des Vorſtellens aus dem Anſchauen, des Denkens aus dem Vorſtellen, oder des Selbſtbewußtſeins aus dem Bewußtſein, der Vernünftigkeit aus dem Selbſtbewußtſein. Dieſe Deduction der Kategorien findet ſich bei Hegel ſo gut, als ſie bei jedem Philoſophen zum Vorſchein kommen muß, der es wirklich zum Syſtem bringt; denn das Bewußtſein um die Geneſis des Denkens muß ein Moment in einem ſolchen ausmachen. Aber von ſolcher Ableitung des Denkens, von dem Nachweis, daß die Kategorien als Begriffe nur in der Actuoſität des Denkens, ſonſt nirgends, Exiſtenz haben, iſt doch ihre Selbſtbeſtimmung ſchlechthin unterſchieden. Sein, Werden, Daſein, Größe, Grad, Maaß, Einheit, Unterſchied, Ganzes, Theil, Subſtanz, Accidenz, Urſache, Wirkung, Allgemeines, Einzelnes, Zweck, Mittel, alle dieſe Begriffe ſind, was ſie ſind, durch ſich ſelbſt. Sie ſind an ſich nicht Producte des Selbſtbewußtſeins, ſondern die ewigen ideellen Weſenheiten, deren organiſche Totalität das von dem Prozeß des ſubjectiven Denkens unabhängige Reich der reinen Vernunft conſtituirt. Als ſolche

Einheit ſind ſie Idee. Den grellſten Widerſpruch gegen dieſen Begriff erhob Reiff (1840) in der Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, die er ſeinem Anfang der Philoſophie anfügte. Reiff beſchuldigt Hegel, durch ſeine Identificirung der Logik und Metaphyſik den Idealismus geradehin aufzuheben. Nach ihm ſoll die reine Philoſophie als die Wiſſenſchaft, welche die abſolute Vergegenſtändlichung des Ichs durch ſeine Selbſtreflexion darſtellt, in die Pſychologie, in die Logik und Metaphyſik und in eine Erkenntnißlehre zerfallen. Weil Reiff nichts gelten läßt, was er nicht auf den urſprünglichen Dualismus des Ichs in ſich ſelber zurückführt, ſo geſteht er ganz conſequent keiner Kategorie eine freie Selbſtſtändigkeit zu, denn eine ſolche ſchiene ihm die Kategorien ſofort in gnoſtiſche Weſen zu hypoſtaſiren, was allerdings die ſchiefſte Auffaſſung iſt, die man davon haben kann. So viel iſt gewiß, eine ſubjectivere Beſtimmung der Metaphyſik, als Reiff ſie giebt, indem er ſie zwiſchen Pſychologie und Erkenntnißlehre in die Mitte ſtellt, läßt ſich außer der Troxler'ſchen, welche die Metaphyſik mit der Erkenntnißlehre identificirt, kaum denken. Dem Inhalt nach ſoll die Metaphyſik bei Reiff das Sein, das Ding und die Wechſelwirkung behandeln: er theilt ſie darnach in eine Ontologie, Eidologie (nicht zu verwechſeln mit Herbart's Eidolologie) und in eine Monadologie. Dieſe letzte Benennung iſt unpaſſend. Reiff will ſie dadurch rechtfertigen, daß die Leibnitz'ſchen Monaden weſentlich Urſache ſeien; allein einmal iſt Urſache ein abſtracterer Begriff, als Monas, und ſodann enthält die Monade nach Leibnitz als Cauſalität nothwendig das Vorſtellen, von welchem im Begriff der Wechſelwirkung an ſich gar nichts liegt. Daß die Begriffsbeſtimmungen Reiff's ſelber, nämlich der Qualität, der Quantität, der Relation, des Dinges und ſeiner Eigenſchaften u. ſ. f. ſich ſonderlich von den Hegel'ſchen unterſchieden, läßt ſich nicht ſagen. Reiff urgirt nur, daß ſie Operationen des gegenſtändlichen Selbſtbewußtſeins ſeien, ein Sein des Denkens, Projectionen des Ichs im Ich, Reflex ſeiner autonomiſchen Thätigkeit, Ausgleichung ſeiner Entzweiung, durch ſich es ſelbſt und ein Anderes zu ſein und doch eben kraft ſeiner Vergegenſtändlichung zur Gleichheit mit ſich kommen zu müſſen. In Betreff der Ueberbürdung der Metaphyſik mit ihrer Idee hetorogenen Stoffen, ſagt er S. 199 ſehr richtig: „Keine Wiſſenſchaft hat ihre Grenzen ſo willkürlich erweitert, als es die Metaphyſik gethan hat. Was wurde früher nicht Alles in ihr verhandelt? Die Entſcheidung der wichtigſten Fragen, die Lehre von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit wurde vor ihr Forum gewieſen. Dabei war ſie doch die Wiſſenſchaft der Prinzipien des Seienden. Hätte man über dieſen Begriff nachgedacht, ſo hätte man wohl bemerken müſſen, daß in derſelben nicht von Begriffen die Rede ſein könne, welche dem Selbſtbewußtſein als ſolchem angehören und eben ſo wenig hätte man die Betrachtung der gegebenen Realitäten in ſie aufnehmen können.“

Nun galt, ſeit Trendelenburg's und Reiff's Decretirung der Wiedertrennung der Logik von der Metaphyſik, die Hegel'ſche Logik, alſo auch Metaphyſik, bei Vielen für geſtürzt. Der Aberglaube an dieſes vermeintliche fait accompli verband ſich mit der Luſt ſelbſtſchöpferiſcher Originalproductionen, und beide wetteiferten, die logiſche und metaphyſiſche Wiſſenſchaft möglichſt auf ihren alten Standpunct vor Kant zurückzubringen, denn dieſer war es zuerſt, welcher die Identität des Logiſchen und Metaphyſiſchen bewies, wenn gleich er für den Schulgebrauch in usum juventutis academicae auch eine getrennte Behandlung der Logik und Metaphyſik fortführte. Seine Vorleſungen über die Metaphyſik ſind übrigens ein vortreffliches Buch, aus welchem wir auch heutiges Tags noch zu lernen, nicht verſchmähen dürfen.

Die Einen ſagen: Hegel hat die Metaphyſik ganz mit der Logik identificirt; — ſo ſollte man glauben, es gebe bei ihm gar keine Metaphyſik mehr.

Die Andern ſagen: Hegel hat die Logik ganz mit der Metaphyſik identificirt; ſo ſollte man glauben, es gebe bei ihm gar keine Logik mehr.

Und doch hat er durch ſeine Eintheilung der Logik in die objective und ſubjective ausdrücklich darauf hingewieſen, ja es überdem mit dürren Worten geſagt, daß jene an die Stelle der vormaligen allerdings nach ihm mit Stumpf und Stiel ausgerotteten

Metaphyſik, dieſe an die Stelle der vormaligen Logik zu treten habe. Es gibt alſo bei ihm noch eine Metaphyſik, es gibt noch eine Logik.

Aber freilich, wie beide zuſammenhängen, wie ſie ſelbſt als Unterſchiede wieder eins ſind, freilich da liegt das Geheimniß, was nur der Speculation ſich eröffnet, die nicht bloß vom Objectiven, ſondern auch vom Subjectiven frei iſt.

Die Logik alſo verfiel wieder ihrem alten traditionellen Formalismus, und ſelbſt tüchtige fortſchrittluſtige Männer müſſen durch die Iſolirung der Logik von der Metaphyſik, darin zurückſinken, wie die Logiken von Lotze, Strumpell, Lindemann u. A. zeigen; denn auch an letzterer, die ſich nicht einmal mehr Wiſſenſchaft, nur Kunde des Denkens zu nennen beliebt, iſt das Eigenthümlichſte doch nur der von Krauſe überkommene und zu einem lächerlichen Extrem getriebene Purismus, der ſich in Wörtern, wie Grundheit, Erſtheit, Richtheit, nebenabheitlich, Seineinheit u. dgl. oberflächlichen Künſteleien gefällt.

Die Metaphyſik aber hat ein regeres Leben gezeigt, indem das Verhältniß Herbart's, Schleiermacher's und Schelling's zu Hegel ihr immer neue Impulſe ertheilte.

Das erſtere ſehen wir durch Lotze, das zweite durch George, das dritte durch Helfferich vertreten.

Lotze's Metaphyſik erſchien 1841. Er unterſchied ſie in drei Theile, in die Lehre vom Sein, von der Erſcheinung und von der Wahrheit des Erkennens. Es iſt nicht ſchwer, unter dieſen Bezeichnungen die Herbart'ſche Eintheilung in Ontologie, Synechologie und Eidolologie wiederzuentdecken, wenn man den Inhalt erwägt, der unter einer jeden derſelben verhandelt wird, denn in der Lehre vom Sein wird der Begriff des Seins, des Weſens und des Zuſammenhangs der Dinge; in der Lehre von der Erſcheinung unter dem Titel der reinen, der reflectirten und der transſcendentalen Formen der Anſchaulichkeit der Begriff der Natur; endlich in der Lehre von der Wahrheit des Erkennens der Begriff der Subjectivität der Kategorien, des Uebergangs des Objects in die Kategorien und einer Deduction der Kategorien vorgetragen. Der Glanzpunct der Lotzeſchen Metaphyſik iſt ihr mittlerer Theil, in welchem er die kosmologiſchen Ideen entwickelt. Man kennt den Lieblingsgedanken Lotze's in dieſer Region, wie er ihn in ſeiner trefflichen Pathologie und Therapie und in Wagner's phyſiologiſchem Wörterbuch, in den Artikeln: Lebenskraft und Inſtinct, weiter ausgeführt hat, daß nämlich das Organiſche eine Form der Vereinigung des Mechaniſchen ſei. Ueberall, wo Lotze der bisherigen Naturwiſſenſchaft eine Vernachläſſigung des Begriffs des Mechanismus für die Entwickelung des Organiſchen nachweiſen kann, übt er die ſchlagendſte Polemik. Eben dieſer Begriff der Bedingtheit des Organiſchen durch das Mechaniſche wird ihm aber auch wieder in ſofern zu einer Schranke, als er die Autarkie, Spontaneität, Autonomie, Autogeneſis des Organiſchen oft zu gering anſchlägt. Doch wie dem ſei, die Metaphyſik der Natur, um es ſo zu nennen, hat ſeit vielen Jahren keine ſo gehaltvolle Bereicherung, als in dieſem Lotze'ſchen Buche, erfahren, das ſich überdem auch durch eine geſchmackvolle Darſtellung auszeichnet.

Den zweiten Impuls empfing die Metaphyſik in neuerer Zeit durch das Beſtreben, zwiſchen dem Hegel'ſchen und Schlejermacher'ſchen Syſtem eine Coalition hervorzubringen. Hier iſt George zu nennen, der „1844" ein Syſtem der Metaphyſik herausgab, worin er ſich mit redlicher, treuer Forſchung bemühte, die Schleiermacher'ſche Transſcendenz und die Hegel'ſche Immanenz, die Abſtraction und Concretion, das Ideelle und Reelle zu vereinigen. Man kann hier die Nachwirkungen der Schleiermacher'ſchen Dialektik beobachten. Der Gegenſatz von Gott und Welt, alſo eine theologiſche Formulirung des ſpeculativen Problems, iſt die Grenze, an welcher George ſich abarbeitet, den Theismus und Pantheismus metaphyſiſch zu bewältigen.

Den dritten Impuls für eine Weiterbildung der Metaphyſik gab Schelling's mündliche und durch Andere ſodann ſchriftlich verbreitete Mittheilung ſeines neuen Syſtems der poſitiven Philoſophie zu Berlin. Abſtrahiren wir von den Hypotheſen, welche Schelling für die Erklärung der empiriſch exiſtirenden Religionen aufgeſtellt hat, und welche nothwendigerweiſe erſt, wenn er ſelbſt ſeine Wiſſenſchaft der Mythologie und Offenbarung veröffentlicht, Gegenſtand der Kritik werden können, ſo bleibt ſeine Metaphyſik zurück, die er als Begründung ſeines jetzigen Syſtems einleitungsweiſe am häufigſten wiederholt hat, ſo daß über die Hauptbegriffe derſelben nicht wohl mehr Zweifel obwalten können. Der Unterſchied gegen Hegel und zugleich gegen ſeine eigene frühere Philoſophie ſoll darin beſtehen, daß dieſe, als Vernunftwiſſenſchaft, den Begriff des Weſens, des quid, die neuere Philoſophie aber als Philoſophie der Offenbarung, den Begriff der Exiſtenz, des quod, entwickele. Die letztere iſt deßhalb auch Exiſtentialphiloſophie genannt worden. Schelling behauptet, einen Fortſchritt dadurch gemacht zu haben, daß er die Exiſtenz als das Product der freien That eines Herrn des Seins ſetzt. Er nennt daher ſeine Philoſophie auch das Syſtem der Freiheit und will in dem Hegel'ſchen ein Syſtem nur der Nothwendigkeit anerkennen. Seine Metaphyſik wird zugleich ſpeculative Theologie, indem er das Sein als das geſetzte ſich in Potenzen entfalten läßt, welche den in Gott exiſtirenden Unterſchied manifeſtiren. Hier iſt der Punct, wo er ſeine ganz eigenthümliche Trinitätslehre mit ſeiner Potenzenlehre verſchwiſtert und wo er durch ächt ſpeculative Kühnheit die ſchönſeligen Theologen glücklich von ſich wieder abgeſtoßen hat, welche ſchon an ihm für ihre begriffloſen Seichtigkeiten eine Autorität zu erhalten hofften und ſich bereits im Stillen anſchickten, ihm auch öffentlich in die Bruderarme zu fallen. Schelling iſt eine zu urſprüngliche, wahrhaft geniale Natur, als daß nicht der Begriff der Negativität ihn noch immer mit aller Energie durchdringen ſollte. Und ſo ſehen wir ſeine Dialektik der Spannung der Potenzen, ſeine Lehre von dem leidenden, nur durch das Dulden des tiefſten Schmerzes erlöſenden Gott, ſeine Lehre von dem Satan als dem verkehrten Product derſelben zweiten Potenz, welche poſitiv als die Menſchheiterlöſende wirkt, ſeine Lehre von dem Unwillen in Gott und Aehnliches aus ſolcher reinen Tiefe des ſpeculativen Erkennens hervorgehen. Sein Drang nach einem lebendigen Gotte hat ihn nicht raſten laſſen, das abſolut Bewegliche, den Willen, zum abſoluten Princip zu machen und gegen eine pantheiſtiſche Verſchwommenheit der Zeit zu urgiren, daß Gott nicht nur das Sein, ſondern auch der ſeiende, ſo wie gegen eine theiſtiſche Verkommenheit, daß Gott nicht nur für ſich der Freie, ſondern, daß auch das geſetzte Sein ein ſolches ſei, welches die reale Möglichkeit beſitze, ſich als frei zu actualiſiren und nach eigener Wahl und Qual poſitiv oder negativ ſich zu verhalten. Schelling kennt daher das Weſen der Verſuchung auf das Gründlichſte und iſt überhaupt in den Schilderungen von Macht, Luſt, Glück von einer meiſterlichen Größe. Der Uebergang in's Exiſtiren iſt ihm nicht blos eine dialektiſche Escamotage, ſondern ſeine Empfindung iſt dabei; die Poeſie des Werdens durchdringt ihn.

So lange man nun innerhalb der romantiſchen Scholaſtik Schelling's verweilt, iſt man immer philoſophiſch oder poetiſch angeregt, was man auch im Ganzen wie im Einzelnen dagegen zu erinnern habe. Die mißliche und ſchwierige Seite ſeines Syſtems ergibt ſich erſt durch die Kritik des Anſpruchs, mit ihm der Wiſſenſchaft eine vollendetere Geſtalt gegeben zu haben, als ſie bis dahin bei Hegel gewonnen hatte. Denn mit dieſer Prätenſion verändert ſich der Maaßſtab der Beurtheilung und muß, was an ſich ganz intereſſant und in Betreff des ehemaligen Schelling'ſchen Syſtems ein wirklicher Fortſchritt iſt, viel ſchärfer genommen werden. Nun muß man ſagen, daß in Anſehung der Methode die Schelling'ſchen Potenzen der causa materialis, formalis und finalis doch nichts als eine neue Auflage der zum Glück ewig wahren alten Ariſtoteliſchen Principien der Metaphyſik ſind, und die Lehre von ihrer Spannung eine unvollkommene Nachahmung der Hegel'ſchen Dialektik iſt, nur ausgeſtattet mit dem dichteriſchen Schimmer der Solger'ſchen Ironie, welche die Verkehrung des Entgegengeſetzten in das Entgegengeſetzte, des Hohen in's Niedrige, des Niedigen in's Hohe, des Heiligen ſogar in's Komiſche, des Komiſchen in's Tragiſche, mit ſo lebhaften Farben, und die Weltſchöpfung als das Selbſtopfer Gottes zu ſchildern wußte. Nun muß man ſagen, daß, was Schelling den Herrn des Seins nennt, von Hegel viel tiefer und wahrer der abſolute Geiſt genannt iſt, ſagen, daß dieſer es iſt, der nach Hegel zur Natur und einer Welt des endlichen Geiſtes ſich entäußert, ohne deßhalb darin pantheiſtiſch aufzugehen und ſein centrales Fürſichſein an die Unermeßlichkeit des Sternenheeres, an die Unendlichkeit der Schickſale zu verlieren. Nun muß man es ſagen, daß die ſo oft geprieſene Abhandlung Schelling's über die Freiheit und der ſo oft als ein Letztes wiederholte Ausſpruch Schelling's, endlich den Gegenſatz von Freiheit und Nothwendigkeit in Betracht zu nehmen, doch nur ſehr mangelhaft bleiben gegen die höhere Form, welche Hegel ſchon vorher 1807 dieſem Problem in der Vorrede zur Phänomenologie gegeben hatte, wenn er ſagte, daß die Subſtanz weſentlich als Subject zu faſſen ſei. Für Subſtanz ſagt Schelling Sein, für Subject ſagt er Herr und nun ſcheint es auch Andern, als habe er damit ein neues Blatt in dem Buch der Philoſophie umgeſchlagen. Hier iſt es, wo Hegel in den letzteren Jahren oft das ſchreiendſte Unrecht angethan iſt; denn, wenn irgend ein Syſtem das Syſtem der Freiheit zu heißen verdient, ſo gewiß das ſeinige. Die ganze Einleitung in die ſubjective Logik hat keinen anderen Zweck, als die Begründung der Nothwendigkeit in der Freiheit ausdrücklich nachzuweiſen. „Der Uebergang des Subſtantialitätsverhältniſſes geſchieht durch ſeine eigene immanente Nothwendigkeit, und iſt weiter nichts, als die Manifeſtation ihrer ſelbſt, daß der Begriff ihre Wahrheit, daß die Freiheit die Wahrheit der Nothwendigkeit iſt.“ Daß Schelling für Freiheit recht populär Wille ſagt, iſt noch kein neues Syſtem.

Doch lenken wir zurück. Obwohl viele anonyme Bewunderer Schelling's ſich haben vernehmen laſſen, ſo hat ſich doch nicht, wie einſt, eine Schule um ihn gebildet und das aufrichtigſte Intereſſe, die reinſte Verehrung iſt ihm gewiß gegenwärtig von ſeinen Gegnern gezollt. Doch müſſen wir eine Schrift von Helfferich: Die Metaphyſik als Grundwiſſenſchaft, 1846, für ein Reſultat der neueren Schelling'ſchen Philoſophie halten. Helfferich unterſcheidet die Erkenntniß, die Grundwiſſenſchaft und das Wirkliche. Eigentliche Begriffsbeſtimmungen, Gedankenentwickelungen, finden ſich bei ihm nicht, dagegen ein reiches Moſaik hiſtoriſcher Bemerkungen, ein Aggregat der berühmteſten Definitionen Anderer mit einer im Durchſchnitt recht verſtändigen Kritik. Auffallend muß es ſein, daß in einer der Grundwiſſenſchaft gewidmeten Schrift dieſe ſelbſt nur einen

Theil des Ganzen ausmacht. Die Grundwiſſenſchaft zerfällt in die Lehre vom Weſen, von der Beziehung und vom Zweck. Sieht man näher zu, ſo trifft man in den Beſtimmungen ſelbſt lauter alte Bekannte, den Begriff der ſogenannten Denkgeſetze, den Begriff von Subſtanz und Subject, von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, und man könnte ſich denken, daß dieſer Theil ungefähr das ſein ſoll, was Schelling die negative Philoſophie, die reine Vernunftwiſſenſchaft genannt hat. Die Lehre von dem Wirklichen ſoll nun das darſtellen, was Schelling die poſitive Philoſophie, die Lehre von der Exiſtenz nennt. Helfferich gibt darin eine Theologie und eine Beſchreibung der Urformen des wirklichen Seins, d. h. bei Licht beſehen, Grundzüge einer Naturphiloſophie.

Wirklich, kein Begriff iſt jetzt mehr im Gedränge, als der der Wirklichkeit! Was wird ihm nicht Alles aufgepackt, was ihm nicht Alles zugemuthet, was nicht dafür ausgegeben! Daß der Begriff des Seins und des Weſens noch von dem der Exiſtenz unterſchieden iſt, das iſt gewiß. Trennt man aber den Begriff des Weſens und der Exiſtenz abſtracter Weiſe, ſo macht man einen Fehler. Schelling's Wiſſenſchaft des Wirklichen, als des in concreto exiſtirenden Seins, hat endlich zum Reſultat den Glauben an die Erfahrung! Helfferich definirt das Weſen als das wandelloſe Sein — aber dies iſt deßhalb noch nicht wirklich, ſondern als reine Nothwendigkeit ſoll es nur möglich ſein. Wörtlich heißt es §. 106: „Da das Wirkliche iſt, wofür die Identität des menſchlichen Selbſtbewußtſeins einen unwiderleglichen Grund enthält, ſo fragt es ſich, wie es aus der Möglichkeit des Nothwendigen geworden iſt? Bereits die Grundwiſſenſchaft, als die Lehre vom reinen Sein, enthält darauf die Antwort, daß ſo wenig das reine Sein gedacht werden kann in der Form unbeſtimmter Allgemeinheit, ſo wenig das wirkliche Sein in ſolcher Form zu exiſtiren vermag. Auch das wirkliche Sein iſt ein weſenhaft beſtimmtes und begrenztes, und nur unter dieſer Vorausſetzung ein Gegenſtand des Denkens. Uebrigens auch angenommen, das wirkliche Sein könnte in der Form unbeſtimmter Allgemeinheit exiſtiren, ſo vermag es dies eben ſo wenig aus eigener Machtvollkommenheit, als das zum Weſen beſtimmte

Sein der Wirklichkeit. „Kein Sein, weder das aprioriſche noch das apoſterioriſche, kann durch ſich ſelbſt exiſtiren. Das nothwendige Sein ſetzt ſich als den ideellen Grund des Wirklichen, ohne deßhalb ſelbſt wirklich zu ſein. Nur der Realgrund exiſtirt, nicht aber der Idealgrund. Das Wirkliche aber exiſtirt weder durch ſeinen Idealgrund, denn dieſer kann die Exiſtenz, die er ſelbſt nicht hat, auch keinem Andern mittheilen; noch durch ſich ſelbſt, da es als Sein den Grund ſeiner Exiſtenz nicht in ſich ſelbſt haben kann.“

Gibt uns Helfferich das Bild der exacten, nüchternen Confuſion, welche Schelling's Potenzenlehre im Begriff der Wirklichkeit angerichtet, ſo haben wir auch die Darſtellung einer phantaſievollen, enthuſiaſtiſchen Verwirrung der Begriffe Sein und Seinkönnen von einem Philoſophen, der freilich jetzt ſein eigenes Syſtem zu lehren verkündigt hat, doch aber ſeiner Genealogie nach eine Blüthe am Stammbaum des modernen Schelling iſt, dem er noch als ſeinem Lehrer ſein Syſtem der poſitiven Logik widmete und in der Vorrede dazu dem Hekateſchatten der Hegel'ſchen Kategorien ſeinen Fluch zudonnerte. Natürlich iſt die Rede von A. E. v. Schaden, einem unſerer gelehrteſten, liebenswürdigſten, hoffnungsvollſten, bildungsfähigſten Philoſophen, aber voll von Phantaſieauswüchſen, welche ihn nur zu oft in die tollſten Abenteuerlichkeiten verlocken. Jede ſeiner Schriften kommt mit einer ſolchen Fratze zur Welt und, wie es dann zu gehen pflegt, hat der Vater gerade für ſolche Baſtardzeugung eine recht ausdauernde Zärtlichkeit und einen heroiſchen Muth, von der Welt alle Schmach dafür zu leiden und ſich vorzubehalten, die Kritik, welche ſo frech iſt, die Vernunftlegitimität dieſer Paraſiten nicht anzuerkennen, bornirt zu ſchelten. So fühlt man ſich von ihm durch ſeine ethiſche Grazie, durch ſein ſpeculatives Feuer, durch ſeine lebhafte Phantaſie, durch ſeine dämoniſchen Fernblicke angezogen: aber ſo fühlt man ſich auch durch das in der That oftmals Abſurde ſeiner Hypotheſen, durch die Zügelloſigkeit ſeiner Phantaſtik, durch den Mangel an eigentlich wiſſenſchaftlichem Gehalt bei der ſtolzeſten Beanſpruchung höchſter Gediegenheit widrig zurückgeſtoßen. In Erlangen, mitten in Deutſchland lebend, ſcheint er alle Tugenden, aber auch alle Untugenden allen Tiefſinn, aber auch alle Querköpfigkeiten der Deutſchen innerhalb der Philoſophie plaſtiſch darzuſtellen. 1845 hat er Vorleſungen über akademiſches Leben und Studium gegeben, in denen die Zeichnung des Idealcharakters, den eine jede Wiſſenſchaft für ihre Bearbeitung fordert, muſterhaft iſt. Man wird dieſe begeiſterten Schilderungen nicht ohne Erbauung leſen. Auch über einzelne Wiſſenſchaften ſpricht er oft vortrefflich, insbeſondere über die praktiſchen. Was aber S. 334 ff. über die Metaphyſik geſagt wird, das iſt ſehr ſchwach, und die Darſtellung des von ihm nunmehr desavouirten Schelling unbedingt vorzuziehen. Schaden ſtellt eine Trias von propädeutiſchen Wiſſenſchaften auf: die Mathematik ſoll die Naturwiſſenſchaft, die Sprachenkunde die Geſchichtswiſſenſchaft, die Metaphyſik die eigentliche Philoſophie einleiten. Er nennt ſie das Proscenium derſelben! Edle Matrone Metaphyſik, was wirſt du ſagen, nach zweitauſend Jahren aus dem Adyton der Speculation, wo du bis dahin zu thronen pflegteſt, in das Vorzimmer verwieſen zu ſein? — Die Metaphyſik ſoll nun eine analytiſche Wiſſenſchaft ſein! — Das läßt ſich von jeder Wiſſenſchaft ſagen, eben ſowohl, als jede ſynthetiſch, oder dialektiſch behandelt werden kann. Daß im Weſen der Metaphyſik eine immanente Nöthigung zur Analytik liegen ſolle, iſt rein aus der Luft gegriffen. Ferner ſoll die Metaphyſik zwei Theile haben, die zwar nicht benamſt, allein dahin beſchrieben werden, daß der erſte den Weg vom Nichts zum Sein, der zweite den Weg vom Sein zu Gott durch alle Steigerungen der Intenſität des Seins zu entwickeln habe. Schaden iſt auf keinen Fall ohne künſtleriſche Anlage; das hat ſein Orion gezeigt. Allein der Verſtand und die Phantaſie ſcheinen bei ihm auseinanderzufallen, ſo daß er theils, wo er Begriffe entwickeln ſoll, mathematiſche Formen, wie Punct, Linie, Centrum, Peripherie, Null, an die Stelle der logiſchen ſetzt, theils in Bildern ſich überbietet und in den Stellen, wo er ſein Sprudeln ermäßigend, von beiden Extremen ſich fern zu halten ſucht, in eine Redeweiſe ſich verliert, die weder Poeſie noch Proſa, weder Platoniſche Mythik, noch Ariſtoteliſche Begriffsklarheit, ſondern ein Gemiſch iſt, das man intereſſant finden kann, aus deſſen trüber Tiefe das Antlitz eines edlen, auch nach wiſſenſchaftlicher Erlöſung ringenden Geiſtes uns anſchaut, welches aber niemals eine nachhaltige Förderung der Wiſſenſchaft zu erzeugen vermag. Schaden regt an, weil er nicht befriedigt. Beiſpiel ſeiner das Logiſche mathematiſirend ausdrückenden Redeweiſe S. 345: „Wenn wir Menſchen das Nichts nicht blos als eine ſtreng logiſche Verneinung, ſondern als Gegenſatz zur Fülle des Lebens und der Exiſtenz auffaſſen wollen, ſo kann daſſelbe dem betrachtenden Innern unſeres Hauptes nur als eine unermeßliche Weite und Leere, oder als mathematiſcher Punct erſcheinen. Ein Drittes zu denken, iſt ganz unmöglich: es müßte denn ſein, daß wir jede der beiden einzigen realen Nichtsmöglichkeiten zugleich auch als ein undurchdringliches Dunkel anzuſchauen wagen dürften." — Beiſpiel ſeiner phantaſtiſchen Redeweiſe S. 347: „Das Sein iſt von Ewigkeit her vorhandene Exiſtenz, und ſeine letzte Wurzel allein als ein ewiges Aufſteigen eines im Nichts verborgenen Willens zu bezeichnen, deſſen Kraft aber ſich von Ewigkeit her ſchon erfüllt hat." — Beiſpiel ſeiner gemiſchten Redeweiſe; S. 341 Definition der Metaphyſik: „Das vorläufige Aufgebot des in ſich ſelbſt wühlenden Geiſtes, durch den Kampf der in ihm denkbaren Möglichkeiten mit ihren gleichfalls vorhandenen innerlichen Widerſprüchen zu irgend einem Reſultate über die Begriffe des Seins, des Nichts und ihrer Bewegungen zu gelangen, das iſt der eigentliche Inhalt der Metaphyſik.

Hielten wir alſo nach Schaden die Metaphyſik beim Worte, ſo wäre ihr Inhalt die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit, an der Wiſſenſchaft zu verzweifeln! Freilich ſoll dieſe Verzweiflung wieder nur zu einer Vorläufigkeit gemacht und aus der Metaphyſik ſofort zur höchſten Wiſſenſchaft, zur Theologie geſchritten werden. Doch bei einem ſo grotesk erſcheinenden Autor, als Schaden es iſt, muß man das Gute ganz nebenher ſuchen, denn gerade wenn ein ſolch' imaginativer Menſch eine Definition geben will, verſteht man durch ſie gewiß nichts von der Sache. So erklärt er z. B. die Logik für die Wiſſenſchaft der realen Uebergangsformen aus der Leiblichkeit zum Geiſt! Horribile dictu. Und eben ſo begegnet es ſolchen Ingeniis, daß ſie traditionelle Begriffe ſich in ihre Sprache überſetzen und ſich dann für originell halten, wie wenn

Schaden die Aufgabe der Philoſophie in die Beſtimmung der Allmöglichkeit des Seins, des herrſchenden in den Hemmungen der Exiſtenz ſich realiſirenden Formprinzips und in die Einheit und Durchdringung beider ſetzt und damit doch nur die **causa materialis, formalis** und **finalis** wiederholt.

Das wäre der Stand der Metaphyſik in Deutſchland, ſeit Hegel's Tode. Das Ergebniß dieſer kurzen Muſterung würde demnach ſein:

Alle dieſe Metaphyſiken ſtimmen darin überein, die Logik von der Metaphyſik zu trennen. Aus ſolcher Trennung ergiebt ſich als Folge die Verkümmerung, die Verendlichung der Logik. Sie hört auf, ein Moment der reinen Vernunftwiſſenſchaft zu ſein und wird wieder zu einem Inbegriff der bloßen Verſtandesformen für die Bearbeitung der Begriffe herabgeſetzt.

Sodann aber iſt die Folge, daß die Metaphyſik nicht ſelbſt den Uebergang zum Begriff der reinen Idealität macht, ſondern theils bei dem Begriff der Exiſtenz, theils bei dem der zweckmäßigen Realität ſtehen bleibt. Die Metaphyſik zerfällt daher in den Mangel, nicht den intelligibeln Grund, nicht den Begriff ſelbſt als den Inhalt des realen Geſchehens als das Prinzip der Entwickelung des Seins zu manifeſtiren. Das Bedürfniß nach einem ſolchen hat daher dazu getrieben, daß neuerdings ſogar die Ethik als das Prinzip der Metaphyſik behauptet worden. Dieſe Begründung iſt nun zwar gewiß ganz gut gemeint. Wer wollte nicht dem Guten die Ehre geben? Wer wollte nicht gern in ihm den Zweck der Zwecke, den Endzweck anerkennen? Allein Alles an ſeinem Ort und zu ſeiner Zeit. Geht dies jetzt modiſch gewordene Ethiſiren der Wiſſenſchaft ſo fort, ſo wird es bald mit der Wiſſenſchaft, auch mit der Ethik, aus ſein; denn unter dem Gerede vom Ethiſchen wird ſich bald wieder die ſeichteſte und anmaaßlichſte moraliſche Salbaderei breit machen. Daß nichts aber mehr, als ſie, die wirkliche Wiſſenſchaft und die wahre Sittlichkeit verwüſtet, daß nichts mehr, als ihre ſelbſtgefällige Hypochondrie, alle ächte Idealität der Seele, alle göttlich freie Manifeſtation ertödtet, iſt eine nur zu oft gemachte Erfahrung.

Für die Trennung der Metaphyſik von der Logik finden wir bei Troxler die Vereinigung der Metaphyſik überhaupt mit dem Erkennen; bei Reiff einen ſubjectiven Idealismus der ganzen Metaphyſik; bei Lotze eine Deduction der Kategorien in einer Ermittelung der Wahrheit des Erkennens, die er an den Schluß ſtellt, wo er die Subjectivität der Kategorien betrachtet; bei Helfferich eine Lehre vom Begriffe der Erkenntniß, die er an den Anfang ſtellt und worin die gewöhnliche Beſtimmung des Denkens vorkommt, das Mannigfaltige der äußeren und inneren Erfahrung auf die Vernunfteinheit zu beziehen.

In Anſehung des Verhältniſſes der Metaphyſik zu den ſogenannten realen Wiſſenſchaften zeigen ſich folgende Unterſchiede:

Fiſcher, der gar keine Ontologie hat, nur eine Kosmologie, Pſychologie, Pneumatologie und Theologie, hat auch am wenigſten eine beſtimmte Grenze gegen die Realität. — Braniß, Weiße, Fichte ſchließen die fundamentalen Beſtimmungen des Begriffs der Materie, des Lebens und des Geiſtes in die Metaphyſik ein; Reiff ſchließt ſie aus; Lotze trägt den Grundbegriff der Natur, Helfferich den Gottes und der Natur vor. Keiner begnügt ſich, den reinen Begriff der Idee, den Begriff der Vernunft als ſolcher zu entwickeln, welche dann in der Natur und im Geiſt als die abſolute Methode ihrer Thätigkeit ſich offenbart.

Hiermit hängt nun die Eintheilung der Metaphyſik auf's Engſte zuſammen.

Fiſcher: Kosmologie,
Pſychologie,
Pneumatologie,
Theologie.
Braniß: Theologie,
Kosmologie (Ontologie, Ethikologie).
Weiße: Sein, Weſen, Wirklichkeit.
Fichte: Sein,
Weſen (Grund und Folge, Wirklichkeit, Subſtantialität).
Reiff: Ontologie, Eidologie, Monadologie (Sein, Ding, Wechſelwirkung).

Lotze: Sein,
Erſcheinung,
Wahrheit des Erkennens.
Helfferich: Erkenntniß,
Grundwiſſenſchaft,
das Wirkliche.

George nimmt zu allen dieſen Variationen die Rolle ein, welche Göthe in den Wahlverwandtſchaften dem Mittler ertheilt, der nach allen Seiten hin Rath giebt, der beſonnen ermäßigt, vor jedem zu viel warnt, hier das Reelle, dort das Ideelle nicht will gefährden laſſen und der doch die tragiſche Colliſion nicht aufhalten kann.

Schaden aber iſt der lyriſche Geiſt, der weltenträumend über den Waſſern ſchwebt, das Nichts und das Sein durch die Saiten ſeiner theoſophiſchen Aeolsharfe ſtürmen läßt und auf den anders denkenden Pöbel mit ſeliger Verachtung aus ſeinen meteoriſchen Wolken herniederblickt.

Dieſe Frage nach der Eintheilung der Metaphyſik führt im Grunde ſogleich weiter nach der Eintheilung der Philoſophie überhaupt, welche jetzt eben, wie es ſcheint, in einer großen Kriſis begriffen iſt, wenn man erwägt, daß Wirth, Mehring, Ulrici, Sengler, Schaden, Chalybäus u. A. nur ſeit zwei Jahren mit neuen Syſtemen aufgetreten ſind. In allen dieſen hat nun auch die Metaphyſik eine eigenthümliche Begriffsbeſtimmung und Stellung erhalten, deren Berechtigung jedoch nur im Zuſammenhang eben der geſammten Syſtematik ausgemittelt werden kann.

IV.

Aphorismen zur Geſchichte der modernen Ethik.

1847.

Der Name Ethik iſt neuerdings wieder ein ſehr beliebter geworden. Könnte man daraus den Schluß ziehen, daß auch die Tugend uns wieder intereſſanter geworden, ſo wäre jene vorerſt literariſche Thatſache ein ſehr erfreuliches Zeichen der Zeit. Das Ethiſche ward urſprünglich bei den Griechen dem Phyſiſchen entgegengeſetzt. Ethik iſt der althelleniſche Name für die Wiſſenſchaft der Freiheit als der Geſetzlichkeit des Willens. Platon nannte jedoch ſeine Entwickelung der praktiſchen Philoſophie noch nicht Ethik, ſondern erſt Darſtellung der Gerechtigkeit oder Politik. Ariſtoteles trennte ſodann von der Politik die Moral und gab dieſer den Namen Ethik. Er beſtimmte bekanntlich das Weſen der Tugend als die ſubjectiv-dialektiſche Mitte zwiſchen je zwei negativen Extremen und theilte die Tugend im Beſondern in die der Selbſtliebe, des Beſitzes und der Geſelligkeit. [Für die Wiederkenntniß der ariſtoteliſchen Ethik hat ſich bei uns in den letzten Decennien philologiſch und philoſophiſch Michelet das meiſte Verdienſt erworben.] Nach Ariſtoteles waren es vorzüglich die Stoiker, welche die Ethik nach der moraliſchen Seite hin fortbildeten, und die Folgezeit hat die Beſtimmungen, welche Cicero als Stoiker in ſeiner Schrift de officiis über das honestum und utile giebt, unendlich oft wiederholt.

Die ſcholaſtiſche Ethik war theils eine Reproduction der antiken, beſonders der ſogenannten vier platoniſchen Cardinaltugenden und der Lehre von der Sünde nach der pauliniſch-auguſtiniſchen Theorie. Den Zuſammenhang der ſcholaſtiſchen Moral mit dem kanoniſchen

Recht hat am gründlichſten nachgewieſen Marheineke in der: Geſchichte der chriſtlichen Moral in den der Reformation vorangehenden Jahrhunderten, Nürnberg und Sulzbach 1806. Die eigentümlichſten Productionen der Scholaſtik auf dem ethiſchen Gebiete bleiben immer Abälard's: Scito te ipsum und des aquinatiſchen Thomas Secunda ſeiner Summa.

Die ſüdlich romaniſchen Völker, die Portugieſen, Spanier und Italiener, ſind wiſſenſchaftlich noch nicht aus der Scholaſtik herausgetreten. Am meiſten haben noch die Italiener geſtrebt, mit der ſcholaſtiſchen Ethik andere Syſteme, namentlich franzöſiſche und deutſche, zu verſchmelzen. Der letzte dieſer Coalitionsverſuche, der mit dem Kantianismus die Platonik, den glühendſten Patriotismus und Katholicismus verbindet, iſt von Vincenz Gioberti in ſeinem Buch: del buono; deutſch von Sudhof, unter dem Titel: die Grundzüge des Syſtems der Ethik; Mainz 1844. Das in Italien bei der Jugend ſehr beliebte Enchiridion der Moral von Silvio Pellico da Saluzzo iſt nur ein republicaniſcher Stoicismus mit dem Hintergedanken an eine neue Glorie römiſcher Weltherrſchaft von zwar gemüthlichem, aber keinem wiſſenſchaftlichen Werth.

Die ethiſche Weltanſchauung der Engländer beruhet auf der Ausgleichung des Nutzens und des Wohlwollens, Hobbes, Locke, Cumberland, Shafteſbury, Wollaſton und Clarke machen die Schule des moraliſchen Sinnes aus.

Die ſogenannte ſchottiſche Schule von Hume, Reid, Hutcheſon, Ferguſon, Adam Smith und Stewart bildete das ſubjective Moment des Wohlwollens unter dem Namen des äſthetiſchen Moralprinzips bis zur uneigennützigen Sympathie aus.

In jüngſter Zeit iſt dagegen für die Befeſtigung der ſocialiſtiſchen Tendenzen in dem Utilitätsſyſtem von Jeremias Bentham und Mackintoſh mehr das objective Moment hervorgetreten.

Die ethiſche Weltanſchauung der Franzoſen beruht ebenfalls auf dem Eudämonismus, der ſich ihnen aber in den Formen des Glücks und des Nationalruhms darſtellt. Die officiellen franzöſiſchen Lehrbücher der Moral enthalten daher einerſeits noch theils ſcholaſtiſche, theils engliſch-ſchottiſche Beſtimmungen, anderſeits aber, unter dem

Namen der Theodice, eine Lehre von der Ausgleichung der Luſt und Unluſt unter den verſchiedenen Lebensbedingungen, eine Berechnung, daß jeder Zuſtand eine gleich große Summe von Luſt und Unluſt in ſich ſchließe, einen Nachweis, daß der Peſſimismus ein Schein und der Optimismus die wahrhaft moraliſche Weltordnung ſei.

[Man ſagt daher im Franzöſiſchen: faire sa fortune; — chacun peut faire sa fortune; bonne fortune, Bonheur und malheur ſind die zwei Seiten der fortune. La gloire aber iſt das Idol der Franzoſen. Sie haben ſogar einen Plural davon, den wir ſo nicht nachbilden können. In Verſailles lieſt man auf dem Fries mit Coloſſalbuchſtaben: à toutes les gloires de la France. La France hat in der That für die Franzoſen die Bedeutung einer Göttin. Das Wort grand kommt bei ihnen in Verbindungen vor, die uns fremd ſind, obwohl wir uns in Anſehung der Franzoſen als der grande nation daran gewöhnt haben. Mourir contre l'ennemie heißt le beau trépas und der Patriotismus erſetzt Vielen die Religion. Man betrachte in dieſem Sinne die Chansons von Béranger.]

Es wird vielleicht nicht überflüſſig ſein, aus einem der beſten Compendien der Regierungsmoral ein Beiſpiel zu geben. Damiron, einer der verdienteſten und beliebteſten Pariſer Profeſſoren, macht in der Abtheilung ſeines cours de philosophie, der von der Moral handelt (1834), folgende charakteriſtiſche Abſchnitte.

I. Du bien de l'âme, considérée dans son activité intime, c. à. d. intelligence, sensibilité, liberté. Das summum bonum war ſonſt das goldene Vließ, nach welchem die Ethiker auszogen. Damiron nennt hier die ſogenannten Vermögen der Seele Güter. Auch bei uns bedient Rothe in ſeiner theologiſchen Ethik für die Individualität ſich noch des Ausdruckes Gut.

II. Du bien de l'âme, considérée dans son rapport avec la nature, d. h. es folgt auf die vorige pſychologiſche Betrachtung die Beziehung auf das Aeußere, le corps, les animaux, auch les végétaux.

III. Du bien de l'âme, considérée dans son rapport avec la société. Société, nämlich domestique, politique und de peuple

à peuple iſt der franzöſiſche Ausdruck für alle Synthesen des ethiſchen Gebiets. Jene Unterſchiede werden auch als **devoir** und **droit de l'homme** auseinandergeſetzt; das Recht und die Pflicht der Familien- und Staatengründung u. ſ. f. Das eigenthümliche franzöſiſche Element dieſes Abſchnittes iſt aber das Capitel: **les grands hommes et les masses.** Innerhalb der Maſſe iſt der Einzelne ein verſchwindender Punkt. Als großer Mann erhebt er ſich über ſie, ſetzt ſie als ſeine Folie. Als berühmt braucht er nur ſeinen prädicatloſen Namen zu nennen, um als eine **supériorité**, und als **homme distingué** anerkannt zu ſein.

IV. Du bien de l'âme, considérée dans son rapport avec Dieu — ein Stück der alten ſcholaſtiſchen Moral, worin recht erbaulich von der **prière** und dem **oeuvre** die Rede iſt.

V. Du beau moral. Dieſe Kategorie, die eigentliche Domäne des ſchön redenden Couſin, iſt nun wieder ein Stück der ſchottiſchen Gefühlsmoral.

VI. Du beau et moral sous le rapport de l'obligation, qu'ils imposent. Völlig trivial, oft ganz ciceronianiſch.

VII. Du bonheur, du mal, du malheur et de l'union du bonheur et du bien. Wie man Glück hat, ſo kann man auch Unglück haben und doch ſollte der Gute eigentlich nur glücklich ſein. Das Franzöſiſche in der Behandlung dieſer Frage iſt die Tendenz, die Compenſation von Luſt und Unluſt für alle Individuen als eine ſolche nachzuweiſen, die ſich ſchon hier im Verlauf des Lebens verwirklicht, während Kant bei uns die Ausgleichung noch in das Jenſeits hinüberſpielte. Das Diesſeitige in der franzöſiſchen Tendenz iſt das Communiſtiſche darin. Die franzöſiſche Literatur beſitzt merkwürdige Bücher, die in dieſem Sinne geſchrieben ſind und als eine Art von philoſophiſchen Erbauungsſchriften wirken. Das bedeutendſte und durch eine Fülle von Charakteranalyſen und Erzählungen intereſſanteſte iſt das von Azais (geb. 1766); **des compensations dans les destinées humaines,** wovon zu Paris 1846 die fünfte Auflage erſchien.

Bis zur Revolution hin durchlief der franzöſiſche Eudämonismus drei Phaſen:

1) die des pädagogiſchen Prinzips, welches Montaigne in ſeinen Essais andeutete, daß nämlich der Charakter und die Fertigkeiten eines Menſchen das Product ſeiner Erziehung, ſeiner Jugendumgebung und ihres Einfluſſes auf ihn ſeien;

2) die des Prinzips des Intereſſes, welches Helvetius in ſeinem Buch de l'esprit mit ſo vielem esprit geltend machte, daß nämlich jeder Menſch nur das wolle und thue, woran er ein ſeinen Egoismus befriedigendes Intereſſe nehme; — d. h. im Grunde Entgegenſetzung der Macht der Individualität gegen die mechaniſche Gewalt des pädagogiſchen Prinzips;

3) die des Prinzips der politiſchen Gleichheit der Erziehung und Bildung aller Menſchen (Franzoſen), welche Rouſſeau aus der natürlichen Gleichheit der Menſchen als ein Poſtulat an die Geſchichte der Zukunft ableitete.

Aus Rouſſeau's Theorie war der Communismus Baboeuf's in der franzöſiſchen Revolution eine nothwendige Conſequenz, weil die Ungleichheit des Vermögens ſofort auch eine Ungleichheit der Erziehung und der individuellen Intereſſen mit ſich führt. Das Eigenthum iſt die endlichſte objective Form der Ungleichheit der Einzelnen. In dem bloßen Haben erliſcht die Thätigkeit. Baboeuf wollte daher alles Privateigenthum aufheben und eine allgemeine Gütergemeinſchaft einführen. Er ward hingerichtet.

Gegen die Todtheit des bloßen Beſitzes hob der Graf St. Simon die ſubjective Energie der Thätigkeit hervor. Er begründete den Socialismus, indem er die Aſſociation der Arbeiter zum Prinzip einer induſtriellen Ethik machte. Durch dieſelbe ſollte es dem Menſchen überflüſſig gemacht werden, Glück zu haben und es ſich im Conflict der Leidenſchaften um die Tugend durch moraliſchen Kampf, durch Selbſtbezwingung beſonders ſauer werden zu laſſen. — In erſterer Beziehung ſollte die richtige Proportion zwiſchen der Fähigkeit und zwiſchen dem Verdienſt Jedem die ihm angemeſſene Genugthuung ſchaffen. — In zweiter Beziehung aber ſollte einem Jedem die Verſuchung zum Unrecht und zum Laſter dadurch erſpart werden, daß er alle ſeine Neigungen würde befriedigen können, weil das Böſe nur durch Unterdrückung, durch negative

Mißhandlung und Ausartung der an ſich göttlichen Triebe (instinct, passion), namentlich aber durch Verwechſelung der passion fugitive mit der passion constante entſtünde. — Das erſtere Problem eines allgemeinen Prieſterthums der Arbeit wollte der St. Simonismus durch einen induſtriellen Monarchismus — den pape Enfantin — ausführen; das zweite Problem des ſchrankenloſen Genuſſes hoffte er durch die femme libre zu löſen. Er ſcheiterte mit beiden Verſuchen, denn die Auflöſung des erſten Problems überlieferte den Einzelnen in letzter Inſtanz der Willkür; das freie Weib aber ließ ſich nicht finden, ſo wenig im Occident, als, wohin man ſich zu dieſem Zweck auch wandte, im Orient. Lady Eſther Stanhope ſtarb unter ihren Arabern, ohne die ihr zugedachte Ehre anzunehmen.

Seither ſchwankt die eigentliche nationale praktiſche Philoſophie der Franzoſen zwiſchen der Revolution, mit welcher der Communismus den beſtehenden Rechtszuſtand bedroht, und der Reform, mit welcher der Socialismus das materielle Elend und die mit ihm verknüpfte Unſittlichkeit, insbeſondere auch die der Proſtitution, vertilgen möchte. Der erſtere iſt in Proudhon's Theorie bis zu dem Extrem gekommen, das Privateigenthum als Diebſtahl zu definiren; der zweite aber hat durch Cabet's Icarismus und ähnliche Verſuche eine Transaction mit dem Beſtehenden angeknüpft. Der Communismus entnimmt ſeine Stärke aus der Verzweiflung des hungernden, vom Genuß einer menſchenwürdigen Exiſtenz ausgeſchloſſenen und doch ſeiner Menſchenrechte bewußten Proletariats; der Socialismus aus der Angſt der wohlhabenden Bourgeoiſie, welche eben durch ihren Beſitz auch der wirklichen Theilnahme an der Geſetzgebung ſich erfreut und in der Form von Almoſen die Drohungen der Revolution zu beſchwichtigen verſucht. Sie tanzt ſogar zum Beſten der Armen.

Das Volk, peuple, exiſtirt aber ſowohl im Proletarier, als im Rentier. Die Vermittelung zwiſchen beiden iſt im Syſtem der paſſiven Wohlthätigkeit nur ein Schein, denn daſſelbe zeigt nur, gerade je weiter es ſich ausdehnt, die Kluft zwiſchen den Beſitzenden und den Beſitzloſen immer deutlicher. Die wahre Vermittelung iſt daher die active der Organiſation der Arbeit. Sie ſoll den modernen Feudalismus der Capitalherren und das freiwillig unfreiwillige Helotenthum der beſitzloſen Arbeiter durch die Freudigkeit der gern vollbrachten und würdig lohnenden That aufheben. Dieſe Vermittelung iſt vorzüglich von der école sociétaire ausgegangen. St. Simon ſtarb 1825. Während ſeine Schule nach der Julirevolution ſich auflöſte, trat die von Charles Fourier hervor. Dieſer ſtarb 1837, hatte aber, unabhängig von St. Simon, ſchon 1808 ſein zuerſt unbemerkt gebliebenes Hauptwerk, die théorie de quatres mouvemens, herausgegeben. Fourier, als ein Newton der praktiſchen Welt, will eine univerſelle Harmonie, in welcher die materielle, organiſche, animale und ſociale Attraction ſich für den Einzelnen zum unendlichen Genuß vereinigt. Als Unterſchied der Einzelnen bleibt nur die relative Fähigkeit übrig, die ihm ſeine individuelle Beſtimmung zur Arbeit anweiſ't. — In der Kritik der Schattenſeiten unſerer Zeit iſt Fourier groß. Seine Aufhebung unſeres Elendes iſt jedoch verfehlt. Sie beſteht in der zwar arithmetiſch genau calculirten, allein nichtsdeſtoweniger bodenlos phantaſtiſchen Fiction einer landwirthſchaftlich-induſtriellen Einrichtung, die, allen Leidenſchaften poſitiv entgegenkommend, jede Bemühung um ſittliche Energie unnöthig macht. Nur irgend eine Arbeit zu lernen und zu üben iſt man verpflichtet, allein ſelbſt das Lernen ſoll zum Spiel und die Arbeit zum reizendſten Genuß werden. 1) Der Luxismus ſoll den Reichthum instinct sensitif, den Genuß der fünf Sinne entwickeln; 2) der Gruppismus ſoll die affectiven Paſſionen der Ehre, Freundſchaft, Liebe und den Familismus ausbilden; 3) der Seriismus endlich den diſtributiven Inſtinct. Nach Fourier ſind die Menſchen ihrer Neigung zufolge entweder Cabaliſten oder Papillone's (Alternanten) oder Compoſiten. Die erſteren lieben die Intrigue und finden ſich vorzüglich unter den Weibern; die zweiten lieben die Veränderung, den Wechſel; die dritten ſind Enthuſiaſten für die Vereinigung. Das Arbeiten ſelbſt ſoll theils nach dem objectiven Contraſt der Sache, theils nach der Rivalität (Antipathie) der Arbeiter, oder nach der Concatenation geſchehen, daß nämlich derſelbe im Lauf des Tages, der Woche, des Jahres in verſchiedenen Serien arbeiten kann. Das Gefühl der höchſten Syntheſe, der Unitéisme, iſt das religiöſe.

[Fourier verbindet Rouſſeau's Satz, daß der Menſch von Natur gut ſei, mit Voltaire's Liebe zur Civiliſation. Wir ſollen nach ihm nicht zur Einfachheit der Natur zurückkehren, ſondern wir ſind noch gar nicht genußſüchtig genug und verlangen noch viel zu wenig. Er verabſcheut die Mäßigkeit. Im Gegenſatz zur Monotonie des Monarchismus u. dgl. erkennt er die variation als ein Geſetz an. Der natürliche Menſch kann ſich gehen laſſen. Wenn kein Privateigenthum und keine Keuſchheit als Gebot exiſtiren, ſo kann allerdings auch kein Diebſtahl, keine Unzucht exiſtiren. Fourier theilt daher auch die Frauenzimmer ein in épouses, vestales und demoiselles, welche letztere dadurch, daß ſie ganz rückſichtslos ihren Leidenſchaften ſich hingeben, keineswegs für unanſtändig, für beſchimpft gelten ſollen, da ſie eben nur ihrer Liebe leben, nicht aber aus der Liebe ein ſchnödes, thieriſches Gewerbe machen, worin doch eigentlich das Vernichtende der Proſtitution liegt. Vieles iſt eben nur franzöſiſch und verliert deßhalb auch für die Franzoſen das Grelle, was für uns Deutſche darin liegt. Die femme libre iſt im Grunde nur die zum Aeußerſten gebrachte Polemik gegen die dogmatiſche Unauflösbarkeit der Ehe. Das Phalanſtère iſt am Ende nur das demokratiſch idealiſirte Palais royal. Ball, Theater, Promenade, dieſe Requiſite pariſiſcher Exiſtenz, dürfen nicht fehlen. Gute Küche, bonne chère, verſteht ſich ohnehin. Auch die abſtracte Verſtändigkeit, welche den Mangel an Vernunft durch einen Ueberfluß von formellem und willkürlichem Calcul erſetzen will, iſt ächt franzöſiſch. Fourier verwandelt den Begriff der Gerechtigkeit wirklich in den der Mathematik. Fourier beſaß gar keine philoſophiſche Bildung, wenn er auch einen philoſophiſchen Trieb hatte, ſo daß er ſogar bis zu einer Kosmogonie aufſtieg, der Erde eine Dauer von 80,000 Jahren zuſchrieb, die er in eine auf- und abſteigende Periode zerlegte u. ſ. w. In der Polemik gegen den St. Simonismus wurde er inconſequent, indem er einen Ueberſchuß der Arbeit, eine Dividende und Erbſchaft annahm.]

Man kann Fourier's Stellung folgendermaßen zuſammenfaſſen: in ſeinem ſchwärmeriſchen Wohlwollen gegen die Entbehrenden und in ſeiner Empörung gegen die offizielle Heuchelei des franzöſiſchen

Katholicismus hat er die ganze bisherige Ethik vernichtet und hingegen den ganz empiriſchen Zuſtand unſerer dermaligen Corruption in ſeinen Phalangen und Phalanſtèren als den ſittlich berechtigten hingeſtellt.

Fourier's Syſtem hat nur das Glück im Auge. Durch die ökonomiſchen Einrichtungen ſoll dem Menſchen alles Schickſal erſpart werden. Alle Verſuchung zum Böſen ſoll aufhören, denn jeder Wunſch ſoll ſeine Gewährung finden. Dies iſt überhaupt der Punkt, durch welchen der moderne Communismus ſich von dem früheren reſignirten unterſcheidet, wie er in Betreff der Gütergemeinſchaft durch Klöſter, Caſernen, Waiſenhäuſer, durch den Jeſuitenſtaat in Paraguay, durch die Rappiten in Nordamerika u. ſ. f. ſchon oft verwirklicht worden iſt. Fourier ſetzt voraus, daß jeder Menſch eine entſchiedene Neigung zu irgend einer Arbeit habe, während dem natürlichen Menſchen urſprünglich alle Arbeit zuwider iſt. Er vermiſcht den Begriff des Talentes mit dem der Thätigkeit. Setzen doch noch genug civiliſirte Menſchen das Ideal ihres Zuſtandes in die Bequemlichkeit des Müßiggangs. Die Vortheile der gemeinſamen Wirthſchaft für den materiellen Gewinn ſind unzweifelhaft, allein alle Freiheit der Individualität, alle Poeſie des Gemüths wird durch den Zwang der mechaniſchen Geſchäftsordnung, die mit kindiſchem Pedantismus bis in's Einzelne ſich einläßt, aufgehoben. Fourier ſcheint dem Einzelnen die höchſte Freiheit ſchaffen zu wollen und unterwirft ihn nicht nur einer neuen Sclaverei, ſondern macht auch die endlichen Dinge, die Objecte, zu ſeinem Herrn.

[Ein tieferer Philoſoph, Pierre Leroux, hat ſich daher weder mit dem St. Simonismus, noch mit dem Fourierismus oder Communismus befriedigen können und ſtrebt eine religiöſe Syntheſe an, worin er das Privateigenthum, die Familie und die Nationalität als nothwendige, organiſche Formen der Menſchheitsentwickelung begreift. Lamennais und Lamartine haben ſich ebenfalls gegen den communiſtiſchen Utopismus erklärt. Ebenſo ſagt G. Sand: „Noch ſehe ich kein Syſtem, in dem die ſittliche Freiheit anerkannt und geachtet wäre, in dem nicht irgendwo die Gottloſigkeit und der Ehrgeiz, herrſchen zu wollen, hervorträten. Sie haben vielleicht gehört von den St. Simoniſten und Fourieriſten. Dies ſind noch Syſteme ohne Religion und ohne Liebe, unreif zur Welt gekommen, kaum im Umriß entworfene Philoſophien, in denen der Geiſt des Böſen ſich zu verbergen ſcheint unter dem Aeußeren der Menſchenliebe. Ich will ſie nicht entſchieden verurtheilen, aber ich fühle mich von ihnen abgeſtoßen, als ahnte ich in ihnen eine neue, der Einfalt des Menſchen geſtellte Schlinge“. — Energiſche Naturen wie M. Stirner, ſind daher empört, daß ſie nach dem Communismus eine beſtimmte Stundenzahl arbeiten müßten. — Gegen die Gemüthloſigkeit des Communismus hat vortrefflich M. Arndt in der Zugabe zu Diderot's Grundgeſetz der Natur, Leipzig 1846, ſich geäußert, wenn auch jenes Grundgeſetz nicht von Diderot, ſondern von Morelly, dem Verfaſſer der Baſileiade, herrührt.]

Die deutſche Ethik war ebenfalls eine eudämoniſtiſche, allein, der Natur der Deutſchen gemäß, war ſie ein univerſeller Eudämonismus. Die Deutſchen waren nicht ſo ſehr, als die romaniſchen Völker, von der Scholaſtik beherrſcht, allein ſie entbehrten auch der nationalen Concentration der Engländer und Franzoſen. Ihr ethiſches Prinzip wurde das theologiſche der Selbſtvervollkommnung und der Glückſeligkeit, welche das Vergnügen an ihrem Fortſchritt bereitet. Wolff populariſirte dieſe Vorſtellung durch ſein Buch: von des Menſchen Thun und Laſſen, Halle 1720, und Cruſius führte dieſelbe 1772 durch ſeine Moraltheologie zum ſogenannten theologiſch-teleologiſchen Prinzip fort, indem er den Willen Gottes, wie er in der Schrift poſitiv offenbart ſei, zum Maaßſtab der ſittlichen Vervollkommenheit des Menſchen machte.

Dieſen nationalen Richtungen der Ethik gegenüber arbeitete der Jeſuitismus mit ungemeinem Erfolg an der Vernichtung aller volksthümlichen Sittlichkeit und ſelbſtbewußten Moralität. Er machte die Moral durch das einſeitige Hervorheben der Pflichtcolliſion zur Caſuiſtik, weshalb auch Buſenbaum ganz richtig ſeiner zuerſt in München 1645 erſchienenen und ſpäter 52 Mal aufgelegten Moraltheologie den Titel gab: Medulla casuum conscientiae. Der Jeſuitismus hat durch ſeine abſtracte Trennung der äußerlichen That und innerlichen Intention, durch ſeine Lehre von der Veränderung der ſittlichen Qualität einer Handlung mittelſt der Umſtände, durch den Probabilismus und die Mentalreſervation ſyſtematiſch die Gewiſſenloſigkeit als die äußerſte Gewiſſenhaftigkeit dargeſtellt. Er wirkt daher doppelt; einerſeits terroriſtiſch, indem er dem Einzelnen kunſtreich ſittliche Verlegenheiten bereitet und ihn mit der Schwierigkeit ihrer rechten Löſung ſo lange ängſtigt, bis er in ſeiner Rathloſigkeit ſich der Autorität des Beichtvaters gedankenlos ergiebt; andererſeits optimiſtiſch und euphemiſtiſch, indem er je nach ſeinem Intereſſe auch die moraliſch verwerflichſten Handlungen als pflichtgemäße beſchönigen lehrt. Obwohl er ſelbſt den Fürſtenmord als erlaubt rechtfertigte, ſo wußte er doch durch ſeine Wiſſenſchaft der Kunſt des Selbſtbetrugs ſich an den Höfen ungemein beliebt zu machen. Seine Bedeutung für die Wiſſenſchaft iſt die vollendete Darſtellung der moraliſchen Sophiſtik.

Eine vollkommen neutrale Stellung ſowohl zu den verſchiedenen national individuellen Prinzipien, als zu dem heuchleriſchen Indifferentismus der Jeſuitenmoral nahm die 1677 erſchienene Ethik Spinoza's ein, der, aus ſeiner Nation und Kirche herausgeſtoßen, ſelbſt keinem Volk und keiner Confeſſion mehr angehörte. Was er Ethik nannte, war bekanntlich ein Syſtem der geſammten Philoſophie. Aus dem Begriff der Subſtanz und ihrer Attribute, der Ausdehnung und des Denkens, leitete er die Möglichkeit eines inadäquaten und adäquaten Erkennens der Idee ab. Aus der inadäquaten Erkenntniß aber folgerte er die Möglichkeit der Exiſtenz und Herrſchaft der Affecte, und aus dieſer ihrer Entſtehungsweiſe die Nothwendigkeit der adäquaten Erkenntniß, durch ſie die Knechtſchaft der Affecte aufzuheben. Nach Spinoza beſteht alle wahrhafte Thätigkeit in der rechten Erkenntniß Gottes, alles Leiden in der Verkümmerung derſelben. Die Realität des Menſchen iſt das Erkennen Gottes, ein Prozeß, der nicht ohne Freude denkbar iſt. Da Gott das höchſte Gut, ſo kann man ihn nicht erkennen, ohne ihn zu lieben. Da nun aber das wahrhafte Denken ein Attribut Gottes ſelber iſt, ſo iſt die Liebe, mit welcher wir Gott lieben, im Grunde die Liebe, mit welcher Gott ſich ſelber im Menſchen liebt. Spinoza's Ethik iſt daher eine myſtiſche und quietiſtiſche, weil ſie die

Intellectualliebe Gottes zum Prinzip abſoluter Reſignation macht, welche das Böſe als ein an und für ſich Unwirkliches erträgt und mit Gutem überwindet. Sie iſt eine realiſtiſche Ethik, jedoch in idealem Sinn, weil Alles, was das weſentliche Sein des Menſchen erhöht und in ſo fern ihm nützt, ihn auch zur Erkenntniß und Liebe Gottes geſchickter macht. Weiter iſt ſie nicht, wie man ihr oft aus einſeitigem Hervorheben einzelner Beſtimmungen der Realität vorgeworfen, ein egoiſtiſch-utiliſtiſches, ſondern im Gegentheil ein antieudämoniſtiſches Syſtem, welches die Tugend als eine ſich von ſelbſt verſtehende Folge der Seligkeit in Gott, nicht die Seligkeit aus dem Kampf gegen das Uebel und Böſe als einen Lohn hervorgehen läßt. Endlich iſt ſie auch eine politiſche Ethik, weil die Menſchen durch ihre Vereinigung zum Staat die Gotteserkenntniß und die mit der Liebe Gottes identiſche Seligkeit wirkſamer, als im Zuſtande der Vereinzelung erreichen können. Denk- und Gewiſſensfreiheit iſt deshalb nach Spinoza das Element, wodurch ein Staat allein wahrhaft zum Staat wird.

Dieſe hohen Begriffe Spinoza's ſind erſt ſeit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts durch die Anſtrengungen der deutſchen Philoſophie tief in das Leben und die Wiſſenſchaft eingedrungen.

Die jüngſte Umgeſtaltung der Ethik begründete Kant, freilich noch ohne Beziehung auf ihn. Kant verwarf Nutzen, Sympathie, ſittlichen Trieb, Erziehung, Intereſſe, Luſt, Vollkommenheit, als materiale Prinzipien, die lediglich als Motive des Willens zu wirken hätten, und befliß ſich, ein rein formales Prinzip aufzuſtellen. Dieſes fand er im Begriff der Freiheit als Autonomie und Autarkie des Willens. Die Freiheit vermag ihren Begriff auch ſchlechthin zu realiſiren und ſich, unabhängig von allem Andern, zum Anfang einer Reihe von Wirkungen zu machen. Alle Heteronomie iſt ein Widerſpruch gegen den Begriff der Freiheit. Sie iſt der kategoriſche Imperativ: du ſollſt, und weil du ſollſt, kannſt du. Die Identität des Begriffs und ſeiner Realität, welche Kant für den ontologiſchen Beweis der Exiſtenz Gottes leugnete, machte er zum Axiom ſeiner praktiſchen Philoſophie, die den richtigen Weg eingeſchlagen hat, wie immer auch manche Theologen den kategoriſchen Imperativ als den Korporalſtock des Königsberger Weiſen beſpöttelt haben mögen. Kant drückte die Einheit der Allgemeinheit und Einzelheit des Willens in folgenden Formeln aus: 1) Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannſt, daß ſie ein allgemeines Geſetz werde; 2) Handle ſo, daß du die Menſchheit ſowohl in deiner Perſon, als in der Perſon eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel braucheſt; 3) Erkenne die Idee des Willens eines jeden vernünftigen Weſens als eines allgemein geſetzgebenden Willens an. Der Mangel der Ethik Kant's lag darin, daß er das Formalprinzip den Stoff, der als Pflicht beſtimmt werden ſollte, aus der Sinnlichkeit entnehmen ließ, welche er in dieſem Sinne die Triebfeder zur Glückſeligkeit nannte. Die Aufgabe der Ausführung ſeiner praktiſchen Philoſophie ward daher die Vermittelung der Harmonie des Pflichtbegriffs mit der Sinnlichkeit. Dieſe Vermittelung gelang ihm ſo wenig, als ſeiner Schule. Nur Schiller als Künſtler war in ſeinen herrlichen, von den Ethikern zu wenig ſtudirten Briefen über die äſthetiſche Erziehung des Menſchengeſchlechtes hierin auf dem rechten Wege. Die vornehmſten hierhergehörigen Kant'ſchen Schriften ſelber machen ein ſchönes Ganze aus, nämlich die Grundlegung der Metaphyſik der Sitten, die 1785 erſchien; die Kritik der praktiſchen Vernunft; die Tugend- und die Rechtslehre. Die Tugendlehre theilte er nur in Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt und gegen Andere; die Rechtslehre in das private und öffentliche Recht und letzteres wieder in das Staats-, Völker- und Weltbürgerrecht.

Die Weiterentwickelung des Kant'ſchen Standpuncts gab zunächſt Fichte in ſeiner Rechtslehre und in ſeinem Syſtem der Sittenlehre, 1798, in welcher letzteren ſeine barſche Entſchloſſenheit ausgezeichnet hervortrat z. B. in ſolchen Wendungen: „Hat Jemand einen ſchlechten Charakter, ſo ſoll er unbedingt ſich einen beſſern anſchaffen." — Schelling ſtand im Praktiſchen zuerſt auch auf dem Kant'ſchen Stanpunkt, theils in ſeiner Neuen Deduction des Naturrechts, in Niethammer's und Fichte's philoſophiſchem Journal, theils im vierten und fünften Hauptabſchnitt ſeines Syſtems des transtendentalen Idealismus. — Sehen wir von der faſt unüberſehlichen Menge der Mittelmäßigkeiten ab, welche Kant's praktiſche Philoſophie in verſchiedenen Formen wiederholten, ſo bleiben hauptſächlich Daub und Schleiermacher als diejenigen, welche den formal-ſubjectiven Standpunkt zum concret-objectiven hinüberzubilden mit dem größten Erfolg verſuchten.

Daub hat ſich mit den Prinzipien der Moral, mit den Hypotheſen über die Willensfreiheit und über den Urſprung des Böſen anhaltend und gründlich beſchäftigt. Der letzteren Aufgabe war auch ſein Judas Iſcharioth gewidmet, worin er ſich bemühte, Kant's Hypotheſe vom radicalen Böſen zu Gunſten des Supernaturalismus in das Hypoſtatiſche zu wenden, was ihm aber mißlang. Dieß war 1816. In den nach ſeinem Tode von Marheineke und Dittenberger 1839—43 herausgegebenen Vorleſungen Daub's über die theologiſche Ethik ſind die Detailbeſtimmungen der beſonderen Pflichten und Tugenden durch Fülle und Tiefe der Lebenserfahrung, wie durch Eindringlichkeit der Schilderung oft meiſterhaft, die Syſtematik dagegen nicht ſelten unförmlich. In einem allgemeinen Theil der Moral werden die Begriffe des Geſetzes, der Freiheit und des Gewiſſens, in einem ſpeziellen die Pflichten des Menſchen gegen ihn ſelbſt als Individuum, als intelligentes Subject und als Perſon (Achtung, Erhaltung, Veredlung), und gegen Andere abgehandelt; die letzteren oder die Socialpflichten als allgemein perſönliche (Eigenthum, Leben, Zuſtände des Menſchen) und in concreto als Familienpflicht, Nationalpflicht und Religionspflicht. Das Theologiſche der Behandlung beſteht hier, wie bei den meiſten theologiſchen Ethiken, nur darin, daß zuweilen Bibelſtellen angezogen und ausgelegt werden.

Daub's Ergänzung iſt Schleiermacher, bei welchem auch in der Form, ſtatt Daub's nicht ſelten pedantiſcher Breite in der Ausführung des Beſondern, ein großes Talent allgemeiner Gruppirung und leicht zu überſehender Conſtruction einfacher Gegenſätze hervortritt. Erinnert Daub an Kant, ſo Schleiermacher an Schelling.

Schleiermacher unterſuchte, 1803, in den: Grundlinien einer Kritik aller bisherigen Sittenlehre, die höchſten Grundſätze, die formalen Begriffe, die Syſteme, und, in einem Anhange, auch die

Methode der Ethik. Das Reſultat war jedoch nur das negative, die Unſicherheit und den Widerſpruch der überkommenen Beſtimmungen nachzuweiſen, und nur über die ſittliche Bedeutung der Sprache, des Witzes, der Freundſchaft und Liebe, ließ er ſich auch poſitiv aus. Leider iſt es ihm nicht vergönnt geweſen, mehr als einzelne Säulen des neuen Tempelbaues, den er im Sinne hatte, fertig auszuſtellen; das Gebäude ſelbſt haben wir nur in der unvollkommenen Geſtalt von übereinandergethürmten Vorleſungsheften; die philoſophiſche Ethik von Schweizer iſt noch ziemlich überſichtlich, die chriſtliche aber von Jonas durch die ſcrupulöſe Gewiſſenhaftigkeit des Herausgebers faſt ungenießbar. Die Redaction eines Jahres macht darin der eines anderen immer die Exiſtenz ſtreitig. Zur Orientirung in Schleiermacher's Ethik iſt daher ein viel weniger umfangreiches Werk von Tweſten mit einer ſchätzbaren Einleitung noch immer zu empfehlen. Schleiermacher gleicht in den weiten Conturen ſeiner Begriffsbeſtimmungen einem Jäger, der Fangnetze aufſtellt, von allen Seiten das Kleinwild entgegenzutreiben, und verträgt daher ein ſolches Durcheinander verſchiedener Redactionen noch weniger, als andere Schriftſteller.

In der philoſophiſchen Ethik unterſcheidet er 1) den Begriff des höchſten Gutes, 2) der Tugend und 3) der Pflicht. Den erſteren beſtimmt er im Allgemeinen als die Harmonie der Vernunft und Natur (wie Schiller), im Beſondern als die vollkommenen ethiſchen Formen, zu welchem die ethiſche Thätigkeit ſich abſchließt, die nämlich entweder organiſirend oder ſymboliſirend iſt. Erſteres geſchieht, indem die Vernunft ſich durch die Natur als ihr Werkzeug verwirklicht; Letzteres, indem ſie durch die Natur ſich dargeſtellt hat, weßhalb der Naturbildungsprozeß und der Prozeß der ſymboliſchen Vergegenſtändlichung auch in einander übergehen. Jeder dieſer Prozeſſe hat eine Doppelrichtung, einmal auf die Identität des Einzelnen mit Anderen; ſodann auf die Individualität des Einzelnen als ſolche. Die organiſirende Thätigkeit wird dadurch zur Bildung theils des Verkehrs, theils des Eigenthums; die ſymboliſirende zur Bildung theils des Wiſſens, theils des Gefühls Aus dieſen Grundbegriffen leitet nun Schleiermacher die fünf vollkommenen ethiſchen

Formen ab: 1) die Familie, das Geſchlecht und die Nation überhaupt als das noch unentwickelte Ineinanderſein beider Functionen; 2) den Staat als die identiſch organiſirende Thätigkeit; 3) die nationale, durch die Sprache ſich vermittelnde Gemeinſchaft des Wiſſens als die identiſch ſymboliſirende; 4) die freie Geſelligkeit als die individuell organiſirende, und 5) die Kirche als die Form der individuell ſymboliſirenden Thätigkeit. Nach Schleiermacher iſt nämlich alle Kunſt religiöſen Urſprungs. In der Kirche als dem Maximum der Vernunftdarſtellung, der die Natur gänzlich unterworfen, wird die Kunſt zur Mittheilung des höchſten Gefühls. — Der zweite Theil, die Tugendlehre, unterſcheidet die Tugend der Geſinnung, als Weisheit und Liebe, von der Tugend der Fertigkeit, als Beſonnenheit und Beharrlichkeit. — Der dritte, die Pflichtenlehre, unterſcheidet die univerſelle Pflicht, als die des Rechts und Berufs, von der individuellen als der Liebes- und Gewiſſenspflicht.

So viel Vorzügliches auch dieſe beiden Theile der Ethik enthalten, ſo bewirkt doch ein Fehler der geſammten Conſtruction, daß daſſelbe nicht recht zum Vorſchein kommen kann. Der Begriff der organiſirenden und der ſymboliſirenden Thätigkeit in ihrer Doppelrichtung auf das Gemeinſame und das Eigenthümliche mußte den erſten allgemeinen Theil des Ganzen bilden; dann mußte die Pflichten- und Tugendlehre als der Begriff der beſondern ethiſchen Subjectivität, und als dritter Theil die Entwickelung der fünf objectiven ethiſchen Formen folgen. Bei dieſen macht Schleiermacher wiederum zunächſt den Fehler, daß er die freie Geſelligkeit als eine ſelbſtſtändige ethiſche Form nimmt, während ſie als das Moment der Auflöſung der objectiven Gebundenheit einer jeden beſondern Form immanent iſt, und daher nur eine ſecundäre Geltung in Anſpruch nehmen kann. Sodann aber ſind Wiſſenſchaft, Kunſt und Religion keine reine ethiſche Formen, wenn ſie auch ein nothwendiges Verhältniß zum Ethiſchen haben. Die ſyſtematiſche Erkenntniß der Wahrheit, die Darſtellung des Schönen und der Prozeß der Vereinigung Gottes mit dem Menſchen machen allerdings für ihre Exiſtenz das Wollen des Guten zur Bedingung, gehen aber zugleich über die Macht der freien Selbſtbeſtimmung, über den Kreis der

Abſichtlichkeit des Wirkens hinaus. Schleiermacher identificirt zuletzt die Kunſt als Organ des Cultus mit der Religion, und die Religion mit der Erſcheinung derſelben als Kirche und verwirrt und verunreinigt dadurch dieſe vier Begriffe.

Solche Verwirrung wird in ſeinem Syſtem der chriſtlichen Sitte, welches der Anlage nach ein Meiſterſtück der ſeltenſten wiſſenſchaftlichen Productivität iſt, ganz offenbar. Schleiermacher theilt hier alles Handeln in ein wirkſames und in ein darſtellendes, welches jedoch nur andere Worte für das organiſirende und ſymboliſirende Wirken der philoſophiſchen Ethik ſind. Das wirkſame Handeln wird zum reinigenden, wenn es eine ethiſch motivirte Unluſt aufzuheben ſucht. Als Kirchenzucht wirkt es vom Ganzen auf den Einzelnen; als Kirchenverbeſſerung vom Einzelnen auf das Ganze. Nur als ein Nebenbei giebt hier Schleiermacher unter dem Titel: wie das chriſtliche Handeln das bürgerliche Element mitconſtituire, eine ſehr wichtige Theorie des chriſtlichen Staates, dieſes Erisapfels der deutſchen Tagespolitik; eine Theorie, die unſeren wortführenden Journaliſten wohl zum Studium empfohlen werden dürfte, wenn ſich vorausſetzen ließe, daß ſie außer Zeitungen und Broſchüren auch Bücher läſen. Dem reinigenden Handeln ſteht das verbreitende gegenüber, welches vom Gefühl der Luſt ausgeht und die Exiſtenz der Kirche entweder intenſiv durch die Bildung des Talents und der Geſinnung, oder extenſiv durch Einerwerbung neuer Mitglieder vermittelt. Die Hauptformen des Verbreitungsprozeſſes ſind die Geſchlechtsgemeinſchaft und die Schule. In dieſem ganzen erſten Theile, der das wirkſame Handeln beſchreibt, unterſcheidet Schleiermacher vortrefflich immer die lebendige Sitte, als das im Aeußeren gegenwärtige Innere, von dem, was zur todten Formel geworden iſt und, als zum Unorganiſchen depotenzirt, ausgeſtoßen werden muß. In der Beſchreibung der Chriſtianiſirung des bürgerlichen Elements, wo er die Strafgerichtsbarkeit, die Staatsverbeſſerung, die Wirkſamkeit eines Staats auf den anderen (Interventionsfrage) und das Verhältniß des Staates zu ſolchen, die noch keinem bürgerlichen Verein angehören und im Verkehr die Treue brechen (die ſogenannten Wilden) weitläufig durchnimmt, ſpricht er oft mit der Weisheit und

Kraft eines geſetzgeberiſchen Geiſtes. — Der zweite Theil behandelt den Begriff des darſtellenden Handelns. Dieſes entſpringt auf dem Indifferenzpunct zwiſchen Luſt und Unluſt als die gegen die Beweglichkeit ihres Wechſels ſich ſelbſt genügende Ruhe, deren Handeln eben nur darin beſteht, ſich zu manifeſtiren. Dies geſchieht theils innerhalb der Grenzen der Kirche, theils in der freien Geſelligkeit. Dort entſteht der Gottesdienſt im engeren und im weiteren Sinne, der in die Durchbildung der Tugenden der Keuſchheit, Geduld, Langmuth und Demuth durch alle Lebensmomente geſetzt wird. Die freie Geſelligkeit ſoll theils von der Kunſt, theils von dem Spiel ausgehen. Schleiermacher zeigt ſich hier geiſtvoller, vielſeitiger, offener und vor allen Dingen liberaler, als ſonſt die Theologen für dieſe Gebiete zu ſein pflegen. Er erkennt die Berechtigung der Kunſt an; er geſtattet das Kartenſpiel auch für den Geiſtlichen; er geſteht ſogar zu, daß man, eben der Sittlichkeit halber, nicht immer die Wahrheit ſagen könne, ein unſtreitig ſehr gefährliches Zugeſtändniß. Für die Erlaubtheit der Kunſtübung oder der Zerſtreuung durch das Spiel weiß Schleiermacher jedoch als Grund nur den Kanon des individuellen Gewiſſens anzuführen, wie es ſich einerſeits aus dem allgemeinen, volksthümlichen Gewiſſen ergänzt, anderſeits an dem Vorbilde Chriſti berichtigt, wo er denn natürlich bedauern muß, daß wir keine vollſtändigere Anſchauung ſeines Lebens und Benehmens überliefert erhalten haben.

Hier wäre nun der Ort, mehrere Ethiken zu erwähnen, welche ebenfalls noch Uebergangsgeſtalten aus dem ſubjectiven Idealismus zum objectiven und abſoluten ausmachen. Jedoch würde dies geradezu in die Geſchichte der theologiſchen Moral hineinführen. Es ſei daher hier nur der rühmlichen Anſtrengungen gedacht, welche de Wette, Harleß und Marheineke gemacht haben. Der letztere hat in ſeinem Syſtem der theologiſchen Moral, welches Mathies und Vatke, Berlin 1847, herausgegeben haben, den Arbeiten von Schleiermacher, de Wette und Harleß eine ſorgfältige Berückſichtigung geſchenkt, ſich aber doch von der Daub'ſchen Manier nicht losmachen können. Es iſt faſt rührend, zu ſehen, mit welchem Jünglingsmuthe der edle Mann noch überall die Bahn des Fortſchritts betritt und den Zeitfragen mit liberaler Begeiſterung ſich zuwendet; zu ſehen, wie er manche prieſterliche und büreaukratiſche Vorurtheile, die er früher gehegt hatte, ablegt; zu ſehen, wie er auf der Höhe der Wiſſenſchaft, zu der er ſich in unabläſſigem Studium erhoben, auch ihm entgegenſtehende Richtungen mit verſöhnlicher Heiterkeit behandelt. Allein alle dieſe ſchönen Eigenſchaften ſo wenig, als die klare, einfache und würdevolle Darſtellung können das Urtheil zurückhalten, das ſein Werk den Anforderungen der Gegenwart an die Wiſſenſchaft nicht mehr entſpricht. Marheineke theilt die Moral in die Geſetzes-, Tugend- und Pflichtenlehre, und die letztere in die Pflicht in Bezug auf den Leib und das leibliche Leben; in Bezug auf die menſchliche Seele und in Bezug auf den Geiſt. Die Sorgſamkeit, mit welcher Marheineke hierbei die einzelnen Puncte abhandelt, iſt gewiß vortrefflich, allein das Ganze wird durch den Fehler gedrückt, daß das theologiſche Element von dem rein ſpeculativen, ſchlechthin rationellen, nicht deutlich geſchieden, vielmehr mit ihm unklar vermiſcht iſt, ein Fehler, woran freilich die meiſten theologiſchen Ethiken leiden. Allein auch die Art und Weiſe, wie die Pflichtenlehre behandelt iſt, kann nicht mehr genügen. Dieſe Trias von Leib, Seele und Geiſt als Eintheilungsgrund iſt antiquirt. Wir finden von Marheineke unter der Kategorie der Seele das Eigenthum, die Arbeit, die Ehre aufgeführt. Warum ſollen das nun wohl pſychiſche Beſtimmungen ſein? Gehören ſie nicht in der That der Objectivität des Geiſtes an? Die Manier aber, den ſittlichen Organismus zu beſchreiben und jedes Moment deſſelben in eine Pflicht zu verwandeln, iſt ſchon von Hegel nachdrücklich verworfen worden und wir müſſen von Schleiermacher rühmen, daß er dieß erkannte und den Pflichtbegriff daher abſtracter nahm.

Die objective Seite des Idealismus entwickelte Herbart in ſeiner: Allgemeinen praktiſchen Philoſophie, 1808, indem er 1) von der Realität des einzelnen, an ſich noch nicht weiter beſtimmten Willens ausging. Ohne Reflexion an ſich ſoll derſelbe ſich durch das wiſſenloſe Urtheil des Beifalls oder Mißfalls, alſo äſthetiſch, beſtimmen. Indem er aber in concreto ſich beſtimmt, ſo ergeben ſich nach Herbart 2) fünf verſchiedene Verhältniſſe des Willens, nämlich der Würde Stärke, Schönheit, Schicklichkeit und äußerlichen Nothwendigkeit, welche Herbart die ethiſchen Muſterbegriffe, auch die urſprünglichen praktiſchen Ideen nennt. Die Würde des Wollens wird zur inneren Freiheit, die Stärke zur Vollkommenheit, die Schönheit zum Wohlwollen, die Schicklichkeit zur Billigkeit, und die äußerliche Nothwendigkeit zum Recht. Jede dieſer Ideen hat nach ihm 3) den Trieb, ſich zu einem beſondern Syſtem auseinander zu legen, wodurch, in umgekehrter Folge, von Unten nach Oben, die fünf abgeleiteten Ideen ſich entwickeln, nämlich das Rechtsſyſtem, das Lohnſyſtem, das Verwaltungsſyſtem, das Culturſyſtem und das Syſtem der beſeelten Geſellſchaft. Mit vielem Scharfſinn und in trefflicher Diction ſtellt Herbart die gegenſeitige Beſchränkung dieſer Syſteme in ihrem Rück- und Fortgang dar. Pflicht und Tugend haben nach ihm nur in dem Antheil des Privatwillens an der Verwirklichung der praktiſchen Ideen zur Harmonie aller Syſteme ihre beſtimmte Geltung. — Herbart iſt der ächte deutſche Socialiſt. Ein beſonderes Verdienſt um die Weiterbildung ſeiner eigenthümlichen Auffaſſung hat ſich Hartenſtein, in den Grundbegriffen der ethiſchen Wiſſenſchaft, Leipzig 1844, erworben, namentlich im vierten Abſchnitt, der die Gliederung des ethiſchen Organismus beſchreibt.

Der abſolute Idealismus, als die Einheit des ſub- und objectiven, erhob die Ethik dadurch von vornherein auf eine höhere Stufe, daß er das Subject der ethiſchen Function, den Geiſt, und in deſſen Entwickelung den ſyſtematiſchen Ort beſtimmte, welchen die Ethik einzunehmen habe. Hegel unterſchied im Begriff des Geiſtes die ſubjective, objective und abſolute Beſtimmtheit deſſelben. Der ſubjective Geiſt hebt ſich ſelbſt zum objectiven dadurch auf, daß er ſich, den einzelnen, nach der ihm an ſich immanenten Allgemeinheit und Nothwendigkeit zum wirklichen Gegenſtande macht, als welchen er ſich ſelbſt ſetzt; eine Verwirklichung, die im Staat ihre vollendete Geſtaltung empfängt. Jeder Staat iſt jedoch, der Idee der Freiheit gegenüber, die er als ein beſonderes Syſtem darſtellt, ſelbſt nur ein ethiſch einſeitiges Individuum; eine Einſeitigkeit, welche durch den Verkehr und Kampf der Staaten in der Weltgeſchichte aufgehoben wird. Aber mitten in dem geſchichtlichen

Prozeß iſt der Geiſt nach ſeiner göttlichen Abſolutheit über die Endlichkeit des Kämpfens hinaus und genießt in Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft ſeiner Ewigkeit. — Die abſtracte Idee des Guten hat Hegel als ein Moment der logiſchen Idee in der Lehre vom Begriff entwickelt, die beſondern Willensbeſtimmungen aber 1821 in ſeiner Philoſophie des Rechts, worin er folgende Eintheilung machte: 1) das abſtracte Recht, worunter er die Perſon und das Eigenthum, den Vertrag und das Unrecht ſubſumirt; 2) die Moralität, die bei ihm nur dürftig ausfiel, faſt nur eine Imputationslehre wurde und von dem Vorſatz und der Schuld, von der Abſicht und dem Wohl und von dem Gewiſſen handelte; 3) die Sittlichkeit, welche als Einheit der objectiven Aeußerlichkeit des Rechts und der ſubjectiven Innerlichkeit der Moral die Organismen der Familie, der bürgerlichen Geſellſchaft und des Staats umfaßt.

An Hegel ſich anſchließend hat Saling 1827 den allgemeinen Begriff der Freiheit in einer ſehr gediegenen Abhandlung: die Gerechtigkeit in geiſtgeſchichtlicher Entwickelung; — Vatke 1841 eben denſelben in ſeinem bekannten Werk: die menſchliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und Gnade, behandelt. — Für die Weitergeſtaltung der Rechtswiſſenſchaft ſind am thätigſten geweſen Gans und Göſchel, dieſer in den zerſtreuten Hülfsacten eines Juriſten.

Die Moral behandelte 1828 Michelet in ſeinem Syſtem der philoſophiſchen Moral, worin er 1) die Zurechnung der Handlungen, 2) die Zwecke der Glückſeligkeit und 3) das höchſte Gut (Tugendlehre, Pflichtenlehre und Gewiſſen) unterſchied.

Die Politik iſt, außer in Compendien des Naturrechts, wie das Bitzer'ſche, noch von keinem Hegelianer behandelt worden. Die Schule Hegel's hat in Betreff des Staats ſich bisher faſt nur geſchichtsphiloſophiſch verhalten.

Als umfaſſende Darſtellungen des geſammten Gebiets des Willens ſind noch Wirth, Martenſen und Rothe zu erwähnen. Wirth's mit großer Liebe unternommene: ſpeculative Ethik, 1841, theilte dieſelbe in die reine und concrete, und die letztere in die individuelle, objective und abſolute. Unter der objectiven verſteht er das bürgerliche Recht, das Staats- und Völkerrecht; unter der abſoluten Religion, Wiſſenſchaft und Kunſt. Wirth's Vorzüge liegen, wie bei Daub und Marheineke, in der Auseinanderſetzung des Details. In der ſyſtematiſchen Dialektik fehlt es nicht an Mißgriffen. Namentlich iſt der Ausgang der Ethik mit dem Spiel zwar gegen frühere Vernachläſſigungen der poſitiven Seite dieſes ethiſchen Elementes lobenswerth, ſonſt aber im Verhältniß zur Idee der Ethik verfehlt, und Marheineke hat Recht, es komiſch zu finden, daß die höchſte Sittlichkeit der Menſchheit endlich in einem Liebhabertheater ſich realiſiren ſoll. — Martenſen's Grundriß des Syſtems der Moralphiloſophie, deutſch 1845, zeichnet ſich dagegen gerade durch leichte Ueberſichtlichkeit aus. Er unterſcheidet das Gute als das Geſetz, als das Ideal und als das Reich der Perſönlichkeit. — Wenn Wirth die Einheit von Daub, Schleiermacher und Hegel von Seiten des Scharfſinnes, Martenſen von Seiten des Gemüthes darſtellt, ſo Rothe von Seiten des Tiefſinnes, dem es freilich nicht an abſtruſen Ausgängen fehlt. Seine: theologiſche Ethik, 2. Bde. 1845, zerfällt in eine Güter- und Tugendlehre. Die Güterlehre enthält den Begriff der ſittlichen Function, der ſittlichen Gemeinſchaft, der verſchiedenen ſittlichen Kreiſe und ihrer Entwickelungsſtadien (Familie, bürgerliche Geſellſchaft, Staat und Staatenverband, Kirche, letzte Dinge), endlich den Begriff der Sünde und der Erlöſung als des höchſten Gutes. Die Tugendlehre iſt reich an pſychologiſchen Feinheiten, vorzüglich in der Schilderung der Untugend. Wenn Rothe 1837 in ſeiner Schrift: die Anfänge der chriſtlichen Kirche, die Verfaſſung und Praxis derſelben ganz in den Staat und den Cultus ganz in die Kunſt aufgehen ließ, ſo hat er jetzt die Kirche als die Gemeinſchaft der Frömmigkeit über alle anderen Formen der ſittlichen Gemeinſchaft erhoben. Rothe iſt ein eklektiſcher Myſtiker geworden, der die Ethik ab ovo mit einer Schöpfungslehre anfängt, die Dogmatik in die Ethik abſorbirt und in der Conſtruction die logiſche Strenge dem theoſophiſchen Bedürfniß unterordnet.

V.

Ueber die Pſychologie als Naturwiſſenſchaft.

1850.

Die Pſychologie als Naturwiſſenſchaft! Welch' einen Reiz muß nicht dieſer Titel, den Waitz ſeinem Lehrbuch der Pſychologie gegeben, für alle Naturforſcher, für alle Männer der exacten Wiſſenſchaften, für alle materialiſtiſchen Aerzte haben! Die Seele, der Geiſt als ein Gegenſtand der Natur behandelt! Da endlich, wird man ſich ſagen, wird ein ſicherer Boden betreten ſein; da endlich werden die Illuſionen des Apriorismus verſchwinden; da endlich wird nicht die Speculation, ſondern das Factum den Scepter führen.

Früherhin gab es eine empiriſche Pſychologie, eine Erfahrungsſeelenlehre. Man verſtand darunter diejenige Pſychologie, die nicht von der Ontologie, von den abſtracten Beſtimmungen der Metaphyſik ausging, welche Pſychologie man zum Unterſchied von jener die rationelle nannte. Die empiriſche Pſychologie ſtützt ſich auf die Sammlung und Vergleichung von Zuſtänden und Acten, welche der Menſch an ſich als Individuum wahrgenommen und beobachtet hatte. Sie war inſofern zugleich die gelehrte Pſychologie, denn ſie vermochte ohne einen großen Vorrath von Kenntniſſen gar nicht zu Stande zu kommen und ihre Bearbeiter legten daher förmlich Magazine an, den öthigen Reichthum von Thatſachen herbeizuſchaffen, durch welche die Wiſſenſchaft ihre Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe begründen könnte. Ich erinnere an die Sammlungen von Moritz, von Wagner und an Beneke's Skizzen.

Als Herbart ſein Lehrbuch der Pſychologie herausgab, unterſchied er in demſelben 1) die Grundlehre 2) die empiriſche und 3) die rationale Pſychologie. Er ſtellte den Gegenſtand von allen Seiten dar. Später, in ſeiner ausführlichen Pſychologie, 1824, gründete er dieſelbe 1) auf Erfahrung, 2) auf Metaphyſik und 3) auf Mathematik. Dieſe letztere war das relativ neue Element, welches Herbart in die Pſychologie einführte. Ich ſage relativ neue Element, denn daß die Vorſtellung eine quantitative Seite habe, war natürlich eine längſt bekannte Thatſache. Ich habe in meiner Widerlegung des von Exner auf meine Pſychologie gerichteten Angriffs (in dem Anhang zur zweiten Ausgabe derſelben 1843) gezeigt, daß namentlich die Wolff'ſche Schule in derjenigen Geſtalt, welche ſie während der Periode der ſogenannten Aufklärung empfing, ſich mit der Größe und dem Spiel der Vorſtellungen vielfältig beſchäftigte, ich habe dort eine Stelle aus einer Schrift von Maaß abdrucken laſſen, die ganz und gar alle die Wendungen enthält, deren ſich für den dort behandelten Gegenſtand auch ein Herbartianer bedienen muß. Die Leibnitz-Wolff'ſche Philoſophie konnte folgerecht nicht anders, als den Unterſchied der dunklen und hellen Vorſtellungen als einen blos relativen auf ſeinen wahren Grund, auf die Quantität, zurückzuführen.

Ganz unabhängig von Herbart und vor ihm war ein Oeſtreicher, Dr. Miesley, darauf verfallen, das Maaß der Vorſtellungen und der durch ſie bedingten Gefühle zu berechnen. Er hatte ſich dieſe Aufgabe im Intereſſe der Medicin geſtellt. Er wollte eine gründlichere Diagnoſe und Therapie der Krankheiten durch die genauere Erkenntniß der pſychiſchen Zuſtände in der Weiſe bewirken, daß der Arzt die Extenſion und Intenſion einer Vorſtellung bei einem Kranken ſollte meſſen und berechnen können. Dr. Miesley nahm das Problem mehr im Sinne der Schelling'ſchen Naturphiloſophie oder des Spinozismus und dieſer Umſtand mag es ſein, der die Herbart'ſche Schule ihn, ſo weit ich Kenntniß habe, hat ignoriren laſſen. Daß Herbart ſelber ihn ſeiner Aufmerkſamkeit allerdings gewürdigt hat, geht aus dem in der Königl. Univerſitätsbibliothek zu Königsberg befindlichen Exemplar der Miesley'ſchen Schrift ſattſam hervor. Wenn die Vorausſetzung wahr wäre, jede Vorſtellung im Bewußtſein als eine Kraft zu betrachten, die einen nothwendigen Grad der Intenſion und Extenſion in ſich ſchließen müßte, ſo liegt der Uebergang in die mediciniſche Praxis nahe. Wüßte ich als Arzt mit Beſtimmtheit, daß bei einem Individuum die Vorſtellung des Ruhms=0, die der Wolluſt=7, die des Vaterlandes=3, die des Todes=15 u. ſ. f. ſich verhielte, ſo würde eine exacte Berechnung der Wirkung möglich ſein, welche die Erregung dieſer verſchiedenen Vorſtellungen in einer gewiſſen Folge haben müßte; es würde eine Berechnung der Vorſtellungen möglich ſein, welche über die Schwelle des Bewußtſeins gerufen werden müßten, andere Vorſtellungen in ihrer Gegenwart zu erhalten oder ſie ſinken und aus dem Bewußtſein ſchwinden zu machen. Sogenannte Menſchenkenner, Seelſorger, Diplomaten, Pädagogen, Jeſuiten, Weltmänner, Verführer pflegen auch ihren Umgang mit den Menſchen nach ſolcher Berechnung einzurichten. Sind ſie aber rechte Kenner der menſchlichen Seele, ſo verfahren ſie nicht blos einfach, ſondern beachten die Umſtimmungen, welche die Stärke einer Vorſtellung poſitiv oder negativ durch die concurrirenden Umſtände, durch den Wechſel ihrer Beleuchtung empfängt. So kann z. B. dem Wollüſtigen die Vorſtellung der Wolluſt nach übermäßiger Erſättigung ſeiner Begierde ekelhaft ſein; ſo kann die Vorſtellung des Todes dem Furchtſamen und dem Geſunden anders, als dem Muthigen und Kranken und wieder anders am Morgen und anders um Mitternacht erſcheinen u. ſ. w.

Wenn nun Herbart ſich des Ausdrucks: Mathematik bediente, um die Lehre von der Mechanik und Statik der Vorſtellungen zu bezeichnen, ſo beſchränkt ſich das mathematiſche Element bei ihm auf das Arithmetiſche und Mechaniſche; auf das Arithmetiſche, um jede Vorſtellung theils als ein intelligibles Eins zu iſoliren, theils ihre Continuität mit andern Vorſtellungen zu ſetzen; auf das Mechaniſche, inſofern er jeder Vorſtellung die Bedeutung einer Kraft beilegte, ſo daß jede Vorſtellung ſich für ſich zu erhalten ſtreben ſollte, ſo lange ſie nicht von einer andern aus dem Bewußtſein verdrängt oder mit andern verſchmolzen würde. Zu einer geometriſchen Conſtruction ging Herbart nicht fort, obwohl auch ſie nahe lag und von ihm auch oft genug angedeutet wird, denn er ſpricht nicht ſelten davon, wie die Vorſtellungen zu Reihen würden, wie ſich dieſe zuſpitzten, zuwölbten u. dgl., ſo daß eine geometriſche Projection den algebraiſchen Calcul hätte begleiten können. Herbart glaubte den Weg gefunden zu haben, die Pſychologie zur ſtrengſten Wiſſenſchaftlichkeit erheben zu können. Der Gedanke, die Geſetzmäßigkeit des Prozeſſes der Intelligenz ſogar der Rechnung unterwerfen und durch dieſe das Schwanken der Meinung vernichten zu können, begeiſterte ihn. Er trug in ſeiner ausführlichen Pſychologie ſeine Anſicht in einer doppelten Methode vor, nämlich einerſeits in der ſynthetiſchen, anderſeits in der analytiſchen, allein er ſprach von der Pſychologie noch nicht geradezu als einer Naturwiſſenſchaft.

Drobiſch war es, der als Mathematiker dem lange vereinſamt ſtehenden Herbart durch ſeine Zuſtimmung Muth einflößte. Er war eine Auctorität den Mathematikern gegenüber. Und nicht blos den Mathematikern, ſondern auch den übrigen empiriſchen und ſpeculativen Pſychologen gegenüber. Allein als nun Drobiſch mit einer ganzen Pſychologie auftrat, betitelte er ſie zwar: Empiriſche Pſychologie nach naturwiſſenſchaftlicher Methode (1842), erklärte jedoch zugleich in dem Vorwort, daß er die Erſcheinungen des geiſtigen Lebens „ohne Hülfe der Metaphyſik und der Philoſophie überhaupt, ohne Zuziehung der Mathematik“ entwickeln werde. Alſo gerade die Mathematik ſchloß er, der Mathematiker, aus und behauptete dennoch, nach naturwiſſenſchaftlicher Methode zu verfahren, weil er eine „bloße unbefangene Beobachtung, Zergliederung, Vergleichung und Verknüpfung der Thatſachen unſerer inneren Erfahrung“ anſtrebte. Hieraus muß man ſchließen 1) daß Drobiſch Naturwiſſenſchaft auch ohne Hülfe der Mathematik möglich denken muß, denn, da er nach naturwiſſenſchaftlicher Methode verfährt, ſo müßte dieſe doch Mathematik involviren, falls ſie überhaupt noch exact ſein ſoll; aber 2) muß man auch aus jener Verſicherung ſchließen, daß die Pſychologie auch ohne Hülfe der Mathematik doch als Wiſſenſchaft werde behandelt werden können, zumal Drobiſch in ſeinem Vorwort triumphirend verſichert, daß eine „andere und hoffentlich geſundere Anſicht, als die noch immer gangbare“ von den pſychiſchen Phänomenen durch ihn werde geliefert werden; 3) endlich muß man ſchließen, daß nach Drobiſch Pſychologie auch als Wiſſenſchaft ganz ohne alle Philoſophie möglich ſein muß, denn er legt einen großen Werth darauf, die Pſychologie nicht nur ohne alle Metaphyſik, ſondern auch ohne Hülfe der Philoſophie überhaupt abzuhandeln. Ich geſtehe nun, bei Drobiſch nicht haben entdecken zu können, worin das Nichtphiloſophiſche ſeiner Darſtellung liegen ſoll. Unphiloſophiſch hat er nicht ſein wollen; das wäre ein Fehler geweſen. Eine ſogenannte rationale Seelenlehre, die aus ontologiſchen Prinzipien a priori Prädicate für die Seele als vorausgeſetztes Subject deducirt, hat er ausſchließen wollen und daher ſagt er ſich ausdrücklich von der Metaphyſik los, bei welcher er unſtreitig noch näher das Capitel der Herbart'ſchen Metaphyſik, das in der Eidologie den Begriff des Ich unterſucht, im Auge hatte. Wenn er nun aber auf die Philoſophie überhaupt verzichtet, ſo ſcheint er hiermit von aller Wiſſenſchaft im höhern Sinn ſich zu entfernen, um durch die Verſicherung, nach naturwiſſenſchaftlicher Methode zu verfahren, den Glauben an eine größere Gründlichkeit und Klarheit zu erwecken. Die Naturwiſſenſchaft wird hierbei ſelbſtredend als eine ſolche angenommen, die der Philoſophie nicht bedürfe; ja es ſchimmert zwiſchen den Zeilen die Anſicht durch, daß die Philoſophie der Naturwiſſenſchaft nachtheilig ſei.

Hier ſehen wir, wie bereits der Schritt, den Waitz nunmehr gethan hat, vorbereitet iſt. Drobiſch behandelt die Pſychologie noch als eine nicht zum Kreiſe der Naturwiſſenſchaft ſelber gehörige Wiſſenſchaft. Er tractirt ihren Inhalt nur erſt nach naturwiſſenſchaftlicher Methode. Bei Waitz iſt dieſe Unterſcheidung ſchon gefallen. Er nimmt die Pſychologie ſchon als Naturwiſſenſchaft.

Wenn Waitz offen ließe, daß die Pſychologie als Wiſſenſchaft auch in anderer Geſtalt denkbar wäre, ſo könnte man annehmen, daß er hier eben nur die eine der für die Pſychologie möglichen Formen abgehandelt hätte. Allein ausdrücklich ſagt er in der Vorrede S. VIII., daß er einer Pſychologie den Anſpruch, eine wiſſenſchaftliche zu ſein, nur dann geſtatten könne, wenn ſie auf das „Zuſammenſchrauben von Begriffen ohne die Controle der Erfahrung rein und vollſtändig Verzicht leiſte", mit welchen Worten er die empiriſche Pſychologie für die einzig wahrhafte erklärt. Wenn Drobiſch aber die Mathematik für ſeine empiriſche Pſychologie nur aus Willkür herausließ, weil es ihm ſo gefiel, gerade wie er auch die Metaphyſik, weil er es eben wollte, ganz zu ignoriren ſich vorſetzte, damit das Empiriſche, das Thatſächliche, das Wahrgenommene, in einem recht jungfräulichen Fürſichſein bleibe; ſo erklärt Waitz ſchon, daß er die Ueberzeugung, die Pſychologie durchgängig mathematiſch zu behandeln, vollſtändig aufgegeben habe. In der ſpeziellen Ausführung tritt daher in dieſer Beziehung bei ihm ſogar Polemik gegen Herbart hervor.

Dieſer Fortgang iſt ſehr intereſſant und ſehr lehrreich. Herbart's größere Pſychologie erſchien 1824; mithin ſind faſt dreißig Jahre ſeitdem verfloſſen, abgeſehen von dem früheren Bekanntwerden der Herbart'ſchen Grundanſicht. Gerade die mathematiſche Behandlung der Vorſtellungen ſollte das eigentlich Specifiſche, das qualitativ Unterſcheidende der Herbart'ſchen Pſychologie ſein; gerade in ihr ſollte der Fortſchritt der Pſychologie zur Geſtalt einer exacten Wiſſenſchaft verbürgt liegen und Jedem, der mit Herbart noch unbekannt war, mußten die Differentialrechnungen im ſynthetiſchen Theil ſeiner Pſychologie imponiren. Ein neues Reich des Wiſſens ſchien ſich zu erſchließen und ich wenigſtens bekenne, daß ich oft verdrießlich über mich ward und mich bald der Beſchränktheit, bald des Vorurtheils, bald der Trägheit beſchuldigte, wenn ich jenen Rechnungen keinen Geſchmack abzugewinnen und das Unerhörte nicht einzuſehen vermochte, das in ihnen liegen ſollte. Mir ſchien hier nur die Selbſttäuſchung obzuwalten, willkürliche Größenanſätze dem Differentialcalcul unterworfen zu haben und dabei noch den Glauben zu bewahren, daß die Rechnung mit jenen fictiven, qualitätsloſen Größen pſychologiſche Reſultate enthielten. Wie geſagt, ich ſchalt im Stillen oft mich ſelber, daß mich ſo bald, bei der größten Bereitwilligkeit zu lernen, das Gefühl der Unfruchtbarkeit dieſer Rechnungen überkam. Bergen will ich hierbei nicht ein anderes Geſtändniß, daß nach meiner Erfahrung auch Solche, die der Herbart'ſchen Pſychologie anhingen, in Anſehung des Differentialcalculs ſehr lau zu ſein und dieſe Stellen des Buchs meiſt überſprungen zu haben ſchienen.

Nun hätte man, nachdem ein Menſchenalter verfloſſen, erwarten können, daß die Pſychologie auf dem von Herbart eingeſchlagenen Wege große Entdeckungen hätte machen und an der Hand der Mathematik überraſchende Reſultate erzielen müſſen. Aber dieſe Erwartungen ſind nicht nur nicht erfüllt worden, ſondern es iſt ſchließlich das Gegentheil eingetreten. Die Mathematik iſt als cooperative Hülfsmacht erſt eleminirt, dann desavouirt worden. Der Herbart'ſchen Schule iſt es, wie der von Fries ergangen, den Herbart ſo oft, namentlich im erſten Theil ſeiner Metaphyſik, bekämpft hat. Fries lehrte auch in ſeiner Naturphiloſophie 1822, die er eine nach philoſophiſcher Methode bearbeitete mathematiſche nannte, daß jedes wiſſenſchaftliche Ganze aus Philoſophie, aus Mathematik und aus Empirie beſtehen müſſe. Die ſpeculative, die inductoriſche und die empiriſche Methode ſollten ſich zur Begründung der Wahrheit in Abſtractionen, reinen Vernunftſätzen und Wahrnehmungen vereinen. So viel mir aber bekannt geworden, iſt für die Wiſſenſchaft der Pſychologie der mittlere Factor in der Schule von Fries nicht beſonders hervorgetreten, obgleich ſich unter ihr Männer, wie Apelt und Schleiden, befinden. Dieſe Unfruchtbarkeit der Mathematik auf dem pſychologiſchen Gebiete muß alſo einen tieferen Grund haben, d. h. einen ſolchen, der in der Sache ſelber liegt. Der wahrhafte Begriff des Geiſtes muß ſich gegen die arithmetiſche Behandlung ſträuben. Es muß in ihm etwas Incommenſurables liegen.

Wenn wir nun von der Mathematik abſtrahiren und uns auf die Naturwiſſenſchaft überhaupt beſchränken, ſo iſt es auffallend, zu hören, daß von einer naturwiſſenſchaftlichen Methode ſchlechthin geſprochen wird. Iſt denn irgendwo dieſelbe ſo ausgemacht, daß man ſich ohne Weiteres darauf berufen kann? Ich vermuthe, daß im Grunde damit doch nur geſagt werden ſoll, man wolle nicht einem leeren Apriorismus, einer ſubjectiven Conſtruction huldigen, vielmehr die Erfahrung befragen und ſich einer gewiſſenhaften Gegenſtändlichkeit befleißen. Verhielte es ſich ſo, dann würde eben nichts

Neues geſagt und gethan ſein, denn ſchon oben wurde bemerkt, daß die empiriſche Pſychologie dies Verfahren immer geübt habe.

Soll man ſich jedoch unter naturwiſſenſchaftlicher Methode eine beſondere denken, ſo kann wohl nur die analytiſche darunter verſtanden ſein, die gegenwärtig die inductive genannt zu werden pflegt. Was wir Deutſche doch für das Ausland ſchmiegſam ſind! Seit Whewel die Geſchichte der inductiven Wiſſenſchaften geſchrieben und nun gar, ſeit Mill eine inductive Logik mit Beziehung auf die Naturwiſſenſchaft und mit Beiſpielen aus Liebig's Chemie gegeben, tanzen Viele bei uns um dies neue zur Anbetung ausgeſtellte Kalb. Die inductive Methode iſt nun das neue Heil! Aber die inductive Methode iſt nichts Anderes, als die analytiſche, die vom Problem durch das Herausſetzen der im Gegenſtand des Erkennens vorgefundenen Beſtimmungen, durch ihre Vergleichung und verwandtſchaftliche Gruppirung nach Inſtanzen, wie Baco es nannte, zum Subſumtionsſchluß fortſchreitet, der ſelbſt wieder ein dreifacher ſein kann und von welchem die eigentliche Induction nur eine ſeiner Formen ausmacht. Drobiſch faßt im Vorwort zu ſeiner Pſychologie die Summe ſeines Verfahrens in die Worte zuſammen, daß er die weſentlichen Grundlinien der Pſychologie durch „bloße unbefangene Beobachtung, Zergliederung, Vergleichung und Verknüpfung der Thatſachen unſerer inneren Erfahrung" gewinnen will; d. h. er beſchreibt die Hauptmomente der analytiſchen Methode.

Allein auch dieſe Beſchränkung der naturwiſſenſchaftlichen Methode nur auf die analytiſche hält nicht Stich, denn ſie iſt ein Irrthum. Jeder Gegenſtand des Erkennens kann ſowohl analytiſch, als ſynthetiſch behandelt werden. Es hängt, welche Methode gerade angewendet werden ſoll oder kann, von näheren Umſtänden und vom Entſchluß des erkennenden Subjectes ab, welchen Weg es gehen will. Die Naturwiſſenſchaft iſt daher nicht blos analytiſch, ſie iſt auch ſynthetiſch behandelt worden. Um ein nahe liegendes Beiſpiel zu nennen und die häufigeren der älteren Zeit unberückſichtigt zu laſſen, erinnere ich nur an Kant's metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, die ſtreng ſynthetiſch gehalten ſind.

Der Ausdruck naturwiſſenſchaftliche Methode darf alſo nicht auf die analytiſche Methode allein beſchränkt werden, weil die Erkenntniß der Natur die ſynthetiſche eben ſo möglich macht. Wenn es ſich aber ſo verhält, dann folgt von ſelber, daß der Ausdruck: nach naturwiſſenſchaftlicher Methode, zum Mindeſten eine Unbeſtimmtheit enthält und ganz zu vermeiden iſt. Es iſt nun abermals intereſſant, in der Herbart'ſchen Schule die Negation jener Schranke auftreten und das Bekenntniß ablegen zu ſehen, daß die Analyſis allein für die pſychologiſchen Probleme nicht ausreiche, ſondern daß auch die Syntheſe angewendet werden müſſe. Dies iſt der methodiſche Fortſchritt, den Waitz gemacht hat; S. 25: Wo Analyſis unmöglich iſt oder keine Reſultate zu geben verſpricht, bleibt nichts übrig, als ein ſynthetiſcher Weg. Daß derſelbe in der Pſychologie zu betreten iſt" u. ſ. w. Folgerecht ſcheuet Waitz ſich nicht, das Mittel der Hypotheſe anzuwenden.

Unter der Firma: die Pſychologie als Naturwiſſenſchaft ließe ſich jedoch wohl eine Bearbeitung der Pſychologie, nämlich eine ſolche denken, welche den Zuſammenhang der Phyſiologie mit den pſychiſchen Formen und Zuſtänden beſonders unterſuchte. Die ganze Naturſeite des Geiſtes kann hieher gerechnet werden, ſofern die Geſtalt und Function des Natürlichen als Reflex der geiſtigen Cauſalität betrachtet wird. Der Urſprung der Racen, wie Carus denſelben in ſeiner Phyſiologie und letzten Monographie behandelt hat, die Phyſiognomik und Kranioſkopie, wie Grohmann und Carus ſie von der Gall'ſchen Grundlage aus weiter entwickelt haben, die Temperamente, wie Steffens in ſeiner Anthropologie ſie mit dem Blutleben in Verbindung geſetzt, die Altersſtufen, wie Burdach die den ſomatiſchen Veränderungen in ihnen parallel laufenden pſychiſchen Umſtimmungen in ſeiner Phyſiologie ſo meiſterhaft geſchildert hat, die Sinne, wie Tourtoual und wie Daub ſie gefaßt haben, die pſychiſchen Zuſtände, wie Hagen in Erlangen und Domrich zu Jena ſie in ihrer geheimnißvollen Verflechtung mit der Verdauung, mit der Blutmiſchung, mit der Nervenerregung zu belauſchen geſucht haben, u. ſ. w., das wären Elemente genug, die den Stoff zu einer Pſychologie als Naturwiſſenſchaft liefern können. So iſt es jedoch in der Herbart'ſchen Schule nicht gemeint, denn ſie macht die Phyſiologie zur allgemeinen Vorausſetzung der Pſychologie und neigt ſich bei Weitem mehr dazu, die Pſychologie in die Moral hinüberzuſpielen, ſo daß nach der Ausdehnung, welche bei Waitz die Unterſuchung über den Determinismus und Indeterminismus bereits empfangen, es nicht Wunder nehmen dürfte, wenn aus der Herbart'ſchen Schule nächſtens eine Pſychologie aus ethiſchem Geſichtspunct hervorginge.

Obwohl nun aber die Pſychologie als Naturwiſſenſchaft nicht jene von uns oben angegebene Bedeutung bei Drobiſch und Waitz hat, ſo iſt es doch merkwürdig, welche Bevorzugung die theoretiſchen Sinne des Geſichts und Gehörs bei ihnen erhalten haben. Für jenen wird ſogar die Theorie des Raums, für dieſen die Begründung der Muſik durchgenommen. Waitz überſchreibt den zweiten Abſchnitt ſeiner Pſychologie: die Sinnlichkeit, handelt hier aber nur vom Sehen und Taſten in großer Weitläufigkeit, vom Hören gar nicht, geſchweige denn von den übrigen Sinnesfunctionen. Erſt unter III, bei dem Vorſtellungsinhalt des Gemüths, bei dem Begriff des äſthetiſchen Gefühls, wird nicht blos vom Geſicht, ſondern auch vom Ohr gehandelt. Drobiſch handelt alle Sinne ab; Waitz geht für ſeine Beſchränkung von der Anſicht aus, daß die „äußeren Sinne" es ſeien, durch welche uns das „Räumliche" gegeben werde. Dies iſt ſehr einſeitig, denn im Raume iſt am Ende auch der Ton; er iſt die Vibration des Materiellen, die ſich nach allen Seiten des Raums durch den Raum fortpflanzt. Und umgekehrt; iſt das Licht, durch welches und in welchem wir ſehen, nicht auch wieder in der Zeit? Durcheilt nicht die Lichtwelle den Raum in beſtimmten Zeitquantis? Iſt alſo jener Ausgangspunct vom Räumlichen als ſolchem für den Begriff des Phänomens hinreichend?

Das Wort Geiſt zu gebrauchen, haben die Herbartianer eine große Scheu, weil ihnen von Andern, namentlich auch von Hegelianern, damit großer Unfug getrieben worden zu ſein ſcheint, worin wir nicht widerſprechen wollen. Allein es liegt auch, außer einer zu billigenden Vorſicht, wohl noch etwas Anderes darin, die Empfindung nämlich des Contraſtes, den es erwecken muß, den Geiſt als Object der Naturwiſſenſchaft behandelt zu ſehen. Es wird daher gern nur von der Seele oder vom Bewußtſein geſprochen. Sieht man jedoch genauer zu, ſo findet ſich in der als Naturwiſſenſchaft abgehandelten Pſychologie ziemlich derſelbe Inhalt wie in andern Pſychologieen. Drobiſch ſelber geſteht ein, daß die Pſychologie Tiedemann's, die Wachler 1804 nach ſeinem Tode herausgab, der ſeinigen in vielen Punkten ſich nähere. Und noch geringer wird die Verſchiedenheit der ſogenannten naturwiſſenſchaftlichen Pſychologie von der alten empiriſchen, wenn wir ihre Definitionen der beſondern pſychiſchen Momente betrachten. Das Intereſſe der Wiſſenſchaft iſt jetzt in der That nicht darauf gerichtet, ſo im Allgemeinen das Fühlen, das Vorſtellen, das Begehren, das Wollen u. ſ. f. zu unterſcheiden, ſondern gerade die Ableitung und Verkettung der Begriffe iſt die ſpeciellere Aufgabe der Zeit geworden. Die bloßen Thatſachen der Erfahrung genügen uns nicht. Wer wüßte nicht im gemeinen Leben Fühlen und Denken zu unterſcheiden! Wer glaubt erſt einer Pſychologie zu bedürfen, um Luſt und Unluſt, Erinnerung und productive Phantaſie, Trieb und Leidenſchaft u. ſ. f. unterſcheiden zu können! Allein wie nun dieſe Handlungen, dieſe Zuſtände unſeres Geiſtes entſtehen, wie ſie einander bedingen, wie ſie aufeinander mit Nothwendigkeit einwirken, das ſoll uns die Wiſſenſchaft zeigen und durch ſolche Einheit unſer Bewußtſein aus der Kritikloſigkeit des unmittelbaren Empirismus herausheben. Welches immer auch die Methode einer Wiſſenſchaft ſein möge, ſo wird ſie, um Wiſſenſchaft zu ſein, ſich doch des bloßen Erzählens zu entſchlagen haben, daß es dieſe und jene Thatſachen gebe. Der objective Zuſammenhang wird für jede Methode die Hauptaufgabe bleiben. Der höhere Werth einer Methode wird nur darin beſtehen, daß ſie jenen Zuſammenhang theils leichter finden, theils ſtrenger darſtellen lehrt. Wenn alſo die Pſychologie nach naturwiſſenſchaftlicher Methode oder als Naturwiſſenſchaft behandelt wird, ſo kann der Grund dazu nur in der Hoffnung liegen, auf dieſem Wege zu einer richtigern Auffaſſung der Sache, zu einer tieferen Ableitung, zu einer naturgemäßeren Ordnung der Begriffe zu gelangen.

Jedermann wird demnach zugeben, daß die Nothwendigkeit einer Methode ſich auch in der Folge der Begriffe bewähren müſſe.

Es kann nicht gleichgültig ſein, welcher der erſte, welcher der zweite, dritte u. ſ. w. iſt, denn in dieſer Folge liegt ja die Erzeugung des einen aus dem andern, liegt die Kraft des Beweiſens. Herr Exner hat dem philoſophiſchen Publikum das ergötzliche Schauſpiel bereitet, die Abweichungen nebeneinander zu ſtellen, die in der Pſychologie von Erdmann, von Michelet und mir in der Folge der Begriffe vorkommen. Seht da, hat er ſagen wollen, die behauptete Unfehlbarkeit der Hegel'ſchen Dialektik. Seht, wie bei dem einen Hegelianer A iſt, was beim andern B oder C! Herr Exner wähnte damit die dialektiſche Methode ſelber getroffen zu haben und Drobiſch pries ihn ob ſeiner Heldenthat. Mir ſchien die unleugbare Thatſache jener Differenzen nur zu beweiſen, daß noch ungelöſte Schwierigkeiten vorhanden ſeien, daß wir Autoren noch nicht der Sache genügt hätten, allein gegen die Methode als ſolche waren unſere Schwächen und Fehler noch kein Gegenbeweis.

Setzen wir nun eine andere Methode, die naturwiſſenſchaftliche, ſo ſollte man doch auch hier bei denen, die ihr folgen, eine Uebereinſtimmung der Ordnung erwarten. Erſcheint, ſollte man glauben, die dialektiſche Methode in ihrer Ausführung unſicher, ſchwankend, ſo wird es mit dieſer Methode anders ſein. Allein die Thatſache beweiſt, daß es nicht ſo iſt. Man vergleiche Herbart, Drobiſch, Waitz in Anſehung der Ordung, in welcher bei ihnen die einzelnen Beſtimmungen auftreten und man wird finden, daß die Methode, der ſie folgen, nicht die geringſte Einheit bei ihnen in dieſer Hinſicht hervorgebracht hat. Der eine handelt das pſychiſche Material in dieſer Reihe, der andere in einer andern ab. Die Bequemlichkeit, gerade jetzt von dieſem oder jenem Begriff zu ſprechen, erſcheint als ein Hauptmotiv der Anordnung. Eine genetiſche Folge iſt nicht zu entdecken. Die Herbart'ſche Schule hat durch das Lob, welches ſie dem Herrn Exner ertheilt hat, ſein Verfahren gegen die Hegel'ſche in dieſer Hinſicht anerkannt. Sie wird jetzt, nachdem außer Herbart's Werken die Pſychologieen zweier Schüler da ſind, wohl zugeſtehen, daß ihr jene Manier der Perſiflirung zurückgegeben werden könnte.

Abgeſehen jedoch von dem Umſtand, daß nämlich keine innere Nothwendigkeit der Geſtaltung der Erkenntniß eine unfehlbare Einheit der wiſſenſchaftlichen Behandlung in Herbart's Schule ſichtbar werden läßt, zeigt ſich auch nicht in der Methode, die einzelnen Begriffe darzuſtellen, Methode. Es wird ſubjectiv von einer Beſtimmung zur andern übergegangen. Es ſcheint dem Darſtellenden gerade ſo am Zweckmäßigſten zu ſein. Z. B. Waitz handelt unter dem Abſchnitt: Gemüth auch von der Freiheit des Willens. Nachdem er hiermit fertig zu ſein ſcheint, fährt er S. 473 folgendermaßen fort:

„Es iſt noch übrig von zwei Arten pſychiſcher Vorgänge zu handeln, welche das gerade Gegentheil der Freiheit ſind, von den Affecten und den Leidenſchaften. Aus dieſem Grunde finden ſie hier ihre paſſende Stelle. Am Schluſſe dieſes Abſchnitts ſtehen ſie namentlich auch deshalb, weil ſie großentheils ebenſoſehr dem phyſiologiſchen wie dem pſychologiſchen Gebiete angehören. Es verſteht ſich, daß ſie hier nur von der letzteren Seite betrachtet werden. Die richtige Erklärung dieſer ſo wie ſo vieler anderer pſychiſcher Phänomene iſt zuerſt von Herbart angegeben worden. Beginnen wir mit der Betrachtung einzelner Fälle u. ſ. w.“

Alſo nachdem von der Freiheit gehandelt worden, iſt der Grund, weshalb von den Affecten und Leidenſchaften die Rede ſein ſoll, der, daß ſie das gerade Gegentheil der Freiheit ſein ſollen. Ich will mich hier nicht auf eine Kritik dieſer Behauptung einlaſſen, welche es ausſchließt, daß die Freiheit ſelber in uns zum Affect werden kann. Oder ſollten ein Arnold von Winkelried, eine Charlotte Corday ohne Affect gehandelt haben? Ich will bei der Art der Begründung ſtehen bleiben. Ich finde in ihr keine Methode, auch keine Naturwiſſenſchaft. Methodiſch hätte, wenn das Gegentheil der Freiheit betrachtet werden ſollte, von der Unfreiheit und folglich vom Böſen gehandelt werden müſſen; oder, wollte man in der Pſychologie bleiben, von den kranken Zuſtänden der Seele, in denen die Abulie ein Moment ausmacht. Affect und Leidenſchaft ſind nur allgemeine pſychiſche Formen, die nicht als einfache Negation der Freiheit gelten können. — Allein daß ſie hier eine paſſende Stelle finden, wird wieder noch durch einen andern Grund motivirt, weil ſie nämlich dem phyſiologiſchen Gebiete ebenſoſehr, wie dem pſychologiſchen angehören. Hierin, könnte man denken, ſolle das Naturwiſſenſchaftliche liegen. Man könnte erwarten, daß die ſomatiſchen Veränderungen entwickelt würden, welche Affecte, wie der Zorn, das Entzücken, die Wehmuth, oder Leidenſchaften, wie die Herrſchſucht, die Wolluſt, die Spielſucht u. ſ. w. hervorbringen. Allein ſogleich wird dieſe Ausſicht wieder genommen und es natürlich gefunden, daß nur von der pſychologiſchen Seite her die Betrachtung erfolgen könne. Weshalb nun gerade am Ende eines Abſchnittes, in welchem vom Gemüth, vom Zweifel, von der Langenweile, von den äſthetiſchen und ſittlichen Gefühlen, von der Freiheit des Willens die Rede iſt, das phyſiologiſche Element eine beſondere Bedeutung haben ſolle, das wird nicht geſagt. Auch wird die Identität des Phyſiologiſchen mit dem Pſychologiſchen durch das hinzugefügte: „größtentheils“ wieder beſchränkt. Man bleibt hierüber im Dunkeln. — Hierauf wird Herbart gelobt und dann wird zu einem Beiſpiel übergegangen, wie durch Streit der Affect des Zornes entſtehen könne. An eine wiſſenſchaftliche Ableitung der Affecte und Leidenſchaften wird nicht gedacht. Es wird erzählt, gemalt. Z. B. S. 476: „Unter allen Affecten zieht der Schrecken, da er ſogar tödtlich wirken kann, den Körper am ſtärkſten in Mitleidenſchaft, weil er nicht allmälig ſich ſteigert, ſondern mit einem Mal einbricht in das unvorbereitete Gemüth, am leichteſten in das Ohr. Er ſcheint zu beweiſen, daß alle dem Gemüthsleben angehörigen Phänomene von organiſchen Wirkungen begleitet ſind u. ſ. w.“ Als ob nicht freudige Affecte, Wonne, Entzücken, uns eben ſo unvorbereitet treffen, als ob nicht auch ſie uns tödten könnten! Warum ſoll dem Schrecken allein die Plötzlichkeit eigen ſein? Warum nicht auch den freudigen Schrecken erwägen? Warum nun gerade vom Schrecken aus die Rückwirkung auch der „weniger erheblichen Affecte“ auf den Körper erſchließen? Warum dieſe Rückwirkung nur mit einem „es ſcheint“ einleiten? Weshalb nicht hier eine naturwiſſenſchaftliche Unterſuchung darüber anſtellen? Weshalb nicht auf den Herbartianer Stiedenroth zurückgehen, der, noch ehe Herbart's große Pſychologie erſchien, 1824, die organiſche Reſonanz der Affecte ausführlich in ſeiner Pſychologie durchnahm?

Nun wird vom Begriff der Affecte S. 482 noch zu den ſubjectiven Sinneserſcheinungen, zu Schlaf und Traum, zu den Fieberphantaſieen und dem Wahnſinn übergegangen. Ich glaube, daß dieſer Zuſammenhang Jeden überraſchen wird. Weil bei den Affecten das Pſychiſche mit dem Körperlichen in Rückwirkung ſteht, ſoll auch von einem Zuſtand die Rede ſein, in welchem ebenfalls Pſychiſches und Körperliches zuſammenhängen. Dies geſchieht ſo: „Wie die Affecte, wiewohl die einzelnen in verſchiedenen Graden, und von den Leidenſchaften hauptſächlich diejenigen, welchen eine ſinnliche Begierde zum Grunde liegt, eine große Abhängigkeit pſychiſcher Zuſtände von körperlichen zeigen, ſo gilt dies auch von den ſubjectiven Sinneserſcheinungen, von dem Schlaf und dem Traum, den Fieberphantaſieen und dem Wahnſinn. Zwar iſt zuzugeſtehen, daß für alle dieſe Erſcheinungen, Schlaf und Fieber ausgenommen, die erſte Urſache rein pſychiſcher Natur ſein kann, aber es iſt höchſt unwahrſcheinlich, daß ſie ſich im Innern des Menſchen dauernd feſtſetzen können, ohne mit krankhaften Veränderungen des leiblichen Lebens in Verbindung zu treten“ u. ſ. w.

Wollen wir nun von der Paradoxie abſehen, daß die Hallucinationen, der Schlaf und Traum mit den Affecten und Leidenſchaften zuſammengebracht werden, was nur bei dem Wahnſinn einen Sinn hat, wollen wir jene dünne Analogie des allen dieſen Erſcheinungen gemeinſamen Zuſammenhangs des Pſychiſchen mit dem Somatiſchen zugeben, ſo müſſen wir uns doch wieder verwundern, weshalb in einer Pſychologie als Naturwiſſenſchaft nicht gerade auch auf die anomalen pſychiſchen Zuſtände eingegangen wird. Wir geben Waitz ganz Recht, wenn er als einen Irrthum bezeichnet, daß die normalen Functionen der Seele keineswegs begreiflicher ſeien, als die abnormen. Allein eben weil er die Erkenntniß hat, daß der wahrhafte Begriff des normalen Zuſtandes die Einſicht in die Alteration deſſelben ſchon in ſich ſchließt, ſo wär' es auch an ihm geweſen, dieſe Auflöſung des Poſitiven in das Negative zu zeigen ſtatt ſie etwas vornehm, an einer andern Stelle, abzulehnen.

Da in dieſen Schattenſeiten der Seele die Pſychologie die Phyſiologie und Pathologie als weſentliche Hülfen ſich vorausſetzt, ſo würde eben hier Waitz als ein tüchtiger Kenner der Phyſiologie Gründlicheres zu Tage gefördert haben.

Ich glaube nunmehr gezeigt zu haben:

1) daß die Herbart'ſche Schule für die Behandlung der Pſychologie die Mathematik, die Herbart einführte, factiſch aufgegeben hat;

2) daß bei ihr an die Stelle des Differentialcalculs die naturwiſſenſchaftliche Methode getreten iſt;

3) daß die ſpecifiſch naturwiſſenſchaftliche Methode nur die Anwendung der analytiſchen ſein kann;

4) daß aber die Naturwiſſenſchaft die ſynthetiſche Methode keineswegs ausſchließt;

5) daß mit Waitz dieſe Conſequenz für die Pſychologie bereits wieder eingetreten iſt und ſich durch die Hypothetik ſogar dem Apriorismus nähert;

6) daß der Ausdruck: die Pſychologie als Naturwiſſenſchaft, den beſtimmten Sinn haben könnte, die Naturſeite des Geiſtes zu unterſuchen, daß aber hievon in der Herbart'ſchen Schule, mit Ausnahme der Darſtellung des Seh- und Hörſinnes, nichts zu finden iſt;

7) daß die Erwartung, in Folge der Nichtanwendung der dialektiſchen Methode eine größere und feſtere Ordnung der Begriffe, als in der Hegel'ſchen Schule, eintreten zu ſehen, ſich in der naturwiſſenſchaftlich genannten Pſychologie nicht erfüllt hat;

8) daß vielmehr dem darſtellenden Subject eine große Willkür eingeräumt iſt, in deren Folge es ſich bequem gehen läßt;

9) ſo daß ſchließlich nicht geſagt werden kann, wodurch dieſe naturwiſſenſchaftlichen Pſychologieen ſich von den alten empiriſchen wie Platner, Schmidt u. ſ. w. unterſcheiden.

Ich habe abſichtlich von dem grenzenloſen Hochmuth geſchwiegen, mit welchem ſowohl Drobiſch als Waitz auf Hegel hinblicken, deſſen Methode Waitz namentlich als ein tollhäusleriſches Abſurdum ſchildert. Ich kann mich aber nicht enthalten, vom Leſer mit den Worten eines Gegners Hegel's über Herbart's Pſychologie und Methode Abſchied zu nehmen. Ahrens in der Vorrede zu Krauſe's pſychiſcher Anthropologie, Göttingen 1848, ſagt p. XXIII von Herbart: „In der That iſt ſeine Auffaſſung der Seele ganz naturaliſtiſch und gehört zu der neueren höheren Nüance, worin ſich der Materialismus, d. h. die das Geiſtige nur als eine höhere Potenz des Leibes erklärende naturaliſtiſche Lehre, ausgebildet hat. Daher ſehen wir auch die Anhänger Herbart's jene aus der Verzweiflung an der richtigen philoſophiſchen Methode entſprungene Illuſion über die Behandlung der Pſychologie nach naturwiſſenſchaftlicher Methode theilen. Da aber billig erwartet wird, daß die Methode mit ihrem Gegenſtande in Einklang ſei, ſo wird bei einer ſolchen Behandlung der Geiſt oder die Seele entweder von vornherein als ein Naturweſen angeſehen, auf welches auch die naturwiſſenſchaftliche Methode anwendbar ſei; oder ſie wird durch die Methode dazu gemacht. Denn der logiſch-denkende Geiſt läßt keinen Zwieſpalt zwiſchen der Methode und ihrem Gegenſtande beſtehen; entweder richtet ſich die Methode, wie es ſein ſoll, nach dem Gegenſtande, oder dieſer wird durch die Methode beſtimmt und unbeſtimmt. Auf dieſen letztern Abweg ſind, in entgegengeſetzter Richtung, der empiriſche Senſualismus und Materialismus des 18. Jahrhunderts, ſo wie die neuere idealiſtiſche Dialektik gerathen, und auf gleichem Wege befindet ſich auch die Herbart'ſche Schule, die daher in das flache Gerede von einer nach naturwiſſenſchaftlicher Methode zu behandelnden Pſychologie mit einſtimmt. Wie naturaliſtiſch die Pſychologie bereits unter dieſen Händen ausgefallen iſt, beweiſen die von der Schule ausgeſprochenen Anſichten über den blos gradweiſen Unterſchied zwiſchen der Thier- und der Menſchen-Seele, über die Vorzüglichkeit der ſinnlichen Anſchauung vor dem Denken, dem Productivität abgeſprochen wird. Ueberhaupt iſt die Lehre nur eine mathematiſch-potenzirte Ausgabe der Condillac'ſchen Theorie."

VI.

Das hiſtoriſch-ſtatiſtiſche Verhältniß der Philoſophie in Preußen und Deutſchland 1851.

Feſtrede zur hundertjährigen Krönungsfeier am 18. Januar in der Königl. Deutſchen Geſellſchaft 1851.

Meine Herren!

So oft ich an einem der beiden feſtlichen Tage unſerer Geſellſchaft an dieſer Stätte erſchienen bin, hat mich das Gefühl durchdrungen, daß der Gegenſtand unſerer Betrachtung ein ſolcher ſein müſſe, der zu unſerm Vaterlande in einer näheren Beziehung ſteht. Die Feier des Geburtstages unſeres Fürſten oder die der Erinnerung an die Stiftung unſerer Monarchie fordert ſogleich unſer nationales Pathos heraus. In dieſem Sinn habe ich denn im Lauf der Jahre oft zu Ihnen geſprochen und in dieſem Sinn erlauben Sie mir, auch an dem heutigen Tage zu Ihnen zu ſprechen. Das Verhältniß Preußens zu Deutſchland iſt es, welches ſeit nunmehr drei Jahren das unerſchöpfliche Thema raſtloſer, folgewichtiger Bedenken aller derer ausmacht, die ein Herz haben für Preußen und Deutſchland. Die politiſchen Seiten dieſes Thema's ſind in der Preſſe, ſind in allen Volksverſammlungen, in allen Vereinen, in den Verhandlungen zu Berlin, Frankfurt und Erfurt, ſo oft und ſo gründlich beleuchtet, daß ich von denſelben ſchweige. Hingegen bietet, wie ich glaube, die Culturgeſchichte noch unberückſichtigte Momente dar, die einer näheren Erörterung gerade an dem heutigen Tage wohl würdig ſind. Als ein ſolches Moment erſcheint mir die Wiſſenſchaft, deren Bedeutung für Königsberg durch zwei unſterbliche Namen, durch

Kant und Herbart, uns zu einem beſonderen Intereſſe geweihet iſt, die Wiſſenſchaft der Philoſophie. Ich kann mich nicht erinnern, daß das Verhältniß Preußens zu Deutſchland auch in dieſer Hinſicht öffentlich in Rechnung gezogen wäre, vielleicht, weil es als ein unzweifelhaftes vorausgeſetzt worden.

Geſtatten Sie mir, meine Herrn, dies Verhältniß hier nur nach thatſächlichen Beſtimmungen, ich möchte ſagen, hiſtoriſch und ſtatiſtiſch, zur Sprache zu bringen. Geſtatten Sie mir, Alles, was der innern Kritik der Syſteme angehört, fern zu halten. Laſſen Sie uns unbefangen bei der Erfahrung in die Schule gehen, um ein Urtheil über die Stellung zu gewinnen, welche Preußen auf dieſem Gebiete factiſch einnimmt. Die höhere Berechtigung, die ſich aus den Thatſachen für unſern Staat ergiebt, iſt dann eine leichte Folgerung.

Den großen Stoff, der uns vorliegt, werden wir für den kleinen uns zugemeſſenen Zeitraum dennoch bewältigen können, wenn es uns gelingt, folgende Fragen zu beantworten:

1. Hat die Preußiſche Nation ſich irgend eine weſentliche Entwicklung der Deutſchen Philoſophie entgehen laſſen?

2. Kann ein anderer der Deutſchen Staaten vor Preußen auf dem Gebiet der Philoſophie gegenwärtig den Vorrang in Anſpruch nehmen?

Die erſtere Frage, ob die Preußiſche Nation ſich irgend eine weſentliche Entwicklung der Deutſchen Philoſophie habe entgehen laſſen, kann nur heißen, ob die Geſchichte der Philoſophie in Preußen zugleich die Geſchichte der Deutſchen Philoſophie überhaupt in ſich ſchließt?

Eine Deutſche Philoſophie aber hat es vor Leibnitz nicht gegeben. Deutſche Philoſophen gab es allerdings. Sie waren aber Scholaſtiker, wie Albert der Große, oder Myſtiker, die, wie Jacob Böhme, zwar kleineren Kreiſen Nahrung gaben, jedoch noch nicht auf die Nation als Nation wirkten. Die Königsberger, vom Herzog Albrecht geſtiftete Univerſität, war allerdings während des ſiebzehnten Jahrhunderts in philoſophiſchen Angelegenheiten für Deutſchland von entſcheidender Wichtigkeit. Die Arbeiten eines Dreier, Zeidler, Rabe und Anderer galten für claſſiſch und viele Deutſche beſuchten Königsberg, hier Philoſophie zu ſtudiren. Allein dieſe Philoſophie war keine Deutſche, keine Preußiſche, es war die Ariſtoteliſche. So ſehr ſtand dieſelbe bei uns in Blüthe, daß noch 1696 die Verpflichtungen, die ein Candidat der Philoſophie bei ſeiner Promotion zum Magiſter beſchwören mußte, in ihrem neunten Artikel den Satz aufſtellten: Philosophia maxime Peripatetica observetur.

So merkwürdig daher uns Preußen der philoſophiſche Ruhm Königsbergs während des ſiebzehnten Jahrhunderts ſein darf, weil er beweiſt, daß ſchon damals die geiſtige Entwicklung Preußens und Deutſchlands innigſt verbunden, daß ſie eine identiſche war, ſo wollen wir doch der Wahrheit die Ehre geben, daß der erſte Deutſche Philoſoph, der auf die ganze Nation und auf alle Wiſſenſchaften eine nachhaltige Wirkung übte, kein Preuße, ſondern ein Sachſe war. In Sachſen, wo ein Profeſſor der Philoſophie, Martin Luther, die Kirchenreformation begonnen, wo Jacob Böhme ſich aus der Buchſtabenorthodoxie der proteſtantiſchen Kirche in die Theoſophie geflüchtet hatte, in Leipzig, mitten in Deutſchland, wurde Leibnitz geboren. Er ſtellte den kosmopolitiſchen Charakter der Deutſchen in ſeiner Polyhiſtorie, in ſeiner Sprachmannigfaltigkeit, in ſeiner ireniſchen Tendenz für die Verſchmelzung der Confeſſionen, in ſeinem die ganze Erdkugel umſpannenden Briefwechſel recht ſchlagend dar. Nicht weniger kam das Deutſche bei ihm darin zur Erſcheinung, daß er, von tiefer Liebe zur Deutſchen Nation beſeelt, doch nach und nach faſt allen Deutſchen Particularſtaaten, Sachſen, Churmainz, Braunſchweig, Oeſtreich und Hannover angehörte. Aber das aufſtrebende Preußen war es, welches dennoch vorzugsweiſe den Namen Leibnitzens des Philoſophen mit dem ſeinigen verknüpfen ſollte, denn Leibnitz wurde Stifter und erſter Präſident der Berliner Akademie, die noch jährlich ſein Andenken feſtlich begeht. Und Preußens Königin, die geiſtvolle Sophie Charlotte, war es, deren Unruhe über Bayle's Skepticismus ihm zu ſeinem populärſten Werke zu ſeiner Theodicee, die Anregung gab. Während alſo Leibnitz für andere Staaten Diplomat, Mechaniker, Hiſtoriograph und publiciſtiſch-kirchlicher Beichtvater ihrer Fürſten war, kehrte er gerade für Preußen die ſtreng wiſſenſchaftliche und philoſophiſche Richtung in ſeinen dauerndſten Thaten hervor.

Seine Philoſophie beherrſchte Deutſchland bis zur Kantiſchen hauptſächlich durch den Eifer, den ihr eine neu begründete Preußiſche Univerſität zuwendete. Ein freiſinniger Profeſſor der Philoſophie und des Rechts, Thomaſius, mußte einer ſatiriſchen Zeitſchrift halber, die dem Dresdener Hof und den Zunftgelehrten mißfallen, Leipzig verlaſſen. Preußen nahm ihn auf und er ſtiftete 1694 die Univerſität Halle. Auf eben dieſer Univerſität wurde Leibnitzen's größter Schüler, der Schleſier Wolf, 1706 Profeſſor und lehrte mit dem außerordentlichſten Beifall. Er arbeitete mit unverdroſſenem Fleiß die Leibnitz'ſche Philoſophie zu einem ſchulgerechten, weitläufigen Dogmatismus aus und erſchuf der Deutſchen Philoſophie ihren encyklopädiſchen Typus und ihre erſte Schulterminologie. Durch den Pietismus verdächtigt und verdrängt, mußte er freilich aus Preußen nach Marburg flüchten, ward jedoch 1740 von Friedrich dem Großen, der ſeine Metaphyſik in Rheinsberg als Kronprinz ſtudirt hatte, zurückgerufen und lehrte noch vierzehn Jahr in Halle.

Friedrich hatte die Rückberufung Wolfs faſt zur erſten Handlung nach ſeinem Regierungsantritt gemacht und dadurch den Werth, den er auf das Studium der Philoſophie legte, hinreichend zu erkennen gegeben. Er ſelbſt erwarb ſich den Namen des philoſophiſchen Königs. Mag man dieſe Bezeichnung auch ſo unbeſtimmt nehmen, wie ſie oft gegeben wird, ſo wird man doch nicht fortleugnen können, daß er allein unter allen Fürſten Europa's das Prädicat des roi philosophe verdiente und daß, ſeitdem dieſer Philoſoph auf dem Thron geſeſſen, unter den Völkern ſich die Meinung gebildet hat, in Preußens Königen par excellence Schirmherren der fortſchreitenden Wiſſenſchaft zu finden.

Unter Friedrich vollzog ſich die Auflöſung der Wolf'ſchen Philoſophie, einerſeits durch den ſenſualiſtiſchen Atheismus, anderſeits durch den humaniſtiſchen Deismus.

Dem erſtern, der damals in Frankreich culminirte, leiſtete Friedrich ſelber Vorſchub. Die geiſtreiche Manier des frivolen Skepticismus der esprits forts zog ihn an. Nicht nur, daß er mit

D'Alembert correſpondirte, nicht nur, daß Voltaire, der in ſeinem Candide den Leibnitz-Wolf'ſchen Optimismus verſpottet hatte, ſein Kammerherr war; nicht nur, daß ein Franzoſe, Maupertuis, an der Spitze der Akademie ſtand: ſo lebte auch der craſſeſte und glaubensloſeſte Franzöſiſche Materialiſt, Offroy de la Metrie, in Berlin ſelber und ſtarb dort 1750. Noch jetzt ſieht man im Neuen Palais zu Potsdam, in Friedrichs Arbeitszimmer, das Originalmanuſcript des éloge, welches Friedrich als Mitglied der Akademie über de la Metrie ſchrieb.

Dem Franzöſiſchen ſenſualiſtiſchen Atheismus ſtellte ſich der humaniſtiſche Deismns gegenüber, der ſeinen vornehmſten Vertreter in dem Jüdiſchen Philoſophen Moſes Mendelsſohn ebenfalls zu Berlin fand. Mendelſohn war in Deſſau geboren, allein erſt in der Berliner Atmosphäre, erſt im Umgange mit Nicolai, Gedicke, Bieſter u. A., bildete er ſich zum Deutſchen Claſſiker.

Beide Richtungen, der Atheismus, wie der Deismus, begegneten ſich in der Teleologie und in der Aeſthetik auf einem neutralen Boden, der in Preußens Hauptſtadt eine Menge wichtiger literariſcher Erſcheinungen zeitigte. Die Aeſthetik, als Syſtem, wie als principielle über den nur ſubjectiven Standpunct des Geſchmacks ſich erhebende Kritik, war in ihrer weſentlichen Begründung faſt ganz ein Werk Preußiſcher Denker. Baumgarten, erſt zu Frankfurt an der Oder, dann in Halle Profeſſor, gab 1750 das erſte Buch mit dem Namen Aeſthetik heraus und Leſſing's und Nicolai's Berliner Literaturbriefe haben diejenige Methode und Form äſthetiſcher Kritik hervorgebracht, die im Grunde noch heute bei uns gilt.

Als nun die Berliner Philoſophie in Flachheit und ſtereotype Phraſeologie zu verſinken drohete, traten ihr die tieferen und friſcheren Oſtpreußiſchen Naturen eines Hamann, eines Hippel, eines Kant und Herder entgegen. Der Schweizer Lambert, den Friedrich ebenfalls in Berlin als Akademiker zu feſſeln gewußt hatte, erhob ſich zwar ſchon über den gewöhnlichen Wolfianismus, über den Materialismus und über die teleologiſche Sentimentalität, allein er eröffnete doch keine neue Epoche, ſondern blieb eine bedeutſame Mittelfigur. Hamann aber erſchuf der Norddeutſchen Theoſophie und Myſtik ihre biographiſch-humoriſtiſche Geſtalt und Kant revolutionirte durch den Begriff des Bewußtſeins die ganze Philoſophie nicht nur, ſondern mittelbar auch alle ſogenannten poſitiven Wiſſenſchaften. In der kritiſchen Philoſophie hatte Preußen nunmehr aus dem Schooß ſeines Stammlandes, das ihm den welthiſtoriſchen Collectivnamen gegeben, die ihm eigenthümliche Philoſophie erzeugt, die jedoch nichts weniger als eine excluſiv Preußiſche, vielmehr eine wahrhaft Deutſche war, deren Anhänger und Commentatoren ſie binnen eines Decenniums durch ganz Deutſchland hin verbreiteten. Man bemerke in der damaligen Literatur wohl, daß nur von Preußen, von Preußiſchen Männern und Preußiſchen Städten aus Unternehmungen gemacht wurden, die keinen particulariſtiſchen Anſtrich mehr hatten, die nicht von der Schweizeriſchen, nicht von der Sächſiſchen Schule ſprachen, die nicht Bremer Beiträge, nicht Fränkiſche Bibliotheken ſich benannten, ſondern die ſich Deutſche nannten und ſich mit Bewußtſein für Deutſchland beſtimmten. Herder gab Blätter für Deutſche Art und Kunſt heraus; Nicolai, Gedicke, Bieſter nannten ihre Zeitſchriften allgemeine Deutſche; der Berliner Nicolai war es, der eine große Reiſe durch Deutſchland machte und für die Deutſchen beſchrieb; Engel, der Berliner Theaterdirector, war es, der in ſeinem Philoſophen für die Welt die Deutſche Philoſophie zuerſt in Muſterſtücken Deutſchen Styls auch durch die Schönheit der Darſtellung populariſirte; eine äſthetiſche Tendenz, deren Pflege ſich wiederum ein Preußiſcher Philoſoph, Garve in Breslau, vorzüglich angelegen ſein ließ. Wolf hatte ſeine eigentlich wiſſenſchaftlichen Werke noch Lateiniſch abgefaßt und ein Preuße, Gottſched, hatte ihren Inhalt durch eine deutſch abgefaßte Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften dem größeren Deutſchen Publicum zugänglich zu machen geſtrebt. Kant aber ſchrieb ſchon alle ſeine Werke in einem geſchmackvollen, probehaltigen Deutſch.

Bald ſollte ſich der Deutſche Charakter Preußens auf dem Felde der Wiſſenſchaft in noch ganz anderer Entſchiedenheit zeigen. Die Hauptwendepuncte der Kant'ſchen Philoſophie, der Begriff des Selbſtbewußtſeins und der Begriff des Dinges an ſich, fanden in Fichte und Herbart ihre genialen Durchbildner. Der eine, ein

Lauſitzer, der andere ein Oldenburger, wirkten in entgegengeſetzten und eben deshalb ſich ergänzenden Richtungen, indem Fichte vom Begriff des Ich, Herbart von dem des realen Weſens ausging. Preußen aber nahm beide Männer in ſeinen Culturkreis auf und beide wurden die feurigſten Patrioten, der eine in Berlin, der andere in Königsberg. Fichte, nachdem er ſeine große wiſſenſchaftliche That vollbracht, wurde der Herold des Aufrufes der Deutſchen zum Selbſtbewußtſein, ſich gegen die Herrſchaft des Celtiſchen Miſchvolks in der Reinheit ſeiner Abſtammung, ſeiner Sprache und Sitte zu ſammeln und die Jugend zu beſſerem Thun zu erziehen, als das dem Grabe zugehende Geſchlecht gezeigt hatte. In Berlin, im Saal der von Leibnitz geſtifteten Akademie war es, von wo er den Donner ſeiner Reden an die Deutſche Nation erdröhnen ließ. Herbart aber, hier in Königsberg in ununterbrochen ſtiller und nachhaltiger, ſtreng wiſſenſchaftlicher Wirkſamkeit, nährte in der Oſt- und Weſtpreußiſchen Jugend den keuſchen Ernſt uneigennützigen Forſchens und den Enthuſiasmus für ſittliche Muſterbegriffe, ſo daß, wie Herbart ſelbſt erzählt, mitten in der äußerlich drangvollſten Zeit, während die Franzoſen Königsberg beſetzt hielten, während Moskau brannte, die Studirenden ſein Auditorium überfüllten und ihn durch die Bitte zum Druck ſeiner Einleitung in die Philoſophie bewogen. Preußen ſchien in den Abgrund zu verſinken, aber es ſchien nur ſo, denn ein Volk, deſſen Jünglinge in ſolcher Zeit Geiſt und Herz mit dem Mark der Speculation, mit der Anſchauung ewiger Ideale zu erquicken vermochten, ein ſolches Volk mußte Napoleons Macht darniederwerfen und Deutſchland befreien. Hier iſt es, wo wir auch Wilhelms von Humboldt als des Mannes gedenken müſſen, der das ſeltene Talent beſaß, das Selbſtgenügen der ſpeculativen Theorie mit der Gemeinnützigkeit einer fruchtbaren Praxis zu vereinigen. Ihm beſonders verdankt Preußen ſeine Selbſterneuung durch die ſittliche Macht wiſſenſchaftlichen Ernſtes, dem er an der Neuorganiſation der Königsberger, an der Stiftung der Berliner Univerſität eine friſche Unterlage zu geben verſtand. Ihm verdankt es, daß die Anerkennung des Princips der Individualität in unſerer Staatspädagogik wenigſtens zu einem ſchüchternen Anfang gelangt iſt.

So weit meine Herren, dürften die bisher gegebenen Umriſſe der Geſchichte der neueren Philoſophie ſchwerlich eine Beanſtandung finden. Allein mit Fichte und Herbart ſind wir zugleich an den Punct gekommen, wo noch immer ein Dualismus der Auffaſſung waltet. Daß die deutſche Philoſophie in Leibnitz, in Wolf, in Mendelsſohn, in Garve, Leſſing, Herder, Hamann, Kant, Fichte und Herbart Oſt- und Norddeutſche Männer, ſämmtlich Proteſtanten, zu Führern gehabt hat, lehrt der Augenſchein. Nun möchte man aber gern auch eine Süd- und Weſtdeutſche, auch eine katholiſche Philoſophie haben. Für jene beruft man ſich auf Schelling und Hegel, für dieſe auf Baader und zwar ſo, daß er wo möglich zugleich als der Süddeutſche Philoſoph den Norddeutſchen entgegengeſtellt werden ſoll. Allein ſolche Conſtructionen ſind nicht ſtichhaltig. Schelling und Hegel ſind ohne Kant und Fichte undenkbar. Sie ſind Momente der von Kant ausgegangenen unermeßlichen Bewegung des Geiſtes, aber ſie ſind nicht in einem primitiven, mit dem Würtembergiſchen Stammlande unmittelbar zuſammenfallenden Gegenſatz zu Kant. Der Standpunct der Anſchauung, auf den Schelling ſich ſtellte, war ja durch den Begriff des intuitiven Verſtandes von Kant in der Kritik der Urtheilskraft ſelber ſchon gefunden. Baader ſoll der ausſchließlich Baieriſche Philoſoph ſein. Dies iſt in Anſehung ſeiner Katholicität und ſeiner perſönlichen Eigenſchaften vollkommen wahr; um aber gegen Kant, gegen Fichte und Herbart einen Süddeutſchen Gegenſatz bilden zu können, müßte er origineller und in ſeiner wiſſenſchaftlichen Form vollendeter ſein. Baader's Philoſophiren beſteht aber dem Inhalt nach, wie er ſelbſt ausdrücklich erklärt, nur in einer Reproduction der Theoſophie Jacob Böhme's, welcher er eine continuirliche Polemik gegen Kant, Fichte und Hegel beimiſcht. In der Form aber fehlt ihm die ſyſtematiſche Abgeſchloſſenheit. Daß an ſich eine Einheit und Conſequenz in ſeinem Denken vorhanden iſt, kann dieſen Mangel nicht decken, denn die Wiſſenſchaft ſoll beweiſen und das Beweiſen fordert die zuſammenhängende Entwickelung. Die Wiſſenſchaft iſt nicht Wiſſenſchaft ohne die methodiſche Ausdrücklichkeit der Form. Die an ſich ungemeine ſpeculative Kraft Baaders hat in Folge ihrer mangelhaften Geſtaltung ſich in Aphorismen und Wiederholungen zerſplittert. Wir haben noch einige Philoſophen, die von ihren Anhängern zum Mittelpunct der Deutſchen Philoſophie der Gegenwart und Zukunft gemacht werden, die aber nur Seitenentwickelungen der wahrhaft centralen Momente ſind. Dahin rechne ich Fries, Krauſe, Schopenhauer. Wie für Baader, Hoffmann und Schaden als Apoſtel die Deutſche Nation heranwerben, ſo Schleiden und Apelt für Fries, ſo Leonhardi und Ahrens für Krauſe, ſo Dorguth und Frauenſtädt für Schopenhauer. Allein über den engeren Kreis dieſer leidenſchaftlichen Bewunderer hinaus erfüllt ſich die öffentliche Meinung nicht mit dem gleichen Urtheil. So oft die Schüler auch ihren Meiſter als den Meſſias der Deutſchen Speculation preiſen, ſo oft ſie ſeine Verkennung beklagen, ſo oft ſie den Irrthum der Hochſtellung der Andern rügen, die Nation bleibt doch dabei, jenen Philoſophen die Ehre abſoluter Hegemonen nicht zuzugeſtehen. Sogar Jacobi iſt hieher zu rechnen und ſeine Geſchichte hätte belehren können.

Merkwürdig genug hat Preußen keinen dieſer lateralen Philoſophen in ſich aufgenommen, obwohl es ihm nicht an Reflexen derſelben fehlt. Arthur Schopenhauer, ein geborner Danziger, lebt nicht einmal in Preußen, ſondern in Frankfurt am Main. Den früheren Schelling hat Preußen auch nicht in ſich hineingezogen; zuerſt wohl, weil es Fichte, den Gegner Schellings und ſpäter, weil es unter ſeinen Philoſophen Steffens beſaß, der die Schelling'ſche Philoſophie nach einander in Halle, Breslau und Berlin repräſentirte. Steffens brachte dem Schelling'ſchen Syſtem, als es bereits ſich abzuwirthſchaften begann, durch ſeine Fülle poetiſcher Natur- und Geſchichtsauffaſſung neue Lebenskeime hinzu und war durch phantaſievolle, geiſtſprudelnde Beredſamkeit bis in's greiſe Alter hinein der Liebling jeder akademiſchen Jugend. Den ſpätern Schelling, deſſen Speculation eigentlich origineller als die ſeiner Jünglingsepoche iſt, hat Preußen wiederum ſich integrirt. Ihn ſchon 1817 für die neu geſtiftete Rheinuniverſität Bonn zu gewinnen, war nicht gelungen; dem Glanze Berlins vermochte der Greis nicht zu widerſtehen. Faſt ein Menſchenalter hatte er geheimnißvoll in Erlangen und München gelehrt. Eine dunkle Kunde trug ſich um. Spärliche

Bruchſtücke vereinzelten ſich hier und da. Allein trotz einer begeiſterten Zuhörerſchaft wußte Niemand etwas Beſtimmtes und Klares von der neuen Lehre. Und kaum war Schelling ein Jahr in Berlin, ſo war das Myſterium offenbar, ſo ſehr offenbar, daß Schelling die wiederholte Selbſtoffenbarung für einen Ueberfluß zu halten ſcheint.

Als einen intereſſanten Uebergang aus der Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Periode in die Hegel'ſche brachte Preußen aus ſich den ſinnigen, in erhabener Melancholie ſich verzehrenden Solger hervor, einen ächt Platoniſchen Menſchen, deſſen Kalokagathie im Verein mit einem Böckh, Wolf, Schleiermacher die Centraliſation des wiſſenſchaftlichen Lebens in Berlin vollenden half. Solger war in ſeiner Doctrin ein Romantiker, aber mit antikem Geiſt. Durch ſein Dringen wurde Hegel's Berufung auf Fichte's noch immer ledig geſtandenen Lehrſtuhl veranlaßt, denn Hegel erſt ſchloß den Kreis des Kantiſchen Syſtems durch deſſen poſitive Vollendung. Nicht die Philoſophie hat Hegel überhaupt geſchloſſen, denn das iſt unmöglich, aber das große Reſultat, was im Problem der Kantiſchen Philoſophie niedergelegt war, hat er gefunden. Dieſe innere Nothwendigkeit zog ihn nach Preußen und erklärt die ſchnelle und dauernde Verbreitung ſeiner Philoſophie in unſerm Staat. Wie man auch über dieſelbe urtheilen möge, die Thatſache wird Niemand leugnen, daß ſie ein ganz außerordentliches Ferment der Deutſchen Bildung geworden iſt und daß niemals zuvor Zeitſchriften einer Schule auf die Deutſche Nation einen ſolchen Einfluß gewonnen haben, wie die Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik von der ältern und die Halliſch-Deutſchen Jahrbücher von der jüngern Phaſe der Hegel'ſchen Schule.

Blicken wir von hier zurück, ſo werden wir aus dieſer gedrängten Ueberſicht der Geſchichte der Deutſchen Philoſophie die Ueberzeugung gewinnen, daß dieſelbe in allen weſentlichen Entwicklungsmomenten eine zugleich Preußiſche iſt. Wenn die Continuität aller Heroen unſerer Philoſophie nach Preußen fällt, wenn ein Leibnitz, Wolf, Mendelsſohn, Kant, Fichte, Herbart, Schelling und Hegel nur in der Einheit Preußens ſich begegnen, ſo folgt, daß

Preußen der einzige Deutſche Staat iſt, in welchem die Geſchichte der Deutſchen Philoſophie zu einer vollſtändigen und zuſammenhängenden Geſtaltung gelangt iſt. Wir erkennen zugleich, daß Preußen mit treffendem Inſtinct die Koryphäen der verſchiedenſten Richtungen aus allen Deutſchen Stämmen in ſich verſammelt hat; Leibnitz, den Sachſen, Lambert, den Schweizer, Fichte, den Lauſitzer, Herbart, den Oldenburger, Steffens, den Scandinavier, Schelling und Hegel, die Schwaben, hat es an ſich gezogen und dieſe innere Koloniſation hat es nicht geübt aus Armuth an eigenem Geiſt, denn gerade die abſoluten Centralgeſtalten der Deutſchen Philoſophie, Hamann und Kant, den erhabenen Myſtiker und den kritiſchen Rationaliſten, die Dioskuren der ewigen Doppelrichtung aller Speculation, hat es aus ſich ſelbſt, hat es aus Einer Stadt hervorgebracht. Wir erkennen aber auch, daß Preußen nicht nur Talenten und Charakteren, die in den engen Schranken eines Kleinſtaates öfter zu verkümmern Gefahr laufen, den nöthigen Spielraum gewährt, ſondern daß es auch in dem Schutz der Philoſophen mit einer Liberalität verfährt, die wir anderwärts vermiſſen, wie z. B. wenn es den heitern, in Sachſen angefeindeten Thomaſius gaſtlich aufnimmt; oder wenn es den von den Pietiſten ausgedrängt geweſenen Wolf ehrenvoll zurückruft; oder wenn es Fichte, den einer Anklage auf Atheismus halber von Jena entfernten, nicht etwa nur duldet, vielmehr ihn mit der Würde des zweiten Rectors der neu geſtifteten Berliner Univerſität bekleidet.

Wir hätten nunmehr die erſte der von uns geſtellten Fragen gelöſt und, völlig unparteiiſch nur nach den einfachſten Thatſachen urtheilend, die Antwort zu Gunſten Preußens gefunden. Wir wenden uns zur zweiten Frage, ob unter den Deutſchen Staaten gegenwärtig ein anderer Preußen in der Philoſophie den Vorrang ſtreitig mache? Dieſe Frage iſt alſo eine ſtatiſtiſche, denn ſie kann nur dadurch beantwortet werden, daß wir die Staaten mit einander nicht etwa nur darnach vergleichen, wie groß die Anzahl der von ihnen angeſtellten Profeſſoren der Philoſophie iſt, ſondern auch darnach, wie groß die Mannigfaltigkeit der in ihnen zur fruchtbaren Wechſelwirkung vereinigten Richtungen iſt.

Ganz Deutſchland zerfällt in drei Staatengruppen, deren erſte die Oeſterreichiſche Monarchie; deren zweite die Menge der Kleinſtaaten; deren dritte Preußen iſt.

In Oeſterreich exiſtirt eigentlich gar keine Philoſophie. Allerdings wird auf ſeinen Lyceen und Univerſitäten Philoſophie gelehrt, allein nur eine kirchlich und politiſch zur äußerſten Unſelbſtſtändigkeit herabgedrückte. Keiner der großen Namen der Deutſchen Philoſophie gehört ihm an und auch in dieſem Augenblick ſind der Dr. Lott und der Freiherr von Lichtenfels, die in Wien Philoſophie dociren, für das übrige Deutſchland völlig obscure, gleichgültige Figuren. Sobald ein Philoſoph aus der mittelaltrigen Scholaſtik heraustritt, wird er entweder offen oder insgeheim verfolgt, zuweilen unter dem Schein der Beförderung beſeitigt. Ein Reinhold floh aus Wien; ein Rembold wurde ſeiner Lehrkanzel in Wien beraubt und vertauſchte ſie mit der praktiſchen Medicin; der liebenswürdige und freiſinnige, ſonſt ſpeculativ nicht bedeutende Humanismus eines Bolzano in Böhmen wurde ſuspendirt; der Herbartianismus Exners dadurch unſchädlich gemacht, daß man Exner von der Univerſität in die Verwaltung verſetzte; die moderne Kühnheit eines Smetana in Prag wurde noch ſo eben excommunicirt. Doch was ſoll ich Ihnen ſolche Einzelheiten vortragen? Haben wir doch erſt vor Kurzem aus dem Munde des Erzbiſchofs von Schwarzenberg, des Cardinalkanzlers der Univerſität Prag, bei Eröffnung ihres letzten Studienjahres, die Anſicht ausſprechen gehört, daß nicht, wie wir Preußen glauben, Metternichs egoiſtiſche, undeutſche und illiberale Politik, ſondern daß die Philoſophie die Schuld der heutigen Revolutionen trage und daß die Regierungen fortan auch den Naturwiſſenſchaften, wenigſtens der Phyſiologie, kein Vertrauen mehr zu ſchenken vermöchten. Der miſologiſche Cardinal hat bei dieſer Aeußerung wohl nicht bedacht, daß, wenn ſeine Meinung die richtige wäre, die Revolution in Wien und Ungarn lediglich durch ein Wunder zu erklären iſt, denn das Metternich'ſche Syſtem hatte ja alle moderne Philoſophie hermetiſch von Oeſterreich ausgeſchloſſen und doch erfolgte der Sturz der Kaiſerſtadt und doch wäre ohne dieſen Sturz unſere Preußiſche Königsſtadt, trotz ihrer Philoſophie, wohl ſchwerlich in tumultariſche Zuſtände hineingeriſſen. Die Oeſterreichiſche Regierung läßt gegenwärtig Schriften zur Schulfrage in Oeſterreich verbreiten, in denen von Kant, Hegel und Herbart behauptet wird, daß durch Befolgung der Lehren dieſer Philoſophen auch in der Unterrichtsmethode nur die Naturſeite des Menſchen gebildet und jene des Geiſtes vernachläſſigt werde, woraus folgerichtig die Zerſtörung der Geſellſchaft und die traurige Kataſtrophe von 1848 habe hervorgehen müſſen. Bei uns in Preußen ſind wir über dieſe ſchlechte Ausrede, für Regierungsfehler die Philoſophie anklagen zu wollen, hinweg. Kann man aber bei ſolchen Vorſtellungen von der Philoſophie in Oeſterreich etwas Anderes erwarten, als dieſelbe dort nur ſo weit geduldet zu ſehen, wie der Anſtand der heutigen Civiliſation es unumgänglich erfordert? In Oeſterreich darf die Philoſophie nicht zur Wiſſenſchaft der Ideen und der Ideale werden; ſie darf nur eine Gymnaſtik des Verſtandes bleiben, jene eigenthümliche Schlauheit formaler Diſtinctionen, jene Kunſt pfiffiger Begriffsverwirrung, jene Virtuoſität ſophiſtiſchen Betrugs zu pflegen, durch welche die Oeſterreichiſchen Diplomaten den Preußiſchen ſo unendlich überlegen ſind.

Oeſterreich bietet uns alſo in der Philoſophie nur das Bild einer abſichtlichen Verödung. Deſto größer iſt die philoſophiſche Regſamkeit der Deutſchen Mittelſtaaten. Es würde jedoch unmöglich ſein, in dieſem Vortrag uns auf die einzelnen dieſer Staaten weitläufiger einzulaſſen. Wir werden uns begnügen müſſen, einzelne charakteriſtiſche Züge hervorzuheben, die zur Entſcheidung unſerer Frage beitragen können.

Hier ſtellt ſich zunächſt wohl die äußere Beſchränktheit jedes der Kleinſtaaten als ein Umſtand dar, welcher ſie verhindert, im Anbau der Philoſophie ſich einer großen Mannigfaltigkeit hinzugeben. Wir können dies ſchon nach der Zahl der Univerſitäten abmeſſen. Die freien Städte, Oldenburg und Naſſau haben gar keine Univerſität. Hannover und Braunſchweig haben zuſammen Göttingen; die beiden Mecklenburge zuſammen Roſtock; die Thüring'ſchen Staaten zuſammen Jena. Sachſen hat Leipzig, Würtemberg Tübingen, Kurheſſen Marburg, Heſſen-Darmſtadt Gießen. Jeder dieſer vier

Staaten hat alſo nur Eine Univerſität. Baden hat zwei, Heidelberg und Freiburg, und Baiern, der Großmächtigkeit befliſſen, hat drei Univerſitäten, für Nordfranken Erlangen, für Mainfranken Würzburg, für Oberbaiern an Stelle des ehemaligen Landshut München. Preußen hingegen allein hat ſechs Univerſitäten und zwei ſelbſtſtändige katholiſche Facultäten. Die Anzahl aller ordentlichen und außerordentlichen Profeſſoren der Philoſophie in den Deutſchen Kleinſtaaten zuſammengenommen, beträgt etwa dreißig, d. h. noch einmal ſo viel, als auf den Oeſterreichiſchen Univerſitäten, mit Ausſchluß der Italieniſchen, angeſtellt ſind, und gerade nur ſo viel, als der Eine Staat Preußen beſitzt.

Die Kleinſtaaten vermögen nur unter ſehr ungewöhnlichen Bedingungen den Horizont einer individuellen Wirkungsſphäre zur nationalen Allgemeinheit zu erweitern und ſind auch in ihren Mitteln beſchränkter. Sie ſtreben in der Regel dahin, Lehrer von gutem Ruf zu gewinnen, weil durch ſolche eine größere Frequenz der Univerſität, hierdurch ein größeres Honorar der Docenten und hierdurch ein geringerer ihren Finanzkräften entſprechender Gehalt derſelben möglich wird. Jede dieſer Univerſitäten muß zunächſt die Landesintereſſen befriedigen und kann die Philoſophie nicht gerade bevorzugen. Eine practiſche Tendenz waltet auf den meiſten vor. Keine wird ſich den allgemeinen Veränderungen entziehen können, welche ſich in dem philoſophiſchen Proceß Deutſchlands epochenweiſe realiſiren, allein jede wird ihn in ihren traditionellen Geiſt einzutauchen bemüht ſein. So ſehen wir z. B. in Leipzig, dem bisherigen Centrum des Deutſchen Buchhandels, ein beſtändiges Streben zur Populariſirung der Philoſophie. So verſchiedenen Zeiten und Syſtemen ein Thomaſius und Cruſius, ein Gellert und Gottſched, ein Heydenreich und Krug, ein Marbach und Drobiſch angehören, ſo ſind ſie doch in der Richtung auf Gemeinverſtändlichkeit identiſch. Gelingt es einer dieſer Univerſitäten nicht, einen Philoſophen mit ihrem individuellen Stammgeiſt zu verſchmelzen, ſo wird ſie ihn, nach einiger Zeit, gleichſam als einen Irrthum, wieder von ſich ausſcheiden. Im lebensluſtigen Heidelberg z. B. überwiegt das juriſtiſch-cameraliſtiſche und das mediziniſche Studium.

Die Philoſophie vermag nur eine untergeordnete Stellung zu behaupten. Mittelmäßigkeiten genügen dem practiſchen Bedürfniß vollkommen und größere Talente, wie Görres, Fries, Hillebrand, Hegel ſind von Heidelberg nach kurzer Friſt immer wieder ausgeſchieden.

Die eigenthümliche Lage der Kleinſtaaten, nämlich den Begriff des Staates nicht vollſtändig durch ſich realiſiren zu können, zwingt ſie auch, die enthuſiaſtiſchen Bewegungen zu vermeiden, die mit dem Studium der Philoſophie unter der Leitung großer Führer öfter verbunden ſind. Die Kleinſtaaten wünſchen allerdings möglichſte Frequenz ihrer Univerſitäten. Sie halten daher, wie ſchon erinnert, auf eine gewiſſe Tüchtigkeit der Lehrer und üben, um den reichen Fremden nicht durch rauhe Disciplin abzuſchrecken, gegen nicht politiſche Ausſchreitungen, namentlich gegen Trinkgelage und Duelle, die größte Connivenz. Allein vor tiefer greifenden Erregungen ſcheuen ſie ſich, weil ſie zu leicht den ruhigen Gang der Dinge zu unterbrechen und zu leicht die politiſche wie militairiſche Ohnmacht des Staates zu offenbaren vermöchten. Die Stifter von Syſtemen werden daher von ihnen perhorrescirt. Tübingen hat weder Schelling noch Hegel angeſtellt, wohl aber den Sohn Fichte's, eine milde, nach allen Seiten hin beſänftigende und vermittelnde Natur. Jena ſcheint eine gewiſſe Ausnahme zu machen, vielleicht weil es als Collectivuniverſität der individuellen Freiheit immer einen großen Spielraum geſtattet hat, jedoch mehr noch, weil ein Wieland und Herder, ein Göthe und Schiller, es eine Zeitlang in ihre Bahnen riſſen. Und ſelbſt damals vermochten Reinhold und Fichte, Schelling und Hegel, ihm nur ſehr vorübergehend anzugehören. Für Reinhold den Vater ſtellte man ſpäter Reinhold den Sohn und für Hegel ſeinen antihegel'ſchen Schüler Bachmann an; Fries aber durfte nur ſo lange philoſophiren, als er nicht die Begeiſterung in den Maſſen weckte. Seit dieſem Moment unterſagte man ihm den Vortrag der Philoſophie und beſchränkte ihn auf Phyſik und populäre Aſtronomie.

Bei der Vergleichung Preußens mit dem übrigen Deutſchland in Anſehung des Zuſtandes der Philoſophie treffen wir nun gewöhnlich die Meinung, als ob in Preußen die Hegel'ſche die allein herrſchende ſei. Wäre dies der Fall, ſo wäre dies eine Einſeitigkeit, die gegen die ſonſtige Univerſalität Preußens einen Widerſpruch ausmachen würde. Für ſolche Fragen iſt nun wohl nichts überzeugender, als die unbeſtechliche Einfachheit der numeriſchen Thatſachen. Wir können die Prüfung jener Behauptung auf doppeltem Wege anſtellen, einmal durch die Ueberſicht der auf den Preußiſchen Univerſitäten und zweitens durch die Ueberſicht der auf den Deutſchen Univerſitäten lehrenden Profeſſoren. Nur an die Profeſſoren können wir uns hier halten, denn wir vergleichen Staaten mit einander, Regierungen aber markiren ihre Richtungen erſt entſchieden durch Beförderung von Privatdocenten zu Profeſſoren.

Betrachten wir alſo zuerſt Preußen, ſo finden wir zu Bonn gar keinen Hegelianer. Profeſſor Brandis iſt Ariſtoteliker, Calker Kantianer, Knoodt Scholaſtiker.

In Münſter iſt Eſſer Eklektiker, Schlüter ein Anhänger des Oeſterreichiſchen ſpeculativen Schriftſtellers Günther.

Halle hat zwei Kantianer, Gruber und Gerlach; drei Hegelianer Hinrichs, Erdmann und Schaller; einen Pſeudohegelianer Ulrici.

Berlin beſitzt fünf Hegelianer, v. Henning, Gabler, Hotho, Michelet und Werder; einen Ariſtoteliker Trendelenburg; einen Pſeudoherbartianer Beneke und den neueren Schelling.

In Breslau iſt Rohovsky Platoniker; der ältere Thilo Kantianer; Kahlert Eklektiker; Guhrauer philoſophiſcher Naturhiſtoriker; Braniß ein halber Neuſchellingianer.

Greifswald hat einen Eklektiker Erichſon, einen Herbartianer Stiedenroth und einen Hegelianer Matthies.

Die Facultät in Braunsberg hat in Trützſchler einen Anhänger Günther's, wenn auch auf Ariſtoteliſcher Baſis.

Königsberg endlich hat ſeit faſt zwanzig Jahren einen Herbartianer, Pofeſſor Taute und einen Hegelianer, nämlich mich ſelbſt.

Ziehen wir aus dieſen Angaben das Reſultat, ſo ergibt ſich, daß in Preußen 1 Platoniker, 2 Ariſtoteliker, 1 hiſtoriſcher Kritiker, 1 Scholaſtiker, 2 Güntherianer, 4 Kantianer, 3 Eklektiker, 2 Herbartianer, 1 Pſeudoherbartianer, Schelling, ein halber Neuſchellingianer, 9 Hegelianer und 1 Pſeudohegelianer angeſtellt ſind, zuſammen 29 Profeſſoren. Mithin ſind von dieſen Profeſſoren 20 keine Hegelianer, ſondern eher Gegner der Hegel'ſchen Philoſophie und von den neun Hegelianern fallen drei auf Halle, fünf auf Berlin, ſo daß für die ganze übrige Monarchie ich allein auf Königsberg, wie eine ſporadiſche Monade, vertheilt bin.

Aus dieſer trockenen Darlegung werden Sie, meine Herrn, die Ueberzeugung ſchöpfen, daß der Preußiſche Staat die verſchiedenſten Richtungen der Speculationen neben einander pflegt und die Geiſter durch den Kampf friſch und rührig erhält. Wenden wir uns nun zu dem übrigen Deutſchland, ſo ſehen wir nur von Oeſterreich die Hegel'ſche Philoſophie ausgeſchloſſen; aber Oeſtreichs philoſophiſche Nullität will überhaupt nur den Schein der Philoſophie und hält jede ſpeculative Entſchiedenheit von ſich ab. Es will auch, wie die oben angeführten Beiſpiele zeigen, keinen Kantianer, keinen Herbartianer.

Hätte Preußen die Hegel'ſche Philoſophie einſeitig und vorzugsweiſe gefördert, ſo könnte man erwarten, daß in den Deutſchen Mittelſtaaten die Hegel'ſche Philoſophie unvertreten wäre. Erlauben Sie mir daher eine kurze Ueberſicht, wie von Preußen.

In München iſt Erhard Scholaſtiker, Prantl Ariſtoteliker; in Würzburg Hoffmann Baaderianer; in Erlangen Fiſcher Hegelianer, v. Schaden Myſtiker als Anhänger unſeres Hamann.

In Tübingen iſt Fichte Pſeudohegelianer, Reiff Fichteaner, Viſcher und Schwegler Hegelianer.

In Freiburg iſt Sengler Neuſchellingianer; Werber Eklektiker; in Heidelberg iſt Reichlin-Meldegg Eklektiker, Röth kritiſcher Hiſtoriker.

In Gießen iſt Hillebrand Eklektiker, Carrière Hegelianer; in Marburg iſt Vorländer Eklektiker, Bayrhofer Hegelianer, Waitz Herbartianer.

Göttingen hat in Lotze einen Eklektiker, in Bohtz einen Hegelianer, in Ritter einen Hiſtoriker der Philoſophie.

Leipzig beſitzt in Weiſſe einen Pſeudohegelianer und in Marbach einen Hegelianer; in Biedermann einen Eklektiker; in Drobiſch und Hartenſtein zwei Herbartianer.

Roſtock hat in Franke einen Anhänger Jacobi's, in Schmidt einen Eklektiker, in Willbrand einen Hegelianer.

Jena endlich hat in Scheidler, Bachmann, Reinhold und Fortlage nur Eklektiker.

Ziehen wir aus dieſen Daten die Summe, ſo finden wir nur einen Profeſſor mehr, als in Preußen, nämlich 30. Von dieſen dreißig ſind viele vereinzelt, denn wir finden 1 Ariſtoteliker; 1 Fichteaner; 1 Jacobianer; 1 Baaderianer; 1 Myſtiker; 1 Scholaſtiker; 1 Neuſchellingianer. Sodann ergeben ſich 2 Hiſtoriker; 10 Eklektiker; 3 Herbartianer; 6 Hegelianer und 2 Pſeudohegelianer.

Vergleichen wir dieſe Reſultate mit Preußen, ſo ſehen wir, daß, nach Abzug der Einſamen oder der kleinen Gruppen, bei den größern Daten die Anzahl der Eklektiker überwiegt, da ſie ſich in Preußen wie 3, in den Mittelſtaaten wie 10 verhält, alſo 7 mehr in ſich ſchließt. Herbartianer finden wir 1 mehr als in Preußen, nämlich 3 ſtatt 2; Hegelianer 3 weniger, nämlich 6 ſtatt 9. Statt eines Pſeudohegelianer aber finden wir zwei und ſo ſtellt ſich doch auch in den Zahlen die Hegel'ſche Philoſophie in Deutſchland faſt ebenſo, wie in Preußen und widerlegt ſich alſo auch von dieſer Seite das Vorurtheil, als ob die Preußiſche Regierung die Hegel'ſche Philoſophie auf Koſten anderer nicht weniger berechtigter Richtungen unbillig begünſtigt habe.

Wenn ich mir erlaubt habe, in dieſen Angaben einzelne Philoſophen als Eklektiker, als Ariſtoteliker, Scholaſtiker, Pſeudohegelianer u. ſ. f. zu bezeichnen, ſo iſt dies der Kürze halber geſchehen. Ich weiß ſehr wohl, daß dieſe Bezeichnungen für eine beſtimmtere Charakteriſtik oft eigenthümlich modificirt werden müßten, allein ich weiß auch, daß ſie ſelbſt in dieſer Allgemeinheit nicht unrichtig ſind. Bei einer ſpecielleren Statiſtik würden ſich noch intereſſante Momente der Individualiſirung der Staaten und Schulen ergeben. Wir abſtrahiren hier davon, denn es wird für unſern Zweck aus den angeführten Thatſachen hinreichend erhellen, daß der Zuſtand der Philoſophie in Preußen dem in dem Complex der Mitteldeutſchen

Staaten nicht im Geringſten nachſteht, daß vielmehr die Analogie der Verhältniſſe zwiſchen beiden außerordentlich ähnlich iſt.

Wir hätten hiermit die zweite der von uns aufgeworfenen Fragen beantwortet. Nehmen wir aber das Reſultat der erſten Frage hinzu, die Einheit, die Continuität und Vollendung der Deutſchen Philoſophie in der Geſchichte der Preußiſchen, ſofern dieſelbe alle Epoche machenden Diadochen in ſich ſchließt, ſo ſehen wir, daß Preußen der Primat der Deutſchen Philoſophie in der Vergangenheit wie in der Gegenwart ſchlechthin zukommt, weil Preußen jedem einzelnen Staat unbedingt voran, ihnen allen zuſammen quantitativ gleich, qualitativ aber wiederum voran ſteht. Steht Preußen aber ſo zu Deutſchland, ſo ſteht es folgerechter Weiſe ſo zu Europa, denn ſeit Kant iſt die Deutſche Philoſophie der der übrigen Völker durchaus überlegen.

Preußen iſt in Deutſchland die wahrhafte Einheit Oeſterreichs und der conſtitutionellen Kleinſtaaten, wie es, ſelbſt äußerlich, ein zugleich continentaler und maritimer Staat, zugleich an die Extreme der europäiſchen politiſchen Formen, an Galliens Republik und an Rußlands Abſolutie grenzend, zugleich mit Oeſterreich und faſt allen Deutſchen Mittelſtaaten ſich unmittelbar berührt. Dieſe Vielſeitigkeit der Begrenzung ſteigert auch das innere, das geiſtige Leben Preußens, macht es zur concreten Totalität nicht nur Deutſchlands, ſondern Europa's. Preußen hat den höchſten weltgeſchichtlichen Beruf, die Verſöhnung der Völker in einem neuen Bewußtſein, die Wiedergeburt ihrer Zuſtände durch einen neuen, einen ſiittlicheren Willen. Das dürfen wir ohne Eitelkeit, aber mit Stolz ſagen. Der einzelne Menſch ſoll nicht ſtolz ſein, aber eine Nation darf und ſoll ſtolz ſein auf die erhabene Arbeit, welche der Gott der Geſchicke ihr zuertheilt hat. In dieſer Größe unſerer Aufgabe, meine Freunde, laſſet uns keine Selbſttäuſchung, wohl aber den verſtändigen Troſt ſuchen, daß Preußen von Oeſterreich und den Kleinſtaaten nicht nur, daß es auch von Rußland, auch von England und Frankreich, ihrem Egoismus nicht ſelten geopfert wird. O wie ſchwer, meine Preußiſchen Brüder, ſind dann für uns ſolche Augenblicke, in denen unſer theures Vaterland ſeine Selbſtſtändigkeit zu verlieren ſcheint. Aber harret aus! Preußen erhebt ſich aus jedem Fall wieder um ſo höher. Unvermuthet fühlen ſich, die uns opfern wollten, von uns im Geheimen beſiegt; unvermerkt iſt unſer Leben in das ihrige gedrungen; ungeahnt werden wir, indem ſie uns zurück zu weiſen, uns zu befehligen ſcheinen, zu ihren Befreiern. Preußen vereint den Centralismus Oeſterreichs mit dem Individualismus der Mittelſtaaten in ſeinem provinziellen Organismus, deſſen Eigenthümlichkeit ſich auch in dem herrſchenden Volksſtamm jeder Provinz, der doch keine Nation iſt, darſtellt. Das Preußen, von dem die Zeitungen zunächſt ſprechen, ſchien oft verloren, während es in der Stille ſchon wieder rieſengroß ſich auf Gebieten des Geiſtes erhob, von denen diplomatiſche Conferenzen nichs wiſſen. Das Herz der Nation pulſirte fort, in ſich bergend den Zauber unendlicher Verjüngung, durch Wiſſenſchaft, Kunſt und Sittlichkeit.

Und wir ſollten, Angeſichts ſolcher Thatſachen, für Preußens Zukunft fürchten? Wir ſollten eine ſpröde Iſolirung Preußens gegen Deutſchland für möglich halten? Wir ſollten nicht hoffen, daß wir, wenn wir politiſch großer Irrthümer, erſchrecklicher Schwächen ſchuldig geworden, doch auf dem Felde der Geiſtesbildung gründlichere und ächtere, mit Deutſchland, mit Eurpa uns innigſt verkettende Fortſchritte machen könnten? Wir ſollten nicht glauben, daß eine Nation, wie die Preußiſche, die bereits ſo gewaltige Widerſprüche des Denkens in ſich durchgekämpft hat, nicht auch praktiſch zu großen Thaten heranreifen werde? Wir ſollten dies von einem Staat nicht glauben, deſſen Armee nicht nur durch ihre bewunderungswürdige Disciplin, durch ihre überall gleiche Tapferkeit, ſondern vornehmlich auch durch ihre Bildung und ſittliche Liebenswürdigkeit ſich die Zuneigung aller Deutſchen Stämme erworben hat?

Ja, die edle, vor hundert und fünfzig Jahren hier in Königsberg gekrönte Boruſſia wird von den Deutſchen in vielleicht nicht zu langer Zeit als die vielgeſuchte Germania erkannt und geliebt werden. Das Schwert der Gerechtigkeit wird man in ihrer Hand und das Wort der Wahrheit in ihrem Munde finden. Ironiſch hat man unſern Staat oft den Staat der Intelligenz genannt; als den Staat der Kaſernen und Schulen hat man ihn verſpottet, und zuweilen mögen wir den Spott verdient haben, allein ein Irrthum hebt die Wahrheit nicht auf und ſo wollen wir zur Hoffnung auf den Fortſchritt, zum Glauben an die Freiheit, auch die Liebe zur Wahrheit in dem Bewußtſein hinzufügen, das aus ihr allein die rechte Wiſſenſchaft entſpringt und daß unſer Preußen einerſeits am volksthümlichen Schwert, anderſeits an der Wiſſenſchaft ſeine ſpecifiſche Macht hat.

Als am Ende des vorigen Jahrhunderts in Berlin die erſte Kunſtausſtellung gemacht wurde, ſandte auch unſer hochſeliger König ein ſelbſtgezeichnetes Bild ein. Und dies Bild war das Bild der geharniſchten Göttin der Weisheit, das Bild der Pallas!

VII.

Die Selbſtſtändigkeit der Deutſchen Philoſophie gegenüber der Franzöſiſchen.

Vortrag zur Krönungsfeier der Preußiſchen Monarchie am 18. Januar 1852
in der Königl. Deutſchen Geſellſchaft zu Königsberg.

Vor einem Jahr erlaubte ich mir, am heutigen Tage einen Gegenſtand zur Sprache zu bringen, der uns gleichmäßig, als Preußen, wie als Deutſche, intereſſiren mußte. Ich hielt Ihnen von dieſer Stelle aus einen Vortrag über das hiſtoriſch-ſtatiſtiſche Verhältniß der Philoſophie in Preußen und Deutſchland. Die Gunſt, mit welcher ſie dieſen Verſuch aufgenommen haben, ermuthigt mich, heute noch einmal die Philoſophie zum Vorwurf zu nehmen. Ueber Philoſophie zu einem größeren und unbeſtimmteren Publikum zu ſprechen, hat an ſich immer etwas Mißliches, denn, bei der Entlegenheit der philoſophiſchen Studien von unſern ſonſtigen Beziehungen, iſt der Redner nur zu leicht der Gefahr ausgeſetzt, unverſtändlich und langweilig zu werden. Doppelt mißlich, ja ungeſchickt kann die Wahl ſeines Thema's erſcheinen, wenn ein politiſcher Feſttag, wie der heutige, die Erinnerung an den Geburtstag unſerer Monarchie, die gerechte Erwartung erregt, daß der Redner doch auch der Gegenwart eine Seite abgewinnen werde. In erſterer Beziehung aber glaube ich hier in Königsberg mich in einem andern Falle zu befinden, als ein Redner dieſes Tages an einem andern Orte. Seit Melanchthon bei der Gründung unſerer Univerſität hier die Ariſtoteliſche Philoſophie einführte; ſeit ein Dreier und Zeidler dieſelbe von hier wieder durch ganz Deutſchland hin zu glänzendem Anſehen erhoben; ſeit ein Kant, ein Kraus, ein Herbart hier gewirkt haben, iſt in unſerer Stadt das Intereſſe an der Philoſophie eine Gewohnheit geworden. In der zweiten Beziehung aber glaube ich billigen Vorausſetzungen dadurch zu genügen, daß ich die Deutſche Philoſophie heute nach einer Seite hin betrachten will, nach welcher ſie unſere Nation, den Franzoſen gegenüber, in einer Eigenthümlichkeit darſtellt, die von uns auf andern Gebieten leider nicht eben ſo gerühmt werden kann, nämlich in ihrer Selbſtſtändigkeit.

Keine Thatſache iſt wohl allgemeiner und in ihrer Exiſtenz anerkannter, als die Herrſchaft, welche Frankreich auf dem ganzen Europäiſchen Continent ausübt. Seine geſelligen Formen, ſein Theater, ſeine Unterhaltungsliteratur, ſeine Sprache, ſeine politiſchen Anſichten, ſeine Tagesparolen beſitzen auf dem continentalen Europa eine gewiſſe Allgegenwart. Das Epitheton Pariſiſch namentlich wirkt mit einer faſt magiſchen Gewalt in Allem, was die Mode und die ſociale Technik betrifft. Und nicht etwa erſt ſeit der großen Revolution und den Eroberungszügen Napoleans, nicht etwa erſt ſeit Ludwig XIV. und dem goldenen Zeitalter der Franzöſiſchen Literatur, nicht etwa erſt ſeit den Auswanderungen Franzöſiſcher Proteſtanten nach Preußen, iſt dies ſo; vielmehr iſt es auch früher ſchon ſo geweſen. Auch unſere mittelaltrige Romantik liefert uns den Beweis, daß längſt zuvor die Franzöſiſche Literatur, Sprache und Sitte wenigſtens unſeren Adel und unſere Höfe ergriffen hatte. Unſere geſammte höfiſche Epik ſteht auf Celtiſchem Boden. Unſere gefeiertſten Deutſchen Dichter, ein Veldeck, ein Hartmann, ein Wolfram, ein Gottfrid, ein Rudolf, ſind in ihren Epen ohne Urſprünglichkeit, ſind nur Verarbeiter Franzöſiſcher Vorbilder. Selbſt ein großer Theil unſerer Volksbücher und Märchen iſt Franzöſiſchen Urſprungs, wie die noch heute geleſenen von den Haimonskindern, von der ſchönen Magelone, von der ſchönen Meluſine, vom Fortunat, vom Blaubart, vom geſtiefelten Kater, und andere.

Oft ſchon iſt die Herrſchaft der Franzöſiſchen Sitte und Sprache ſo groß bei den Deutſchen geweſen, daß edle Gemüther den Untergang der Deutſchen Eigenart gefürchtet und ſich der ſchmachvollen Verachtung und Vernachläſſigung unſerer Nationalität, der unkritiſchen Vergötterung des Franzöſiſchen, der knechtiſchen Hingabe an daſſelbe, voll Scham und Zorn entgegengeſetzt haben. Ich erinnere nur an Leſſing und Klopſtock, an Arndt und Fichte. Wir Deutſche ſind freilich Kosmopoliten und kraft dieſer Beſtimmung, die einmal zugleich unſere nationale, müſſen wir auch den Franzöſiſchen Geiſt in uns aufnehmen. Allein etwas Anderes iſt es, Fremdes ſich aneignen, ſeine Individualität zu bereichern, zu vertiefen; und etwas Anderes iſt es, in der Nachahmung des Fremden bis zu deſſen gedankenloſer Copie herunterzuſinken und aller Eigenthümlichkeit baar zu werden. Und dieſer Sünde gegen den Geiſt des Vaterlandes haben ſich die Deutſchen allerdings zeitweiſe ſchuldig gemacht. Sie ſind periodiſch bis zu Affen der Franzoſen herunter gefallen und noch die Revolutionen des Jahres 1848 haben uns gezeigt, wie zahlloſe Deutſche geſchichtvergeſſen auf dem Gebiete des Staats und der Geſellſchaft nur in Franzöſiſchen Anſchauungen lebten, die natürlich für uns ſich als unpraktiſche Abſtractionen erweiſen mußten.

Wenn es ſich nun alſo verhält, ſo dürfte die Frage wohl von Intereſſe ſein, ob denn nicht doch ein Feld exiſtirt, auf welchem wir, den Franzoſen gegenüber, unſere Selbſtſtändigkeit behauptet haben und auf welchem ſich daher nachweiſen läßt, daß ſie ſogar in Abhängigkeit von uns gerathen ſind?

Ich glaube, daß glücklicherweiſe nicht bloß in einem Gebiet eine ſolche Selbſtſtändigkeit bei uns nachgewieſen werden kann, will mich aber hier nur auf ein einziges beſchränken, auf das der Philoſophie. Als von den Kosmopoliten des Europäiſchen Staatenſyſtems iſt von den Deutſchen die Neigung zur Philoſophie als eine ihnen natürliche zu erwarten. Univerſalität der Tendenz und Individualität der Ausführung können im philoſophiſchen Streben ſich tief und innig durchdringen. Geſtatten Sie mir einen kurzen Ueberblick über die Geſchichte der Deutſchen Philoſophie mit der ſteten Rückſicht auf das, was ſie von der Franzöſiſchen empfangen und auf das, was ſie ihr gegeben hat.

Die erſten Entwicklungen der Scholaſtick gehören Frankreich und England an. Deutſchland, in welchem noch immer Heiden zu bekämpfen und zu bekehren, Wälder auszurotten und Gefilde urbar zu machen, Städte zu gründen und Handelsſtraßen anzulegen waren, trat erſt ſpät in dieſen Prozeß ein. Mit ſeinem Eintritt aber zeigte es ſogleich ſeine Selbſtſtändigkeit.

Die beiden erſten Deutſchen, deren Namen die Geſchichte der Philoſophie uns als Philoſophen aufbewahrt hat und die für die Scholaſtik von entſcheidendem Erfolge wurden, waren ein Sächſiſcher und ein Schwäbiſcher Graf, Hugo aus einem Blankenburger, Albert aus einem Bolſtädter Geſchlecht. Hugo war 1097 geboren. Er machte eine wiſſenſchaftliche Reiſe nach Paris, trat hier in die regulären Kanoniker des Kloſters von St. Victor ein, ward bald zu deſſen Abt erwählt und ſtarb 1141. Er ward, der dogmatiſchen Scholaſtik gegenüber, der Begründer der myſtiſchen und traf in dieſer Tendenz mit dem gleichzeitigen Franzoſen Bernhard von Clairvaux zuſammen. Man muß bei dieſem Ausdruck nicht ſogleich, wie heutzutage gewöhnlich geworden, an Verworrenheit und Trübheit denken. Für die mittelaltrige Philoſophie war die Myſtik die Form, unter welcher ſie die Unabhängigkeit des erkennenden Subjects von der Tradition ſchützte. Die Myſtik lehrte die Möglichkeit, von Gott ſelbſt über ihn und den Menſchen ein abſolutes Wiſſen empfangen zu können. Sie mußte daher einen unendlichen Fortſchritt des Erkennens zugeben und eine Pſychologie anbahnen, die verſchiedenen Stufen der Erhebung der Seele zu Gott feſtzuſtellen. Dieſe Entwicklung des Bewußtſeins von der ſinnlichen Gewißheit an bis zur Erleuchtung durch Gott ſelber bildete von hier ab einen wohlthätigen Gegenſatz gegen den logiſchen Formalismus der ſcholaſtiſchen Dialektik, zumal dieſe Myſtik an der ſittlichen Reinheit als Bedingung für die rechte Gotteserkenntniß feſthielt. Das Kloſter St. Victor wurde durch Hugo und durch ſeinen Nachfolger, den Schotten Richard, lange Zeit der Sitz dieſer phänomenologiſchen Richtung.

Albert dagegen faßte Alles, was die Scholaſtik bis auf ihn hervorgebracht hatte, mit rieſenhaftem Fleiß und mit ſteter Vergleichung der Ariſtoteliſchen Lehren zuſammen. Er war in den letzten Jahren des zwölften oder den erſten des dreizehnten Jahrh. zu Lauingen an der Donau in Schwaben geboren, trat früh in den

Dominicanerorden, vollbrachte eine Menge der wichtigſten kirchlichen Miſſionen, mit denen bald die Päpſte, bald die Kaiſer ihn beauftragten, promovirte in Paris zum Doctor der Theologie, ward Biſchof von Regensburg, ward General ſeines Ordens, durchwanderte auf ſeinen Viſitationen Deutſchland nach allen Richtungen, liebte aber nichts ſo ſehr, als die wiſſenſchaftliche Zurückgezogenheit in ſeinem Kloſter zu Köln, wo er 1286 ſtarb. Dieſer würdige Mann repräſentirte die ſcholaſtiſche Philoſophie nach ihrer Totalität nicht nur, ſondern zeichnete ſich auch beſonders in den Naturwiſſenſchaften aus. Unſer Profeſſor Eduard Meyer hat dargethan, daß die herkömmlichen verwerfenden Urtheile über Albert auf völliger Unkenntniß oder noch mehr darauf beruhen, daß man ihn nach dem untergeſchobenen Büchlein von den Geheimniſſen der Weiber, der Kräuter und Steine höchſt ungerecht als einen abergläubiſchen Phantaſten genommen hat, während nach ihm Albert nicht nur den Ariſtoteliſchen Schriften freilich nur nach einer Lateiniſchen Ueberſetzung, aber mit richtigem Verſtändniß folgte, ſondern auch vollkommen neue und ſelbſtſtändige Beobachtungen namentlich aus der Pflanzenwelt machte. Dieſe Richtung auf eine durch eigene Anſchauung empiriſch begründete Naturerkenntniß iſt dem Scholaſtiker beſonders hoch anzurechnen, wenn auch nicht er ſelbſt den Ruhm davon erntete. Wie in der ſcholaſtiſchen Theologie ſein liebſter Schüler Thomas von Aquino die Forſchungen Alberts erſt populär machte, ſo in der Botanik Petrus de Crescentiis.

Wir überzeugen uns hieraus, daß wir Deutſche uns ſo großer Anfänge unſerer Philoſophie wahrlich nicht zu ſchämen haben. Und eben ſo wenig des Fortgangs. Jene von Hugo angebahnte myſtiſche Richtung nämlich trat während des vierzehnten Jahrhunderts im Rheinthal in den ſogenannten Gottesfreunden von Straßburg bis Köln mit einer Kraft und Reinheit auf, welche ihr bis auf den heutigen Tag eine reiche Nachwirkung geſichert hat. Sie alle kennen die glorreichen Namen eines Ekkhard, eines Tauler, eines Suſo, eines Merswin, an welche ſich die asketiſche Praxis eines Ruysbroek, eines Thomas a Kempis und Anderer anſchloß. Es kann nicht meine Abſicht ſein, hier auf das Innere der Doctrin der Gottesfreunde näher einzugehen, hier, wo ich nur die Selbſtſtändigkeit der Deutſchen Philoſophie gegenüber der Franzöſiſchen prüfen will. Ich begnüge mich deshalb mit der Erinnerung, daß in derſelben alle diejenigen Begriffe bereits vorkommen, die in allen productiven Epochen der Deutſchen Philoſophie ſo ſehr als die unſerer Nation eigenthümlichen immer und immer wieder ſich geltend gemacht haben, daß ſelbſt auch die ſprachlichen Ausdrücke und Wendungen der Gottesfreunde bei uns ſtets erneut ſind. Von allen Europäiſchen Völkern der Neuzeit haben wir Deutſche durch jene tiefen Myſtiker zuerſt eine nationale Philoſophie in unſerer eigenen Sprache gehabt, eine Philoſophie, welche zuerſt die Kühnheit hatte, den Begriff des Negativen mit Bewußtſein in den Begriff Gottes aufzunehmen; eine Philoſophie, welche den Begriff der Ichheit vollkommen klar, ſogar im Unterſchied von dem der Individualität erfaßte; eine Philoſophie, welche den nothwendigen Zuſammenhang des Weſens und der Erſcheinung erkannte; eine Philoſophie endlich, die nur im Gedanken der Liebe, der Freiheit, des unendlichen Fortſchrittes, der unſterblichen und verklärten Wiedergeburt des Sterblichen in Gott ein Genügen fand. Die naive Kraft der Sprache bei Ekkhard, Suſo, Tauler iſt von einer Begeiſterung befruchtet, die in ihrer glühenden Frömmigkeit zugleich von dem ſpeculativſten Wiſſen durchdrungen iſt. Die Kirche verfolgte Ekkhard natürlich eben ſowohl, als ſie die Schüler des Scotus Erigena verfolgt hatte, und ſie verfolgte ihn und ſie unter derſelben Anklage, mit der ſie ſo oft gegen ſpeculative Philoſophie aufgetreten iſt, nämlich unter der des Pantheismus. Die ſpätern Myſtiker zogen ſich deshalb von den metaphyſiſchen Abgründen der Doctrin zurück, warfen ſich auf die Praxis und bildeten die Lehre von der geiſtlichen Gelaſſenheit bis zum Extrem individueller Selbſtverläugnung aus: durch ſolche Askeſe drang die Myſtik in weitere Kreiſe der Geſellſchaft, ganz abgeſehen davon, daß Philoſophieen immer nur durch ihre praktiſche Seite populär werden. Das berühmte Buch von der Deutſchen Theologie, einem unbekannten Verfaſſer angehörig, faßte gewiſſermaaßen epitomatoriſch das metaphyſiſch theoſophiſche und das ethiſch praktiſche Element dieſer erhabenen Myſtik zuſammen und übte dadurch, nachdem Luther zumal es empfohlen hatte, in der Reformation und ſpäterhin eine außerordentliche Wirkung aus. Was nun das Verhältniß der Franzoſen zu den Gottesfreunden betrifft, ſo haben ſie die metaphyſiſche Großartigkeit und ſittliche Keuſchheit, ſowie die Originalität ihrer Form ſich nicht aneignen können, zumal das Schickſal Davids von Dinanto und Amalrichs von Bene in Frankreich beſonders ſchrecken mochte. Zwei Deutſche, Nicolaus von Cuſa, aus Trier gebürtig, und Johann Weſſel aus Goos in Weſtphalen, haben im funfzehnten Jahrhundert den ſpeculativen wie den ethiſchen Gehalt jener Myſtik wieder aufgenommen und der erſtere wurde, wie neuerlich Clemens gezeigt hat, der Vorgänger des Jordano Bruno, der zweite aber, wie Ullmann gezeigt hat, der Vorgänger Luthers.

Die Richtung auf die empiriſche Naturanſchauung, die wir bei Albert bemerkten, wurde von Paracelſus im ſechszehnten Jahrhundert weiter fortgeſetzt und mit der Theoſophie verſchmolzen. So gut als jene Myſtiker auf theologiſchem Boden vom Druck der traditionellen Auctorität ſich dadurch zu befreien ſtrebten, daß ſie den Sprung in die Tiefen der Gottheit ſelbſt wagten und ihre Perſönlichkeit in den heiligen Flammen der unmittelbaren Erleuchtung durch Gott mit Wolluſt untergehen ließen, ebenſo warf Paracelſus auf dem Boden der Medicin die Auctorität dadurch von ſich ab, daß er der Natur ſelber ſich zuwandte, wie ſie ihre Geheimniſſe unſern Sinnen zu offenbaren nicht müde wird, und daß er den Arzt als einen Prieſter der göttlichen Kräfte der Natur betrachtete. Wenn Albert aber wanderte, weil die Kirche ihn überall hinſendete und wenn er daher nur gelegentlich zu beobachten im Stande war, ſo wanderte Paracelſus ſchon, um zu beobachten; wenn Albert den Ariſtoteles, auch den Pſeudoariſtoteles hoch hielt und ihm ſich anſchmiegte, ſo warf ſich Paracelſus der Natur und dem Volk in die Arme, aus ſeinen Anſchauungen und Inſtincten, ſogar den magiſchen und ſuperſtitiöſen, die ächte Schrift der Natur herauszuleſen; wenn Albert Lateiniſch, barbariſches Lateiniſch ſchrieb, ſo ſchrieb Paracelſus Deutſch, zwar auch barbariſches, allein doch Deutſch, das in ſeiner Naturwüchſigkeit nicht ohne Reiz iſt; und wenn Albert in der Stille des Kloſters ſtarb, ſo Paracelſus zu Salzburg in einem Gaſthof.

Früherhin wurde auch Paracelſus nur als ein Marktſchreier behandelt, bis unſer Jahrhundert gegen ihn gerechter geworden iſt und ihm ſeinen Platz unter den bedeutendſten Naturforſchern und Aerzten erkämpft hat.

Der Erbe ſowohl unſerer metaphyſiſchen Myſtik als unſerer phantaſtiſch wilden Naturdeutung wurde Jakob Böhme am Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts. Er fing damit an, die Spuren des neuen Teſtaments im alten zu ſuchen, entwickelte aber allmälig ein umfaſſendes Syſtem der Ideen Gottes, der Natur und des Geiſtes; ich ſage ausdrücklich Syſtem, denn, wenn auch ſeine Darſtellung oft abſchweift und ſein Ausdruck logiſch undisciplinirt iſt, ſo treffen wir doch bei ihm im Hintergrund auf eine ganz geordnete und conſequente Weltanſchauung. Seine Bilderſprache iſt oft nur deshalb ſo bizarr und gewaltſam, weil er, ein armer Schuhmacher, nicht die nöthige Schulbildung beſaß, den in ihm gährenden Gedanken diejenige durchſichtige Klarheit zu geben, die er ſelber anſtrebte. Dieſer Mangel an Bildung war es auch, der ihn breit und redſelig werden und ſeine an ſich tiefen Hypotheſen mit asketiſchen Wendungen und Gebeten vermiſchen ließ. Aus der frühern Myſtik hielt er die Negativität im Begriff Gottes, die in ſeinem Licht verborgene Finſterniß, das in ſeinem Ja enthaltene Nein, und aus der Paracelſiſchen Naturphiloſophie den Begriff der Individualität des Lebendigen feſt. Böhme iſt von der Aufklärung unterſchätzt und von der Romantik überſchätzt, bis Feuerbach ſeinen Werth wohl am richtigſten beſtimmt und das wahrhaft Speculative ſeines Philoſophirens am treffendſten zuſammengeſtellt hat. In England fand Böhme durch die Vermittlung von Robert Fludd bekanntlich bald eine große Anzahl von Verehrern. Auf Frankreich hat er erſt am Ende des vorigen Jahrhunderts zu wirken angefangen, indem St. Martin, der 1743 geboren ward und 1803 ſtarb, ſeine Aurora und ſeine Wurzel der Erkenntniß in's Franzöſiſche überſetzte. St. Martin, den man lange nur unter dem Namen des philosophe inconnu kannte, ſteht in ſeiner Bildung unendlich hoch über Böhme. Auch iſt er keineswegs, wie manche Neuern zu glauben ſcheinen, nur ein einfacher Anhänger Böhmes. Vielmehr war er ſchon vor der

Bekanntſchaft mit ihm ein ſehr ſelbſtſtändiger Denker, der tiefſte Antagoniſt des irreligiöſen Materialismus in Frankreich; allein gewiß iſt, daß die Kenntniß des Jakob Böhme ihn außerordentlich beſtärkte und bereicherte. Damiron, der Geſchichtsſchreiber der neueren Franzöſiſchen Philoſophie, rechnet ihn zur theologiſchen Schule derſelben. Es ſcheint aber, als ob das Intereſſe Frankreichs an ihm nicht ſo groß iſt, als das Deutſchlands, wo Matthias Claudius, Heinrich Schubert und Varnhagen ſeine Schriften überſetzt, wo Baader und Hoffmann für ihn Propaganda gemacht haben und letzterer ſogar eine Geſammtausgabe ſeiner zerſtreuten und zum Theil nur erſt handſchriftlich vorhandenen Werke beabſichtigt.

Mit Böhme, der 1624 ſtarb, und mit ſeinen Anhängern beendet ſich bei uns die myſtiſche Periode unſerer Philoſophie, in der wir die Selbſtſtändigkeit des Inhalts wie der Form hinreichend erkannt haben. Mit Leibnitz, der 1646 geboren ward, beginnt unſere zweite Periode, die im Weſentlichen encyklopädiſch genannt werden kann. Leibnitz war Kosmopolit und Polyhiſtor im höchſten Grade; aber als Weltbürger liebte er doch ſein Vaterland mit dem empfindlichſten Ehrgefühl und als Polyhiſtor verlor er ſich nirgends in einen gedankenloſen Wuſt eitler Vielwiſſerei, ſondern arbeitete beſtändig auf die Erkenntniß der Principien hin. Leibnitz war als Monadaloge ein Vertheidiger der Individualität und nahm in dieſer Beziehung alles Brauchbare unſers ſpiritualiſtiſchen Myſticismus in ſich auf. Der Carteſianiſchen und Spinoziſtiſchen Philoſophie mußte er ſich eben ſo gut entgegenſetzen, als der Hobbeſiſch-Lockeſchen. Leibnitz ſchrieb Lateiniſch, Franzöſiſch und Deutſch. Durch ſeine Franzöſiſchen Schriften iſt er, wie ſpäterhin Friedrich der Große und Alexander v. Humboldt, ein Claſſiker auch der Franzöſiſchen Literatur geworden. Seine Theodicee, obwohl der witzigſte und biſſigſte aller Franzoſen, Meiſter Arouet Voltaire, ihr den Peſſimismus ſeines Candide entgegenwarf, hatte auf Frankreich den größten Einfluß. Die optimiſtiſche Tendenz iſt den Franzoſen ganz gemäß und wir ſehen ſie bei ihnen im Syſtem der ſogenannten Compenſation bis in die ſpeziellſte Zergliederung der ſocialen Zuſtände hin ausgebildet. In dem Programm der Regierung, nach welchem die Handbücher der Philoſophie gearbeitet ſein müſſen, die in öffentlichen Lehranſtalten eingeführt und vom Miniſterium des öffentlichen Unterrichts adoptirt werden wollen, finden wir noch jetzt nach der Pſychologie und Logik einen Abſchnitt: Moral und Theodicee intitulirt, der weſentlich noch auf der präſtabilirten Harmonie Leibnitzens und auf ſeiner Unterſcheidung der verſchiedenen Gattungen des Uebels beruht. So tief greift alſo ein Deutſcher in den philoſophiſchen Schulunterricht der Franzoſen ein! Aber noch mehr. Leibnitz hat gegen Locke ein geniales Werk, die nouveaux essais sur l'entendement humain geſchrieben, das jedoch erſt lange nach ſeinem Tode von Raspe herausgegeben wurde. Leibnitz ſtarb 1716 und erſt 1765 ward dieſe unübertreffliche Schrift gedruckt. Wäre ſie noch zu Lebzeiten Leibnitzens erſchienen, ſo bin ich völlig überzeugt, daß die Condillacſche Pſychologie ſich niemals in ihrer ſenſualiſtiſchen Einſeitigkeit hätte verhärten können. Und trotz dieſes Mißſtandes beruht in den Handbüchern der Franzoſen in dem Abſchnitt der Logik wenigſtens das Capitel des signes et du langage dans leur rapport avec la pensée und des caractères d'une langue bien faite auf den Leibnitziſchen Begriffen, die in dieſen essais entwickelt ſind.

So wenig alſo Leibnitz in ſeiner Philoſophie eine Abhängigkeit von den Franzoſen, vielmehr umgekehrt einen nicht unbedeutenden und dauernden Einfluß auf dieſelben zeigt, ſo wenig läßt ſich von Wolf, dem ſyſtematiſirenden Explanator Leibnitzens, eine ſolche Abhängigkeit nachweiſen und auch Wolfs Logik gilt noch bis dieſen Augenblick als diejenige, die von der Franzöſiſchen Staatsphiloſophie zu den auteurs à consulter d. h. zu den Büchern gerechnet wird, aus welchen man ſich zur Staatsprüfung in der Philoſophie mit legalen Kenntniſſen verſehen darf.

Nun könnte man denken, daß die Franzoſen damals vielleicht im Praktiſchen unſere Philoſophie beſtimmt hätten. Allein auch dies iſt nicht der Fall, nicht einmal im Politiſchen. Im Gegentheil ſehen wir, daß auch hier ein Deutſcher Philoſoph auf die Franzoſen nachhaltig eingewirkt hat, indem Puſendorfs Natur- und Völkerrecht durch eine dem Könige von Preußen gewidmete Ueberſetzung von Barbeyrac 1706 den Franzoſen populär gemacht wurde und bei ihnen die Grundlage vieler ähnlicher Werke blieb. Montesquieu's Geiſt der Geſetze dagegen wurde in Deutſchland erſt 1782 überſetzt. Pufendorf erſt ſchuf dem von Hugo Grotius aufgeſtellten Princip der Socialität Geltung.

Oder wollte man glauben, daß die Franzoſen durch ihre Skepſis, durch Charron, durch La Mothe le Vayer, durch Bayle, durch Descartes auf die Deutſche Philoſophie bedeutend eingewirkt hätten, ſo iſt auch dies ein Irrthum. Die Deutſchen hatten durch das Werk Agrippa's von Nettesheim de vanitate scientiarum im ſechszehnten und durch Hirnhaimb's Polemik de typho generis humani im ſiebzehnten Jahrhundert die Skepſis auch bei ſich ſchon in einer ſo umfaſſenden Geſtalt einheimiſch, daß ihnen in der Sache die geiſtvollere, ironiſch feinere Manier der Franzoſen nicht gerade Neues darbieten konnte. Die Deutſchen genoſſen damals einer ungleich größeren Preßfreiheit, als die Franzoſen, die zum Theil im Auslande, in Genf, in Amſterdam, in London und Berlin mußten drucken laſſen. Die Deutſchen durften noch mit der Sprache herausgehen und Gottſched führte noch in der Vorrede zur Ueberſetzung des Helvetius, deſſen discours de l'esprit humain das Pariſer Parlament hatte verbrennen laſſen, als ein Beiſpiel der politiſchen Freiheit der Deutſchen die Moſer'ſchen Schriften an, deren Freimüthigkeit nach ihm das damalige Frankreich nicht würde haben ertragen können. Der Hauptſitz der Carteſianer war auf den Niederländiſchen Univerſitäten, während in Deutſchland und ſelbſt in Frankreich nur wenige und ſporadiſche waren. Eben ſo wenig haben die ſogenannten Encyklopädiſten auf die Deutſche Philoſophie eine große Wirkung geäußert. Man ließ ſich die reiche poſitive Belehrung, welche die Encyklopädie darbot, wohl gefallen und benutzte ſie mit Deutſcher Verſtändigkeit, allein die Principien perhorrescirte man. Das berühmt-berüchtigte Syſtem der Natur wurde allerdings überſetzt 1784 und neu aufgelegt 1791, jedoch iſt kein Deutſcher als erklärter Anhänger zu nennen. Es intereſſirte die Deutſchen, weil der Verfaſſer, wer es nun auch ſei, die Vereinbarkeit der Tugend mit dem Materialismus und Atheismus darzuthun bemüht war. Auf unſern damaligen Adel freilich hatte die ſkeptiſche, naturaliſtiſche und atheiſtiſche Philoſophie der Franzoſen keinen geringen Einfluß, denn unſer Adel ſuchte damals die Spitze ſeiner Bildung in der Verachtung des Deutſchen, in der Vergötterung des Franzöſiſchen und verbrachte ſogar den ſauren Schweiß ſeiner Bauern zu Paris in den Armen Franzöſiſcher Maitreſſen. Ja durch Friedrich den Großen, der die Franzoſen bei Roßbach ſchlug, aber Voltaire, d'Alembert, d'Argenſon, Jordan zu Freunden hatte, La Mettrie in Berlin beſchützte, Maupertuis an die Spitze der Berliner Akademie ſtellte und ſie ihre Abhandlungen Franzöſiſch ſchreiben ließ, was beiläufig bis 1810 dauerte, durch Friedrich, ſage ich, war das Franzöſiſche gleichſam zum officiellen Element aller höhern Geiſtescultur erhoben.

Wenn nun aber die Franzöſiſche Philoſophie principiell und in den Schulen bei uns keinen Eingang fand, ſo eroberte ſie ſich doch im achtzehnten Jahrhundert während ſeiner erſten Hälfte im Aeſthetiſchen und während ſeiner zweiten im Pädagogiſchen eine glänzende Herrſchaft. Boileau und Batteux waren dort, Voltaire und Rouſſeau waren hier die Tonangeber. Auf beiden Gebieten muß man aber wieder einen Unterſchied machen. Im Aeſthetiſchen muß man die Theorie der Kunſt von der Eleganz der Darſtellung überhaupt ſondern. Jene ſuchte ſich das Anſehen zu geben, als wäre ſie die Reproduction der höchſten Grundſätze des claſſiſchen Alterthums. Die Franzoſen dünkten ſich Nachahmer nicht nur, ſondern Fortſetzer der antiken Kunſt zu ſein. Ihre Auffaſſung der Ariſtoteliſchen und Horaziſchen Poetik galt ihnen als abſolute Wahrheit und ihre künſtliche Epik, ihre rhetoriſche Lyrik, ihre berechnende Dramatik, für eine der Schönheit der Alten ebenbürtige Schöpfung. Es iſt bekannt genug, wie ſehr die Deutſchen in dieſer Hinſicht Jahre lang von den Franzoſen beherrſcht wurden; bekannt genug, wie das Studium der Bibel, der Briten und der Alten ſelber ihnen allmälig die Augen über die Beſchränktheit und Irrigkeit der Franzöſiſchen Theorie und der Franzöſiſchen Vorbilder eröffnete, wie endlich Leſſing, Klopſtock. Herder, Winckelmann die Illuſionen über die unbedingte Vortrefflichkeit der Franzöſiſchen Aeſthetik ſiegreich zerſtörten. Ich erinnere deshalb hierbei nur an die Thatſache, daß der Deutſche Geiſt die Reaction gegen den Franzöſiſchen Geſchmack wirklich durchſetzte und ſich eine wahrhaft nationale Literatur erſchuf. Allein hiervon ſehr unterſchieden iſt die Einwirkung der Franzoſen auf die Eleganz und anmuthige Klarheit der Darſtellung überhaupt. Hier waren ſie den Deutſchen ſchlechthin überlegen. Der Deutſche wird ſowohl nach der Seite der Individualität als nach der der Univerſalität hin leicht maaßlos. Seine Eigenthümlichkeit verdichtet ſich leicht zu einem launiſchen Idiotismus, ſeine Allgemeinheit verflüchtet ſich leicht in verworrene Abſtractionen, während ſein reeller Sinn überdies ihm in den Einzelheiten des Ausdrucks oft etwas Plumpes, Zudringliches, Unfeines, Täppiſches giebt. In dieſer Hinſicht bedarf der Deutſche des Franzoſen. Es iſt ihm nothwendig, durch das Studium der franzöſiſchen Sprache und Literatur ſich von dem Ueberſchwang ſeines individuellen Gefühls, von dem Unmaaß ſeines phantaſtiſch ſich überſtürzenden Denkens, von der Rohheit und Wildheit ſeiner zu directen Ausſprache zu befreien. Die Franzoſen des ſiebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts arbeiteten ihre Sprache unter dem Druck des kirchlichen und politiſchen Abſolutismus zu einer bewundernswürdigen Feinheit, Zierlichkeit und formalen Klarheit aus. Die ſtrenge Cenſur der Kirche wie des Staats bewirkte, daß man einerſeits, um nicht mißverſtanden zu werden, ſich der möglichſten Deutlichkeit befliß, und daß man anderſeits, wenn man etwas ſagen wollte, von deſſen kirchlicher und politiſcher Unerlaubtheit man im Voraus überzeugt war, auf Wendungen und Einkleidungen ſann, welche die Gefahr der Anklage beſeitigten. Um noch wahr ſein zu können, mußte man witzig werden, mußte man den Ernſt in die Vermummung des Komiſchen kleiden und die Franzöſiſchen Zuſtände unter der Fiction Orientaliſcher darſtellen. Die Franzöſiſche Literatur hat jene zahlloſen Verſteckſpiele, jene Kunſt der halblauten Rede, jene perfide Manier zweideutiger Offenheit, jene Unſchuld der Lüge, jene ſophiſtiſche Redſeligkeit erfunden, die wir Deutſche endlich auch bei uns einheimiſch gemacht haben. Aber ſie hat auch jene logiſche Ueberſichtlichkeit, jene Schönheit exacter Beſchreibung, jene Leichtigkeit der Uebergänge, jene Gefälligkeit der Anordnung, jene ſcherzende Urbanität, jene Ironie und

Grazie des Tones erſchaffen, ohne welche nunmehr auch bei uns eine Darſtellung ſich nicht mehr anmaßen darf, ein gebildetes Publikum feſſeln zu wollen. In dieſer Hinſicht nun haben wir den Franzoſen auch in der Philoſophie Außerordentliches zu danken und es fehlt in unſern Geſchichten der Philoſophie noch gänzlich an einer Beachtung dieſes wichtigen Elementes. Leſſing, der das Falſche der franzöſiſchen Aeſthetik unerbittlich verfolgte, war doch in der Darſtellung ein ſehr gelehriger Schüler der Franzoſen. Namentlich war es Diderot, von dem er lernte, Diderot, den ſo Viele jetzt freilich nur dem Namen nach kennen und den ich für das größte philoſophiſche Genie der Franzoſen halte, deſſen Dialoge namentlich nur an denen des Jordano Bruno und des Platon ihres Gleichen finden.

Auf dem pädagogiſchen Gebiet griffen die Franzoſen deshalb bei uns ſo tief ein, weil ſie die Formen der Geſelligkeit ſchon überhaupt beherrſchten. Ihre Bonnen, ihre Sprach-, Fecht- und Tanzmeiſter, ihre Schauſpieler, ihre Spieler von Profeſſion, ihre Köche, ihre Zofen, und Kammerdiener, modellirten ja fortwährend unſern Adel, und die Bürger ahmten allmälig die Adligen nach. Nun entſtand aber in Frankreich ſelbſt der Bruch zwiſchen dem Cultur- und dem Naturprincip in der Erziehung. Jenes wurde durch Voltaire, dies durch Rouſſeau vertreten. Voltaire war im Angriff auf die Lächerlichkeiten der Geſellſchaft mit Rouſſeau einverſtanden. Während dieſer jedoch die Geſchichte durch einen Sprung auf den Anfang der Natürlichkeit zurückverſetzen wollte, begnügte ſich Voltaire mit der Verbeſſerung der gegebenen Zuſtände, die zu erklären er auch die Geſchichte der Sitten ſchrieb. Mit andern Worten, Rouſſeau wollte die Revolution, Voltaire nur die Reform. Rouſſeau entzückte die Deutſchen und half ihnen ihre Volkserziehung begründen. Die Baſedow, Campe, Salzmann, Wolke, Peſtalozzi und zahlloſe untergeordnete Geiſter hingen ſich ihm an. Rouſſeau hatte den Drang der Zeit auf Naturanſchauung, auf ſentimentale Schwärmerei, auf leidenſchaftliche Erregung für ſich. Die Genialität, mit welcher in Frankreich die deſcriptive Naturwiſſenſchaft in de Luc, in Bonnet, in Büffon, in Juſſieu, in Robinet, in Bougainville, in Lamarck, in Bernardin St. Pierre auftrat, unterſtützte ihn nicht blos in Frankreich, ſondern auch bei uns, denn gerade hier lernten die Deutſchen mit höchſter Begeiſterung von den Franzoſen. Unſere Forſter-Humboldtſche Schule wäre ohne den Vorgang jener Franzoſen unmöglich geweſen und Humboldt ſelber erzählt noch im Kosmos, daß die unvergleichliche Beſchreibung der Palmenwälder in St. Pierre's Paul und Virginie ihm die Reiſeſehnſucht in die jugendliche Seele geimpft habe. Robinſon Cruſoe's Abenteuer, von dem Aufklärer Campe in Sokratiſch ſein ſollender Geſprächsform zugeſchnitten, wurden bei uns das unſterbliche Product jener pädagogiſchen Phaſe. Das Princip der Natürlichkeit ſtieg darin bis zur Wildheit herunter und die Naturanſchauung entfremdete ſich dem culturzerfreſſenen Europa bis zu einer Amerikaniſchen noch abſolut geſchichtloſen Inſel.

Kehren wir nun von dieſer Betrachtung der großen und unbeſtreitbaren Abhängigkeit der Deutſchen von den Franzoſen auf dem äſthetiſchen und pädagogiſchen Gebiet zu dem eigentlich philoſophiſchen zurück, ſo entdecken wir hier ſofort wieder die Selbſtſtändigkeit der Deutſchen. Ich habe die erſte Periode der Deutſchen Philoſophie von Hugo und Albert bis Jakob Böhme die myſtiſche und die zweite, die Leibnitz-Wolff'ſche, die encyklopädiſche genannt; die encyklopädiſche, weil weder Leibnitz noch Wolff trotz der unendlichen Vielſeitigkeit ihres Wiſſens und trotz einer verſtändigen Eintheilung der einzelnen Wiſſenſchaften, ein Syſtem im Sinn der Ableitung aller beſondern Wiſſenſchaften aus der Einheit eines allgemeinen Princips gegeben haben. Dieſe nur encyklopädiſche Totalität begünſtigte den Uebergang der einzelnen Disciplinen in einen vollkommenen Empirismus und Dogmatismus. Die dritte Periode der Deutſchen Philoſophie, die man gewöhnlich die Periode des Idealismus zu nennen pflegt, iſt zugleich die ſyſtematiſche, der fortdauernd erneute Verſuch, ſich ein Princip in die Mannigfaltigkeit ſeiner Unterſchiede ſelbſt entwickeln zu laſſen. Daher bringt uns dieſe Periode Syſtem auf Syſtem. Die Philoſophie erſchwert durch ſolchen Wechſel namentlich den Fremden die Theilnahme, und erzeugt bei dem weniger unterrichteten Publicum Gleichgiltigket, wo nicht

Verachtung der Philoſophie, weil es ein Widerſpruch zu ſein ſcheint, daß die Wiſſenſchaft, die das abſolute Wiſſen als ein ewiges ſich gleichbleibendes Erkennen zum Inhalt hat, mit jedem Decennium eine andere wird. Aber wer in den inneren Prozeß dieſer ſiebenzig Jahre von dem Erſcheinen der Kant'ſchen Vernunftkritik 1781 bis auf die Gegenwart ſich einläßt, erblickt in dieſer Raſtloſigkeit des Strebens eine Blüthe der Philoſophie, wie ſie ſeit der Attiſchen Philoſophie noch bei keinem Volke wieder dageweſen. Mit Kant wurde unſere Philoſophie kritiſch. Die Kritik ſollte ebenſowohl der ſubjectiven Freiheit des Denkens, die in unſerer Myſtik einſeitig gewaltet hatte, als der objectiven Nothwendigkeit der Erfahrung, die in ihrer Einſeitigkeit dem Naturalismus und Atheismus verfallen war, durch die Kategorieen des Verſtandes und die Poſtulate der Vernunft diejenigen Grenzen ziehen, innerhalb deren ein wirkliches Erkennen möglich. Unſer eigenes Bewußtſein ſollte durch die ihm inwohnenden Geſetze den Maaßſtab für die Erſcheinung geben. Kant war anfänglich Wolfianer, trat mit ſeiner erſten Schrift über die Schätzung der lebendigen Kräfte dem Carteſianismus entgegen, ſtellte in ſeiner, unſerm großen Friedrich gewidmeten, Naturgeſchichte des Himmels ſchon 1755 dieſelben Hypotheſen über die Entſtehung des kosmiſchen Univerſums auf, welche ſpäter dem Franzoſen Laplace ſo großen Ruhm erworben, und empfing den ſtärkſten Impuls zu ſeinem Idealismus durch den Skepticismus des Schotten Hume. Wir treffen alſo in ſeiner Bildungsgeſchichte auf keine Abhängigkeit von den Franzoſen. Aber auch bei den gleichzeitig mit ihm aufſtrebenden berühmteren Denkern, bei den Pſychologen v. Creutz und Tetens, bei dem Logiker und Metaphyſiker Lambert, bei dem Ethiker Cruſius, bei dem Magus des Nordens Hamann, bei dem Geſchichtsphiloſophen Herder, finden wir ſo wenig Abhängigkeit von den Franzoſen, daß uns vielmehr öfter die entſchiedenſte Polemik gegen die Philoſophie derſelben entgegenkommt. Die Carteſianiſche Philoſophie, auf welche die Franzoſen mit Recht ſtolz ſind, iſt in ihrer Bedeutung neuerdings nicht nur von ihnen, ſondern auch von uns ſelbſt übertrieben. Descartes erfaßte zwar den Begriff des Selbſtbewußtſeins, verfolgte ihn aber nicht weiter für den Begriff des Geiſtes, ſondern arbeitete vorzüglich ſeine mechaniſche Naturanſicht aus. Viele Darſtellungen der neueren Philoſophie reflectiren immer nur auf den Anfang ſeiner Speculation, auf die Wendung, durch welche er von ſeinem cogito, ergo sum aus dem ontologiſchen Beweis für die Exiſtenz Gottes eine neue Bekräftigung gab; allein ſie vergeſſen, ihn in ſeiner Ganzheit zu beurtheilen und überſehen, daß ſeine durch und durch mechaniſche Naturphiloſophie die materialiſtiſche Richtung der Franzöſiſchen Philoſophie in dem Grade begründete, daß Bücher, wie La Mettrie's l'homme machine im Grunde nur Conſequenzen Carteſianiſcher Prämiſſen ſind. Das idealiſtiſche Moment ſeines Philoſophirens konnte daher bei Malebranche nur eine myſtiſche Geſtalt annehmen. Erſt durch Kant gelangte der Begriff des Bewußtſeins zu ſeinem wirklichen Rechte. Kant befreite ihn von der theologiſchen Verdüſterung, die er bei Descartes noch behalten hatte. Kant wollte das Gleichgewicht der Anſchauung und des Begriffs, des Empirismus und des Rationalismus, des Senſualismus und des Intellectualismus, des Objectiven und Subjectiven, durch ſein kritiſches Verfahren herſtellen. Er war tief genug, eine abſtracte Durchführung des Selbſtbewußtſeins fallen zu laſſen. Es iſt wahr, daß er damit, wenn wir ihn nur nach einem logiſchen Formalismus beurtheilen, inconſequent wurde, allein es iſt eine, auch in der Politik, ſehr bekannte Sache, daß Inconſequenz ein Laſter und daß Inconſequenz eine Tugend ſein kann, das letztere, wenn ſie nicht aus Schwäche, ſondern aus der Stärke entſpringt, welche die Ahnung des höhern Princips erweckt, ſo daß das beſchränktere Princip damit nur inſoweit negirt wird, das ausſchließliche zu ſein, aber dafür als ein integrirendes Moment des höhern in und von dieſem affirmirt wird. Bei Fichte und Schopenhauer zeigten ſich die Folgen der abſtracten Conſequenz. Der erſtere konnte niemals ein wahres Verſtändniß der Natur, der zweite der Geſchichte gewinnen. Beide fielen in ihrer Fortentwicklung dem Myſticismus, Schopenhauer ſogar dem Magismus anheim. Fichte kommt, ohne unſere alten Myſtiker zu kennen, in ſeiner Anweiſung zum ſeligen Leben ganz auf ihre Anſchauung und, was ſehr merkwürdig, ſogar auf eine ähnliche Sprache zurück.

Ich enthalte mich einer weitern Darſtellung unſerer Philoſophie von Kant bis Hegel. Sie iſt bekannt genug, als daß ich nöthig hätte, Ihnen dieſelbe auch nur in flüchtigen Umriſſen zu vergegenwärtigen, um Ihnen ihre Selbſtſtändigkeit zu beweiſen. Auch enthalte ich mich, Ihnen eine Ueberſicht aller der Verſuche zu geben, welche die Franzoſen bereits gemacht haben, ſich die Kantiſche Philoſophie anzueignen, weil ich hierüber ſchon einmal hier in Königsberg, wenn auch nicht in dieſer Geſellſchaft, einen beſondern Vortrag gehalten habe, der auch unter dem Titel: Kant in Frankreich, 1847 in unſern Provinzialblättern abgedruckt wurde. Sie erlauben, daß ich Sie darauf verweiſe und dem dort Geſagten nur noch hinzufüge, daß ſeit 1847 in Folge der unaufhörlichen politiſchen Bewegtheit Frankreichs die philoſophiſchen Arbeiten, wenigſtens ſo weit ſie durch die Literatur zur Erſcheinung kommen, dort gänzlich in's Stocken gerathen zu ſein ſcheinen, und daß ich daher dem in jener Abhandlung bereits Mitgetheilten kaum noch eine Erweiterung zu geben vermöchte.

Fichte aber, Jacobi, Schelling, Hegel, Baader, Wagner, Krauſe, Troxler, Oken, Steffens, Herbart, Schleiermacher, um nur die vornehmſten unſerer Philoſophen zu nennen, ſie alle ſind von Franzöſiſcher Philoſophie durchaus unabhängig und haben Deutſches Weſen, Deutſche Sprache, Deutſche Nationalität durch die Macht ihres urkräftigen Denkens unendlich gehoben und gefördert*). Fichte trat den Franzoſen in Deutſchland ſelbſt muthig entgegen. Krauſe ſuchte die philoſophiſche Terminologie ganz und gar Deutſch zu geſtalten. Seine Philoſophie iſt die des proteſtantiſchen Belgiens geworden. Inſofern Belgien's Culturleben in der Form aber gänzlich franzöſiſch iſt, müſſen wir ihre Anſiedelung in Belgien für eine Ausbreitung der Deutſchen Philoſophie in das Franzöſiſche erachten. Ahrens, Altmeyer und Tiberghien ſind hier die Vermittler geweſen. Hegel und Schelling aber haben den größten Einfluß auf Couſin in Paris gehabt, der noch immer an der Spitze der eklektiſchen Schule ſteht, die in Frankreich theils gegen die ſenſualiſtiſche, theils gegen die theologiſche gekehrt iſt. Durch Couſin und ſeine über ganz Frankreich auf den Akademieen zerſtreuten Schüler iſt das Intereſſe für die Deutſche Philoſophie bei den Franzoſen ſehr lebhaft erregt. Lerminier ſchrieb Briefe über Couſin, die er an einen Berliner, an Gans, richtete. Ein Hegelianer, Michelet, gewann 1836 den Preis der Pariſer Akademie über die Compoſition der Ariſtoteliſchen Metaphyſik. Jüngere Franzoſen ſtudirten Philoſophie in München und Berlin. Von Zeit zu Zeit wurden Schriften Deutſcher Philoſophen überſetzt, wie mehrere Schellings nach 1847 von Bénard; oder es wurden überſichtliche Darſtellungen Deutſcher Philoſophieen gegeben; oder es wurden von der Akademie Preisaufgaben über die Geſchichte der Deutſchen Philoſophie von Kant bis Hegel geſtellt. Die officiellen Handbücher müſſen in ihrem letzten Abſchnitt immer einen Abriß der Geſchichte der Philoſophie geben und verfehlen dabei niemals, unſere Syſteme von Kant ab weitläufiger darzuſtellen. In einem **Dictionaire des sciences philosophiques**, den eine Geſellſchaft tüchtiger Gelehrter ſeit 1844 in Paris herausgiebt, iſt den Deutſchen Philoſophen die größte Aufmerkſamkeit gewidmet, ja, es verräth ſich oft eine Detailkenntniß unſerer Literatur, wie ſie viele Deutſche Philoſophen von der heutigen Franzöſiſchen Philoſophie nicht eben ſo beſitzen. In der **Revue des deux mondes**, welche die Kritik in Frankreich trotz ſeiner politiſchen Zerriſſenheit noch immer auf einer Höhe hält, von der wir ſeit dem Untergang der Halle'ſchen Jahrbücher längſt heruntergeſunken ſind, finden wir von Zeit zu Zeit, bald von Simon, bald von Taillandier und Andern, Abhandlungen über den damaligen Zuſtand der Deutſchen Philoſophie, die oft ganz vortrefflich ſind; Frankreich beſitzt an dem Elſaß ein dolmetſchendes Organ für das Deutſche, und Straßburger Profeſſoren der Philoſophie und der Theologie, wie Wilm und Matter in der Jetztzeit, werden ihm zu natürlichen Vermittlern der Schätze Deutſcher Wiſſenſchaft.

---

*) Viele Schriften dieſer Philoſophen ſind in's Franzöſiſche von Tiſſot, Grimblot u. A. überſetzt, und beſonders wirkſam iſt die Ueberſetzung von Tennemann's Handbuch der Geſchichte der Philoſophie durch Couſin geworden. Fichte's populärphiloſophiſche Schriften ſind von Nicolas und Bouillier überſetzt.

Dieſe Thatſachen beweiſen wohl hinlänglich, wie ſehr die Franzoſen das Bedürfniß fühlen, durch das Studium unſerer Philoſophie ihre eigene weiter zu bilden. Der eklektiſche Standpunkt Couſin's kann ihnen auf die Dauer nicht genügen. Couſin iſt in der Ideenlehre Platoniſch, in der Erkenntnißlehre Kantiſch, in der Pſychologie Maine Biran'ſch, in der Moral Schottiſch, in der Geſchichte Schelling'ſch und Hegel'ſch, in der Methode confus. Die Einſicht in die Unhaltbarkeit dieſer heterogenen Elemente, die von einer brillanten Rhetorik nur äußerlich zuſammengehalten werden, bewog Pierre Leroux zu einer energiſchen Polemik gegen Couſin, einer Polemik, welche die Syntheſe von Leibnitzens Monadismus mit Fichte's Ich zur Baſis machte. Ich geſtehe, daß ich aus dieſer Schrift: de l'éclécticisme, große Hoffnungen für die franzöſiſche Philoſophie und für das wachſende Verſtändniß der unſrigen in Frankreich ſchöpfte. Allein ich habe mich getäuſcht. Pierre Leroux wurde durch Schellings Auftreten in Berlin aus der Philoſophie ganz in die Religion hinübergeworfen. Er wollte mit Schelling, den er für einen religiöſen Reformator hielt, rivaliſiren. Ich ahnte ſeine Verirrung und richtete vor zehn Jahren mein bekanntes Sendſchreiben an ihn. Allein es war ſchon zu ſpät. Die Schickſale der ſocialiſtiſchen Partei riſſen Leroux mit fort und wir haben erlebt, wie dieſer an ſich edle, tiefe und vielſeitige Mann in der Pariſer Nationalverſammlung die Philoſophie durch ſeine paradoxen utopiſtiſchen Vorſchläge geradezu lächerlich gemacht hat. Leroux iſt von ſeinem Gegner Proudhon ein Theologaſter geſcholten und hat dieſen Spitznamen, man muß es einräumen, verdient. Proudhon gilt zuweilen für einen Hegelianer, theils weil er Hegel öfter in ſeinen Schriften nennt, theils weil er eine ungemeine Fertigkeit im dialektiſchen Zerfaſern beſitzt. Aber Proudhon hat weder mit den Principien noch mit der Methode der Hegel'ſchen Philoſophie etwas gemein. Er iſt principiell Atheiſt und Anarchiſt, dialektiſch, Nihiliſt. Proudhon ſtellt in Frankreich daſſelbe Moment dar, welches bei uns durch die Bauer'ſche Schule repräſentirt iſt. Er ſieht nur den perennirenden Prozeß, das unaufhaltſame Werden und im Werden erblickt er immer nur das Vergehen des Entſtehens. Proudhon, ebenfalls ein edler, geiſtreicher Menſch, kennt die Dialektik nur als Guillotine, alles Leben zu tödten. Sein vorzüglichſtes Werk über die ökonomiſchen

Antinomien iſt gleichſam die wiſſenſchaftliche Hinrichtung alles menſchlichen Glücks. Arbeit, Maſchine, Concurrenz, Monopol, Handel, Credit, Eigenthum, Gemeinſchaft, Bevölkerung, Alles, Alles führt im letztlichen Ausgang zum Elend. Die Religion des Communismus iſt nach Proudhon das Elend und ſein Buch gefällt ſich auch in dem Nebentitel: Philoſophie des Elends. Marx ſchrieb deshalb gegen ihn eine Apologie unter dem Titel: la philosophie de la misère ou la misère de la philosophie, denn wirklich iſt es das Elend des Proudhon'ſchen Philoſophirens, das Negative nicht in ſeinem Zuſammenhang mit dem Poſitiven zu ſehen, ſondern es zu iſoliren, wo es denn nur zu Tod und Elend kommen kann, da ſchon die Vereinzelung der conſtitutiven Elemente der bürgerlichen Geſellſchaft ſie desorganiſiren und tödten muß.

Proudhon erinnert mich aber daran, daß in Frankreich ſchon ſeit 1822 eine poſitive Philoſophie exiſtirt, eine Philoſophie, die ſich nämlich ſelbſt dieſen Namen giebt, die von Auguſt Comte, einem alten Schüler der polytechniſchen Schule und Repetenten an derſelben. Aber dieſe Philoſophie hat mit derjenigen, die bei uns dieſen Namen führt, mit der Neuſchelling'ſchen, eben Nichts, als den Namen gemein. Sie dürfen bei Comte weder an Mythologie noch an Offenbarung denken. Seine poſitive Philoſophie, für welche Littré Propaganda machte, iſt nichts Anderes, als eine Organiſation der bürgerlichen Geſellſchaft oder ſogar noch weniger, ein raiſonnirender Katalog der wiſſenſchaftlichen Arbeiten, die für eine radicale Reform der bürgerlichen Geſellſchaft zu machen wären.

Bis hierher glaube ich, Ihnen die Zuſtimmung zu dem Urtheil abgewonnen zu haben, daß die Deutſche Philophie der Franzöſiſchen gegenüber in vollkommener Selbſtſtändigkeit daſteht. Ich glaube, Sie überzeugt zu haben, daß die Deutſche Philoſophie in ihrer myſtiſchen, wie in ihrer encyklopädiſchen und ſyſtematiſchen Periode von der Franzöſiſchen bei aller Wechſelwirkung mit ihr doch innerlichſt unabhängig geweſen iſt. Ich glaube, Ihnen nachgewieſen zu haben, daß der Einfluß der Franzöſiſchen Philoſophie ſich bei uns auf das äſthetiſche und pädagogiſche Gebiet und auch bei dieſen nur auf die Seite derſelben beſchränkt hat, welche mit der geſelligen oder noch richtiger mit der geſellſchaftlichen Sphäre, mit der Eleganz der ſchriftlichen wie der perſönlichen Darſtellung zuſammenhängt. Ich glaube, wenigſtens die weſentlichen Thatſachen berührt zu haben, aus denen erhellt, daß die jetzigen Franzoſen ſelber erkennen, den Fortſchritt in ihrer Philoſophie nur durch Vermittlung der unſrigen machen zu können und daß, wenigſtens bis vor der Februarrevolution, ihre Bemühungen ernſtlich auf dies Ziel gerichtet waren. Ich glaube endlich, mich deutlich genug ausgeſprochen zu haben, daß ich hier nur in einer kurzen geſchichtlichen Muſterung habe prüfen wollen, inwiefern wir, den Franzoſen gegenüber, unſerer Philoſophie Selbſtſtändigkeit zuſchreiben dürfen, denn die Selbſtſtändigkeit der Franzöſiſchen Philoſophie prüfen zu wollen, wäre wieder eine ganz andere Aufgabe, bei welcher wir nicht blos auf die Deutſche, ſondern nicht weniger auf die Spaniſch-Arabiſche für das Mittelalter und auf die Engliſche für die neuere Zeit hätten Rückſicht nehmen müſſen. Allein ich glaube mein Thema noch nicht verlaſſen zu dürfen, ohne auch noch die Frage zu berühren, ob nicht ſeit der Juli- und Februarrevolution die ſocialiſtiſche und communiſtiſche Philoſophie der Franzoſen auf unſere Speculation außerordentlich eingewirkt hat?

Die Antwort auf dieſe Frage iſt nicht leicht, weil es nämlich ſo ſchwer hält, zu ſagen, was man unter Socialismus und Communismus verſteht. Doch glaube ich, daß man unter dieſen Wörtern das Princip der abſtracten Gleichheit aller Menſchen in Anſehung ihres Rechts auf Genuß verſtehen kann. Aller Genuß ſoll durch Arbeit bedingt ſein. Jeder ſoll arbeiten, aber auch jeder genießen. Der Genuß Aller ſoll gleich ſein, weshalb Allen dieſelbe Möglichkeit der Bildung und dieſelbe Zugänglichkeit zu allen Vergnügungen eröffnet ſein ſoll. Alle Ausführungen St. Simon's, Fourier's, Lechevalier's, Cabet's und Anderer gehen von dieſen Forderungen aus. In Frankreich hat der Socialismus eine große Bedeutung, weil ihm dort reelle Bedürfniſſe, ſogar religiöſe zu Grunde liegen. Die abſtracte Centraliſation der Franzöſiſchen Verwaltung hat die Individualität der Provinzen, der Gauen und Gemeinden abſorbirt. Die ſittliche Individualität der Familie aber iſt in Frankreich ſeit lange ſchon unterwühlt. Der Socialismus kämpft unter der Form der

Gleichberechtigung Aller in Frankreich für die Geltung der Individualität. Er hat das Wort der Decentraliſation erfunden. Sehen wir von Frankreichs Lage ab, betrachten wir den ſocialiſtiſchen und communiſtiſchen Staat in ſich ſelbſt, ſo kann er es nur zu einem Polizeiſtaat bringen, weil er, auch bei dem größten Wohlwollen, bei der beſten Abſicht, durch die Aufhebung des Privateigenthums und der Familie die Kräfte wieder vernichtet, aus denen allein individuelle Menſchennaturen gezeugt werden können. Nun iſt nicht zu läugnen, daß viele Deutſche da, wo der Mechanismus eines bureaukratiſchen Regiments ihrer Freiheit unbequem ward, theoretiſche Anhänger der Franzöſiſchen Socialphiloſophie und Ueberſetzer vieler ihrer Schriften geworden ſind. Sie hofften von der Gleichheit die Freiheit! Herwegh, Heß, Karl Grün, Ruge und Andere haben ſich in dieſer Hinſicht den Franzoſen zugeneigt, allein auch nur zugeneigt, denn ſie brachten doch immer ſchon zu viel Deutſche philoſophiſche Bildung und zu viel Beſitzthum mit, um ſo ohne Weiteres mit den Franzoſen communiſtiſch zu fraterniſiren. Ruge, es iſt wahr, hat in Paris von der perſönlichen Liebenswürdigkeit der Franzoſen ſich beſtechen und ſogar einen Materialiſten, wie Dezamy, als Philoſophen paſſiren laſſen. Allein ich bin überzeugt, daß Ruge, wenn er in einem communiſtiſchen Phalanſtère leben ſollte, nach vierundzwanzig Stunden eine Verſchwörung zum Sturz einer Verfaſſung anfinge, die ihm nicht einmal erlaubte, zu reiſen, wenn er wollte, ſondern nur, wenn die Nummer an ihn käme, gleichviel ob er dann Luſt hätte oder nicht; die ihn nöthigte, ſechs Stunden des Tags nach der Glocke zu leſen und zu ſchreiben, gleichviel ob er die Stimmung dazu mitbrächte oder nicht; die ihm nicht einmal geſtattete, ſich mit Seelenruhe ein Loch in den Aermel zu reißen, weil der Rock dem Gemeinweſen gehört und er demſelben für ſeine Exiſtenz verantwortlich wäre. Gegen die bornirte Tyrannei der communiſtiſchen Gleichheit würde Ruge, ein ſo poetiſcher Menſch, ſich alsbald nach der gemüthlichen Ungleichheit ſeines Vaterlandes Pommern zurückſehnen.

Der Socialismus und Communismus hat uns Deutſche vielfach beſchäftigt und unſere Wiſſenſchaft durch Herausforderung ihrer

Kritik gefördert, wie die Arbeiten von Stein, Hildebrand und Marlo zeigen. Allein eine Herrſchaft hat er in unſerer Philoſophie nicht gewonnen, weil ſeiner Nivellirung unſere Liebe zur Familie, unſer Proteſtantismus, unſer Gemeindeleben, unſere Neigung zur Individualität, ohnehin ſchon widerſprechen ganz abgeſehen von allen Vernunftgründen, die ihm entgegenſtehen. Um ſo weniger aber konnte er in unſerer Philoſophie Wurzel faſſen, als dieſelbe das Moment der abſtracten Gleichheit in ökonomiſcher Hinſicht wie in Betreff der Bildung bereits viel tiefer dargeſtellt hatte. Was iſt nämlich ein Phalanſtère ökonomiſch Anderes, als ein geſchloſſener Handelsſtaat und dieſen hatte Fichte bei uns ſchon 1800 ſogar bis in die Einzelheiten ſeiner Einrichtungen entwickelt. Was aber kann das Ideal der geſelligen Bildung anders ſein, als was Herbart in ſeiner praktiſchen Philoſophie das Syſtem der beſeelten Geſellſchaft nennt, nämlich der von Freiheit, Cultur, Recht und Billigkeit erfüllten Geſellſchaft? Es iſt höchlich zu bedauern, daß die Franzoſen Herbarts praktiſche Philoſophie nicht früher ſchon überſetzt erhalten haben; ſie hätte den phantaſtiſchen Auswüchſen ihres Socialismus durch tiefere Geſichtspunkte ſehr vortheilhaft entgegenwirken können.

Das ſchöne Frankreich iſt ſo unglücklich, an dem furchtbaren Widerſpruch der atomen Subjectivität mit allen wahrhaft conſervativen Mächten zu leiden und keine Philoſophie zu beſitzen, die, als eine organiſche, das ganze Univerſum ſyſtematiſch umfaßte. Das Regierungsprogramm der Philoſophie umfaßt nur Pſychologie, Logik, Moral nebſt Theodicee und Geſchichte der Philoſophie. Metaphyſik, Naturphiloſophie, Politik, Aeſthetik und Religionsphiloſophie ſind daher der Franzöſiſchen Philoſophie fremd geworden. In dieſen Fächern ſind wir den Franzoſen entſchieden voran. Wenn ich auch die Politik hierher rechne, ſo meine ich darunter die Wiſſenſchaft vom Staat, die etwas Anderes iſt, als ſocialiſtiſche Hypotheſen und pädagogiſche Fictionen, an denen die Franzoſen freilich nicht Mangel leiden. Die Dürftigkeit eines Franzöſiſchen droit naturel, ſelbſt von berühmten Philoſophen, wie Jouffroy, geht über alle unſere Begriffe und im Gefühl dieſes Mangels hat bei den Franzoſen das von dem Deutſchen Philoſophen Ahrens Franzöſiſch verfaßte Natur- und Staatsrecht Eingang gefunden.

In Frankreich iſt der Katholicismus factiſch noch Staatsreligion. Durch ihn wird der Standpunkt des Mittelalters in der Wiſſenſchaft noch immer feſtgehalten, während der Franzoſe im Leben und in der practiſchen Politik ſich längſt von ihm losgeriſſen hat. Bei uns iſt mit dem Proteſtantismus auch die Wiſſenſchaft wahrhaft frei geworden und dieſe unſere Freiheit iſt auch unſern katholiſchen Brüdern zu Gute gekommen. In Frankreich kennt man nur Katholicismus oder Atheismus und hält den Proteſtantismus für eine Art Philoſophie. Kein Wunder, wenn alle tiefern Philoſophen Frankreichs, ein Bonald, Lammennais, Leroux, St. Simon, Proudhon, auch die Religion haben reformiren wollen und wenn die ſocialiſtiſchen Arbeiter, die in dem armen Leben Jeſu das Vorbild eines evangeliſchen Proletariers verehren, ihre Zuſammenkünfte zu chriſtlichen Agapen geſtalten. Doch wie trübe auch noch im Augenblick die Lage unſerer uns ſo unentbehrlichen weſtlichen Nachbaren ſei, ſo dürfen wir nicht blos Wünſche, ſondern gerade, weil ſie nun ſchon lange ringen und kämpfen, auch Hoffnungen für ſie haben und ich erinnere an ein ſchönes Wort, das Schelling 1834 ſprach: „Betrübend freilich, wenn der Ton und die Manieren politiſcher Parteiungen auch in die Literatur übergetragen werden, aber ſelbſt dadurch kann der wahre wiſſenſchaftliche Genius Frankreichs nicht untergehen, wo unter allen Erſchütterungen noch immer die tiefſten und gründlichſten Studien ihren Werth behalten“.

Wir Deutſche aber, die wir uns überzeugen, daß wir auf dem Gebiete der Philoſophie von allen Nationen, auch von den Franzoſen, aſſimiliren und dennoch im innerſten Gedankenleben uns frei und ſelbſtſtändig erhalten haben, wir dürfen auch wohl unſerm nationalen Genius vertrauen, daß er die Freiheit, Selbſtſtändigkeit und Größe unſeres geliebten Deutſchlands, wenn auch in anderer Form, als viele Deutſche vor einigen Jahren wähnten, ſchützen und daß auch unſere Philoſophie unter ſeiner Leitung eine semper

augusta, allezeit Mehrerin des Reiches ſein werde! Unter den Deutſchen aber dürfen wir Preußen wohl vor Allem ein ſolches Vertrauen hegen, da Preußen alle Schulen und alle Chorführer der modernen Philoſophie beſeſſen und da ſein erhabenes Fürſtengeſchlecht der Philoſophie ſtets wahrhafte Achtung und humane Fürſorge gewidmet hat.

VIII.

Gutzkow's Ritter vom Geiſt.

Roman in neun Büchern.

1852.

Die fundamentale Fabel der Ritter vom Geiſt iſt ſehr einfach. Sie beſteht in einem Prozeß der Gebrüder Wildungen, eines Referendarius Dankwart und eines Malers Siegbert, gegen den Staat auf Herausgabe von Grundſtücken, welche dem Johanniterritterorden gehörten, bei der Reformation ſäculariſirt wurden, durch Erbrecht aber an die Wildungen hätten übergehen müſſen. Ein Proceß iſt kein poetiſcher Gegenſtand. Die ſubtilen Diſtinctionen, auf welchen die Berechtigung zum Beſitz zuletzt beruht, haben zu ſehr für den Verſtand, zu wenig für die Phantaſie ein Intereſſe. Dennoch iſt der Stoff inſofern glücklich, als er Gelegenheit giebt, auf ungezwungene Weiſe die Gegenwart bis in das Mittelalter zurück zu verfolgen und alle Veränderungen in Staat und Kirche, in der Gemeinde und in den Corporationen dabei zu berühren. Mit dem Capital, welches ihnen aus dem Gewinn des Proceſſes erſteht, wollen die Gebrüder Wildungen einen neuen Ritterorden begründen. Die Grundſtücke ſelbſt, da ſie vielfach ameliorirt ſind und große Verwaltungskoſten abſorbirt haben, können nicht wieder unmittelbar herausgegeben werden. Die Brüder empfangen daher den Werth in einem dafür creirten Papiergelde und dieſe Papiere verbrennen, ſo daß die Herren Ritter vom Geiſt zuletzt ſich wieder nur auf den Geiſt zurückgewieſen ſehen. Der Hof hat an dieſem Proceß ein eben ſo großes Intereſſe, als die Hauptſtadt; der Hof, weil ſeine

Romantik das Alterthum liebt und dem Corporativen geneigt iſt, die Hauptſtadt, weil ſie vorzüglich im Genuß Wildungen'ſcher Grundſtücke ſich befindet und deshalb ſchließlich das Reverscapital bezahlen muß.

Dieſer Proceß iſt der verſtändige Rahmen, in welchem das Gewimmel der Begebenheiten und Perſonen eingeſpannt iſt.

Es würde ungeſchickt ſein, dieſen Roman einen politiſchen zu nennen: denn obwohl häufig vom Staat geſprochen wird, ſo tritt doch die politiſche Bewegung nicht in den Vordergrund. Richtiger wäre es ſchon, ihn als einen ſocialen Roman zu bezeichnen: denn die Gebrechen unſerer heutigen Geſellſchaft, die Zuſammenhänge ihrer Tugenden und Laſter werden nicht blos beſprochen, ſondern auch durch alle Kreiſe hin anſchaulich in wirklichen Verhältniſſen und Individuen geſchildert. Eine beſondere Tendenz hat der Dichter hierbei nicht befolgt. Keine ſpecielle Partei kann ihn als ihren Herold anſehen. Er mußte als Dichter mehr als parteiiſch, er mußte gerecht ſein und die großen Mächte, die auf jeder Seite kämpfen, ſich in ihrer eigenthümlichen Bedeutung unverkürzt entwickeln laſſen. Aber als Dichter mußte er doch der Wahrheit, der Vernunft, der Freiheit treu bleiben; er mußte im ſchönen Sinne des Wortes liberal ſein; er mußte in der Dialektik der Parteien überall das Bewußtſein durchblicken laſſen, daß der letzte Sieg immer der der Humanität ſein wird und daß in dieſem Glauben die Opfer, die für ihn fallen, den edlen Menſchen nur zu befeſtigen vermögen.

In dem Bau des Romans unterſcheiden ſich die idealen Träger der Idee der geſellſchaftlichen Wiedergeburt, die halbidealen Repräſentanten der corrumpirten Gegenwart und die gegen die Idee indifferenten Figuren, die nur in ihrem Egoismus zu Hauſe ſind.

Zu den idealen Trägern der Idee ſind die Gebrüder Wildungen, der Kunſttiſchler Armand, der Major Werdeck, der Maler Leidenfroſt, der Oeconom Ackermann (Rodewald), der Theologe Oswald, der ironiſche Semilaſſo Otto von Dyſtra, der Pfarrer Rudhard, der alte Präſident, und unter den Frauen Selma, Olga, Luiſe, Franzisca, Wilhelmine Flottwitz und Anna v. Harder zu rechnen.

Zu den halbidealen Repräſentanten der corrumpirten Gegenwart gehören der Prinz Egon, Murray, der Jeſuit Rafflard, Pauline von Harder, die Fürſtin Wäſämskoi, Helene d'Azimont, Melanie.

Unüberſehlich faſt iſt die Anzahl der gegen die Idee im Grunde indifferenten Figuren, die mehr idylliſch, wie der Förſter Heuniſch, der Sergeant, der höchſt ergötzliche Intendant der Königlichen Gärten und Schauſpiele, Excellenz v. Harder, der fürſtliche Portier Wandſtabler und ähnliche, im Vollglück ihrer Beſchränkung leben, oder die mit einem dämoniſchen, zuweilen diaboliſchen Zuge über ihre Schranken hinausgehen, wie der geniale Pfarrer Guido Stromer, der ſeine Pfarre verläßt, um in der Reſidenz eine zwiſchen Reaction und Revolution mit Pompphraſen ſpielende Zeitung zu ſchreiben; wie der epicuräiſche Juſtizrath Schlurk, der ſeine juriſtiſchen Befugniſſe bis an die Grenze des Betrugs und Diebſtahls ausdehnt; wie vor Allem der durch ſeine geſellſchaftliche Stellung fortwährend im Innerſten empörte Hackert.

Die Gruppe der idealen Geſtalten iſt die ſchwächſte. Es fehlt ihr an Tiefe und an ſtufenweiſer Entwicklung. Dieſe Ritter vom Geiſt ſind edel, brav, ſprechen geiſtvoll, aber ſie arbeiten nicht in ſich ſelbſt eine Metamorphoſe durch, welche ſie auf die Höhe der Zeit ſtellte. Wir ſchätzen ſie, aber wir bilden uns nicht mit ihnen. Sie ſind liebenswürdig und gerathen in intereſſante Berührungen, aber es fehlt bei ihnen gerade an eigentlicher Handlung, es fehlt an einer progreſſiven Geſchichte ihres Geiſtes und Herzens, die uns in ihre Abgründe unwiderſtehlich mit fortriſſe. Selbſt die Leidenſchaft der Leidenſchaften, die Liebe, tritt nur bei den idealen Frauen mit intenſiver Gluth auf; bei den Männern bleibt ſie in einer gewiſſen Kühle ſtehen. Den einen läßt ſein Handwerk, den zweiten ſeine Kunſt, den dritten ſein Proceß, den vierten und fünften ſeine Rechtlichkeit nicht zur Selbſtſtändigkeit kommen, während doch am Ende auch dieſe realen Intereſſen ſehr im Hintergrund bleiben. Den idealſten Schwung hat Gutzkow hier noch in das Zuſammenleben der beiden Brüder gelegt. Erinnert er hier auch öfter an eine ſeiner früheren Schöpfungen, an die Söhne Blaſedow's, ſo iſt doch die zärtliche Liebe der Brüder zu einander, der Humor ihres Zuſammenlebens, die Reinheit ihrer Begeiſterung mit einer ſittlichen Weihe dargeſtellt, die Niemand ungerührt laſſen kann. Das ſelig Unbeſtimmte im Gefühl der Jugend, der noch die Zukunft gehört, das Eroberungsluſtige ihrer Stimmung, die noch nicht vom Schickſal auf ein enges, unverrückbares Maß beſchränkt iſt, hat der Dichter mit zauberiſchen Farben gemalt.

Die halbidealen Geſtalten, die dualiſtiſchen Charaktere, in denen der Kopf das Herz, der Genuß das Opfer überwiegt, ſind Gutzkow viel mehr gelungen. Pauline v. Harder und Melanie ſind originelle und muſterhaft durchgeführte Compoſitionen.

Aber noch vortrefflicher ſind alle Charaktere, welche der empiriſchen Realität und dem entſchiedenen Egoismus angehören. Dieſe Luſtſpielfiguren ſind mit ſicherer Meiſterhand und mit unerſchöpflicher Laune gezeichnet. Die Wandſtableriſchen Grazien, Dore, Lore, Flore, der Pachter Juſtus, der weibertolle Polizeiagent Schmelzing, die bewegliche Frau von Trompetta, Schlurk's Factotum: der leiſetretende Bartuſch, der Juſtizrath Zeiſel ſammt Frau-Gemahlin, der blinde Schmidt Zeck, Melaniens Kammerzofe, u. ſ. w., vor Allem aber Stromer, Schlurk und Hackert ſind durchaus lobenswerth. Die Zeichnung ſtreift öfter an die Caricatur, weiß aber doch eine gewiſſe Grenze inne zu halten, welche die Verzerrung nicht zur lebloſen Fratze werden läßt und ſie in das wirklich menſchliche Gefühl zurücklenkt. Die romantiſche Politik des äſthetiſirenden Guido Stromer mit ihrer maßloſen Eitelkeit, mit ihrer ſich ſelbſt belügenden ſinnlichen Genußgier, mit ihrem verſchleuderten geiſtigen Reichthum, wie köſtlich iſt ſie nicht dargeſtellt! Und Schlurk's Reden, wie ſprudeln ſie von Witz und Satire!

Dieſe drei Gruppen halten ſich in Anſehung ihres äußern Umfanges ziemlich das Gleichgewicht; doch möchte die dritte wohl etwas die beiden andern überragen. Die criminaliſtiſchen Elemente, die in ſie fallen, machen eine große Breite nothwendig. Die alte hexenhafte Mörderin Urſula, die in Wahnſinn endende Curtiſane Ludmer, Hackert's Schleichereien, Schlurck's Diebſtahl des Schrankes und ähnliche Gemälde konnten ohne viele Worte nicht verſtändlich werden. Gutzkow behauptet auch ſelbſt in ſeinem Vorwort, gar nicht zu wiſſen, wie er mit weniger Worten wohl ſeine Geſchichten hätte erzählen ſollen. Gewiß, wählt man einmal ſolche Stoffe, wie Diebſtahl, Mord, Polizeiſpionage, Proceſſe, ſo laſſen ſie ſich ſchwerlich ohne Weitläufigkeit erledigen. Aber ſind ſolche Morde, ſolche Spitzbübereien auch poetiſch? Hat ein Roman, der ein wirkliches Kunſtwerk ſein will, ihnen einen mehr als untergeordneten Raum zuzugeſtehen? Hat der Dichter nicht durch dieſe criminaliſtiſchen Elemente, mit wie exacter Pſychologie er ſie vortrage, der idealen Wirkung ſeines Romans Eintrag gethan?

Der Held der Tendenz des Romans iſt Dankwart. Aber Dankwart hat zu wenig Geſchichte. Er ſchreibt Acten, er reflectirt brillant, er ſchwankt zwiſchen Melanie und der Flottwitz, bis er ſich in Selma erkennt, die ihm zuerſt als Knabe verkleidet bekannt wird.

Der Held der politiſchen Bewegung iſt der Prinz Egon von Hohenberg. Dieſer Prinz macht zuerſt, als wir ihm in der Verkleidung eines Handwerksburſchen begegnen, einen höchſt idealen Eindruck. Er ähnelt einer Figur aus G. Sand's Compagnon du tour de France. Aber im Verlauf ſehen wir, wie anbrüchig er iſt. Sohn der Fürſtin Amanda und des bürgerlichen Rodewald, Frucht eines Ehebruchs, ein Drittel rationaliſtiſch, ein Drittel jeſuitiſch, ein Drittel pietiſtiſch erzogen, verliebt er ſich auf einer abenteuerlichen Wanderung in Frankreich in die Schweſter eines Kunſttiſchlers und läßt ſich ganz in den Handwerkerſocialismus ein, indem er, ſein Incognito bewahrend, ſelbſt Tiſchler wird. Aber dieſe reine Liebe opfert er bald einer ehebrecheriſchen Verbindung mit der Gräfin Helene. Nach dem Tod ſeines vermeinten Vaters, des Fürſten, geht er von Paris fort, in der Blouſe ſein zerrüttetes Erbgut ſelbſt in Augenſchein zu nehmen. Aber nach einem verunglückten Verſuch dieſer Inſpection ſeine Prinzlichkeit in der Hauptſtadt hervorkehrend, wird er, durch ſeine Verwandtſchaft mit dem Hof ſich berührend, ſchnell Miniſterpräſident. Als ſolcher ſieht er ſich in einer revolutionären Zeit, die Macht der Regierung zu behaupten, von Schritt zu Schritt gegen die Oppoſition gedrängt, bis ſogar zur Verfolgung ſeiner Freunde, des Tiſchlers Armand, der ihm nach Deutſchland gefolgt iſt und der Gebrüder Wildungen, die er zufällig kennen gelernt hat. Auch Helene iſt ihm von Paris nachgereiſt und widmet ihm während einer Krankheit die zärtlichſte Sorgfalt. Allein Pauline v. Harder, dieſelbe Frau, die einſt ſeinen Vater Rodewald feſſelte, bevor er der ſanften Amande ſich hingab, beherrſcht ihn mit ihrem intriguanten Geiſt, und unterſtützt ſich in ſeiner Bemeiſterung durch die Schönheit und Liebenswürdigkeit von Schlurk's Tochter, Melanie; Egon heirathet dieſe endlich in vollkommener Legitimität, nicht ſowohl aus Liebe als aus Bedürfniß, einen klaren, ſtarken Geiſt neben ſich zu haben, der ihn, wenn er von den Anſtrengungen ſeiner oft läſtigen, verzehrenden Pflichterfüllung ſich niedergeworfen fühlt, wieder aufheitern und mit Klugheit zum Scherz, zum Lächeln, zum Genuß des Augenblicks zurückführe.

Dieſe Schilderung des Prinzen iſt mit vielem Aufwande gemacht, aber ſie iſt unvollkommen. Sie gleicht einer ſchönen Statue, die aus zwei andern zuſammengeſetzt und deshalb disharmoniſch iſt. Der Prinz hält von Zeit zu Zeit treffliche Reden, er markirt die Aenderung ſeiner Poſitionen, aber die prophetiſche Morgenfriſche ſeiner erſten Erſcheinung harmonirt nicht mit der greiſenhaften Blaſirtheit ſeines Ausgangs. Gutzkow hat dies ſelbſt ſehr wohl eingeſehen und daher ein tüchtiges Nervenfieber eingeſchoben, das ihn ältlich und grämlich machen muß. Aber das reicht doch nicht hin. Egon verliert hinterher eigentlich den Boden der Idee, worauf er urſprünglich ſteht. Mit Conſequenz verfolgt er nur die Befeſtigung der Macht. Privatim ſcheint er Sympathieen zu behalten, denen er mit ſeinem Handeln entſchieden widerſpricht. Wir wollen dieſe Disharmonie empiriſch möglich finden, ſo fragt ſich, ob ſie poetiſch iſt? Ich bezweifle es. Anfänglich werden wir für Egon auf das Lebhafteſte eingenommen. Wir ahnen eine neue Welt in ihm. Es baut ſich bei ſeinen erſten Reden unvermerkt ein ſocialpolitiſcher Hintergrund auf, als deſſen poſitiven Träger wir ihn kämpfen, leiden, ſiegen oder ſterben zu ſehen wünſchen. Statt deſſen kehrt ſich gemach eine ſybaritiſch ariſtokratiſche Natur heraus, welche im herkömmlichſten Gleiſe der Machtverwendung und Polizeiwirthſchaft im Lande die ſogenannte Ordnung durchſetzt, für dies Ziel mit offener Kühnheit die nöthigen Gewaltſchritte thut und ſie mit gewandter Beredtſamkeit vertheidigt. Nachdem er der Regierung genügt, wird er, wie auch herkömmlich, geſtürzt und reiſt mit ſeiner jungen Frau nach einem ſüdlichen Bade, ſeine zerrüttete Geſundheit wieder herzuſtellen. Nicht wahr, kann Gutzkow ſagen, iſt das nicht ganz aus dem Leben gegriffen? Richtig, ſo geht es in der Welt her. Iſt denn aber der Weltlauf auch überall Poeſie? Ach, wie gern hätten wir dieſen herrlichen Egon irgendwie tragiſch enden geſehen! Denn daß ein ſolcher Menſch vereinſamt den Reſt ſeines Lebens zu retten ſucht, iſt nicht tragiſch, das iſt nur traurig, nur bedauernswerth.

Der Held der realen Maſſe iſt Hackert, im ganzen Roman unſtreitig die eigenthümlichſte Geſtalt. Bei Hackert iſt Alles Leben, Einheit, Wirklichkeit, obwohl er voll von Widerſprüchen ſteckt. In der Handlung des Romans iſt er der eigentliche Held, ohne den nichts Wichtiges geſchieht. Er verknüpft die entlegenſten Regionen mit einander. Ihn finden wir in Tempelhof, in Hohenberg, in der Brandgaſſe, auf dem Fortunaball, im Rathhauskeller, in den Zimmern der Pauline v. Harder, am Tempelſtein. Er iſt es, der die Ritter vom Geiſt rettet, indem er die Spionage ſeines Mitagenten Schmelzing auf eine andere Fährte ableitet. Er entreißt Bartuſch das fataliſtiſche Papier, das ſeine Geburt beglaubigt. Er betrifft Schlurk auf der Simulation eines Diebſtahls. Er ſtiehlt aus edler Aufopferung für die Herren Ritter den Kaſten mit dem Papiergelde und verbrennt zuletzt damit. Hackert, der Sohn des Falſchmünzers und großen Büßers Murray und der Pauline v. Harder, Hackert, Schlurk's geheimer, von ihm zugleich gefürchteter Liebling, Melaniens urſprünglicher Liebhaber, der Geliebte der armen und guten, demokratiſch ſchwärmenden Luiſe Eiſold, iſt der Vertraute alles Geſindels, aber auch, wenngleich halb wider Willen, das Hauptorgan des Obercommiſſär Pax und der Beſchützer der Gebrüder Wildungen. Hackert iſt krank. Durch frühzeitige Ausſchweifung blaſirt, an Krämpfen leidend, iſt er auch dem Nachtwandeln unterworfen und erhält dadurch einen geſpenſtiſchen Schimmer. Hackert iſt ſinnlich, wollüſtig, roh, boshaft, verſchmitzt, rachſüchtig, leidenſchaftlich, aber er iſt auch witzig, feinblickend, grübleriſch, ahnungsvoll, wo es gilt, voller Selbſtbeherrſchung, klug, tapfer und ſogar großmüthig. Dieſe Spottgeburt von Dreck und Feuer iſt aus der tiefſten Kenntniß der Berliner Zuſtände geſchöpft. Gutzkow's Phantaſie hat in ihr viele wirkliche Züge aus jenen Regionen verſchmolzen, in denen die größte Liederlichkeit ſich mit einem gewiſſen point d'honneur, Unwiſſenheit in den wahren Ideen mit einer gewiſſen Halbbildung, Unterwürfigkeit mit Dünkel, Schelmerei mit Verbrechen, Darben mit Schwelgen ſeltſam verquickt. Hackert iſt der praktiſche Mittelpunkt des Ganzen. Von ſeiner unſeligen Geburt ab bis zu ſeinem Tode wird uns ſein Leben mit mikroſkopiſcher Genauigkeit blos gelegt, ſo daß wir dies ſonderbare Gemiſch von Gutem und Böſem, von Hohem und Niedrigem vollkommen verſtehen lernen. Er iſt der einzige Menſch im Roman, der Perfectibilität zeigt. Alle übrigen ſind fertig, während Hackert tauſend Kämpfe zu beſtehen hat, bis das Beſſere in ihm den Sieg gewinnt und er mit einer moraliſchen Verklärung in ſeiner Weiſe endet: denn der Diebſtahl des Papiergeldes — für die geſetzmäßigen Eigenthümer — iſt in ſeinem Genre eine heroiſche That.

Auch Melanie iſt ein ſpecifiſch Berlin'ſcher Charakter, der Gutzkow vorzüglich gelungen iſt. Dieſe ihrer ſelbſt gewiſſe Schönheit, dieſe graziöſe Koketterie, dieſe die Naturwahrheit in der Toilette achtende Geſchmack, dieſe Sicherheit des Benehmens bis in die verfänglichſten Lagen, dieſer leichte, perlende Witz, dieſer Hintergrund von Gemüth, von wirklicher Leidenſchaft, ja von Aufopferungsfähigkeit — und zugleich dieſe Liebe zum äußern Glanz, dies Bedürfniß der ſinnlich gefälligen Form, dieſe Neigung zum Imponiren, dieſe verſtändige Berechnung der geſellſchaftlichen Verhältniſſe, dieſe vielſeitige Bildung ohne Hingabe an deren Inhalt, dies Schwanken, ob ſie einem jüdiſchen Stallmeiſter, einem Referendarius oder einem Prinzen ihre Hand geben ſolle: dies ganze reizend chamäleontiſche und doch conſequente Weſen iſt ein Meiſterſtück Gutzkow's. Er hat die feinſten Züge darin verwebt, z. B. das Mittageſſen, als ſie gefürſtet ihren Vater zu ſich in den Palaſt einladet und ihm die gute, tröſtliche Tochter bleibt. Ob Gutzkow Recht gethan, dieſe Schöne mit einem Makel durch Hackert's knabenhafte Brutalität zu befudeln, möchte ich in Frage ſtellen. Ich gebe wiederum zu, daß dergleichen leider empiriſch vollkommen wahr ſein kann; ich gebe zu, daß dies garſtige Benehmen ganz in Hackert's Natur liegt, zumal wie der Juſtizrath ihn mit obligater Bosheit ſelber großgezogen; ich gebe zu, daß Gutzkow durch alle neun Bücher hin uns den Vorgang in ſeiner Geneſis wie in ſeinen Folgen pſychologiſch begreiflich genug macht: aber ich frage auch hier wieder, ob denn ſolche Wahrheit Poeſie iſt?

Mit politiſchen Anſpielungen iſt Gutzkow im Allgemeinen haushälteriſch umgegangen. Wie ſehr aber müßte man wünſchen, daß er dieſe ephemere Seite ſeines Romans noch mehr darniedergehalten und namentlich ſolcher Anwandlungen ſich erwehrt hätte, die ihn bis zu perſönlichen, bis zu namentlichen Beziehungen fortzugehen verlockten! Keineswegs zweifeln wir, daß gerade dergleichen Pointen dem großen Leſerhaufen ſehr angenehm ſind. Denn der Philiſter erblickt in ihnen beſonders den politiſchen Muth des Autors und kitzelt ſich mit ſeinem Scharfſinn, im Voland mit der Hahnenfeder einen Radowitz, im Gelbſattel einen Hengſtenberg, im Herrn v. Weſten einen Prokeſch-Oſten, im Obercommiſſär Pax den Berliner Conſtablerobriſt Patzke ꝛc. ꝛc. auszufinden und ſich mit im Geheimniß zu wiſſen. Aber was iſt mit ſolchen draſtiſchen Mitteln für die Kunſt gewonnen! Wie oberflächlich ſind zuletzt ſolche Aehnlichkeiten! Wie zerrinnen ſie oft bei ſchärferer Analyſe bis auf einige Aeußerlichkeiten und wie viel mehr müßte nur die innere Nothwendigkeit über die Zuläſſigkeit jeder Geſtalt entſcheiden!

Was man Gutzkow billig zugeſtehen muß, iſt die pragmatiſche Einheit, die er trotz der vielen Epiſoden, trotz der vielen Perſonen zu erhalten gewußt hat. Nichts hat er müßig liegen laſſen. Die verſchiedenen Localitäten hat er ſo deutlich aufgerollt und ſo genau bewahrt, daß man mit einem Vorgange nie in Verlegenheit geräth und ſich überall ſogleich orientirt. Sein heller Verſtand hat den Zuſammenhang der Dinge ſelbſt in die untergeordneteren Seitenverbreitungen hin verfolgt und mit dem Geſchick der Herrſchaft immer auch das ihres Geſindes parallel gehen laſſen. Auch die poetiſche Gerechtigkeit, neuerdings oft ſo leichtfertig behandelt, hat er ſtreng gehandhabt. Selbſt der ſeine frühern Verbrechen büßende Murray, der die innere Miſſion an der Courtiſane Ludmer und an ſeinem Sohn Hackert ſich im höchſten Sinne zur Aufgabe gemacht, muß doch wieder ins Gefängniß zurückwandern. Gutzkow hat den Zuſammenhang von Allem mit Allem ziemlich ungezwungen durch die verſchiedenen ſich kreuzenden Verwicklungen hin dargelegt, ſo daß die in ſeiner Tiefe wirkende Nemeſis zu einer eben ſo poetiſchen als ethiſchen Anſchauung ſich erhebt. Auch hat er den sceniſchen Apparat in ein richtiges Verhältniß zur Geſchichte der Perſonen geſetzt, einen ſymboliſchen Charakter zu zeigen. Manche neuere Romanſchriftſteller haben die Außenwerke gar zu ſelbſtſtändig genommen. Sie haben Bauten, Parkanlagen, Zimmerdecorationen, Kleidungen mit einer Ausführlichkeit behandelt, als ob ſolche Detailbeſchreibungen auch ſchon Poeſie wären. Die Univerſalität der Gutzkow'ſchen Bildung bietet uns auch eine reiche Fülle der Scenerie dar, allein ſelten wuchert ſie über das nothwendige Maß zu einer trockenen Schauſtellung hinaus.

Die Friſche und Virtuoſität der Darſtellung wird man, auch bei der ſtrengſten Kritik, bei Gutzkow anerkennen müſſen. Sein Stil iſt klar, gewandt, abgerundet, mannigfaltig, den Gegenſtänden angemeſſen. Ich finde in dieſem Roman, wenn ich ihn mit frühern Producten des Dichters vergleiche, das Aroma einer ſittlichen Spannung überall durchdringend, welche den Autor vor manchen Unarten bewahrt hat, die ihn ſo leicht hinriſſen, der Uebertreibung, ja dem feineren Cynismus ſich zu überlaſſen. Könnte Gutzkow es über ſich gewinnen, etwas zu ſchreiben, aber es nicht ſofort drucken zu laſſen, ſo würde er mit ſeinem außerordentlichen Talent gewiß dazu kommen, auch im Stil völlige Idealität zu erreichen. Noch immer herrſcht bei ihm eine improviſatoriſche Rhetorik vor. Wie ſeine Stahlfeder einmal geſchrieben hat, ſo wandert das Manuſcript in die Druckerei. Der correcte Schliff, mit welchem dieſe unermüdliche Feder producirt, iſt bewundernswürdig: allein wie oft fühlt man, daß Gutzkow bei einer nochmaligen Bearbeitung ſich über die verſtändige Klarheit, über die gefällige Eleganz, über die intereſſante Neuheit ſehr wohl zu derjenigen Stufe des Stils würde haben emporſchwingen können, die wir als ſchlechthin idealiſch anerkennen müßten! Gewiß, es iſt oft nur ein Weniges, um das es ſich hier handelt, aber für die Vollendung des Stils ſind dieſe Kleinigkeiten keine Kleinigkeiten. Symmetrie, Euphonie, Steigerung, Contraſtirung, Bewußtſein über den niedern, mittlern und hohen Ton, wie er gerade erforderlich iſt, wie weſentlich ſind ſie nicht! Gutzkow's unerſchöpfliche Phantaſie iſt zu ſehr von ſeinem Verſtande abhängig. Sie hat zu wenig ſouveräne Spontaneität, ich möchte ſagen, zu wenig Träumeriſches. Sie braucht ſich nichts zu verſagen; ſie iſt heimiſch in allen Sphären, heimiſch bis zur techniſchen Genauigkeit, aber ſie iſt zu wenig unwillkürlich. Es fehlt Gutzkow noch zu ſehr die Selbſtvergeſſenheit des Dichters, den ſeine Schöpfung mit ſich fortnimmt, ohne doch in der Begeiſterung die Beſonnenheit erlöſchen zu laſſen. Sein gewaltiger Verſtand iſt in dem Grade Meiſter der Phantaſie, daß er ihr despotiſch gebietet, und dieſe iſt in dem Grade energiſch, daß ſie auch ſofort jede Aufgabe mit höchſter Präciſion ausführt. Dadurch kommt nun in die Darſtellung ein Zug, als ob ſie überhaupt mehr von Außen durch die Nothwendigkeit der Willkür, als von Innen durch die Freiheit der Nothwendigkeit entſtünde.

Die Titelworte: Die Ritter vom Geiſt, konnten fürchten laſſen, daß Gutzkow am Ende einen förmlichen Bund ſolcher Ritter aufſtellt, wie G. Sand in ihrer Gräfin von Rudolſtadt ſich in den Illuminatismus verrannt hat. Denn bei einer ſolchen geſchloſſenen Geſellſchaft, mit ihren Statuten, ihren Bundeszeichen und ihrer Kaſſe iſt auch die Poeſie geſchloſſen. Dieſe Klippe zu vermeiden, hat Gutzkow den glücklichen Takt gehabt. Er bleibt bei der Stiftung des Bundes ſtehen und ſchließt mit dem Feſt ſeiner Inauguration. Und ſelbſt dieſe Stiftung iſt ſo allgemein ſkizzirt, es werden bei ihr ſo burſchenſchaftlich abſtracte Reden voll unſchuldiger Begeiſterung unter freiem Himmel gehalten, daß ſelbſt Egon, heimlich zuhörend, nichts Staatsgefährliches darin endeckt und alle Theilnehmer in guter Freundſchaft mit einander bleiben. Der Bund iſt eine bloße Allegorie. Daß alle edlen Menſchen, wo und wie ſie vermögen, ſich in allem Guten und Schönen helfen und fördern müſſen, verſteht ſich ſo ſehr von ſelbſt, daß dieſer Bund, um zu exiſtiren, gar nicht erſt förmlich geſchloſſen zu werden braucht. Die ideale Pſyche der Gutzkow'ſchen Tendenz iſt mit ſo viel irdiſchem und criminellem Stoff beſchwert; als Gegengewicht gegen die geſtohlenen Schränke und Urkunden, gegen die Giftmorde und Falſchmünzereien, gegen ſimulirte und gegen wirkliche Einbrüche, gegen Polizeiſchlauheit und politiſche Gewaltmaßregel wirkt nun die Idee des Bundes immerhin als eine große, vom Druck der Intriguen entlaſtende Perſpective.

Es kommt allerdings zu keinem beſtimmteren Reſultate. Der Neubau der Menſchheit wird mehr beſprochen, als in poſitiver Anſchaulichkeit dargeſtellt, in welcher Kühnheit die Goethe'ſchen Wanderjahre noch immer unſern Socialromanen voraus ſind. Die Ritter handeln zu wenig; ſie ſind Kritiker, aber nicht Schöpfer. Vom Augenblick an, als ſich Egon gegen ſie kehrt, haben ſie nur ein paſſives Schickſal, ſich zu verbergen oder zu fliehen. Dankwart allein arbeitet eigentlich, als tüchtiger Juriſt den Proceß zu gewinnen und gewinnt ihn auch endlich, weil der alte Präſident v. Harder, der gelehrte Freimaurer, der ſinnige Liebhaber und Erzieher der Thierwelt, das Wort propinquiores in der Stiftungsurkunde richtig auslegt. Sonſt aber iſt das Prädicat der Ritterlichkeit wenig verdient. Es fehlt dazu an großen Situationen, an erhabenen Verſuchungen, an gigantiſchen Entzweiungen. Die Blitze, die zuweilen heraufflammen, bleiben ein kaltes Wetterleuchten und bei einer Taſſe Thee oder Kaffee, bei einem Glaſe Rothwein oder Champagner ſpricht man ſich nach einiger ausgeſtandener Aengſtigung bald wieder in eine ganz gemüthliche Zuverſicht hinein. Das Ganze gravitirt nicht zur Tragödie, ſondern zum bürgerlichen Luſtſpiel. Alles verheirathet ſich am Ende zur Zufriedenheit, Egon mit Melanie, Dankwart mit Selma, Siegbert mit Olga, Armand mit Fränzchen, Mangold mit Luiſe, ſelbſt Otto von Dyſtra mit der Fürſtin Wäſämskoi, deren Schweſter Helene, um Melanie Raum zu ſchaffen, ſchon früher mit dem Maler Heinrichſon nach Rom durchgegangen. Gutzkow hat zwiſchendurch einige tragiſche Accente, aber nur novellenartige, die nicht in den Grund des Ganzen eingreifen. Ich rechne dahin beſonders die Geſchichte des armen Sergeanten Sandrart, die ganz vortrefflich erzählt iſt; welch rührende feine Züge hat ihr Gutzkow nicht beigemiſcht, wie z. B. das Flöteblaſen Sandrart's bei dem Tiſchler, wo Fränzchen wohnt, oder wie das Erſcheinen des Majors Werdeck am Fenſter der Gefängnißzelle, als der Sergeant, der ihn hatte befreien wollen, füſilirt wird! Dieſe ganze Scene, der Contraſt des Frühlings und des Morgenſonnenſcheins mit dem Tod des jungen Mannes, iſt überhaupt mit wahrer, tief empfundener, einfacher Poeſie geſchildert. Auch die Scene, in welcher Murray der Courtiſane Ludmer ſeine ganze geiſtige und phyſiſche Ueberlegenheit und die Nothwendigkeit der Buße zu fühlen giebt, iſt ein meiſterliches Nachtſtück und eine ſchöne Aufgabe für einen Maler.

Hiermit könnten wir wohl von dem intereſſanten Buche und ſeinem uns ſehr werthen Autor Abſchied nehmen. Allein wir können nicht von ihm ſcheiden, ohne nicht noch des Vorwortes zu erwähnen, das ihm ſo viel Eintrag gethan und ſo viel falſche Vorſtellungen über die Ritter in Umlauf gebracht hat. Gutzkow ſtellt darin ausdrücklich in Abrede, mit ihnen einen Feuilletonroman geſchrieben zu haben und benimmt ſich gegen Eugene Sue ſehr vornehm, als ob derſelbe ſeine Myſterien von Paris und ſeinen irrenden Juden nur für große Kinder verfaßt habe. Welche Ungerechtigkeit! Welcher Selbſtbetrug! Gutzkow ſchrieb ſeine Ritter zunächſt als ein Werk, das als Beiblatt einer Zeitung bruchſtückweiſe erſcheinen ſollte und in der That auch zuerſt ſo erſchien. Dieſer Umſtand entſcheidet, denn er beſtimmt die Behandlung. Ich will hier nicht die Beſchaffenheit des Feuilletonromans überhaupt erörtern, aber ich frage, ob ſie nicht dem Gutzkow'ſchen Werk aufgeprägt iſt. Gern gebe ich zu, daß daſſelbe in ethiſcher und deshalb auch in äſthetiſcher Hinſicht die Sue'ſchen Romane weit übertrifft: aber in der Fabel, in der Manier der Behandlung, im Vorwalten des rhetoriſchen Ausdrucks vor dem poetiſchen, in der Neigung zum Grellen, zum Criminaliſtiſchen, in der Weitläufigkeit der Schilderung, in dem Sichanpaſſen der Reflexion an die Durchſchnittsintelligenz, in dem Hineinziehen der unmittelbaren Gegenwart, in dieſem Allen würde ich die urſprüngliche Anlage eines Feuilletonromans nicht zu verkennen im Stande ſein.

Sodann blickte Gutzkow mitleidig auf den ältern deutſchen Roman, weil derſelbe in der Form des Nacheinander nur einen Ausſchnitt der Welt gegeben habe, während er aus der Vogelperſpective das Nebeneinander eines allſeitigen Weltbildes aufſtelle. Welche Eitelkeit und welche Selbſttäuſchung! Als ob die kleinſte Geſchichte ohne Raum und Zeit, alſo ohne ein Neben- und Nacheinander möglich wäre! Als ob ſein Panorama der Gegenwart der Succeſſion entbehren könnte! Als ob die poetiſche Totalität in einer encyclopädiſchen Vollſtändigkeit läge! Als ob die Poeſie nach der Elle des empiriſchen Reichthums ſich abmeſſe! Worin nun aber die Simultaneität dieſer Ritter vom Geiſt ſich ſo beſonders von der in andern Romanen ſich unterſcheiden ſoll, iſt ſchwer einzuſehen. Ganz unparteiiſch muß ich bekennen, daß mir in Sue's juif errant ſowohl die äußere Mannigfaltigkeit des Weltbildes univerſeller und größer, als auch die Simultaneität des Geſchehens charakteriſtiſcher zu ſein ſcheint: denn von allen Weltgegenden her, ſelbſt bis aus Oſtindiens Fernen, ſehen wir hier die verſchiedenſten Menſchen auf das Haus in der Straße Rennepont zuwandern.

Ueber ſeine ethiſche Tendenz drückt ſich Gutzkow in ſeinem Vorwort folgendermaßen aus: „Durch dieſe Behandlung kann die Menſchheit aus der Poeſie wieder den Glauben und das Vertrauen ſchöpfen, daß auch die moraliſch umgeſtaltete Erde von einem und demſelben Geiſt doch noch könne göttlich regiert werden“. Wie? Durch dieſe Behandlung kann dies die Menſchheit? Sollte nicht alle wahre Poeſie jenes Vertrauen erzeugen? Was aber wäre die Moral, was der Geiſt, wenn ſie erſt auf Gutzkow's Panoramenpoeſie warten müßten? Und was ſoll es heißen, daß die moraliſch umgeſtaltete Erde von einem und demſelben Geiſt „doch“ noch könne göttlich regiert werden? Dies „doch“ verſtehe ich nicht recht. Ich hoffe doch nicht, daß die Umgeſtaltung der Erde durch die Moral etwas Anderes heißen ſoll, als die moraliſcher gewordene Menſchheit? Iſt es ſo, dann begreife ich nicht, wie hierin eine Schwierigkeit liegen ſollte, göttlich regiert zu werden? Mir ſcheint die Moralität die göttliche Regierung eher zu erleichtern. Oder ſteckt hinter dieſem mit geſperrten Lettern gedruckten Satz etwa eine ganz beſondere Feinheit? —

Was man aber auch an Gutzkow's Rittern tadeln, was man daran loben möge, das Lob wird den Tadel bei weitem niederdrücken müſſen, wenn man nicht einſeitige kirchliche oder politiſche Maßſtäbe an das Buch anlegt oder durch den Dichter ſelber zu falſchen äſthetiſchen ſich verführen läßt. Seit Karl Immermann's Epigonen und Münchhauſen iſt dies Werk wieder der erſte Verſuch, unſere Epoche unter den höchſten Geſichtspuncten künſtleriſch zuſammenzufaſſen. Es wird jeder Unbefangene nicht blos durch die romanhafte Verwicklung in Spannung gerathen — das Intereſſe des gemeinen Romanleſers; er wird nicht nur eine in vieler Hinſicht treue und geiſtvolle Schilderung unſerer Zeit darin finden — das Intereſſe des Politikers und Philoſophen: ſondern er wird auch überall den Drang aufwärts zum Guten und Schönen darin ſpüren. Ein Strom des reinſten ſittlichen Gefühls wird ſeine Bruſt ſanft erwärmend durchrieſeln und er wird ſein Herz von neuer Liebe zur Wahrheit, Freiheit, Redlichkeit durchglüht fühlen — das Intereſſe des wahrhaften Menſchen! Was Gutzkow die Ritter vom Geiſt nennt, das nennt das Chriſtenthum längſt die unſichtbare Kirche.

IX.

„Eritis sicut Deus.“

Ein anonymer Roman.

1854.

Wohl oder übel ſind wir Deutſche für die laufende Periode der Europäiſchen Geſchichte einmal in den Ruf gekommen, das philoſophiſche Volk zu ſein und ſo darf es nicht Wunder nehmen, von Zeit zu Zeit bei uns auch Romane auftauchen zu ſehen, welche die Philoſophie ſelber zu ihrem Gegenſtand nehmen. Zu dieſer Claſſe gehört auch der vorliegende Roman, welcher das Thema der Gutzkow'ſchen Wally wieder aufnimmt, daß das Weib dem Untergang verfällt, wenn es ſich der Philoſophie bemächtigen will. Er nimmt aber die Philoſophie in derjenigen radicalen Richtung auf, die bei uns unter dem Namen der Junghegelſchen bekannt genug iſt und ſtellt als ihren Repräſentanten einen Aeſthetiker hin, der Alles nicht ſowohl sub specie aeterni als zunächſt sub specie pulcri auffaßt, ſo daß die Schönheit oder Häßlichkeit der Erſcheinung nothwendig ſein weſentliches Intereſſe ausmacht und die tieferen Fragen der Philoſophie ſo wie die ernſtern Verſuche zu ihrer Löſung dagegen zurücktreten. Der Roman ſchlägt von dieſer Seite auch in die Claſſe der Kunſtromane. Dem Philoſophen wird ein Maler gegenübergeſtellt. Lebende Bilder, theatraliſche Aufführungen, Gemälde aus der heiligen Geſchichte, Landſchafterei, Poeſie, nehmen wohl die Hälfte des Raumes hin und der eigentliche Gehalt der hierbei geäußerten Betrachtungen gehört ganz der Hegel'ſchen Philoſophie an.

Es würde eine ſehr weitſchichtige Procedur erfordern, das Urtheil über dieſen Roman durch Belagſtellen aus ihm zu motiviren. Für ein abkürzendes Verfahren ſehen wir uns deshalb genöthigt, den Inhalt deſſelben vorweg in gedrängten Zügen anzugeben, weil wir ohnedem einem mit dem Buch unbekannten Leſer gar nicht verſtändlich werden könnten.

Ein junges, ſchönes, elternlos gewordenes Mädchen, Eliſabeth, lebt bei Verwandten in einer kleinen Stadt. Ein Offizier macht ihr den Hof. Seine Bewerbungen mißfallen ihr nicht, allein ſie empfindet für ihn keine entſchiedene Zuneigung. Ihre Tante neigt zu einer ſtrengen Orthodoxie, welche ihr Gemüth zu beklemmen beginnt. In dieſer Situation wird ſie mit einem talentvollen Privatdocenten der Philoſophie, Dr. Robert Schärtel, bekannt, der, von ihrer Schönheit tief ergriffen, ihre Liebe gleichſam im Sturm erobert. Da er ſein Auskommen hat, ſie auch einiges Vermögen beſitzt, ſo wird auch ſchnell zur Heirath geſchritten. Vor der Hochzeit auf einem Balle, den ſie allein beſucht, ſpricht jener Offizier während des Tanzes ſeine glühende Liebe zu ihr aus, ſchützt ſie vor der Zudringlichkeit und Unverſchämtheit eines Andern, begleitet ſie nach Haus, umarmt und küßt ſie zum Abſchied, duellirt ſich ihretwegen am andern Morgen und wird erſchoſſen. Sie eilt zu ſeiner Mutter, die ihre Theilnahme mit einem Fluch erwidert, der durch ihr ganzes Leben nachdröhnt und den erſten Keim zu ihrer ſpätern Seelenverdüſterung legt.

In der Univerſitätsſtadt lebt ſie anfänglich mit ihrem Manne ſehr glücklich, bis ein Maler Bertram in ihre Kreiſe tritt. Dieſen Maler, einen ſchönen, feingebildeten, in allen ritterlichen Künſten meiſterlich bewanderten jungen Mann hat der Philoſoph ſchon früher auf Reiſen in Italien kennen gelernt und freuet ſich der Erneuerung ſeiner Bekanntſchaft außerordentlich. Mit entgegenkommendem Wohlwollen eröffnet er ihm ſein Haus und entzückt ſich ebenſowohl an ſeiner claſſiſchen perſönlichen Erſcheinung, als an den Geſprächen, die er, der Theoretiker, mit ihm, dem Praktiker, über die Kunſt, ihre Geſchichte und ihre Ausübung hat. Eliſabeth entwickelt immer mehr eine von ahnungsvollem Inſtinct und von Grübelei ſonderbar gemiſchte Natur. Eitel, neidiſch, ungeſchickt in der Wirthſchaft, iſt ſie durch ihre ſüße Schönheit und Liebenswürdigkeit das überſchwängliche

Glück ihres Mannes. In die Philoſophie, von der ſie viel reden hört, möchte ſie auch eindringen, allein ihr Mann, ſo ſehr er ſie liebt, weiſt ſie bei dem erſten Verſuch, den ſie mit ihm macht, entſchieden ab, indem er erklärt, daß ſich für Frauen der Begriff ſo wenig paſſe, als für die Männer die Nadel und daß ſie die einfache Wahrheit der Bibel hinnehme und ſtehen laſſe, wie ſie ſteht. (Bd. I. S. 261.) Mit dieſer Grübelei, wie denn eigentlich die Philoſophie ſich zum poſitiven Glauben verhalte, wird ein zweiter Keim zu ihrer Entzweiung gelegt.

Der Maler aber verliebt ſich von Anfang an in Eliſabeth und ſie wird ſich allmälig inne, daß auch ſie ihn liebt. Jene Aufführungen lebender Bilder, der Sophokleiſchen Antigone, Bellinis Romeo und Julie, ein Ausflug auf das Land, ein Unterricht im Landſchaftzeichnen, zu welchem die junge Frau Talent hat, bringen die Liebenden in mannigfache Berührungen. Der Philoſoph wird zuweilen unruhig, überzeugt ſich aber ſeiner Meinung nach immer wieder von der Richtigkeit ſeines Argwohns und bauet zuletzt auf die felſenfeſte Treue ſeiner Frau. Die maaßloſe Romanleſerei derſelben, welche der Ordnung des Haushaltes zu gefährlich wird, bringt ihn dazu, ihr ſelber vorzuleſen und das Buch zu verſchließen. So lieſt er ihr Triſtan und Iſolde von Gottfried von Straßburg vor. Sie aber in ihrer Begierde kann den fragmentariſchen Genuß nicht ertragen und borgt ſich das Buch heimlich vom Maler. Die zufällige Entdeckung deſſelben führt zu entſetzlichen Wahrheiten, die Robert (Bd. II., S. 272) mit den Worten endet, daß ſie weder ſich ſelbſt noch ihr Haus regieren könne und daß ſie weder ſich ſelbſt noch ihr Haus glücklich machen werde. Dieſer Entdeckung folgt aber auch der Ausbruch der Kataſtrophe. Mit tiefem Schmerz, weil er den Maler gar gern hat und weil er das Unglück ſeiner Leidenſchaft ſelber tief empfindet, ſchreibt er ihm die Aufkündigung ihres Umgangs (II., 306), weil „wir unaufhaltſam in Schuld und Elend ſtürzen müßten, wenn wir nicht noch bei Zeiten unſere Wege trennten. Nehmen wir uns daher zuſammen und erhalten wir unſere Erinnerungen rein und unbefleckt.“ Seine Frau aber geſteht ihm all ihre Fehler und Verirrungen, ſo daß er ſie in ſeiner Rührung über ihre Demüthigung vor ihm, ſogar wegen des Kampfes, den ſie beſtanden, als ein Heldenherz bewundert, und, als ſie ihm ankündigt, daß ſie ſich Mutter fühle, ſie mit Entzücken an ſich preßt, und ihr die ſüßeſten Namen giebt (II. 297). Der Maler jedoch kann ſich noch nicht zur Reſignation entſchließen. Durch ein falſches Billet, das ihm eine Intriguantin ſchreibt, läßt er die Geliebte nach einem Gaſthof vor der Stadt verlocken, wo er ihr, unter Beifügung von Papieren und einem Siegelring, leidenſchaftlich eröffnet, daß er eigentlich kein gewöhnlicher Maler, ſondern der Freiherr Otto Bertram von Schuſſen ſei, an deſſen Seite ſie ein ganz anderes Leben führen werde, als in dem beſchränkten Daſein eines ſpießbürgerlichen Profeſſors, der ihre Herrlichkeit zu Magddienſten erniedrige. Dies iſt der dritte und tiefſte Keim zu Eliſabeths Seelenverdüſterung.

Hier würde nun ein anderer Autor das unſelige Weib vielleicht ſchon haben ſterben laſſen, den Malerbaron und Philoſophen irgendwie obenein, allein für unſern Autor fängt nun erſt recht diejenige Geſchichte an, um die es ihm beſonders zu thun iſt, die Geſchichte der Leiden der jungen Frau, der Kämpfe des Philoſophen, des göttlichen Strafgerichts. Bei jener Erklärung des Barons ſchwankt Eliſabeth einen kurzen Moment, verneint ſeinen Antrag, fällt aber plötzlich in einen Starrkrampf, der ſie einer Leiche ähnlich macht. In dieſem Augenblick ſtürzen Verwandte des Barons und ein Hausfreund Roberts, Eberhard, à propos in's Zimmer, zwingen den Freiherrn zur Abreiſe und bringen die wiedererwachte Eliſabeth zu einer Jugendfreundin, Leonore, die an einen Landpfarrer verheirathet iſt, wo ſie ſich wieder erholt. Ihr Mann wird unterdeſſen, da er bei Antritt einer Profeſſur in einer Rede den Pietiſten zugeſchworen, daß ſie ſeine glühende Liebe zur Wiſſenſchaft als offenen Haß gegen ihre Beſtrebungen erfahren ſollten, durch die Intriguen ſeiner Feindin Madelaine vorzüglich, ſeiner Stelle entſetzt und muß ſich mit einem Lehramt am Gymnaſium in der kleinen Stadt Lederburg behelfen. Eliſabeth iſt dieſe Wendung der Dinge inſofern angenehm, als ſie dadurch den für ſie peinlich gewordenen Beziehungen der Univerſitätsſtadt entrückt wird.

In Lederburg verengt ſich das Leben der Gatten. Sie müſſen ſich mit untergeordneten Menſchen näher berühren. Die kirchliche und politiſche Unruhe, welche dem Jahre 1848 voranging, dringt an ſie heran. Robert benimmt ſich mit Vorſicht und Zurückhaltung, da er die gewaltſame Revolution mißbilligt und nur den Weg der Reform für practiſch hält. Die Frau fängt an, die Kirchen viel zu beſuchen, woran der Mann ſie nicht hindert, aber Miſſionsſtunden zu frequentiren, verbietet er ihr, weil durch ein ſolches Betragen ein zu greller Widerſpruch mit ſeiner Philoſophie erzeugt werde. Sie thut es nun hinter ſeinem Rücken, was ihn höchlich empört. Inzwiſchen geneſt ſie eines ſchönen Knaben, den beide unendlich lieben, und an welchen zugleich der innerſte Widerſpruch ihres Weſens ſich inſofern anknüpft, als ſie das Kind im Glauben an einen perſönlichen Gott erziehen möchte, während er ſich aus der alten Bibel die Ueberzeugung herausgeleſen, daß (III. 219) ein Gott, wenn es einen gäbe, launig, grauſam, böſe ſein müßte, daß der Glaube an ihn nothwendig zu Verbrechen und Schlächtereien führen müßte und ſein Kind daher nicht in dieſem verunſittlichenden Glauben großgezogen werden ſolle. Je älter aber der Knabe wurde, um ſo deutlicher erinnerte er an das Geſicht und die Augen des Malerbarons, ein Umſtand, der von der Feindin des Philoſophen, jener ſchon erwähnten intriguanten Dame benutzt wird, durch anonyme Briefe und durch gewiſſe Gemälde des Freiherrn, welche ſie durch Diebſtahl an ſich gebracht, die Hölle der Eiferſucht in Roberts und der Reue in Eliſabeths Buſen zu ſchüren. Robert war in die Ehe mit dem Vorſatz getreten, alle Eiferſüchtelei von ſich zu entfernen. Nie hatte er ſein Weib der Untreue fähig gehalten und ſtill hatte er bei ihr ausgeharrt. Seine Stellung am Gymnaſium hatte er Chicanen halber freiwillig aufgegeben und ſich für den Erwerb auf Schriftſtellerei beſchränkt, der er ſich mit allem Fleiße widmete. In ſolchen Angelegenheiten verreiſt er einmal, findet zufällig auf der Reiſe Gelegenheit, ſich von Eliſabeths Unſchuld gründlich zu unterrichten und kehrt nun ungeduldig mit der innigſten Liebe zu Mutter und Kind zurück. Aber er findet den Knaben todt! Die Mutter, die ihn aus ängſtlicher Sorgfalt zu ſich in's Bett genommen, hat ihn im Schlaf erdrückt und wird nun, als ſie erwacht und das Geſchehene erkennt, wahnſinnig. Drei Monat raſt ſie. Edel und liebevoll trägt er unſägliches Leid und es wird ihm (III. 322) ausdücklich zugeſtanden, daß er die Schuld vornämlich in ſich geſucht und gefunden und ſeine ſchwere Buße mit ergebenem Sinn auf ſich genommen habe.

Eine gewalſame Kriſis giebt ſie nun zwar der Beſinnung wieder zurück, allein mit einer völligen Stumpfheit, in welcher ſie nur noch für die Führung der Wirthſchaftsangelegenheiten ein Intereſſe behält und ſich an die Gegenwart ihres Mannes krampfhaft anklammert. Sie liebt ihn nicht mehr, aber ſein Daſein beruhigt ſie. Die Religion ſelbſt iſt für ſie machtlos geworden. Robert in ſeinem verzweifelnden Mitleid verſucht es, ihren Glauben wieder anzufachen, jedoch umſonſt. Da er in ſeiner Niedergeſchlagenheit allmälig auch in troſtloſe Apathie zu verſinken drohet, ſo dringen ſeine Freunde in ihn, ſeine noch zukunftvolle Kraft nicht ganz in dieſem häuslichen Jammer zu verzehren und ſein Leben für die Wiſſenſchaft zu retten. Verwandte des Philoſophen wollen ihm Hülfe angedeihen laſſen und ſchicken ihm zur Erheiterung ein junges Mädchen, Sannchen, das ſie früher gern mit ihm verheirathet hätten. Dies friſche, zierliche, leichtfertige, übermüthige, plauderluſtige Sannchen reizt im Philoſophen nach und nach die Luſt zum Leben wieder an, geht aber auch geradeswegs darauf los, denſelben für ſich zu gewinnen. Da ſie ihn, dem düſtern Starrſinn der Frau gegenüber, angenehm unterhält, ſo bildet er ſich endlich ein, ſie zu lieben, beſchließt, ſeine Frau einer Heilanſtalt zu übergeben und den Ruf nach einer Schweizeruniverſität anzunehmen. Sannchen reiſt ab. Bevor er ſelber abreiſen kann, geräth ſeine Frau durch romanhafte Zuſammenhänge, die wir als zu weitläufig und gewöhnlich bei Seite laſſen wollen, in den Beſitz einer vergifteten Paſtete und vergifteten Flaſche Wein und verfällt auf ein merkwürdiges Experiment. Sie will nämlich erproben, ob ihr Mann auch die Gabe des Vorauswiſſens habe. Sie läßt ihm daher auf ſein Zimmer neben der Paſtete und der vergifteten Flaſche Wein noch anderes Eſſen und andern Wein hinſtellen. Wähle er nun jene Speiſe, ſo werde er geſtraft durch ſeinen Unglauben, wo nicht, ſo werde ſein Götterbewußtſein ihn behüten (III. 527). Der Mann kommt ſpät Abends von Geſchäften ermüdet nach Haus. Sie hört ihn kommen, wartet ein Weilchen, ſtürzt dann auf ſein Zimmer, ſieht, daß er der Paſtete und Giftflaſche wacker zugeſprochen, kreiſcht: Mord! Gift! und flieht in Nacht und Nebel zum Haus hinaus.

Der Mann erhält zwar noch ein Reagens, bekommt heftige Krämpfe und Erbrechen, verfällt aber in ein ſchleichendes Fieber mit fürchterlichen Phantaſieen, bis ihn ſeine geſunde, kräftige Conſtitution errettet. Eliſabeth aber geräth zu einem Manne in einer Vorſtadt, dem ſie einmal Gutes gethan, in der Nähe einer Kirche. Ihr alter Hausfreund Eberhard, und, ganz wunderbar, der Freiherr Otto von Schuſſen, der nämlich nur die ſchöne Gothiſche Architektur der Kirche ſtudiren wollte, finden ſich bei ihr ein. Sie verlangt dem Gericht als Gattenmörderin denuncirt zu werden. Mittlerweile aber wird ſie am Morgen in die Kirche gebracht, hört eine Predigt, empfängt nachher im Hauſe des Pfarrers das Abendmahl und ſtirbt mit der Glorie einer Heiligen, indem Eberhard und der Baron an ihrem Bette knieen.

Die drei Hauptcharaktere ſind alſo Eliſabeth, Robert und Bertram. Bei Eliſabeth iſt durch ihre ausführliche Jugendgeſchichte der Schlüſſel zu ihrem Schickſal in ihren durch Anerbung und Erziehung überkommenen Eigenheiten gegeben. Bei großer Schönheit, bei großer Herzensgüte, hat ſie auch viele Schattenſeiten, aus denen ſich, ganz abgeſehen von dem ſpätern Bewußtſein ihrer innern Untreue gegen ihren Gatten, die Vernichtung ihres ehelichen Glücks entwickelt. Sie iſt eitel, ſo ſehr, daß ſie einmal, ohne reiten zu können, ſich auf ein Pferd wagt, vor einer Geſellſchaft zu glänzen; das Pferd wirft ſie ab und ſie verwundet ſich nicht nur, ſondern abortirt auch. Sie iſt neidiſch auf die Vorzüge anderer Frauen ſo ſehr, daß ſie gegen den Wunſch ihres Mannes, um der philoſophiſch eingeſchulten Madelaine nicht nachzuſtehen, es auch mit der ihrem Gemüth völlig unzugänglichen Dialektik verſuchen will. Sie hat gar kein Geſchick zur Wirthſchaftsführung, ſo daß Alles drüber und drunter geht und der Mann die Mägde in Ordnung halten muß. Sie iſt ungehorſam gegen ihren Mann, auch in wohlgemeinten, vernünftigen Anordnungen deſſelben. Sie iſt leſeſüchtig, nicht ſelten übellaunig, grübleriſch und verheimlicht oft die wichtigſten Vorgänge, deren Eröffnung ihrem Mann eine falſche Auffaſſung und falſches Handeln erſpart haben würde. Großer Entſchlüſſe, heroiſcher Aufopferung iſt ſie gar nicht fähig, wie auch der Philoſoph richtig noch vor der Vermählung mit ihr erkennt. Er will aber auch kein ſtarkes Weib, nur ein liebes, ſüßes, treues.

Dem Philoſophen iſt der Vorwurf zu machen, daß er gern in einer poetiſchen Atmoſphäre lebt und deshalb nicht anſteht, kleine Spannungen und Conflicte in ſeinen Umgebungen nicht blos zu dulden, ſondern auch wohl mit halbem Bewußtſein zu nähren, ja herbeizuführen. Nichts intereſſirt ihn ſo ſehr, als die Beobachtung, wie in der Dialektik des menſchlichen Handelns Tragik und Komik ineinander übergehen. Aber die trefflichſten Eigenſchaften werden ihm zugeſtanden: perſönlicher Muth, Arbeitſamkeit, Offenheit, tiefes Gefühl für alles Schöne, gründliche Kenntniß der Kunſt, unbedingte Liebe zu ſeiner Frau, felſenfeſtes Vertrauen zu ihrer Treue. Auch iſt er ſelber ihr abſolut treu und erſt, als er ſeine Frau geiſtig für unrettbar verloren hält, und ſie ihn durch tückiſche Aeußerungen ihrer Eiferſucht reizt, gelingt es ſeiner Couſine Sannchen, ihn einen Augenblick in ihre Netze zu ziehen. Abſtrahiren wir von dem nach der Stimmung wechſelnden Raiſonnement, urtheilen wir nach den Thaten, ſo müſſen wir Robert den Repräſentanten der ſittlichen Energie nennen, die bei ihm inſofern ganz rein iſt, als er, ein Atheiſt, von keinem Glauben an einen perſönlichen Gott, von keinem Glauben an eine jenſeitige Belohnung und Beſtrafung getragen wird. Er bemüht ſich, von der Ehe des Profeſſor Fiſchmann die Trennung abzuhalten; er bietet Alles auf, die Getrennten wieder mit einander zu verſöhnen. Er dringt in Sigwart Falſtaff, das einem jungen, von ihm verführten Mädchen gegebene Eheverſprechen zu erfüllen. Er iſt es, der ſich mit Entſchiedenheit den ſchändlichen Intriguen der emancipirten Madelaine entgegenſtemmt und Aug' in Auge ſie ihres Lugs und Trugs überführt. Er iſt es vorzüglich, der in ſeinem Kreiſe der Wiſſenſchaft auch die perſönliche Würde ihrer Vertreter bewahrt wiſſen will. Er iſt es, der ſeinen wiſſenſchaftlichen Freimuth zweimal ſeine amtliche Stellung zum Opfer bringt und in ſeiner Reſignation doch nicht müde wird, weiter zu ſtreben und rüſtig fortzuarbeiten. Er iſt es endlich, der bei aller Heiterkeit ſeines Temparaments doch, wo er zur Einſicht in ſeine Schuld gelangt, tief bereuet und für das, was ihm von Eliſabeth Gutes kommt, die innigſte Dankbarkeit empfindet, ſo daß ſie ſeiner Verehrung, Sorgfalt und begeiſterten Liebe gegenüber verhältnißmäßig kalt erſcheint.

Nun ſollte das Verhältniß zwiſchen Eliſabeth und Robert normaler Weiſe ſich ſo geſtalten, wie in einer gemiſchen Ehe, wo die Frau eine Katholikin und der Mann ein Proteſtant iſt. In einer ſolchen weiß die Frau, daß nach ihrem kirchlichen Glauben ihr Mann als Ketzer der Hölle ohne Gnade verfallen iſt, wird ihn aber, liebt ſie ihn, ruhig in ſeinem, wie er ſie, liebt er ſie, in ihrem Glauben verharren laſſen. Sie wird das Urtheil über dieſe Differenz dem göttlichen Gericht anheimſtellen. Eliſabeth aber, ſtatt, wie eine ſolche vernünftige Katholikin zu handeln, macht ihrem Mann ſeinen Pantheismus und Atheismus beſtändig zum Vorwurf und zwingt ihn, widerwillig erſt ſich gegen ſie zu vertheidigen, dann ſie auf ſeinen Standpunct hinüberzuziehen. Sie kann ihn nicht zu ihrem Glauben bewegen, denn eben dieſen Glauben hat er längſt verloren, nicht aus Leichtſinn, ſondern in Folge ernſter Forſchung. Ob das Reſultat derſelben an und für ſich richtig, ob die Forſchung tief genug geweſen, das iſt eine Frage, die nicht hierher gehört, da Robert in dem Roman niemals eine wiſſenſchaftliche Begründung giebt, vielmehr dieſelbe immer vorausgeſetzt wird. Er kann aber auch die Frau nicht in die Myſterien der Wiſſenſchaft einweihen, eben weil ſie eine Frau iſt und weil ſie einmal das Bedürfniß eines perſönlichen Gottes hat und an einen ſolchen, wie ſie in ihr Tagebuch einſchreibt, einmal glauben will.

Der Conflict beſteht alſo darin, daß die Frau ihre natürliche Schranke überſprungen hat und vom Glauben zur Speculation übergehen möchte, während ihr Gefühl gegen das, was ſie in ihrem nächſten Kreiſe, ja ſogar von dem eigenen Manne als Reſultat der

Speculation vernimmt, ihren äußerſten Abſcheu erregt, dem ſie vorzüglich in ihren Tagebuchbekenntniſſen den prägnanteſten, ja zuweilen pikanteſten Ausdruck giebt. Der Mann befindet ſich eigentlich in keinem Conflict, denn als Philoſoph würde er ſich mit ſich in Widerſpruch ſetzen und unwahr werden, wenn er die Reſultate ſeiner Philoſophie, wie troſtlos dieſelben Andern erſcheinen mögen, verleugnen und nicht den Muth der Ueberzeugung haben wollte. Seine Schuld iſt alſo nicht, eine Philoſophie zu haben, auch nicht, wie man urtheilen könnte, eine ſchlechte Philoſophie zu haben, denn die Wiſſenſchaft und ihre Reſultate hängen ja nicht von ſeinem Willen ab. Niemand wird einem Charakter, wie der Roberts geſchildert iſt, Redlichkeit und Ernſt der Forſchung abſprechen. Seine Schuld iſt die Inconſequenz, ſich gegen ſeine zuerſt angekündigte und befolgte Maxime, die Frau im Gebiet des einfachen Glaubens zu erhalten, durch das Dringen derſelben einerſeits, wie durch ſeine Stellung in der Geſellſchaft anderſeits, dennoch hinreißen zu laſſen, ſie zur Annahme der Reſultate ſeine Philoſophie beſtimmen zu wollen.

Jedermann ſieht ein, daß jener Conflict und dieſe Inconſequenz keine Data ſind, einen Roman zu begründen, höchſtens einen langweiligen, ſogenannten didactiſchen zum Unterricht von Studenten und Candidaten, wie wir deren in unſerer Literatur ja auch beſitzen. Das hat der Verfaſſer denn auch ſehr wohl eingeſehen und ſo bringt er zur glaubensſüchtigen Frau und zum wiſſensſtolzen Mann den Künſtlerariſtokraten, der mit dem Naturell und der Richtung der Frau ſympathiſirt und an Reiz der Erſcheinung ihren Mann weit überragt. Durch ihn nimmt der Roman die Wendung zu der Claſſe derjenigen, welche den moraliſchen Ehebruch zu ihrem Inhalt haben und wird in vielen Stücken zu einer nur anders eingekleideten Nachahmung der Wahlverwandtſchaften Göthe's, wenn auch derſelben nur ſatyriſch Erwähnung geſchieht.

Die Liebe Eliſabeths zum Maler iſt der Mittelpunkt der romantiſchen Colliſion. Aus ihr entſpringt alles Elend, welches Eliſabeth und durch ſie den Philoſophen trifft. Man nehme ſie hinweg und man erkennt ſofort, daß die theologiſche Differenz zwiſchen beiden Gatten nicht ſolche Herbheit, Heftigkeit würde haben annehmen können, wenn nicht durch die obwohl nur innere Untreue der Frau und durch die mit ihr zuſammenhängenden Verwicklungen die eheliche Harmonie zerſtört geweſen wäre. Als liebende Gattin hätte Eliſabeth dann ihren Mann wegen der für ſie ſo kahl und öde erſcheinenden Reſultate ſeiner Philoſophie beklagen und bedauern können, nicht aber ihm mit Mißtrauen und Verbitterung, mit Uebellaunigkeit und Kaltſinn ſeine Philoſophie gleichſam zu einem Verbrechen anrechnen dürfen, das er an ihr und der Menſchheit begehe. Dann würde ſie nicht durch ihr Fragen, durch ihre inquiſitoriſche Nergelei, durch ihre grübleriſche Heftigkeit ſein ihr ſo fatales ironiſches Lächeln, ſeinen abweiſenden Scherz, endlich ſeinen Spott und Unmuth herausgefordert haben.

Der Malerbaron iſt factiſch ungleich ſchuldiger, als Eliſabeth, ungleich ſchuldiger, als Robert, aber von dem Autor mit einer eben ſo großen Schonung, als die teufliſch intriguante noch ſchuldigere Madelaine behandelt worden. Dies iſt ein außerordentlicher Fehler. Der epiſche Dichter ſoll mit Unparteilichkeit verfahren. Die ſogenannte poetiſche Gerechtigkeit iſt ihm ſo unentbehrlich, als dem dramatiſchen. Unſer Autor aber nimmt gegen Robert für Eliſabeth und noch mehr für den Freiherrn Partei und hebt dadurch die ſonſt möglichen Wirkungen ſeines Romans auf, der daher auch, ſtatt in's Tragiſche, nur in's Traurige, ja was ſeine patroniſirten Lieblinge betrifft, in's Ordinaire, faſt Gemeine ausgeht. Seinen Reflexionen und Verſicherungen nach ſoll der Philoſoph das Ungeheuer ſein, deſſen Schaukeldialektik allen Jammer angerichtet habe. Der Wahrheit nach hingegen verhält es ſich ganz anders. Der Maler kommt zum Philoſophen als zu einem alten Bekannten. Wäre er als Baron aufgetreten, ſo würde Eliſabeth ſich von Anfang an anders gegen ihn benommen haben, ſo würde die fraterniſirende Intimität Roberts gegen ihn weggefallen ſein. Gaſtfrei, unbefangen eröffnet ihm Robert den Zutritt zu ſeinem Hauſe. Daß die Schönheit ſeines Weibes einen Maler feſſelt, findet er eigentlich ganz in der Ordnung, hat aber kein Arg daraus, ſcherzt darüber und erinnert zum Ueberfluß an die ſich von ſelbſt verſtehenden Schranken. Er ſetzt im Maler immer das Kunſtintereſſe als das erſte voraus, während dem verkappten Freiherrn, der ihn hintergeht, ſeine Leidenſchaft das erſte iſt. In der Tropfſteinhöhle raubt er Eliſabeth unſichtbar einen Kuß und benutzt die Kunſt nur als Mittel, ſich ihr zu nähern. Obwohl ein Freiherr, deſſen adlig Weſen ſehr gerühmt wird, benimmt er ſich doch oft in ſehr ungezogener Manier. Er beleidigt die Sängerin Anna in ihrem eigenen Hauſe auf die ausgeſuchteſte Weiſe. Er hält Eliſabeth, als ſie mit ihm auf einem Sopha ſitzt, während Robert ihnen gutmüthig vorlieſt, und ſie, ſeiner Zudringlichkeit ſich zu entſchlagen, aufſtehen will, den Fuß vor und verſchanzt ſich gegen den Blick des Philoſophen hinter Büchern auf dem Tiſch. Als ſeine Leidenſchaft ausbricht, packt er Robert bei der Kehle, ihn zu würgen und dieſer hat alle Kraft anzuwenden, ſich von ihm loszuringen. Als ein Freund Roberts, der Mann jener Sängerin, ſeiner Leidenſchaft widerſpricht, fällt er ihn auf offenem Felde mit einem Dolch an und verwundet ihn ſchwer am Arm. Er iſt aber nicht nur brutal, er iſt auch böſe. Er ſcheuet ſich nicht, die Intriguen Madelaine's und ihre Kunſt, fremde Handſchriften nachzuahmen, zu benutzen, Eliſabeth aus der Stadt zu locken, ſie wo möglich zu ver- und zu entführen. Er, der bei dem Profeſſor ſo viel Gaſtfreundſchaft genoſſen, iſt ſo gemein, ihn bei ſeiner Frau auch dadurch discreditiren zu wollen, daß er ſie hinweiſt, wie ſie bei ihm, dem Baron, von den niedern Sorgen der Haushaltung befreit ſein würde. Und dieſer Mann, der durch Lug und Trug eine glückliche Ehe zerſtört, der ein tugendhaftes Weib durch ſeine Künſte der Gefahr des Verluſtes ihrer Treue nahe bringt, ſo daß ſie lange nachher noch zuweilen bereuet, die ſchöne, die ſüße Sünde nicht genoſſen zu haben (III. 287), dieſer Mann wird von dem Verfaſſer mit höchſtem, faſt möchte man ſagen, mit unterthänigem Reſpect behandelt. Alle Lüge, allen Verrath, alle Gewaltthätigkeit ſoll bei ihm die Macht der Leidenſchaft und Jugend entſchuldigen. Er geht frei aus, heirathet nach Eliſabeths Tode eine ſtandesgemäße Gemahlin, wird fromm und erbauet ein Waiſenhaus, dem er Eliſabeths Namen giebt. Dem Philoſophen werden ſeine Inconſequenzen ſchwer genug aufgerechnet und heimgeſucht, dem Maler hingegen wird kein

Vorwurf gemacht und er wird faſt bemitleidet, daß ihm die Entführung Eliſabeths nicht gelungen; ja es wird (II. 354) ihm die Beruhigung, daß ſie ihm vielleicht gelungen wäre, wenn Eliſabeth ſich nicht Mutter gefühlt hätte. Als er dies erfährt, findet er ihr Betragen und ihre Entſagung „ganz natürlich“.

Der Verfaſſer bringt nun in ſeine Darſtellung einen Widerſpruch, der ſein Werk nicht bloß als Kunſtwerk zerſtört, ſondern auch im weitern Fortgang oft widrig macht. Bis zur Kataſtrophe hin hat er nämlich die eigentlich wirkenden Motive mit richtiger Steigerung dargeſtellt. Die Liebe Roberts zu Eliſabeth iſt ſo wenig, wie die Liebe Eliſabeths zum Maler als ein Reſultat der Philoſophie geſchildert, ſondern die pſychologiſche Begründung derſelben iſt feſtgehalten. Ein Geſpräch Roberts mit dem Maler über den in abstracto wahren Satz, daß eine Ehe anfange, in Unſittlichkeit überzugehen, wenn die Liebe aus ihr entwichen ſei, kann man wahrlich keine Autoriſation des Gatten zum Ehebruch mit ſeiner Frau nennen, in concreto hier um ſo weniger, als Robert während dieſes Raiſonnements nicht nur ſelber ſein Weib innigſt liebte, ſondern auch an ihre innigſte Gegenliebe glaubte. Eine Schuld hat Robert, das Intereſſe des Malers an ſeine Frau eine äſthetiſche Anregung geduldet und die Folgen, die im Spiel mit ſolchen Verhältniſſen liegen, nicht ernſt genug erwogen zu haben. Dieſe Schuld entſpringt aber theils aus ſeinem eiferſuchtloſen, heitern Weſen überhaupt, theils aus dem unbedingten Vertrauen zu ſeiner Frau und ſeinem Freunde insbeſondere. Wird er doch nicht geſcholten, daß er ſeinen Vetter, jenen närriſch humoriſtiſchen Eberhard, ebenfalls mit höchſter Offenheit und rückſichtsloſem Vertrauen in ſein Haus zugelaſſen habe, Eberhard, der doch auch ein Verehrer der ſchönen Eliſabeth war, Eberhard, der ihr näher ſtand, als ſelbſt Robert, wie ſchon (I. 507) berichtet wird, Eberhard, den ſie mit ihrer ausdrücklichen Freundſchaft beglückt und den ſie prophetiſch ſogar zur rettenden That für ihr Leben, wenn es einmal Noth thun ſollte, bevollmächtigte. Daß Eliſabeth ihrem Manne und ſeiner Philoſophie die Schuld ihrer Untreue zuſchieben möchte, taucht zuerſt (II. 235) auf; daß der Maler es thun will, zuerſt (II. 286), wo er aber doch gegen Roberts Vorwurf, ihn, den Argloſen, hintergangen zu haben, nur das armſelige Wort hervorzuſtoßen weiß, ihn beim Glaſe Wein die Wahrheit des Satzes gelehrt zu haben, daß Alles einerlei ſei. Hinterher aber wird nun wirklich die Vorſtellung, daß Roberts Philoſophie den ganzen Jammer verſchuldet habe und daß auch ihn deshalb in Eliſabeths Wahnſinn und Stumpfheit die gerechte Wucht des Geſchicks treffe, als ein zweifelloſes Axiom feſtgehalten und nach allen Seiten hin wiederholt, ſo daß der flüchtigere Leſer es glauben muß. In Anſehung des Freiherrn wenigſtens iſt dies aber eine offenbare Unwahrheit, wenn derſelbe auch ſogar bei dem Herrn Profeſſor Collegia hört. Der Baron wird von Anfang an als ein ſich vollkommen ſelbſtändiger, relativ verſchloſſener, fein berechnender, nach Außen ſich in der Gewalt habender Ariſtokrat dargeſtellt, der muttershalb eine Hinneigung zum Katholicismus beſitzt und ſich zur Philoſophie der Univerſitätsſtadt im Grunde mit vornehmer Ironie verhält. Roberts Pantheismus verſpottet er in den köſtlichſten Caricaturen. Eberhard findet einmal (I. 402) ein Bild, da Gottvater liegt, ſchlafend oder todt, und Adam, der den göttlichen Mantel um ſich geworfen hat, ſtürmt herbei und hält ſeinen Zeigefinger dem Gott an die Naſe, um ihm Leben zu geben, und der eben erwachende Gott greift nach dem Leben gebenden Finger, um ſich daran emporzurichten. Der gewaltige Adam trug die Züge unſeres Roberts. Nicht der Philoſoph, ſondern ſeine Frau, nicht die Wiſſenſchaft, ſondern die Leidenſchaft feſſeln den Freiherrn an die höckrige, winklige Muſenſtadt und nicht die Conſequenzen eines Syſtems, daß er perſiflirt, ſondern die Sophiſtik ſeines Herzens beſtimmen ſeine Handlungen. Er iſt nicht ein Opfer der Philoſophie, wohl aber der Philoſoph ein Opfer der Leidenſchaft des Barons, ein Opfer der blinden Liebe zu ſeiner Frau, ein Opfer des Vertrauens zu ſeinem Freunde, ein Opfer der Bewunderung ſeiner blendenden Eigenſchaften.

Wenn alſo der Roman den Kampf des Glaubens mit dem Wiſſen zu ſeinem Problem macht, ſo lößt er daſſelbe nicht und endigt mit dem Gefühl einer Täuſchung, indem der Glaube nur der Phraſe nach geſiegt haben ſoll. Eliſabeth iſt keine Gläubige. Sie möchte es ſein und will es zuweilen ſein. Sie widerſpricht in ihren Tagebuchſentenzen ſehr kategoriſch der frivolen Weisheit, welche ſie umrauſcht und ſcheint in der Reflexion oft ſehr hoch zu ſtehen. Aber im Handeln erſcheint ſie ſchwach, voll Mißtrauen gegen ſich und Andere, was ſie (I. 380) ſich zur höchſten Weisheit rechnet, ja (II. 241) kleinlich und unedel. Gegen den Willen ihres Mannes quält ſie ſich herum mit der Philoſophie, die ſie doch nicht begreift, bekommt ſehr natürlich bei einem Blick in Hegels Phänomenologie Schwindel, macht ſich Auszüge aus Feuerbachſchen Büchern, welche die concentrirteſte Polemik gegen das Chriſtenthum enthalten, nimmt gegen ihren Mann zuweilen einen Ton ironiſcher Ueberlegenheit an, ſteht aber in religiöſer Hinſicht gänzlich gebrochen da. Theils neigt ſie zum heidniſchen Glauben an das Fatum, in Folge des Fluchs, den die Majorin über ſie geſprochen, theils zu einem Judaiſirenden Theismus in Folge der Oppoſition gegen den Atheismus ihres Mannes. Noch vor ihrer Verheirathung macht ſie (I. 172) einen förmlichen Bund mit Gott, durch keine Philoſophie ſich von ihm abziehen zu laſſen und Gott, heißt es, nahm ihr Gebet und ihren Bund an. Dieſen Bund zerreißt ſie ſpäter mit ausdrücklichem Fluch (III. 265), worauf ſofort, wie durch Eberhard (III. 323 erklärt wird, als Strafe unſägliches Elend, die Tödtung ihres Kindes, Wahnſinn und Qual der Eiferſucht über ſie hereinbricht, ihr Gott ſich alſo in der That ganz wie der Altteſtamentliche Rachegott benimmt. Das wahre Chriſtenthum bleibt der Unglücklichen eigentlich fremd und in ethiſcher Hinſicht bergen Roberts Auslaſſungen über Sünde, Strafe, Beſſerung, Wiedergeburt, Schickſal und Freiheit trotz ihrer pantheiſtiſchen Färbung oft mehr ächt chriſtliche Elemente, als ihre nur von Furcht getragenen fataliſtiſchen und theiſtiſchen Anſchauungen. Robert ſoll ſich ſeine Frau, wie er es ſelbſt nennt, leichtſinniger wünſchen. Er ſoll unmerklich in ſteigender Progreſſion durch ſeine Veranſtaltungen, ihrer Grübelei entgegenzuwirken, ihr ſchwere Verſuchungen bereiten. Er ſoll die religiöſen Motive in ihr öfter verkennen, die feineren Mahnungen ihrer zarten Natur überhören, durch Scherz und Witz, die immer aus ihm ſprudeln, ihre ſubſtanzielle Ehrlichkeit beleidigen. Er ſoll ihren Glauben an einen perſönlichen Gott durch ſeinen Spott über den alten Mann da droben, der ihr doch nicht helfen und ihrethalben den Naturlauf der Dinge nicht unterbrechen werde, untergraben und zuletzt, als Sannchen ihn umgarnt, in unverzeihliche Härte gegen ſie ausarten. Dies Alles ſoll ſeine Schuld ſein. Ihr Eindruck iſt aber dadurch außerordentlich gemildert, daß man ihm die Gerechtigkeit widerfahren laſſen muß, ſeiner Frau, auch wo ſie ſchon höchſt übellaunig wird, immer aufs Freundlichſte zu begegnen, und daß er ſich lange, lange gegen ihre evalüſterne Neugier, vom Baum der philoſophiſchen Erkenntniß zu naſchen, ſträubt und auch ſeine Freunde beſchwört, ihm doch ſein liebes Weib als ein ächtes Weib in ihrem naiven Glauben zu belaſſen. Wäre Robert nicht blos theoretiſch durch den Umſtand, daß er einmal ein Philoſoph iſt, ſondern auch praktiſch der Verſchuldete, ſo müßten wir auch ſeinen Untergang erwarten, der conſequent nur Eliſabeth als moraliſche Ehebrecherin trifft. Wir müßten wenigſtens erwarten, daß er das Irrthümliche und Richtige ſeiner Philoſophie unter den Hammerſchlägen des grauſen Geſchicks, das ihn zermalmt, erkännte. Aber dies iſt nicht der Fall. Aus dem ſchrecklichen Leiden, das er an der Seite ſeiner erſt wahn-, dann ſtumpfſinnigen Eliſabeth durchlebt und ihn zum Schatten werden läßt, aus dem Siechthum, worin ihn die Vergiftung ſeiner Frau geworfen, ſteht er ſtrack und kühn als ein begeiſterter Kämpfer für ſeine Wiſſenſchaft wieder auf. Seine ſchmerzlichen Erlebniſſe haben ihn in ſich vertieft, nicht überwunden. Wenn nachträglich in einigen Zeilen ein Wink gegeben wird, daß der Philoſoph ſpäter doch andern Sinnes geworden ſei, die Ohnmacht ſeines Menſchenwitzes eingeſehen und ſich unter Gottes Hand gedemüthigt habe, ſo erfahren wir nicht, warum es doch zu thun war, wie dies geſchehen und die trockene Notiz läßt uns ebenſo ohne Befriedigung, als Eliſabeths rapider Ueberſprung ins Chriſtenthum. Den Prozeß dieſer beiden Bekehrungen nicht dargelegt zu haben, iſt ein Hauptmangel der Erzählung.

Wir halten dieſelbe für bedeutend und für charakteriſtiſch genug, um ſo ausführlich, als von uns geſchehen, betrachtet zu werden und unterdrücken ſogar nur ungern die Analyſe einer Menge intereſſanter Nebenzüge. Wir ſind uns keinerlei Parteilichkeit bei unſerer

Beurtheilung bewußt, und können daher dem Verfaſſer große Gewandtheit, eine unläugbare pſychologiſche Feinfühligkeit und Anſätze zu wahrhaft künſtleriſchen Intentionen zugeſtehen. Weshalb er aber nicht zum wirklichen Kunſtwerk durchgedrungen, ſondern in einer nur mittelmäßigen Halbidealität ſtecken geblieben iſt, wird aus dem Bisherigen ſchon klar ſein. Es iſt die Tendenz, Göthe und Hegel als die infernalen Träger aller intellectuellen, ſittlichen und religiöſen Corruption unſeres Zeitalters anzuklagen. Dieſe Tendenz hat die individuelle Charakteriſtik überall beeinträchtigt, hat in ihrer Maßloſigkeit die Philoſophie mit der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menſchen identificirt und ſie formaler Weiſe auch da als verurſachend wirken laſſen, wo das Temperament, das Gelüſten des natürlichen Menſchen, der böſe Hang des Herzens die an andern Orten auch wieder hinreichend gewürdigten realen Factoren ſind. Daß die Poeſie eines Göthe und die Philoſophie eines Hegel nicht durch einen ſolchen Roman widerlegt ſind, verſteht ſich von ſelbſt. Daß aber auch die Extreme des negativen Junghegelianismus durch die traurige Geſchichte einer Frau, welche das Bedürfniß des Glaubens an einen perſönlichen Gott hat, nicht widerlegt ſind, verſteht ſich auch von ſelbſt, und der Mann dieſer Frau iſt in dem Roman ſelber der Beweis dafür. Er legt ſich von ſeinem Standpunkt der Immanenz Alles zurecht, wenn er auch zuweilen aus gemüthvoller Theilnahme für das Leiden der Frau ihrem Standpunkt der Transcendenz Conceſſionen macht.

Jene Tendenz hat nun die Folge gehabt, daß die Philoſophie nicht mit Ernſt behandelt iſt, wodurch das Intereſſe ihres Gegenſatzes zum Glauben unendlich gewonnen hätte. Die Unterhaltungen der Philoſophen drehen ſich faſt nur um die monotone Wiederholung der Plattheit, daß Alles einerlei und daß der Menſch der wirkliche Gott ſei. Der Ton dieſer Unterhaltung iſt ein burſchikoſer Jargon, eine ſylbenſtecheriſche Witzelei. Studenten hinterm Weinkrug, aber nicht Männer werden ſich in ſolchen geſchmackloſen Frivolitäten tummeln können, wie ſie der Verfaſſer hier oft in aller Breite mit ſichtlichem Behagen abſetzt. Beſonders Sannchens und Eberhards Albernheiten machen ihm Vergnügen. Nur in Tübingen, als der

Univerſitätsſtadt, wo die Geſchichte ſpielt, dürfte es vielleicht möglich ſein, dieſen localen Jargon noch zu genießen. Sannchens Briefe ſollen zuletzt dem Spott über die philoſophiſche Wahrheit die Krone aufſetzen. Sie leitet Logik von gelogen ab u. ſ. w.

Die Dialektik wird durch den Kunſtgriff verächtlich gemacht, daß alles Schwanken in den Empfindungen und Entſchlüſſen der Hauptperſon als ihr Werk dargeſtellt wird. Dies Verfahren macht gerade den Eindruck, als wenn Jemand behaupten wollte, das Schwanken der Diplomatie in der Türkiſch-Ruſſiſchen Frage ſei ein Product der Hegel'ſchen Dialektik.

Alle Verſuche, welche Robert macht, der übermäßigen Romanleſerei ſeiner Frau Einhalt zu thun, ſie zur ordentlichen Hausfrau zu bilden, ihrem eigenſinnigen Haften durch geſellige Zerſtreuung entgegenzuwirken, ihre Thatkraft zu ſteigern, ihre Talente und Neigungen zu erkunden, werden dem Leſer unter dem Namen von Experimenten, welche der Mann mit ihr anſtelle, als etwas Gehäſſiges, ſchlechthin verwerfliches inſinuirt. Guter Gott, was iſt dann nicht Experiment? Die zarteſte Frage, der ernſteſte Erziehungsplan kann dann ſo geſcholten werden. Unter dieſen Experimenten wird das Vorleſen von Triſtan als ein koloſſales bezeichnet. Man verwundert ſich, hier nicht ein Buch aus der Hegel'ſchen Weltanſchauung eingeführt zu finden, ſondern ein Epos des ſonſt als ſo fromm geprieſenen Mittelalters; es iſt dies geradezu ein Fehler gegen die Compoſition. Eben ſo iſt das wirkliche Experiment, welchem Eliſabeth ihren Gatten mit der vergifteten Flaſche Wein unterwirft, gar kein auf Hegel'ſchem Boden erwachſenes, ſondern als ein improviſirtes Gottesgericht wieder ein ganz mittelaltriger Gedanke. Keine einzige der ſchickſalträchtigen Wendungen der Geſchichte iſt durch die Philoſophie motivirt, wie es der Tendenz entſprechend hätte geſchehen müſſen.

Robert wird zuerſt als ein feinſittiger, äſthetiſcher Feinſchmecker, als ein Mann von energiſcher Kraft, aber auch von zartem Sinn eingeführt. Später ſoll er lächerlich und widrig werden. Er wird gegen Ende faſt in einen Blaubart carikirt. Um ihn namentlich bei den Leſerinnen zu ſtürzen, wird er ſogar zweimal mit lallender

Junge in ſchwerer Angetrunkenheit vorgeführt. Ja die Perfidie gegen ihn geht ſo weit, daß ihm (II. 289) wenigſtens in Gedanken die Verſuchung zur Päderaſtie mit dem ſchönen Freiherrn als ein äſthetiſches Experiment ſchuld gegeben und am Ausgang ein Fiebertraum, worin er ſeine Apotheoſe feiert, als ein wirklicher Vorgang erzählt wird, der das Verſtändniß ſchon manchen Leſers, wie wir erfahren, gepeinigt hat. Wie viel größer und idealer wäre auch hier die Wirkung geweſen, wenn der Verfaſſer ihn mit derſelben Theilnahme, wie Eliſabeth, behandelt hätte, ſtatt ihm, daß er zu viel Vertrauen auf Liebe und Freundſchaft gehabt, als unverzeihliche Schuld anzurechnen und ſein Unglück, von der Frau in ſeiner Philoſophie nicht verſtanden und doch angefeindet zu werden, als nicht vorhanden anzuſehen.

Eine andere Folge der Tendenz iſt der Cynismus, welchen der Autor für nöthig befunden hat, an den vermeintlichen Conſequenzen der Junghegel'ſchen Philoſophie Ekel zu erwecken. Beſonders im dritten Theil häufen ſich dieſelben. Ueberhaupt werden in dem Roman zuweilen Scenen aufgeführt, wie man ſie unter gebildeten Menſchen kaum für möglich halten ſollte. Die Herren Philoſophen ſinken mitunter zu ordinairen Lumpen herunter, die ſich im Kneipenleben gefallen. Ein Geiſtlicher, der Robert als einen berühmten Mann beſucht und eine Aeußerung deſſelben über die Ehe mißverſteht, giebt ihm den Rath, ſich doch nach Altteſtamentlichem Brauch eine Magd als Kebsweib zuzulegen, weil die Natur ihr Recht fordere! Eberhard giebt Robert eine Ohrfeige; der Maler packt ihn bei der Gurgel; Eliſabeth würgt Sannchen, daß ſie ſchon blau aufſchwillt; der Freiherr ſchnürt in ſeiner Wuth Eberhard mit einem Gurt zuſammen u. ſ. w. Genug, das Balgen und Prügeln iſt an der Tagesordnung. Dieſer cyniſche Ultraismus, der bis zur treuen Relation von Geſprächen der Mägde am Brunnen über das Schwangerſein geht, läßt ſelbſt unſere Pietiſten und beſonders unſere pietiſtiſchen Ariſtokraten bedauern, daß man das Buch nicht am Theetiſch vorleſen könne.

Die harmoniſche Geſtaltung des Romans hat durch die Sucht, der Philoſophie alle Sünden der Zeit aufzubürden, vorzüglich darin gelitten, daß die proteſtantiſchen Predigerverſammlungen, die Deutſchkatholiken, die revolutionairen Umtriebe von 1848 hereingezogen ſind. Das Raffinement des Verfaſſers iſt hier oft jeſuitiſch fein. Robert glaubt natürlich an keine andere Hölle, als an die, welche in der Unſeligkeit des Böſen ſelber und ſeinen üblen Folgen liegt. Nun ſoll aber eigentlich dieſer Unglaube an die Exiſtenz der Hölle ihm ſein Kind tödten. Folgendermaßen. In einem Club fragt ein roher Schmidt, der mit ſeinem pietiſtiſchen Weibe in Unfrieden lebt, den Philoſophen, ob es wahr ſei, daß keine Hölle exiſtire? Dieſer erwidert ihm erſt ausweichend, daß er in ſeiner Wuth auch in der Hölle ſei. Hinterher aber im Affect des Zornes, als er nämlich erfährt, daß ſeine eigene Frau gegen ſein Verbot die Miſſionsſtunden wieder beſucht habe, ſagt er, daß die Hölle in den lügneriſchen, ungehorſamen Weibern exiſtire. In der Nacht nach dieſem Geſpräch tödtet der trunkene Schmidt ſein Weib, entfliehet, macht ein Attentat auf den Fürſten, wobei ihm ſeine Hand abgehauen, er arretirt, dem Gericht übergeben, und auf dem Rathhaus zu Lederburg zum Tode verurtheilt wird. Als er in's Gefängniß zurückgeführt werden ſoll, ſtellt ſich Eliſabeths Mädchen, die das Kind trägt, unter die Gaffenden. Der Schmidt bemerkt es und wirft einen Stein nach ſeinem Kopf, der es jedoch nicht tödtet, nur verwundet. Weshalb er es thut, wird nicht geſagt, man ſoll es zwiſchen den Zeilen leſen und erfährt es hinterher aus Eliſabeths Reflexionen. Als ob man aber nicht eben ſowohl ſagen könne, Eliſabeth ſei Schuld, weil ihr Ungehorſam ihren Mann zum Zorn und zu jener Aeußerung an den Schmidt beſtimmte, deſſen Frau ſie überredet hatte, die Miſſion zu beſuchen!

Von idealen Anfängen verliert ſich der Roman endlich in einen engen Empirismus. Die Schilderung des Wahnſinns, der Abgeſtorbenheit, Dumpfheit Eliſabeths iſt oft daguerreotypiſch treu. Wahrſcheinlich ſind hier wirkliche Tagebücher einer Kranken und wirkliche Beobachtungen benutzt. Aber es fehlt der poetiſche Zauber. Die trockene Richtigkeit hat die höhere Wahrheit abſorbirt.

Und nun kommen wir zu unſerm letzten Worte über das Buch. Gewiß hat der Dichter das Recht, ſich aus der Fülle des wunderbaren Weltlaufs, in welchem innerlichſt die Gerechtigkeit und Gnade der göttlichen Vorſehung waltet, den Stoff herauszunehmen. Er muß ihn aber von ſeinen Schlacken reinigen. Er muß die empiriſche Herkunft vergeſſen laſſen. Er muß die Proſamaſſen zum Silberblick des poetiſchen Fluſſes zuſammen ſchmelzen. Statt deſſen wird hier umgekehrt mit Fingern auf die Originale gewieſen, ſo ſehr, daß (II. 383), die bekannte Inauguralrede eines berühmten Tübinger Kunſtphiloſophen excerpirt, daß (III. 577), dem Leſer, der es noch nicht gemerkt haben ſollte, wer unter Robert gemeint ſei, in einer Note das Licht angeſteckt, ſeine Theilnahme am Frankfurter Parlament erwähnt und S. 582 Sigwart Fallſtaffs Tod ganz accurat mit höhniſchem Sarcasmus auf den 18. April 1852 angegeben wird, wo ein derber Conſervativer ihm in der Schweiz ſeinen Dickwanſt durchſtoßen habe. Dieſe Manier iſt in der That widerlich und kann nicht ſtark genug gerügt werden. Sie macht dieſen Roman zum ſcheußlichſten Pamphlet, deſſen Verfaſſer ſich obenein in die ſchlechte Unangreifbarkeit feiger Anonymität gehüllt hat. Gutzkow hatte in ſeinen Rittern vom Geiſt auch bekannte Perſönlichkeiten eingeflochten, aber er nannte ſeinen Namen, woran ſie eventuell ſich halten konnten. Wo aber der Skandal der Zweck iſt, da muß der heilige Geiſt der wahren Kunſt ſich ſcheu zurückziehen. Der Autor, der offenbar noch auf dem Standpunkt altteſtamentlichen Rachegelüſtens ſteht und noch viel Arbeit daran zu ſetzen haben wird, ſich das Weſen des Chriſtenthums zu eigen zu machen, hat die Keckheit, zu verſichern, daß nicht menſchlicher Kitzel, ſondern höherer Auftrag ihm ſein Werk eingegeben habe. An eine Inſpiration wäre denn noch ein ganz anderer Maaßſtab anzulegen, als an ein menſchliches Kunſtwerk. Allein im Namen des heiligen Geiſtes muß man gegen die Berufung auf ſeine göttliche Autorität bei einem Buche proteſtiren, deſſen intimſte Triebfeder leider die aus dem Hinterhalt tückiſch verwundende Schadenfreude iſt, weshalb, wie wir eben ſehen, eine Anzeige im Deutſchen Muſeum (Nr. 12) von einem offenbar mit den Tübinger Verhältniſſen genau vertrauten Manne das Buch nur als ein injuriöſes Pasquill bei Seite wirft. Der vielbeſprochene Titel des Buchs: Eritis sicut Deus, wäre daher richtiger durch den andern zu erſetzen: homo homini diabolus!

X.

Kritik von Karl Schwarz: „Zur Geſchichte der neueſten Theologie.“

1856.

„Zur Geſchichte der neueſten Theologie!“ Ein einfach beſcheidener Titel für eine wichtige und vortreffliche Schrift, uns auf einem Gebiet zu orientiren, das zu überſehen nicht blos den Nichttheologen, ſondern ſelbſt dem Fachtheologen immer ſchwieriger wird, während die Dringlichkeit dazu ſich mit jedem Tage ſteigert. Vor einigen Decennien lagen die Gegenſätze der Theologie noch mit ſolcher Entſchiedenheit da, daß ſie auf wenige Parolen zurückgeführt werden konnten. Seither aber iſt theils durch neue Bahnen, welche die gelehrte Forſchung eingeſchlagen hat, theils durch den verſuchten Uebergang der Theorie in die Praxis, eine große Veränderung der fundamentalen Gegenſätze und eine ſo außerordentliche Mannichfaltigkeit kleinerer Erſcheinungen hervorgetreten, daß es genauerer Kenntniß und ſcharfſichtender Kritik bedarf, um den innern Zuſammenhang der theologiſchen Bewegung und das nächſte Ziel, dem ſie entgegengeht, richtig aufzufaſſen. Profeſſor Karl Schwarz, der durch ſeine lebensvolle Schrift über „Leſſing als Theolog“ ſich allen Gebildeten rühmlichſt bekannt gemacht und empfohlen hat, unternahm ſchon 1847 in ſeinem Buche: „Das Weſen der Religion“, die damalige Summe unſerer theologiſchen Entwickelung zu ziehen, indem er den zweiten Hauptheil ſeiner Unterſuchung einer Geſchichte des Religionsbegriffs ſeit Kant zuwendete. Das vorliegende Buch nimmt einen großen Theil dieſer Unterſuchung auszugsweiſe und oft in den nämlichen Wendungen herüber, geht dann aber von der Schilderung und Kritik der allgemeinen Geſichtspunkte in das literariſche Detail und bis in unſere nächſte Gegenwart weiter.

Auch in dieſer Schrift hat der Verfaſſer ausdrücklich an die Gebildeten überhaupt als an ſein Publikum gedacht. Den gelehrten Apparat, der ſeinen Studien zu Grunde liegt, hat er zu einer für ſeinen Zweck nothwendigen Vorausſetzung gemacht, ohne mit den Einzelheiten derſelben den Leſer zu behelligen, und nur zuweilen gibt er ein Beiſpiel, um ſeine Anſicht zu rechtfertigen oder den Einblick in eine Methode zu veranſchaulichen. In einer klaren und lebhaften, von tiefem ſittlichen Gefühl und religiöſem Ernſt durchdrungenen Sprache gibt er anziehende Umriſſe der wichtigeren Epochen, feſtgezeichnete Bilder der hervorragendſten Führer derſelben. Wahrheit iſt ihm die unbedingte Loſung. Aus der aufrichtigen Hingebung an ſie ſchöpft er den Freimuth, mit welchem er auch die nah gegenwärtigen Gegner ſeiner Ueberzeugung charakteriſirt, aber aus ihr auch die Gerechtigkeit, welche die Polemik nie ausarten läßt und im Angriff die Achtung vor dem ſubjectiven Recht des Gegners wie die unumwundene Anerkennung ſeines Talents und ſeiner Verdienſte zu bewahren verſteht. Bei aller Schärfe der Kritik macht daher ſeine Schrift durchweg den Eindruck, die That eines feinen Kopfes und einer edlen, liebenswürdigen Perſönlichkeit zu ſein.

Vorerſt müſſen wir uns mit dem Verfaſſer über den Umfang, den er ſeiner Arbeit gegeben hat, auseinanderſetzen. Er hat ihr den anſpruchsloſen Titel gegeben: „Zur Geſchichte der neueſten Theologie". Dieſe Bezeichnung iſt unſtreitig ſehr unbeſtimmt. Sie entwaffnet allerdings alle Poſtulate, mit denen man an ſie herantreten könnte, allein ſie macht auch dem Autor in der Wahl der Gegenſtände eine gewiſſe Willkür möglich. Sie erregt keine poſitiven Erwartungen, aber ſie concentrirt auch den Blick nicht auf beſondere Gegenſtände. Eigentlich finden wir nur die Geſchichte der proteſtantiſchen Theologie Deutſchlands und auch dieſe nur von Seiten ihres dogmatiſch-kirchlichen Proceſſes dargeſtellt. Es fehlt die Geſchichte der katholiſchen Theologie. Selbſt der Kampf der Günther'ſchen und Baader'ſchen Schule, der auch tiefer in die proteſtantiſche Theologie eingreift, iſt nur einmal im Vorübergehen flüchtig geſtreift, und der ihm vorangehende, dem Proteſtantismus noch näher liegende Kampf des Hermeſianismus theils mit den zuvor genannten Schulen, theils mit der Curie ſelbſt, iſt gar nicht berückſichtigt. Die parallelen Bewegungen der katholiſchen Theologie in Belgien und Frankreich ſind natürlich nicht einmal erwähnt. Von der proteſtantiſchen Theologie fehlt die ganze Entwickelung der Exegeſe des Alten Teſtaments, die an ſich und auch deshalb ſo wichtig iſt, weil alle Operationen, die mit der Exegeſe des neuen Teſtaments vorgenommen worden, als Methoden zuerſt an den Schriften des Alten Teſtaments geübt ſind. Die Kritik des Alten Teſtaments iſt durch die neueren Reiſen in den Orient, durch die genauere Kenntniß Aegyptens ſeit der franzöſiſchen Expedition, durch die Aufdeckung der aſſyriſchen Denkmale, durch die Erläuterungen des Bildungsganges der ariſchen Völker gegenüber dem der ſemitiſchen und durch die Fortſchritte der Linguiſtik in der That zu einer ganz neuen Wiſſenſchaft geworden. Wir können jetzt die Entwickelung des jüdiſchen Volks und ſeiner Religion viel unbefangener, conſequenter und geſetzmäßiger verfolgen und das urſprüngliche von dem fremdher aufgenommenen viel genauer darin ſondern, eine Auffaſſung, zu welcher die bedeutenden Arbeiten jüdiſcher Gelehrten, wie Rappaport, Zunz, Saalſchütz, Sachs, Geiger, Fürſt, Weil und Anderer ſelbſt ſoviel beigetragen haben und durch welche die Unterſcheidung des Chriſtlichen vom Jüdiſchen eine viel größere Beſtimmtheit gewonnen hat. Es fehlt ferner die Geſchichte der Kirchengeſchichte. Schwarz beſpricht allerdings Neander's Kirchenhiſtorie, allein die große Umwandlung, welcher auch dieſe Disciplin ſich hat eröffnen müſſen, iſt nicht nach ihrer Wichtigkeit hervorgehoben. Auf dieſem Felde hat die Profangeſchichte wohlthätig umbildend gewirkt. Schloſſer's, Raumer's, Ranke's Arbeiten haben hier ganz neue Bahnen gebrochen. Aehnliches läßt ſich von der Archäologie ſagen, die ebenfalls mit Stillſchweigen übergangen wird. Was war ſie noch in den erſten Decennien unſers Jahrhunderts bei Auguſti und bei Binterim und was iſt ſie jetzt! Auch hier ſind es viele Nichttheologen geweſen, die eine freiere und richtigere Auffaſſung vermittelt und uns den Zuſammenhang des Cultus mit der Erzeugung einer eigenthümlich chriſtlichen Kunſt nachgewieſen. Durch die Archäologie gewann namentlich die Dogmengeſchichte eine ganz neue Illuſtration der ſymboliſchen Vorſtellungen des Chriſtenthums. Katholiken und Proteſtanten haben ſich gerade auf dieſem Felde der religiöſen Plaſtik in ihren Forſchungen am meiſten genähert und gegenſeitig freundlich gefördert. Die Namen Weſſenberg, Münter, Grüneiſen, Kugler, J. G. Müller, Förſter, Reumont, Didron und Andere werden hier unvergeßlich ſein, weil ſie durch die Archäologie die Geſchichte der chriſtlichen Phantaſie zu begreifen gelehrt haben, ſodaß wir die Vorurtheile haben aufgeben können, mit denen einerſeits der confeſſionelle Materialismus, andererſeits die ſeichte Aufgeklärtheit des vulgär-rationaliſtiſchen Verſtandes die chriſtliche Symbolik behandelt hatte. Wir haben die innere Einheit, in welcher das Chriſtenthum als Weltreligion mit dem Bildungsproceß aller übrigen Religionen ſteht, dadurch viel poſitiver und klarer kennen gelernt, als es vordem möglich war. Endlich vermiſſen wir ungern ein genaueres Eingehen auf die Geſchichte der Ethik. Schwarz berührt ſie eigentlich nur zwei mal, bei Schleiermacher und bei Rothe, aber keineswegs mit derjenigen Gründlichkeit und Ausführlichkeit, die ihr ſowohl wegen ihrer Bedeutung an ſich, als wegen ihres Zuſammenhangs mit dem kirchlichen Leben gebührt. Daß er diejenige Literatur ignorirt, die factiſch den größten Einfluß übt und durch Mittelgieder mit unſerer Nationalpoeſie in Verbindung ſteht, die homiletiſch-aſketiſche, wollen wir ihm nicht weiter verargen.

Dieſe Lücken haben wir vorweg bemerklich machen wollen, das eigentliche Problem des Verfaſſers deutlicher abzugrenzen. Wir machen ſie ihm nicht ſowohl zum Vorwurf, als daß wir vielmehr bedauern, daß ein ſo wohl- und vielſeitig unterrichteter Theologe dieſe Elemente zur vollſtändigern Ausführung ſeines intereſſanten Gemäldes nicht aufgenommen hat. Welche geiſtvollen und belehrenden Combinationen würden ſich ihm nicht daran geknüpft haben! Es ſcheint freilich in ſeinem Geiſt eine gewiſſe praktiſche Triebkraft zu liegen, die, wenn auch ausgehend von wiſſenſchaftlichen Anſchauungen, doch zuletzt in ein ethiſch-praktiſches Pathos ausmündet.

Er hat ſeine Schrift in drei Bücher zerlegt: 1) Einleitung, 2) der hiſtoriſch-kritiſche, 3) der philoſophiſch-dogmatiſche Proceß.

Die Einleitung beſchreibt den Gegenſatz der modernen Theologie von Hegel und Schleiermacher zur neuen Orthodoxie von Hengſtenberg und erklärt das Jahr 1835, in welchem Strauß' „Leben Jeſu" erſchien, als Anfangspunkt der Geſchichte der neueſten Theologie. Es wäre vielleicht zweckmäßiger geweſen, einen allgemeinen Rückblick von Leſſing bis Strauß, mit welchem dieſe Einleitung eingeleitet wird, als eigentliche Einleitung voranzuſchicken. Hierbei würde ſich das Verhältniß der Entwickelung der Wiſſenſchaft zur Zeitgeſchichte prägnanter herausgeſtellt und viele ſpätere Zwiſchenbemerkungen und zurückgreifende Betrachtungen überflüſſig gemacht haben. Der Rationalismus der Aufklärung, die Myſtik der Romantik, die Hegel'ſche Philoſophie und der kirchliche Poſitivismus knüpfen ſich zugleich an den allgemeinen Gang der Geſchichte. Die Periode der Aufklärung könnte man ungezwungen von Friedrich's des Großen Thronbeſteigung 1740 bis zum Tode Kant's als des claſſiſchen Philoſophen der Aufklärung 1804 rechnen, in welchem Jahre die Franzöſiſche Revolution durch den Uebergang der Republik in die Monarchie mit der Thronbeſteigung Napoleon's abſchloß. Die Periode der Romantik entſtand während der erſten Franzöſiſchen Revolution in Jena, culminirte während des Napoleon'ſchen Kaiſerthums in Heidelberg und endete 1817 mit dem Reformationsfeſt und dem ſich daran ſchließenden Wartburgfeſt. Es folgte die Periode der Hegel'ſchen Philoſophie, welche gegen die gnoſtiſche Theoſophie der Romantik die dialektiſche Methode und gegen den Feudalſtaat derſelben den monarchiſchen Conſtitutionalismus hervorhob; Hegel ging 1816 nach Heidelberg, 1818 nach Berlin und ſtarb 1831, nachdem ſeine Auffaſſung der Geſchichte durch die Julirevolution 1830 einen nicht wieder überwundenen Stoß erhalten hatte. Ihr gegenüber fixirte ſich nun die Hengſtenberg'ſche Neologie unter der Firma der Erhaltung des wahren evangeliſchen Glaubens. Berlin wurde von da ab der Mittelpunct der philoſophiſch-theologiſchen wie der politiſch-kirchlichen Entwickelung Norddeutſchlands. Die „Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche

Kritik“ und die „Evangeliſche Kirchen-Zeitung“ wurden in demſelben Jahre 1827 begründet.

Unter das zweite Buch vom hiſtoriſch-kritiſchen Proceß ſubſumirt Schwarz das „Leben Jeſu“ mit ſeinen Gegenſchriften, die Fortbildung der Evangelienkritik, die tübinger kritiſche Schule und ihre Gegner.

Das dritte Buch, welches er „der philoſophiſch-dogmatiſche Proceß“ überſchrieben hat, iſt ſo reich, daß es bequem ſtatt in Capitel in Bücher hätte zerfallen können. Schwarz unterſcheidet darin 1) die Auflöſungs-, 2) die Vermittelungs- und 3) die Repriſtinationstheologie und zeigt ſich, während er ſonſt viele landläufig gewordene Urtheile wiederholt, gerade hier am eigenthümlichſten. Allgemeiner würde man jene Unterſchiede politiſch, kirchlich und wiſſenſchaftlich vielleicht 1) als eine politiſch-reformatoriſche Epoche von 1835—43; 2) als eine ſocial-radikale 1843—48, d. h. vom Aufhören der „Halle'ſchen Jahrbücher“ bis zum Ausbruch der europäiſchen Continentalrevolution; 3) als eine reactionäre abſetzen können, die, ſehr gegen ihre Erwartung, mit dem Tode des Kaiſers Nicolaus, dem öſterreichiſchen Concordat und dem Pariſer Frieden von 1856 ihren Hochpunct erreicht haben dürfte. Es iſt ſchwer, Epochen in ihren wirklichen Wendepuncten abzugliedern und mit abſtracten Ausdrücken treffend zu charakteriſiren. Bei der Vielſeitigkeit des Zuſammenhangs, worin alle geſchichtlichen Erſcheinungen miteinander ſtehen, kann immer Streit erhoben und ein Punct vor andern als maßgebend geltend gemacht werden. Wir legen daher keinen zu großen Werth auf ſolche Dinge, allein wir glauben, daß der Blick des Verfaſſers, zu ſehr an einem engen Kreis literariſcher Erſcheinungen haftend, die nicht ganz ohne Willkür hervorgewählt ſind, hier den allgemeinen Proceß der Geſchichte zu wenig beachtet hat. Unter dem Titel eines philoſophiſch-dogmatiſchen Proceſſes wird Niemand die Geſchichte des Neulutherthums und des katholiſirenden Proteſtantismus erwarten, die uns nur den Haß aller Philoſophie und aller Fortbildung des dogmatiſchen Bewußtſeins zeigen. Jemehr wir in dieſer Region mit der Geſinnung des Verfaſſers übereinſtimmen, jemehr wir hier in ſeinen freimüthigen Auslaſſungen eine ebenbürtige Ergänzung zu Bunſen's „Zeichen der Zeit" finden, die ſelbſt zu einem ſo inhaltſchweren Zeichen der Zeit geworden ſind, umſomehr hätten wir gewünſcht, daß dieſer letztere Abſchnitt vollſtändiger behandelt und daß in ihm auch die deutſchkatholiſche, die freigemeindliche und die Irvingianiſche Bewegung wenigſtens ſkizzenhaft dargeſtellt wäre.

Das erſte Buch behandelt alſo den Gegenſatz der modernen Theologie und der neuen Orthodoxie. Die moderne Theologie wird auf Hegel, Schleiermacher, Neander und De Wette zurückgeführt. Nach dem Einfluß, den dieſe vier Männer auf die Theologie auch der Zeit nach gewonnen, wäre es vielleicht angemeſſener geweſen, ſie in umgekehrter Ordnung zu behandeln. De Wette ſetzte doch im Grunde die Semler-Eichhorn'ſche Richtung fort und war in der Philoſophie ein Anhänger von Fries, d. h. einer Jacobi'ſchen modificirten Richtung der Kant'ſchen Philoſophie. Das Moderne lag bei De Wette nicht nur in ſeiner Kritik, der Schwarz Reſultatloſigkeit und amphiboliſche Antithetik vorwirft, ſondern auch in ſeinem Streben, der Kirche in ihrem Cultus einen volksthümlich nationalen Charakter zu geben und ihre Feſte, wie auch Fichte bezweckt hatte, mit politiſchen Beziehungen zu verſchmelzen. Mit De Wette hatte Neander, wenn auch in einer andern Tinctur, die Gefühlstheologie gemein. Neander wird von Schwarz als ein proteſtantiſcher Mönch geſchildert, deſſen Hauptintereſſe bei Darſtellung der Kirchengeſchichte die Askeſe geweſen ſei, weshalb er ſich nur in dürftigen pſychologiſchen Gegenſätzen bewegt und das Gewicht der weltlichen Factoren zu ſehr verkannt habe. Doch möchten wir hinzuſetzen, daß Neander, wenn ihm namentlich die germaniſche Individualität mit ihren Conſequenzen im Feudalismus, im Ritterthum und im ſtädtiſchen Republicanismus, vollends aber in ihrer Kunſt, verſchloſſen blieb, für gnoſtiſche Speculation, für jene dem alexandriniſchen Boden eigenthümliche Vermiſchung des Begriffs mit der Phantaſie, einen ausgezeichneten Sinn beſaß, der ihn ſpäter auch zu Schelling's Philoſophie der Mythologie und Offenbarung ſo gewaltig hinzog. Schleiermacher iſt als Reformator der neuern Theologie vortrefflich charakteriſirt, doch leugnen wir nicht, daß

Schwarz wohlausgerüſtet geweſen wäre, uns von ihm noch ein reicheres und intenſiveres Bild zu geben. Man hat ſich gewöhnt, bei dieſem großen Theologen, der die Myſtik des religiöſen Gefühls mit der Schärfe und Gewandtheit des ſubtilſten Verſtandes ſo wunderbar vereinte, zu ſehr immer nur auf ſeine Reden über die Religion und auf ſeine Glaubenslehre zu reflectiren. Es müßte aber nunmehr hierzu eine beſtimmtere Auffaſſung ſeiner ethiſchen Grundſätze kommen, da wir jetzt nicht mehr nur auf die Kritik der bisherigen Sittenlehre und auf einzelne Abhandlungen in den Jahrbüchern der Berliner Akademie beſchränkt ſind, ſondern ſeine philoſophiſche Ethik von Schweizer, ſeine kirchliche Sitte von Jonas, ſeine Lehre vom Staat durch Brandis, ſeine Erziehungslehre durch Platz erhalten haben und ſeine Unterſcheidung des wirkſamen Handelns als des reinigenden und verbreitenden vom darſtellenden bereits in ſo viele proteſtantiſche Schriften eingedrungen iſt. Im Verhältniß zu den Syntheſen dieſer conſtructiven Umriſſe müßte dann die analytiſche Methode ſeiner Exegeſe entwickelt werden, die er ſelbſt in ſeiner Hermeneutik beſchrieben hat und deren Reſultate er für das Neue Teſtament in ſeinen Vorleſungen über das Leben Jeſu und über die Apoſtelgeſchichte zuſammenfaßte, die ſtets mit höchſter Spannung gehört wurden und die unbegreiflicherweiſe noch immer nicht herausgegeben ſind, obwohl zumal ſein Leben Jeſu eine ſo nothwendige Ergänzung zur Chriſtologie ſeiner Glaubenslehre bildet. Auch ſeine Philoſophie als ſolche müßte nach ſeinen Arbeiten über die Geſchichte der Philoſophie, nach ſeiner Dialektik und Aeſthetik, in eine genauere Beziehung zu ſeiner Dogmatik und Ethik geſetzt, vornämlich aber diejenige Auffaſſung des Chriſtenthums entwickelt werden, die er in ſeinen Predigten gegeben hat und die, nach unſerer Meinung, an Tiefe, Größe und Innigkeit die in ſeinen ſyſtematiſchen Werken gegebene weit überragt. Schwarz ſollte uns von Schleiermacher eine Geſammtanſchauung ſchaffen, wie er ſie uns von Leſſing geboten hat. Eine ſolche Totalität würde uns auch die verſchiedenen Richtungen ſeiner Anhänger, eines Tweſten, Nitzſch, Müller, Lücke und Anderer in ihrem Urſprung wie in ihren Eigenheiten richtiger erkennen laſſen. Was endlich Hegel betrifft, ſo glauben wir, daß Schwarz ihm nicht gerecht geworden iſt und zu einſeitig das Bild wiederholt, welches von ihm ſeit der Kriſis ſeiner Schule auf der Oberfläche unſerer Literatur ſtereotyp geworden iſt. Hegel ſoll nach ihm den Offenbarungsbegriff in den der Menſchwerdung Gottes als eines in der Menſchheit unendlichen Proceſſes verändert, durch Umdeutung der religiöſen Vorſtellung, bei mangelnder Kritik, in den ſpeculativen Begriff eine neue Scholaſtik erzeugt, den Dogmatismus reſtaurirt, eine formaliſtiſche Begriffsvergötterung bewirkt und die Wurzel aller Freiheit und Sittlichkeit, die Perſönlichkeit, vernichtet haben, weil in ſeinem Abſoluten kein Centrum, kein Auge, kein Kern der Perſönlichkeit geweſen ſei. Daher habe im Verlauf der Entwickelung der Hegel'ſchen Schule ſein Pantheismus in Anthropologismus, ſeine eingebildete Rechtgläubigkeit in Ungläubigkeit umſchlagen müſſen. Wenn ein philoſophiſch gebildeter, freiſinniger und nach Gerechtigkeit ſtrebender Theologe wie Schwarz in ſolchen Vorſtellungen von Hegel befangen iſt, was kann man dann von Andern erwarten! Umſomehr bleibt es Pflicht, gegen ſolche Entſtellung Proteſt einzulegen, die von Hegel eine Schilderung gibt, wie er ſelbſt ſie vom indiſchen Pantheismus macht, und die ſeine unſagliche Anſtrengung, den abſtracten Realismus des Pantheismus wie den abſtracten Idealismus des Theismus zu überwinden, zur Entperſönlichung der Idee Gottes degradirt. Freilich friſten ſich viele ſeiner Gegner ihre Exiſtenz lediglich durch die Verſicherung, daß ſeiner Philoſophie ein perſönlicher Gott fehle; denn wenn ſie ihr dieſen zugeſtehen müßten, ſo würde, was ſie ſonſt gegen ihn aufzubringen wiſſen, eben nicht ſchwer ins Gewicht fallen. Wenn daher Hegel zu ausdrücklicher Widerlegung Spinoza's in der logiſchen Idee den Begriff des Subjects als die Wahrheit des Begriffs der Subſtanz entwickelt hat, ſo ſoll er unter Subject nur den Menſchen verſtanden haben. Allein innerhalb der logiſchen Idee iſt dieſe Beſtimmung natürlich nur erſt eine allgemein logiſche, die für den Begriff des Geiſtes als des ſubjectiven, objectiven und abſoluten erſt ihre weitere Specification zu empfangen hat. Dieſe Specification hat Hegel gegeben und hat, was den Begriff des abſoluten Geiſtes anbetrifft, ſowohl in ſeiner Religionsphiloſophie als in ſeiner Abhandlung von den Beweiſen für die Exiſtenz Gottes den Geiſt des einzelnen Menſchen und den Collectivgeiſt der menſchlichen Gattung ſehr beſtimmt von dem an und für ſich ſeienden, ewigen Geiſt Gottes unterſchieden. Es iſt uns kein Beweis bekannt, daß er mit ſeinen Beweiſen für die Exiſtenz eines perſönlichen Gottes das Gegentheil bezweckt habe. Es iſt uns auch keine Arbeit bekannt, welche das Räthſel löſte, wie es ihm möglich geweſen ſein ſollte, ohne den Begriff Gottes als des abſolut perſönlichen Geiſtes eine ſo treffende Darſtellung und Kritik der Religionen geben zu können, als wir ſie von ihm beſitzen. Doch man fertigt ihn in Pauſch und Bogen als Panlogiſten ab oder citirt einzelne Stellen, in denen er durch den Zuſammenhang gezwungen iſt, das anthropologiſche Moment im religiöſen Proceß zu accentuiren, um darzuthun, daß er den Gott nur im Menſchen gekannt und anerkannt habe. Aber auch die Wurzel aller Freiheit und Sittlichkeit, auch die menſchliche Perſönlichkeit, ſoll er vernichtet haben! Von Seiten der Religion läßt man den abſoluten Geiſt in die Subjectivität des einzelnen Menſchen untergehen, von Seiten der Sittlichkeit läßt man umgekehrt die Freiheit des einzelnen Menſchen in die Subſtantialität des allgemeinen Geiſtes aufgehen. Jene empörende Anklage findet weder in der metaphyſiſchen Begründung des Syſtems, welches die Freiheit als den Grund der Nothwendigkeit enthüllt, noch in der Pſychologie, Ethik oder Religionsphiloſophie deſſelben einen wirklichen Anhalt. Die Polemik Hegel's gegen die Vereitelung endlicher Subjecte, gegen ſentimentale Selbſtvergötterung, gegen die romantiſche Ironie des genialen Subjects, gegen die Herabwürdigung der Ehe und des Staats zu bloßen Polizeianſtalten, gegen den Fanatismus desjenigen Glaubens, deſſen herrſchſüchtige Anmaßung ſich aus Unwiſſenheit und Akriſie das größte Verdienſt macht, iſt doch nur eine Seite ſeiner Darſtellung, aus deren negativen Schlagwörtern man ſich das Material zu der Fratze zuſammenholt, die man hier zur Schau ſtellt. Hegel's Hinneigung auf dem ethiſchen Gebiete zur objectiven Heiligung der doriſchen Richtung, wie wir ſie der Kürze halber nennen möchten, ſtand allerdings der ioniſchen Schleiermacher's gegenüber, die ſich vor allem des Rechts der Eigenthümlichkeit annahm. Aber Hegel's

Gereiztheit gegen die Prätenſionen hohler Individualitäten, deren es doch gewiß auch gibt, machte ihn nicht unfähig, das ſubjective Element der Perſönlichkeit zu faſſen, deſſen Rechte auf dem politiſchen wie auf dem kirchlichen Gebiete er ſo oft mit dem ſtärkſten Nachdruck vertreten hat. Welche entgegengeſetzte Vorwürfe ſind ihm nicht gemacht worden! Daß er z. B. die monarchiſche Perſönlichkeit für die Vollendung der Staatsverfaſſung im Intereſſe der Freiheit aller Einzelnen forderte, konnte man nicht leugnen. Was that man? Man ſchalt ihn einen Servilen. Da aber ſein Fürſt kein Despot, kein unumſchränkter Monarch ſein ſoll, ſondern da er die Heiligkeit der geſetzlich geordneten Verfaſſung anerkennen ſoll, ſo beſchuldigte man ihn wieder umgekehrt, daß ſein Fürſt ein bloßer Schattenfürſt ſei.

Doch wir wollen dieſe Apologie verlaſſen. So berechtigt und nothwendig ſie noch immer iſt, ſo iſt ſie doch in der That ſchon ebenſo langweilig als die Polemik, gegen welche ſie ſich richten muß. Doch ſcheint es uns, als ob Schwarz auch den Männern, die ſich Hegel im letzten Drittel ihres Lebens als Theologen angeſchloſſen, Daub und Marheineke, zu flüchtig vorbeigeht. Daub's großartige, wenn auch nicht völlig durchgeführte Arbeiten, habe ich 1837 in meinen „Erinnerungen an Karl Daub" in ihrem Zuſammenhang zu charakteriſiren verſucht. Strauß verglich ihn 1839 in einer höchſt intereſſanten Parallele mit Schleiermacher. Herrmann hat ſeine Verdienſte 1847 in ſeiner Schrift: „Die ſpeculative Theologie in ihrer Entwickelung durch Daub", ausführlich nachgewieſen. Marheineke iſt von A. Schmidt in den Noack'ſchen „Jahrbüchern für Philoſophie und Theologie" gewürdigt. Marheineke nur als den Begriffstheologen obenhin mit Neander als dem Pectoraltheologen zu contraſtiren, wie Schwarz thut, heißt denn doch das gewaltige theologiſche Pathos dieſer kirchenfürſtlichen Natur zu gering nehmen. Marheineke war nicht blos ein Rechner mit logiſchen Diſtinctionen, zu welcher Auffaſſung etwa ſeine nach dem Hegel'ſchen Syſtem umgearbeitete zweite Ausgabe ſeiner Glaubenslehre einen ſcheinbaren Grund bieten kann. Er war ein prieſterliches Gemüth, wie ſeine herrlichen Briefe an Plank und ſeine erſte Ausgabe der Glaubenslehre mit ihrer ins Myſtiſche übergehenden Salbung darthun. Auch beſaß er eine ſehr gediegene, wahrhaft gelehrte Anſchauung des kirchlichen Entwicklungsganges, namentlich nach der confeſſionellen Seite hin. Die Unterſcheidung des proteſtantiſchen Lehrbegriffs vom katholiſchen iſt durch ihn ins hellſte Licht geſtellt und namentlich der dritte Band ſeiner „Chriſtlichen Symbolik“, das Syſtem des Katholicismus, iſt bis auf dieſen Augenblick ein in ſeiner ſachlich durchdringenden Schlichtheit unübertroffenes Meiſterwerk, das durch Möhler's katholiſche Antitheſe nicht hat untergraben werden können. Es giebt Bücher, von denen man öffentlich nicht zu ſprechen pflegt, die aber in der Stille unendlich viel gebraucht und in einem kaum glaublichen Grade ausgebeutet werden. Hierzu kann man unbedenklich Marheineke's „Institutiones symbolicae“ rechnen, deren aus den Bekenntnißſchriften der Kirchenparteien entnommene Beweisſtellen tauſendfach von Andern nicht aus den Originalen, ſondern aus dieſem Compendium wiederholt ſind.

Der wichtigſte Punkt wurde damals das Verhältniß der religiöſen Vorſtellung zum begreifenden Denken. Wie es zu gehen pflegt, wenn eine Philoſophie populär wird, ſo wurde auch dies vom Hegel'ſchen Syſtem hervorgehobene Verhältniß bald zu einer Art von Kunſtgriff, mit welchem die Leichtfertigkeit haſtig genug ohne ſonderliches Studium und ohne viel Mühe operiren lernte. Aber durch ſolche Ausartungen, die in der Geſchichte aller ſpeculativen Syſteme vorkommen, verliert die Sache nichts von ihrer Wahrheit. Das Verhältniß von Anſchauen, Vorſtellen und Denken iſt einmal der nothwendige Stufengang der pſychologiſchen Entwickelung der Intelligenz, den Platon und Ariſtoteles ebenſo wohl kannten als Kant und Hegel, wenn auch der letztere ihn ſtraffer präciſirte. Es wird nun wohl Niemand leugnen wollen, daß durch tiefere Erfaſſung des Weſens der Vorſtellung, wie ſie aus dem Anſchauen hervorgeht, um in das Denken überzugehen, gerade auf dem religiöſen Gebiet ein unendlicher Fortſchritt gemacht wurde, denn es wurde möglich, in den der Phantaſie angehörigen Formen den religiöſen Gehalt zu erkennen, ohne ſie, wie der vulgäre Rationalismus noch zu thun gezwungen war, als poetiſche Hyperbeln und phantaſtiſche Fictionen zu verwerfen. Nun würde aber dieſer Fortſchritt zur unſeligſten Hemmniß werden, wenn jede Vorſtellung ohne weiteres entweder durch die Taufe des Begriffs als an ſich wahr legitimirt oder umgekehrt durch die Auflöſung in den Begriff als an ſich unwahr vernichtet werden könnte. In jenem Falle würde eine völlige Kritikloſigkeit, in dieſem ein völlig nihiliſtiſcher Kriticismus entſtehen. Daß die Wiſſenſchaft zwiſchen dieſen Extremen geſchwankt hat und zum Theil noch ſchwankt, ſoll nicht in Abrede geſtellt werden, aber dieſe Schwankung iſt kein Grund, die richtige Behandlung der pſychologiſchen Geneſis nicht weiter anzuſtreben oder ſie als einen Irrthum überhaupt aufzugeben, denn die richtige Behandlung muß durch eine immanente Kritik die Vernunft des Inhalts als Reſultat nicht nur, ſondern auch als Kriterium der rückwärtsliegenden Stufen hervortreten laſſen. Könnte jede religiöſe Vorſtellung, z. B. die des Fegefeuers als eines wirklichen Feuers, durch den Begriff als abſolut wahr gerechtfertigt werden, ſo würde zwiſchen Aberglauben und wahrhaftem Glauben kein Unterſchied mehr ſein. Und umgekehrt, könnte jede religiöſe Vorſtellung, z. B. die Gottes als des Vaters aller Menſchen, durch den Begriff als abſolut unwahr widerlegt und aufgelöſt werden, ſo wäre der Inhalt aller Religion Aberglaube. Daß nun diejenigen Theologen, die, wie Strauß, die Phantaſieform der Religion nur als einen im Grunde läſtigen und überflüſſigen Umweg zum abſtracten Begriff betrachten, als die wahrhafte Conſequenz der Hegel'ſchen Philoſophie angeſehen werden, ſcheint uns ebenſo wenig richtig, als wenn diejenigen Theologen, die, wie Daub, Marheineke, ich ſelbſt, Conradi, Ruſt, Erdmann und Andere, eine Verſöhnung des Glaubens mit dem Wiſſen durch den Nachweis eines möglichen identiſchen Inhalts in den verſchiedenen Stadien der Intelligenz anſtrebten, von Schwarz als ſolche bezeichnet werden, welche das Zeitalter mit einer durchaus unwahren und eingebildeten Rechtgläubigkeit beſchenkt hätten. Unſere Arbeiten hatten Fehler und Mängel, gewiß, allein ſie waren ein nothwendiger Act in der damaligen Epoche der Wiſſenſchaft, von dem wir hoffen dürfen, daß er auch für den rechten Glauben nicht ohne Nutzen geweſen iſt.

In gewiſſem Sinn konnte man die objective Behandlung der pſychologiſchen Geſtaltung des religiöſen Bewußtſeins eine moderne Orthodoxie nennen: allein Schwarz bezeichnet mit dieſem Titel die von Hengſtenberg ausgegangene pathologiſche Umdeutung des volksthümlichen Bedürfniſſes praktiſcher Gläubigkeit in dogmatiſche Rechtgläubigkeit, die an den Pietismus nur angeknüpft, den Kanon vergöttert, alle hiſtoriſche Kritik haßt und proſcribirt, und ſeit dem Agendenſtreit, noch mehr ſeit der Feier der Uebergabe der Augsburger Confeſſion, den Lutheriſchen Confeſſionalismus fördert. Hengſtenberg iſt nach Schwarz durch rückſichtsloſe Befolgung zweier Grundſätze zu einem ausgedehnten Anſehen gelangt: einmal dadurch, daß er die Zweckmäßigkeit immer über die Wahrheit und ſodann dadurch, daß er die Macht über das Recht geſtellt und beſtändig Gehorſam gegen den Staat gepredigt hat, wenn er auch mit der Regierung deſſelben oft nichts weniger als einverſtanden war. Von dieſen Grundſätzen aus hat er in ſeiner Kirchen-Zeitung durch geſchickte Denunciation ſeiner Gegner als Häretiker, als Rationaliſten, als Atheiſten, als Demagogen, als moraliſch bankrotte Subjecte u. ſ. w. einen ſehr gefürchteten Terrorismus geübt. Schwarz glaubt die Summe dieſes Verfahrens nicht ſtärker ziehen zu können, als es von Hengſtenberg ſelber in einem Schreiben gegen Neander mit dieſen Worten geſchehen iſt: „Das Vertrauen eines chriſtlichen Studirenden der Theologie zu einem rationaliſtiſchen Lehrer derſelben iſt nicht Pflicht, ſondern Sünde.“ Das Bedenkliche dieſer geſammten, ſich evangeliſch nennenden Richtung iſt das Zurückſinken des chriſtlichen Princips aus dem Evangelium in das Geſetz, aus der Liebe in den Haß, aus der Gnade in den Zorn, aus dem Segnen in das Fluchen, aus der Unirung in die Separirung, aus dem Neuen ins Alte Teſtament, deſſen Studium daher von ihr auch vorzüglich betrieben wird.

Im zweiten Buch erzählt Schwarz den hiſtoriſch-kritiſchen Proceß und zwar im erſten Capitel von Strauß' „Leben Jeſu“, im zweiten von der Fortbildung der Evangelienkritik und von der tübinger Schule nebſt deren Gegnern.

Die Bedeutung von Strauß' „Leben Jeſu“ iſt im Allgemeinen nachdrücklich hervorgehoben. Ob aber in einer hiſtoriſchen Darſtellung nicht ein anderer Weg hätte eingeſchlagen werden müſſen als der, in ihm nur ein Product der Hegel'ſchen Speculation zu erblicken? Lieferte nicht die Exegeſe, einerſeits als ſupranaturaliſtiſche, andererſeits als rationaliſtiſche, die Prämiſſen zu dem Schluſſe, den Strauß zog, indem er ihre gegenſeitige Selbſtwiderlegung nachwies? Eine ſpeculative war alſo ſeine Arbeit nicht, ſondern eine hiſtoriſch-kritiſche, wie er ſelbſt ſie auch bezeichnete. Die Entgegenſetzung des Supranaturalismus gegen den Rationalismus forderte, daß entweder der eine oder der andere Recht habe. Strauß that durch ihre objective Antitheſe dar, daß weder der eine noch der andere Recht haben könne; eine mit echter und umfaſſender Gelehrſamkeit gemachte Widerlegung, die mit der Hegel'ſchen Philoſophie nicht das Geringſte gemein hat und ein Prozeß war, den die Theologie auf ihrem eigenen Felde vollziehen mußte. Nun fragte ſich aber, wie man denn, wenn es ſich ſo verhielt, die Exiſtenz der Thatſache überhaupt erklären ſollte, daß in den Evangelien das Leben eines Jeſu von Nazareth als ein wunderbares erzählt iſt? Auch hier war es direct gar nicht die Hegel'ſche Philoſophie, welche den Schlüſſel einer Hypotheſe angab, die ſowohl dem Supranaturalismus als dem Rationalismus das relative Recht zu ihrer Auffaſſung gewähren ſollte, indem ſie beide in ſich aufhob. Die mythiſche Hypotheſe war längſt außerhalb der Hegel'ſchen Philoſophie entſtanden und innerhalb der bibliſchen Theologie auf Schriften des Alten Teſtaments angewendet worden. Die Meſſiasidee und ihre allmählige Ausbildung gab ſodann für die neuteſtamentiſchen Schriften die natürliche Anknüpfung. Nur die Schlußabhandlung ſeines Werks verknüpfte Strauß mit der Hegel'ſchen Speculation, weil er darin ſein negatives Reſultat mit den Beſtimmungen der kirchlichen Dogmatik auszugleichen unternahm, indem er die Idee der Gottmenſchheit aus der unbeſtimmten Faſſung, worin Hegel ſie in ſeinen Vorleſungen gelaſſen, auf die Menſchheit als auf das abſolute Subject aller meſſianiſchen Prädicate übertrug. Ohne dieſe Abhandlung wäre alſo die Hegel'ſche Philoſophie hier ſchwerlich in Conflict gerathen.

Aber für die Sache war dies ein Glück: denn ſie wurde nun, wo die Leidenſchaft für und gegen das Hegel'ſche Syſtem ihrer ſich bemächtigte, um ſo vielſeitiger und energiſcher durchgearbeitet, wie die beiſpiellos umfangreiche Literatur bezeugt, die ſchnell aus ihr hervorging. Schwarz läßt ſich auf dieſelbe nur mit wenigen Strichen ein. Wir bedauern, daß er bei der Wichtigkeit des Themas die hiſtoriſch-exegetiſche Frage nicht von der dogmatiſch-ſpeculativen und in ihrer Behandlung die katholiſche nicht von der proteſtantiſchen unterſchieden hat, z. B. Kühn auf jener, Weiß auf dieſer Seite. Ja, er hat nicht einmal den von den Strauß'ſchen Streitſchriften umſchriebenen Umfang durchmeſſen und ſich mit Andeutungen über Steudel, Tholuck, Neander, Ullmann und Weiße begnügt. Von Seiten der Speculation ſtellt er Göſchel, Dorner, Gabler, Michelet und Schaller zuſammen. Schaller fertigt er ſehr obenhin ab, als ob er in ſeiner Schrift über den hiſtoriſchen Chriſtus nur ein logiſches Exercitium geliefert hätte. Dieſen verächtlichen Ton halten wir für unbillig. Da Strauß mit ſeiner Auffaſſung des Gottmenſchen als der Gattung einen logiſchen Fehler begangen hatte, ſo mußte Schaller natürlich auch eine logiſche Correctur machen und hierbei das Problem behandeln, inwiefern der Begriff des Geiſtes die Einheit der Allgemeinheit und Einzelheit in ſich faſſe und wie ſich das geiſtige Subject von dem natürlichen Individuum nicht blos durch ſeine ihm als einem Exemplar inwohnende Gattung, ſondern durch die für es ſelbſt vorhandene Allgemeinheit unterſcheide. Dieſen in der That wichtigen Punkt hat Schaller gut erörtert, ſodaß ſeine Schrift noch immer nicht entwerthet ſcheint, wenn wir ihm auch in ſeiner Conſtruction der Wunder nicht nachfolgen können. Der Wunderbegriff iſt freilich ſo ſehr der Mittelpunkt der Strauß'ſchen Unterſuchung, daß Schwarz auch an den Schattirungen ſeiner Auffaſſung ein Mittel beſeſſen hätte, die weitſchichtige Literatur unter wenige Geſichtspunkte zu concentriren. Blicken wir jetzt 20 Jahre zurück, ſo überzeugen wir uns, daß die Exiſtenzfrage des geſchichtlichen Chriſtus das religiöſe Bewußtſein empören mußte, wenn es ſich dieſelbe dahin beantworten ſollte, daß Chriſtus nur ein mythiſches Product wie Kriſchna, Oſiris, Zeus, Baldur u. dgl.

ſein ſollte. Den hiſtoriſchen Chriſtus hatte nun Strauß freilich nicht negirt, wie insbeſondere ſeine Erklärung darthat, als er nach Zürich berufen war und die dort gegen ihn waltenden Vorurtheile zerſtreuen wollte. Allein er hatte nicht nur alles Wunderbare in Chriſti Leben negirt, ſondern auch den hiſtoriſchen Thatbeſtand durch die Annahme von der mythiſchen Entſtehung der meiſten uns überlieferten Erzählungen auf ein Minimum heruntergebracht, ſodaß doch Jeſus von Nazareth nur das obſcure Subſtrat der Idee der Gottmenſchheit wurde, die ſich aus den meſſianiſchen Vorſtellungen heraus allmählig individualiſirte. Schwarz geht auf den Centralpunct, wie der Begriff der Idee und die geſchichtliche Realität einander decken ſollen, nicht näher ein. Er beſpricht die Einwürfe, welche Neander, Tholuck und Ullmann Strauß machten.

Die Wendung, mit welcher die Theologie von den Streitigkeiten über Mythus und Geſchichte, Wunder und natürlichen Cauſalnexus, zur genaueren Unterſuchung der Compoſition der neuteſtamentiſchen Schriften überging, hätte durch eine beſtimmtere Darlegung der evangeliſchen Geſchichte von Weiße und des Urevangeliums von Wilke gemacht werden müſſen, inſofern Beide in der Vorausſetzung der Priorität des Marcusevangeliums unter den ſynoptiſchen Evangelien zuſammentrafen und dieſe Vorausſetzung noch bis dieſen Augenblick in unſerer bibliſchen Theologie auf das lebhafteſte nachwirkt. Im Allgemeinen erzählt Schwarz hier recht anziehend die Geſchichte der tübinger Schule, an deren Mittelpunkt, den fruchtbaren Veteranen Baur, ſich Schwegler, Köſtlin, Zeller, Hilgenfeld und Andere anſchließen. Bei einer noch ſorgfältigern Anordnung des hiſtoriſchen Stoffs hätte vielleicht Baur's Entwickelung aus dem Schleiermacherianismus, deſſen Syſtem der Glaubenslehre er als beurtheilende Norm auf die Mythologie anwandte, durch den Hegelianismus zu ſeiner kritiſchen Gnoſis ſchon der Darſtellung Straußens, der ja auch ſein Schüler war, vorangehen müſſen. Bei dieſer Präcedenz wäre die Erzählung ganz von ſelbſt auch wieder auf Schleiermacher zurückgekommen: denn wie dieſer durch ſeinen Sabellianismus die menſchlichere Auffaſſung Chriſti in ſeiner Glaubenslehre begünſtigt hatte, ſo hatte er durch ſeine Schrift über den Brief an den Timotheus, durch ſein Lucasevangelium und durch die ihm angehängte Abhandlung über das Matthäusevangelium auch hier exegetiſch Bahn gebrochen. Nehmen wir hinzu, daß er, bei aller Freiheit ſeiner Kritik, doch wieder, ſeiner zwieſpältigen Natur gemäß, in der Frage über den Urſprung des Johannesevangeliums gegen Bretſchneider ſich für die Authentie deſſelben erklärte, ſo giebt er uns im Kleinen das Vorbild aller folgenden Entzweiungen. Das Marcusevangelium betrachtet er umgekehrt wie Weiße und Wilke als das Product eines dürftigen, auf Knappheit der Erzählung bedachten Excerptors aus den andern Synoptikern. Der Kampf um die Authenticität und Axiopiſtie der neuteſtamentiſchen Schriften dauert noch immer fort und wird natürlich noch ferner fortdauern. Die große Errungenſchaft dieſes Kampfes liegt nach unſerer Meinung weniger in den einzelnen Reſultaten, zu denen er ſchon geführt hat, als darin, daß die Methode der Unterſuchung durch ihn eine reinwiſſenſchaftliche geworden iſt, welche die dogmatiſche Befangenheit völlig abgeworfen hat. Für die Erkenntniß der Wahrheit, alſo auch für die Religion, die ja nichts als die Wahrheit will, iſt dieſe Befreiung der Kritik der kanoniſchen Schriften zu einem bewußten genetiſchen Verfahren ganz Daſſelbe als auf dem Gebiet der Naturwiſſenſchaften die Auflöſung des abſtracten Begriffs der Schöpfung in die Unterſuchung der kosmogoniſchen Perioden. Schwarz ſcheint der tübinger Schule darin beizupflichten, alle Schriften des neuteſtamentiſchen Kanons für Tendenzſchriften zu halten, die aus dem Kampf des judaiſirenden Petrinismus mit dem humaniſirenden Paulinismus entſtanden ſeien. Es iſt hier nicht der Ort, in das Nähere uns einzulaſſen, wozu Schwarz durch ſeine Erwähnung von Galater II, 11. Gelegenheit böte; aber ungern vermiſſen wir eine Darlegung des Verhältniſſes, das die Apokryphen des Neuen Teſtaments als unzweifelhafte Tendenzſchriften zu den kanoniſchen Schriften einnehmen, weil es uns immer geſchienen hat, daß durch daſſelbe der tiefe geſchichtlich-religiöſe Tact der kirchlichen Kritik für die Auswahl der im Kanon enthaltenen Schriften glänzend gerechtfertigt wird. Hoffmann's „Leben Jeſu nach den Apokryphen im Zuſammenhange erzählt und wiſſenſchaftlich dargeſtellt“

(1851) kann ſummariſch eine klare Anſchauung dieſes Verhältniſſes geben.

Schwarz giebt einen intereſſanten Einblick in einige der Hauptwendungen dieſes Kampfes, bei welchem Verſtand und Phantaſie einen ſo ungeheuren Spielraum haben, daß man ſich nicht wundern darf, wenn der kritiſche Proceß ſo oft vom Entgegengeſetzten zum Entgegengeſetzten überſchwankt. Unter den Namen, die er hier hervorhebt, möchten wir den von Bruno Bauer und von Tierſch noch anders als geſchehen behandelt wiſſen. Ueber Bauer ſpricht Schwarz in den herkömmlichen Verdammungsprädicaten als über den tollgewordenen Radicalismus. Sein außerordentliches Talent verkennt er nicht, allein auf eine geſchichtliche Entwickelung der beſondern Stufen, welche dieſer merkwürdige Mann durchlaufen iſt, läßt er ſich nicht ein. Und doch glauben wir, daß eine ruhigere und gerechtere Würdigung in ihm den Theologen wird ſchildern müſſen, der alle Richtungen unſerer Epoche als Extrem durchlaufen iſt. Man muß nicht blos ſeine nihiliſtiſche Kritik, man muß auch die ſpeculativ-orthodoxe Periode betrachten, aus welcher heraus er zu jenem Radicalismus gekommen iſt. Schwarz erblickt in ihm nur eine Caricatur, eine in Wahnſinn verfallene Logik und wirft ihm vor, daß er die Autoren der Schrift mit ſeiner Willkür nur chicanire. Er erwähnt von allen ſeinen Schriften nur ſeiner Unterſuchungen über die Synoptiker aus den Jahren 1841/42, läßt aber unberückſichtigt, daß Bauer 1850—52 die Pauliniſchen Briefe, die Apoſtelgeſchichte, die Kritik der Evangelien und die Geſchichte ihres Urſprungs noch einmal mit Beziehung auf Baur, Weiße, Wilke und Schwegler viel ruhiger und ſelbſtſtändiger durchgearbeitet hat. Er beſitzt, es iſt wahr, eine cyniſche Rückſichtsloſigkeit und eine rabuliſtiſche Kunſt, den geſunden Menſchenverſtand der von ihm kritiſirten Autoren zu verdächtigen; daß er aber in der Auffindung von Widerſprüchen und von Gründen für ihre Erklärung unglücklicher wäre als die tübinger Tendenzkritik, leuchtet uns nicht ein. In ſeiner ſouveränen Verachtung der Theologen nicht blos, ſondern auch Hegel's, wird er fanatiſch, allein einen ſachlichen Ernſt wird man ihm auch mitten in ſeinen hochfahrendſten Prätenſionen nicht abſprechen können.

Das Schiefe in ihm iſt vorzügliglich die Monſtroſität, über der ſubjectiven Seite der Compoſition die objective ihrer geſchichtlichen Bedingung faſt gänzlich zu vergeſſen. Schwarz wirft ihm baare Willkür vor und nennt ſeine Kritik Tobſucht, kann jedoch nicht umhin, ihm ein Stück Fauſtnatur, einen gewaltigen und ungeſtillten Drang des Erkennnens, ein leidenſchaftliches Streben, in die Tiefen des Univerſums einzudringen, zuzugeſtehen; der tragiſche Schmerz der Verzweiflung, eine letzte Befriedigung des Wiſſens zu finden, iſt bei ihm zum komödiſchen Hohn gegen alles Poſitive geworden. Was Thierſch betrifft, ſo wird nur ſeine Unterſcheidung einer conſtitutiven und conſervativen Periode der Kirche erwähnt, allein es wird gar nicht weiter auf ſeine Vorleſungen über Katholicismus und Proteſtantismus (1846) eingegangen, welche den Uebergang Thierſch's zum Irvingianismus vorbereiteten. Dies Buch hat alle zum Begriff der Kirche gehörigen Begriffe, Gemeinde, Prieſterthum, Glauben, Buße u. ſ. w. einer ſo friſchen, von Ahnungsſchauern der Zukunft durchwehten, und zugleich in der Sprache ſo geſchmackvollen Kritik unterworfen, daß wir ſchwerlich irren, wenn wir annehmen, daß es, wäre ſein Verfaſſer nicht Irvingianer geworden, einer viel größeren Anerkennung als eines in der That claſſiſchen Products der modernen Wiſſenſchaft ſich erfreuen würde.

Das dritte Buch der Schrift von Schwarz ſoll den philoſophiſch-dogmatiſchen Prozeß ſchildern und beginnt die Auflöſungstheologie mit Strauß' Glaubenslehre. Das Negative in den Reſultaten betrachtet Schwarz als eine Schuld des ausdörrenden Geiſtes der Hegel'ſchen Philoſophie. Das iſt nun bald geſagt und wird jetzt auch leicht geglaubt, wo man den Hegel'ſchen Panlogismus für antiquirt erklärt hat. Wir wollen uns nicht dabei aufhalten, dieſe Auffaſſung zu widerlegen und lediglich die Thatſache konſtatiren, daß in Hegel's eigenen Schriften von Dürre des Geiſtes gewiß nichts zu ſpüren iſt. Strauß' Glaubenslehre, die in ihrer Conſtruction nicht nach der Hegel'ſchen Methode, ſondern nach dem Schema der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre organiſirt iſt und in der Behandlung der Dogmen nicht ſpeculativ, ſondern hiſtoriſch-kritiſch verfährt, iſt doch gewiß eher eine Polemik gegen Hegel's Religions-

Philoſophie als eine Apologie derſelben. Schwarz macht hier der Hegel'ſchen Philoſophie den Vorwurf, die Perſönlichkeit Gottes zu negiren und den Begriff der Religion auf das Vorſtellen des religiöſen Inhalts zu beſchränken. Was den erſten Punkt betrifft, ſo haben wir uns ſchon oben gegen ihn erklärt. Daß das Abſolute nicht an und für ſich Subject, ſondern nur das perennirende Subjectwerden der Subſtanz in den einzelnen Menſchen ſei, iſt Hegel zu behaupten nie eingefallen. Weil Michelet, Strauß, Feuerbach verſichern, daß Hegel ſo verſtanden werden müſſe, weil die Orthodoxie dieſe Verſicherung als die wahre Auffaſſung Hegel's adoptirt hat, welche die Conſequenz ſeines Syſtems beſſer als er ſelbſt verſtehe, iſt der Aberglaube an Hegel's Pantheismus ein banales Axiom geworden. Daß Hegel den Begriff der Religion auf das Vorſtellen des religiöſen Inhalts beſchränkt habe, iſt ebenfalls eine bloße Verſicherung, die thatſächlich gar keinen Boden hat. In ſeiner Religionsphiloſophie hat Hegel beſtändig ſowohl die theoretiſche als die practiſche Seite der Religion dargeſtellt. Er hat den Begriff des Cultus nicht nur für den allgemeinen Begriff der Religion, ſondern auch bei jeder beſondern Religionsform ausdrücklich dargeſtellt und in ſeinen hiſtoriſchen Erörterungen erhebt er ſich jedesmal zu einem begeiſterten Schwunge, wenn er die ſegensreichen Folgen der Reformation ſchildert, wie ſie dem Gemüth ſein Recht wiedergegeben, wie ſie die Ehre der Ehe und Familie, die Heiligkeit auch der bürgerlichen Gemeinde, die Freiheit der Individualität auch in ihrem Gewiſſen und die ſittliche Würde der Arbeit wieder zu neuen Grundlagen der Geſellſchaft gemacht habe. Strauß ſoll nach Schwarz ein echter Hegelianer ſein, was uns wenig mit dem Vorwurf zu ſtimmen ſcheint, den er ihm macht, daß er die Hegel'ſche Philoſophie ſich nur äußerlich angeeignet habe und ſie auch nur äußerlich anwende: denn ein echter Hegelianer ſollte doch wohl nur Der heißen, der Hegel's Philoſophie in ſein Innerſtes aufgenommen hat und ſie auch von innen heraus weitergeſtaltet. Ich beſchränke mich auf dieſe Bemerkungen, da ich die Principien der Strauß'ſchen Glaubenslehre in früheren Jahren einer ausführlichen Prüfung unterworfen und ihr Verhältniß zu Hegel's Philoſophie weitläufiger unterſucht habe.

An Strauß ſchließt der Verfaſſer Feuerbach an, weil derſelbe den Pantheismus in den Anthropologismus übergeführt und dem Hegel'ſchen Panlogismus den Realismus entgegengſetzt habe. Schwarz ſagt über Feuerbach viel Treffendes, wobei wir nur bedauern, daß er ihn nicht hiſtoriſcher nach den verſchiedenen Epochen ſeiner Bildung charakteriſirt hat, um begreiflicher zu machen, wie er ihn erſt außerordentlich loben und zuletzt immer auf's bitterſte tadeln kann. Er beſchuldigt ihn vor allem einer Zerſtörung der Idee des Abſoluten als einer objectiven, weil er ſich vorzüglich an Feuerbach's Auffaſſung der Religion als der phantaſtiſchen Praxis des Subjects hält. Allein Feuerbach hat in einer ausführlichen Abhandlung, die zuerſt in Wigand's „Epigonen“ erſchien, ſodann in den „Vorleſungen über das Weſen der Religion“, die er 1848 zu Heidelberg hielt und 1851 herausgab, ausdrücklich erklärt, daß für ihn die Natur das objectiv Abſolute ſei. Sein Anthropologismus ging hiermit wirklich in den Naturalismus über, den Daumer, deſſen Schwarz gar nicht erwähnt, früher an ihm vermißt hatte. Die Abſtraction der menſchlichen Gattung, welche Strauß für den Gottmenſchen erklärt hatte, wurde der Nothwendigkeit der Natur unterworfen. Schwarz ſpricht von der glühenden Sinnlichkeit, vulkaniſchen Leidenſchaft, Bedürftigkeit realer Anſchauung bei Feuerbach; allein der wichtigſte Punkt bei ihm iſt wohl, daß, was Schwarz Hegel vorwirft: den Begriff der Religion in das Vorſtellen des religiöſen Inhalts haben aufgehen zu laſſen, bei Feuerbach zutrifft, daß er aber weder die verſchiedenen Formen noch die verſchiedenen Stufen der Phantaſie gründlich unterſchieden, ſie vielmehr unter dem Adjectivum des Phantaſtiſchen nur zu oft unkritiſch durcheinandergemiſcht hat. In beſtimmten Beziehungen hat Feuerbach ganz vortreffliche Analyſen der Phantaſie gegeben, die für die pſychologiſche Erkenntniß der Religion immer einen ausgezeichneten Werth behaupten werden; allein für die allgemeinere Begründung ſeines atheiſtiſchen Subjectivismus läßt er viel zu wünſchen übrig. Nicht ſowohl das Weſen als das Unweſen der Religion hat er zuletzt gefunden; nicht ſowohl das Erkennen als das Verkennen der Religion iſt zuletzt ſeine Caprice geworden, ſeit er in den Sätzen zu einer Philoſophie der Zukunft die Sinnlichkeit als das einzige, ſonnenklare Kriterium der Gewißheit und Wahrheit proclamirte und in der Verehrung eines perſönlichen Gottes den Grund alles Elends des Menſchengeſchlechts erblickte, weil daſſelbe, da ein ſolches Weſen gar nicht exiſtire, ſeinen ſelbſtmörderiſchen Wahnſinn zum Princip mache. Schwarz wirft Feuerbach beſonders vor, die Idee des Opfers nicht nach ihrer ethiſchen Bedeutung im Gegenſatz zum Egoismus gewürdigt zu haben. Er hätte aber wohl auch auf Feuerbach's unermüdlichen Antagonismus gegen den Glauben an perſönliche Unſterblichkeit reflectiren müſſen, der bei ihm aus ethiſchen Motiven entſprang und in ſeiner Bildungsgeſchichte ſeinem Anthropologismus voranging. Auf dieſem Gebiet hat Feuerbach, wie man ſich aus dem dritten Bande ſeiner „Geſammelten Schriften" überzeugen kann, eine bewundernswürdige Energie entfaltet und den Begriff des Todes oft unter ganz neuen Geſichtspunkten nach allen Seiten hingewendet. Wenn Fr. Richter, deſſen Schwarz auch nicht erwähnt, vorzugsweiſe als der Vertreter des Nichtglaubens an eine perſönliche Fortdauer gilt, ſo liegt dies in der mehr populären Art und Weiſe ſeiner Behandlung, indem er ſich der Propaganda dieſer Vorſtellung als eine Art Reiſeapoſtel gewidmet hat, an ſpeculativer Kraft der Begründung aber übertrifft ihn Feuerbach bei weitem. Schwarz rühmt an ihm, daß er die Feſſeln der Logik abwirft, die Hegel'ſche Metaphyſik als ein Reich von Schemen und Abſtractionen der Lächerlichkeit preisgiebt, gegen den Hegel'ſchen Begriff, der Alles mit dem Hauch des Todes berühre, die gekränkte Natur wiederhergeſtellt und, wie einſt Schelling, die zurückgedrängt geweſene Anſchauung wieder vorzugsweiſe betont habe. Iſt es aber nicht bei Feuerbach ein empfindlicher Mangel, daß er einer logiſchen Continuität und methodiſchen Anordnung zu ſehr widerſtrebt, daß er zwar ſehr unterhaltend und anregend ſchreibt, aber durch Antitheſen und witzige Vergleichungen mehr überredet, als durch ſtrenge Schlußfolgerungen überzeugt, weil man das Auslaſſen nothwendiger Glieder, das Fehlen der Vermittelung von Urtheilen, den Sprung von logiſchen Anſätzen zu bloßen Vorſtellungen, wie Kopf und Herz, Himmel und Hölle, Diesſeits und Jenſeits u. ſ. w., bei einigem Nachdenken zu leicht durchſchaut? Ganz im Gegentheil zu Schwarz wünſchten wir daher dem reichen Geiſte Feuerbach's mehr logiſche Gebundenheit, weil für die Wiſſenſchaft doch einmal der ſyſtematiſche Organismus mit ſeinem logiſchen Nervengeflecht die ideale Norm bleiben muß und der Aphorismus zu ihm nur das Verhältniß einer ſecundären, vorbereitenden Form haben kann. Schwarz erblickt auch in Feuerbach eine nothwendige Conſequenz der Hegel'ſchen Philoſophie, nämlich das Zerſchlagen ihrer dialektiſchen Form, und in dieſem Vernichten der Herrſchaft des abſtracten Begriffs einen mächtigen Fortſchritt über Hegel hinaus. Als ob die dialektiſche Form eine Willkür des Hegel'ſchen Syſtems, als ob die logiſche Idee nur ein abſtracter Verſtandesbegriff, nicht, obwohl im Elemente des abſtracten Denkens, die abſolute Form der Vernunft wäre, die in der concreten Exiſtenz der Natur und des Geiſtes als aufgehobenes Moment exiſtirt, aber den realen Stoff gar nicht nur von außen her regulirt! Schwarz nennt gegen Schelling's und Feuerbach's lebensvolle Anſchauung Hegel's Philoſophie nur eine Caricatur des Idealrealismus. Ein ſo verächtlicher Ausdruck kann wohl nur aus dem Irrthum ſtammen, daß Schwarz Anſchauungen und ſinnlich gefärbte Ausdrücke da verlangt, wo ſie nicht hingehören. Denn Hegel war eine große künſtleriſche Natur in der Wiſſenſchaft, die über Schelling's haſtiges Coſtruiren und redneriſches Captiviren ſowie über Feuerbach's fragmentariſches und epigrammatiſches Verfahren unendlich erhaben iſt. In einer Expoſition der Logik kann natürlich keine Bilderſprache oder ein declamatoriſch-pathetiſcher Vortrag herrſchen. Es würde für ihre ſtahlharten Abſtractionen, für ihre hin- und herfluthenden Reflexionen, für ihre in Gegenſätzen zur Harmonie ſich entwickelnden Begriffe ein Fehler ſein, weil der Inhalt in ſeiner abſoluten Idealität aller ſinnlichen Geſtalt entbehrt. Wo aber die Anſchauung ein Recht hat, z. B. in der Aeſthetik, da wird man ſie bei Hegel ſo wenig vermiſſen, daß man vielmehr über die Vielſeitigkeit und maleriſche Schönheit ſeines auch für die ſchwierigſten Aufgaben nie verſagenden Ausdrucks erſtaunen muß. In Allem, was Hegel ſelbſt geſchrieben hat, waltet eine echt künſtleriſche Beſonnenheit, die einen für den jedesmaligen Gegenſtand nothwendigen ſpecifiſchen Ton feſthält, deſſen logiſche Präciſion einen poetiſchen Zug nicht ausſchließt, der ſowohl das Ganze ſprachbildneriſch durchwirkt, als auch in einzelnen originellen Bildern hervorbricht. Selbſt die „Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie", in der es ſich um einen abſtracten Gegenſtand, um eine Geſchichte des Gedankens handelt und die in der Redaction des ehrlichen und treuen, aber, was den Styl angeht, nicht ſehr ſorgfältigen Herausgebers etwas Schludriges, häuslich Bequemes haben, zeigen doch nicht nur eine ſeltene Kraft, ſich in den abſtracteſten Regionen mit größter Leichtigkeit zu bewegen, ſondern auch eine Fülle intuitiver Wendungen und kerniger Schlagwörter. Es fehlte Hegel nicht an Phantaſie, aber er beherrſchte ſie. Wenn ſelbſt große Männer und Styliſten, wie Wilhelm von Humboldt, Hegel's Darſtellung dunkel und verworren fanden, ſo iſt das begreiflich, weil ſie ihn nicht ſtudirten. Gewiſſe Dunkelheiten aber ſind von gewiſſen Problemen unabtrennlich, weil ſich bei ihnen die Gegenſätze verdoppeln und die Glieder der Reihen, die miteinander in Wechſelwirkung treten, zu einer großen Anzahl heranwachſen, wie Jeder, der im Platon und Ariſtoteles etwas beleſen iſt, ſolcher ſcheinbar verworrenen Stellen ſich erinnern wird. Hier wäre nun der Ort geweſen, Schelling's „Philoſophie der Mythologie und Offenbarung" und des von ihr verurſachten Geräuſches zu erwähnen: allein Schwarz übergeht ſie gänzlich mit Stillſchweigen, was ſich nicht rechtfertigen läßt, da ſie doch gewiß einen der merkwürdigſten Verſuche zur Begründung einer neuen Theologie darbietet.

Es folgt auf Feuerbach die Schilderung von Ruge's religiöſem und politiſchem Radicalismus, der in den „Halleſchen" und „Deutſchen Jahrbüchern" ein ſo glänzendes Organ fand. Ruge iſt vielleicht das größte aggreſſive journaliſtiſche Talent, das wir Deutſche wenigſtens beſeſſen haben. In unerſchöpflicher Werdeluſt begleitete er alle Phaſen der Zeit. Eigentliche Arbeit, gründlich eingehende Kritik, war nicht ſeine Sache, aber die brillante Formulirung einer ihm zuſagenden Anſicht, die practiſche Wendung eines Urtheils, entzündeten in ihm ein jugendlich-ſchönes Pathos. War die Hegel'ſche Philoſophie bis dahin beſchuldigt worden, dem Quietismus einer paſſiven Hingabe an die empiriſche Wirklichkeit als an die Vernunft zu huldigen, ſo ſchlug jetzt die umgekehrte Wendung hervor, den Begriff der Vernunft als der ſeinſollenden Wirklichkeit zum Princip einer praktiſchen Unruhe zu machen, die durch den Bauer'ſchen Fanatismus der ſich ſelbſt verſchlingenden Kritik ein ſchnelles Ende erreichte. Nach dem Untergang der Jahrbücher verließ Ruge Deutſchland, ſich dem franzöſiſchen Socialismus anzuvertrauen, deſſen beſchränkte und in den Materialismus herunterziehende Tendenzen jedoch einen ſo feingebildeten, im Innerſten idealiſtiſchen Geiſt, wie Ruge, nicht lange beſchäftigen und täuſchen konnten, wie er in ſeinem intereſſanten Buch: „Zwei Jahre in Paris", ſelbſt erzählt hat. Bei Ruge und den von ihm redigirten Jahrbüchern hätte Schwarz, wie wir glauben, Leo's Schrift von den Hegelingen erwähnen müſſen, in denen er dieſelben des Atheismus, der Mythologie, der Religion des Diesſeits und der Heuchelei aus Feigheit beſchuldigte, hiermit einen Sturm von Brochüren und Journalartikeln hervorrief und unter den Hegelianern die Sonderung bewirkte, in deren Folge die Jahrbücher im Beſitz der radicalen Jung-Hegelianer verblieben. Daß Leo mit ſeinem Anklagecodex, der ſeitdem unzählige Male gegen den Hegelianismus wiederholt werden, eine Fraction deſſelben, die der Berliner ſogenannten Freien, wirklich treffend gezeichnet hatte, wird man wohl nicht mehr in Abrede ſtellen und nur den Vorwurf der Heuchelei ausnehmen, da im Gegentheil ihre Parrheſie bis zur Frechheit ausartete. Der Berliner Nihilismus, der in Max Stirner's Buch: „Der Einzige und ſein Eigenthum", 1845 culminirte, verachtete die ſittlichen Elemente in Strauß' Humanismus und Feuerbach's Atheismus und verlangte nur noch nach der Anarchie des Individuums. Schwarz fertigt ihn in wenigen Zeilen mit Unwillen ab: allein für die Geſchichte der Theologie wäre es wohl nicht unwichtig geweſen, die Sophiſtik dieſes wüſten Radicalismus, wie ſie in literariſchen Orgien ſich tummelte, etwas genauer zu beleuchten. Es wäre dadurch auch Gelegenheit geboten, die edlere Geſtalt Bruno Bauer's von der koloſſal cyniſchen ſeines Bruders Edgar Bauer zu ſcheiden, deſſen Geſchichtserzählung ſeines Transports aus der Berliner Stadtvogtei nach der Feſtung Magdeburg in Wigand's „Epigonen" das pſeudo-genial-frivolſte Product iſt, was dieſer Kreis in ſeiner ekelhaften Witzelei erzeugte. Der naturwiſſenſchaftliche Materialismus, an welchen Schwarz hier erinnert, kam damals noch nicht in Flor. Humboldt's „Kosmos“, an deſſen Populariſirung er ſich anhing, erſchien zwar ſchon im Frühjahr 1846, allein bis 1848 waltete die ſocial-politiſche Agitation vor. Erſt nach dem Sturz der Revolution, in der Ernüchterung von allen chimäriſchen Illuſionen, in der politiſchen Blaſirtheit, in der Abkehr von der Geſchichte, ermuthigte er ſich ſchrittweiſe bis zur Abſolutirung von Kraft und Stoff. Feuerbach hatte nur den Uebergang dazu gemacht. Im Zuſammenhang mit dieſer Reduction aller Ideale auf eine blinde Zuſammenwürfelung der Atome, wie Vogt ſich ausdrückte, ſteht auch die Hinneigung zum Peſſimismus und zur Atheologie Schopenhauer's, der von Schwarz ebenfalls übergangen wird und doch den Theologen ſoviel zu bedenken giebt.

Der Auflöſungstheologie ſtellt Schwarz die Vermittelungstheologie gegenüber. Er rechnet dahin Ullmann's Irenik; Liebner, Lange und Martenſen als die Epigonen der ſpeculativen Theologie; die Theoſophie Rothe's; die ſpeculative Theologie von Fichte, von Weiße; die Schleiermacher'ſche Schule von Jonas, Sydow, Elteſter, Piſchon, Schweder, Schweizer, Schneckenburger; ferner die Doctrinäre der Union: Nitzſch, Müller, Sack, Lücke, Dorner, Schenkel und Andere. Er führt die Entwickelung bis zur „Proteſtantiſchen Kirchen-Zeitung“, die 1854 von Krauſe für die unirte Kirche geſtiftet ward. Vermittelung iſt ein ſehr allgemeiner Begriff. Glauben und Wiſſen, Theologie und Philoſophie, Leben und Wiſſenſchaft, Kirche und Staat, Confeſſion und Confeſſion, Gemeinderecht und Conſiſtorialregierung, Idealismus und Materialismus, hierarchiſcher Zwang und autonomer Individualismus, ſind jetzt, wie immer, die Extreme, um deren Vermittelung es ſich hier handelt. Es wäre daher zu wünſchen geweſen, daß der Verfaſſer die gegenwärtige Phyſiognomie dieſer Extreme ſchärfer beſtimmt und damit die Gruppen noch charakteriſtiſcher geſondert hätte, als es in ſeinen Verſuchen geſchehen iſt. Im Ganzen leitet ihn der Gedanke der Union, deren Herabſetzung von einer ethiſch-dogmatiſchen zu einer nur kirchenregimentlichen, von hier zu einer Bekenntnißunion und von dieſer zu einer

Conſenſusunion er mit Antheil verfolgt. Von den Theologen ſtellt er Rothe, von den Philoſophen Fichte am höchſten. Die Charakteriſtik Rothe's halten wir für einen der Glanzpunkte des Buchs. Sie weiſt nach, daß dieſer Theologe, der alſo im Augenblick auf der oberſten Staffel wiſſenſchaftlicher Bildung ſteht, an den kirchlich-dogmatiſchen Maßſtab gehalten, ein Häretiker und, in der Eſchatologie namentlich, ein unverhohlener Anhänger der abenteuerlichen Myſtik Oetinger's iſt. Die Bemühungen von Fichte und Weiße um ſeine theiſtiſche Theologie wollen wir mit Schwarz gern anerkennen. In Dem, was dieſe unabläſſig mit ernſter Geſinnung thätigen Männer gegen den kirchlichen Lehrbegriff wie gegen den Pantheismus in der Lehre von der Trinität, von der Schöpfung, von der Gnade, von der Perſon Chriſti u. ſ. w. Negatives einzuwenden haben, ſind ſie ziemlich klar. Was ſie ſelbſt dagegen Poſitives an die Stelle ſetzen wollen, ſcheint uns noch vielfach problematiſch und die Forderung eines einheitlichen Lehrbegriffs keineswegs befriedigend. Als Weiße's vorzüglichſtes Werk betrachte ich hier ſeine muſterhafte Schrift: „Die Chriſtologie Luther's und die chriſtologiſche Aufgabe der evangeliſchen Theologie, zur dogmatiſchen Begründung der Union“ (1852) und ich kann nur bedauern, daß Schwarz ſie gänzlich ignorirt. Neben Fichte und Weiße hätten hier wohl noch Ulrici, Wirth, Fiſcher und Carriere genannt werden müſſen, als welche mit ihnen ziemlich denſelben Standpunkt einnehmen. Die Literatur iſt allerdings ſehr weitläufig geworden und eine tiefer eingehende Gründlichkeit iſt eigentlich unplacirt, wo nur eine elegante für das größere Publikum berechnete Darſtellung gegeben werden ſoll. Allein gerade das Talent, was Schwarz für das literariſche Porträt zeigt, läßt uns ungern ſo Vieles vermiſſen, was die Vollſtändigkeit der Erſcheinungen, um die es ſich handelt, vermehrt und jenem Zwecke doch nicht widerſprochen hätte, ſobald nur die allgemeine Organiſation hiſtoriſcher gehalten wäre.

Das letzte Capitel des dritten Buchs hat Schwarz die Repriſtinationstheologie überſchrieben. Es verläßt eigentlich die Geſchichte der wiſſenſchaftlichen Theologie und geht in eine Geſchichte der letztjährigen kirchlichen Streitigkeiten über, inwiefern ſie einerſeits mit den Beſtrebungen für die Union der proteſtantiſchen Confeſſionen, andererſeits mit den Sympathien einiger der confeſſionellen Ausartungen des Proteſtantismus für den Katholicismus zuſammenhängen. Die Erzählung behauptet auch hier im Ausdruck ihre Friſche, entbehrt aber eines chronologiſchen Pragmatismus und wird durch ihre Lockerheit zu großen Auslaſſungen verleitet. Wir können es ſchlechterdings nicht entſchuldigen, wenn Schwarz die deutſchkatholiſche und die freigemeindliche Bewegung mit einigen vornehmen Worten als eine Bewegung der Maſſen abfertigt. Haben ſie auch keine ſonderlichen Reſultate abgeworfen, ſo ſind ſie doch als Symptome vorhandener Bedürfniſſe in Lehre und Cultus keineswegs in dem Grade unbedeutend, als man ſie wegen der Schwäche einiger ihrer Führer und wegen der Unklarheit und Prätenſion, womit ſie ſich oft äußerten, zu ſchildern verſucht. Ein Franzoſe, Taillandier, der, wie Schwarz, die Geſchichte unſerer neueſten Theologie in ihrem Zuſammenhang mit der Philoſophie, aber auch mit der Politik, 1853 in ſeinen „Études sur la révolution en Allemagne", erzählt hat, kann uns belehren, daß ſelbſt den katholiſchen Franzoſen dieſer ganze Proceß gar nicht ſo unwichtig erſchienen iſt. Hätte Schwarz dies in Deutſchland, wie es ſcheint, zu unbekannt gebliebene merkwürdige Buch gekannt, würde er ſich vielleicht in ſeiner Organiſation des Stoffs ſehr gefördert geſehen haben. Er würde durch ein etwas näheres Eingehen auf jene Maſſenbewegung von Ronge, Czerſky, Dowiat, Uhlich, Rupp, Wislicenus, Baltzer und Andern, wie Taillandier es vorbereitet hat, den richtigen Untergrund zur Reaction des confeſſionellen Particularismus gewonnen haben, der ſeinen Beſitzſtand bedroht ſah und eben deshalb ſein Recht geltend machte. Schwarz bemerkt ſelbſt, daß die juridiſche Auffaſſung der Religion auf dieſem Standpunkte vorherrſche, und daß ſie es ſei, welche den Proteſtantismus hier ſo oft und ſo plötzlich dem Katholicismus nähere. Jemehr der Proteſtantismus von der Idee der Union abfällt und, ſtatt einer Entwickelung der Einheit in einer freien Mannigfaltigkeit, ſich in die enge Ausſchließlichkeit eines ſterilen Confeſſionalismus verliert, der mit knechtiſcher Unterwerfung unter die abſtracte Reproduction einer abgeſtorbenen Vergangenheit auf eine Fortbildung der Kirche Verzicht leiſtet, umſomehr muß er in dem Katholicismus das Ideal einer Einheit und Reinheit der Lehre, einer unmittelbaren Heiligkeit des Buchſtabens, des Amtes und Sacramentes ſowie der Gewalt einer Kirchenzucht finden, wie ſie im Proteſtantismus unmöglich ſind, falls er nämlich Proteſtantismus bleiben und das Kleinod evangeliſcher Glaubens- und Gewiſſensfreiheit bewahren will. Wie es Schwarz möglich geweſen iſt, bei ſeiner Geſchichte der Union ſich nicht auf die ſo unendlich wichtige Generalſynode von Berlin 1846 einzulaſſen, iſt uns ein Räthſel. Sie war eine große That Eichhorn's, die leider, wie ſo Vieles aus jenen Tagen, mitten im fröhlichſten und gedeihlichſten Fortgang zur Ruine gemacht ward. Wäre ſie durchgeführt, ſo hätte ſie nicht nur die ſporadiſchen Maſſenbewegungen organiſch abſorbirt, ſondern ſie hätte auch unmöglich gemacht, daß der phantaſtiſche Irvingianismus ſich bei uns einbürgerte. Schwarz beſchränkt ſich im Grunde auf einige Angaben über die Geſchichte des Neu- und Hyperlutherthums und auf einige Betrachtungen über die katholiſirenden Regungen deſſelben in der Lehre von der Kirche, vom Bekenntniß des Glaubens, von der Macht des Amtes, von der Gewalt der Sacramente, wie ſie bei Vilmar, Kahnis, Kliefoth und Andern vorkommen. Die Verſicherung, mit der reinen Lehre der Kirche übereinzuſtimmen, die ſpecifiſche Kraft der Prieſterweihe, die tägliche Fürbitte des Geiſtlichen am Kirchenaltar für die Gemeinde, der einſame Genuß des Abendmahls für den Geiſtlichen am Schluß jedes Gottesdienſtes, auch wenn keine Communion ſtattfindet, die Zurückdrängung der Predigt und das Hervorheben der liturgiſchen Andachten, alles Das ſind Ueberleitungen zum Aberglauben des Katholicismus an das opus operatum und an die magiſche, einem Dinge, einer Perſon oder Handlung inwohnende Kraft. Im Katholicismus exiſtirt dieſer Aberglaube als ein offenes, organiſches Syſtem, deſſen äſthetiſche Vollendung ſo groß iſt, daß wir uns gar nicht wundern, wenn Proteſtanten, ſobald ſie erſt auf jene Mißform und Halbheit eines katholiſirenden Proteſtantismus verfallen ſind, nach einiger Zeit lieber zum Katholicismus ſelbſt übertreten, der die gebrochene Sehnſüchtigkeit durch ſeine Romantik gründlicher zu befriedigen vermag als jene armſelige Gedrücktheit eines entmannten Proteſtantismus, dem die wahre Bedeutung der Kraft des allein rechtfertigenden Glaubens abhanden gekommen iſt. Schwarz weiſt nach, wie dieſes verſtandeskahle, auf den Buchſtaben des Rechts pochende Kirchenthum ſich auf Luther's Worte inſofern umſonſt berufe, als derſelbe in den verſchiedenen Perioden ſeines Lebens ſich äußerſt ungleich ausgelaſſen habe. Die begeiſterte Ueberzeugung und die reine Geſinnung des Verfaſſers erheben ſich hier und in ſeiner ſchönen Schlußbetrachtung zu einer hinreißenden Beredtſamkeit und wir ſtimmen ihm in den Poſtulaten zur Verſöhnung der uns gegenwärtig entzweienden Gegenſätze nicht nur von Herzen bei, ſondern hegen auch zu dem in der Menſchheit waltenden und ihre Geſchicke leitenden Geiſte Gottes das Vertrauen, daß ſelbſt die heutigen Zuſtände und Menſchen mehr für den Fortſchritt zur Verwirklichung des Reichs Gottes thun, als wir zu überſehen vermögen.

XI.

Cholevius: Geſchichte der Deutſchen Poeſie nach ihren antiken Elementen. 2 Theile.

1854 und 1856.

I.

Die Geſchichtſchreibung unſerer deutſchen Literatur rückt langſam vorwärts. Das große bewundernswürdige Werk von Gervinus hatte ſo ſehr alles vorhandene Material in ebenſo gründlicher als geiſtvoller Weiſe erſchöpft, daß mit ihm eine gewiſſe Ruhe unvermeidlich eintreten mußte. Es begann für die Abfaſſung der Compendien damit allerdings eine neue Epoche. Die Reſultate der Gervinus'ſchen Forſchung mußten für die verſchiedenſten pädagogiſchen Bedürfniſſe handgerecht gemacht werden, und die Anzahl von Lehrbüchern der deutſchen Literatur, welche ſich dieſe Accommadation zum Zweck machten, iſt im letzten Decennium zu einer mit jedem Jahr größern Menge angewachſen. Es liegt in der Natur ſolcher Abriſſe, daß ſie die Auffaſſung der Sache ſelbſt wenig verändern. Dazu bedarf es eines tiefern Eingehens, einer ſelbſtſtändigern Erkenntniß, als ihre Tendenz erheiſcht, der es nur darum zu thun iſt, das anerkannt Richtige in einer leichtfaßlichen Ueberſicht darzubieten. Nunmehr ſcheint aber wieder ein größerer Fortſchritt ſich vorzubereiten. Wir rechnen dahin die neueſte Ausgabe, die Koberſtein von ſeinem Lehrbuch macht und die es aus dem Kreiſe der Compendien weit heraushebt. Wir rechnen dahin das treffliche Buch von H. Kurz, das, vollkommen ſebſtſtändig in ſeinem gediegenen Urtheil, Geſchichte und Beiſpielſammlung in einer muſterhaften Weiſe verbindet. Wir rechnen dahin auch das vorliegende Buch von Cholevius, welches unſere Literatur von einem beſondern Geſichtspunkt aus durchzuarbeiten begonnen hat. Es ſucht einen Wunſch zu erfüllen, den Herder, Fr. Schlegel und Tieck lebhaft geäußert haben. Es ſucht Rechenſchaft zu legen von einem der merkwürdigſten Proceſſe, denen wir in der Literaturgeſchichte begegnen. Es iſt dies mit ſo gründlicher, umfaſſender Gelehrſamkeit, mit einer ſo treffenden, anſpruchsloſen Darſtellung, mit einem ſo unbeſtochenen, ſtets der Sache mächtigen Urtheil geſchehen, daß dies Werk einen bleibenden und ehrenvollen Platz in der Literatur behaupten wird.

Wie der Verfaſſer dazu gekommen, ſich ſeine Aufgabe zu ſtellen, hat er in ſeinem Vorwort ſelbſt gerechtfertigt. Er hat eine Schuld abtragen wollen, welche die literariſche Kritik noch einzufordern hatte. Die deutſche Literatur befindet ſich in einer andern Lage als die anderer Nationen. Andere Literaturen ſind entweder vollkommen ſebſtſtändig oder für die Aufnahme des Fremden in einer Weiſe empfänglich, die daſſelbe leichter mit dem Eigenen verſchmilzt. Vollkommen ſelbſtſtändig iſt die chineſiſche, die indiſche, die altarabiſche und die griechiſche Poeſie. Die Verarbeitung fremder Elemente beginnt mit Rom, welches die osciſche, etruskiſche und griechiſche Poeſie in ſich aufnahm, in dieſer Aſſimilation aber durch die Analogie ſeines Paganismus mit der griechiſchen Mythologie, ſowie durch die Verwandtſchaft ſeiner Sprache mit der griechiſchen unterſtützt ward. Die romaniſchen Völker, die aus der Miſchung celtiſcher, römiſcher und germaniſcher Elemente hervorgingen, hatten an der römiſchen Sprache und Literatur ein natürliches Band, das ſie mit dem Alterthum verknüpfte. Spanien, Gallien, Britannien waren gänzlich romaniſirt. Zahlloſe Erinnerungen des antiken Lebens ragten in dieſen Ländern aus Bauwerken, Ortsbenennungen, bürgerlichen Einrichtungen, geſelligen Gebräuchen auch noch in die Periode hinüber, welche durch die Einwanderung der Gothen, Sueven, Franken, Angelſachſen begründet ward. Die Geſetzbücher der Longobarden, der Sueven, Weſtgothen, Burgundionen und Franken wurden lateiniſch abgefaßt. Anders war es mit Deutſchland ſelbſt. Auch hier hatte die römiſche Macht tief eingegriffen. Den Rhein und die Donau entlang hatte ſie aus ſtationären Feldlagern allmälig

Städte begründet, die römiſchen Markteinrichtungen eingebürgert, römiſches Kriegsweſen und römiſche Sprache verbreitet. Aber die Eigenart der deutſchen Sprache erhielt die nationale Selbſtſtändigkeit, und die Reaction des Deutſchthums blieb fortdauernd lebendig, wie Arminius zwar ſelbſt die Schule römiſcher Kriegskunſt durchmachte, aber um die Römer zu ſchlagen.

Betrachtet man nun die geographiſch-hiſtoriſche Lage der Deutſchen, ſo erkennt man in der Centralität derſelben eine natürliche Vorausbeſtimmung zu einem univerſellen Verkehr mit allen übrigen europäiſchen Völkern. Nach Süden hin ſind ſie von Italien durch die Alpen abgeſchieden; allein ſchon die Cimbern und Teutonen überſchritten dieſe mächtige Naturgrenze, und die Römer gewöhnten ſich daran, in ihr kein Hinderniß des Verkehrs zu ſehen. Mit der geographiſchen Centralität im Herzen Europas war das Schickſal der deutſchen Literatur von vornherein gegeben, ſich nur durch Aneignung der nachbarlichen Literaturen ſelbſtſtändig erhalten zu können. Der Deutſche kann ſich der Anregung nicht verſchließen, die ihm von außen her zutheil wird. Er kann es nicht, weil er der unmittelbaren Berührung mit dem Fremden nicht auszuweichen vermag, aber er will es auch nicht, weil das Fremde für ſeine auf das Univerſelle angelegte Natur einen großen Reiz hat. Es lockt ihn als ein Wunder, bis er durch gänzliche Hingabe an daſſelbe es ſich eingelebt hat. Er unterwirft ſich dem Fremden zunächſt als einem gegen Das, was er ſelbſt iſt und hat, Höherm. Hat er aber daſſelbe durch ſeine paſſive Entäußerung ſich angeeignet, ſo geht er keineswegs, wie es den Anſchein hatte, ſchlechthin darin auf, ſondern dann tritt bei ihm die Enttäuſchung ein. Das, was er gewonnen hat, genügt ihm nicht. Er hat noch Kraft genug übrigbehalten, nunmehr in die eigene Tiefe hinabzuſteigen und eine eigenthümliche, weſentlich deutſche Production hervorzubringen.

Dieſer Proceß iſt der allgemeine deutſche Bildungsgang. Während deſſelben hat es oft das Ausſehen, als würde der Deutſche ſich gänzlich an das Fremde verlieren, und wir wollen uns nicht verhehlen, daß wir in unſerer Verausländerung nur zu oft unſere Nationalität in die äußerſte Gefahr gebracht und uns zum Spott der andern Nationen herabgewürdigt haben. Allein wie Arminius, ſchon römiſcher Hauptmann, endlich doch das Schwert gegen die Römer wendete, ſo kommt der Deutſche aus dem italienſchen, galliſchen, britiſchen Weſen endlich doch wieder in ſich zurück, wiederum nicht ohne in ſeiner Reaction bis zur Affectation eines für ihn unmöglich gewordenen Purismus auszuſchweifen.

Nun haben wir Deutſche mit den romaniſchen und ſlaviſchen Völkern folgende Vorausſetzungen unſerer Bildung gemeinſam: 1) die hebräiſche, wie ſie in den Schriften des Alten Teſtaments, 2) die chriſtliche, wie ſie in den Schriften der Neuen Teſtaments gegeben iſt; 3) die griechiſche und 4) die römiſche, wie ſie ſich uns in den Bauwerken, Bild- und Schriftwerken dieſer Völker erhalten hat.

Die Art und Weiſe, wie dieſe Schriften auf uns einwirken, iſt eine ganz verſchiedene von derjenigen, welche aus der Wechſelwirkung mit einem noch lebenden Volk entſpringt. Als eine fertige, in ſich abgeſchloſſene Welt, als Vermächtniß einer in ihrer Wirklichkeit untergegangenen Cultur haben ſie ſofort einen idealen Charakter, der über alle Beziehungen des Egoismus hinausliegt. Die Schriften des Alten und Neuen Teſtaments wirken auf uns vorzüglich durch die Univerſalität ihres Inhalts, die der Griechen und Römer durch die Univerſalität ihrer Form, welche wir vorzugsweiſe die claſſiſche nennen. Das Verhältniß, welches die modernen Nationen dazu haben, iſt im Allgemeinen daſſelbe. Die abſolute Wahrheit des Inhalts ſoll auch die abſolute Schönheit der Form gewinnen. Im Beſondern aber bedürfen die Deutſchen der ſtets wiederholten Anſchauung der antiken Formſchönheit, weil ſie durch die energiſche Innerlichkeit, die ihnen ſtammthümlich einwohnt, eine große Neigung zur Maßloſigkeit haben. Ganz inſtinctiv haben die Germanen in dieſer Hinſicht von jeher ſchon dem Romaniſchen ſich zugewendet, das formenklarer iſt als das gährende Gemüth des Deutſchen, welches in ſeiner Sehnſüchtigkeit nur zu leicht in das Geſtaltloſe und Unbeſtimmte verfällt. Noch bis dieſen Augenblick, vom Mittelalter ab, imponirt daher dem Deutſchen die franzöſiſche Literatur durch die verſtändige Abgeſchloſſenheit ihrer Formen, ſowie dies auch der

Grund iſt, weshalb eine Unterſuchung über den Einfluß des Antiken auf das Deutſche gar nicht zu trennen iſt von einer Unterſuchung des Einfluſſes des Franzöſiſchen auf das Deutſche.

Cholevius iſt ſich dieſer allgemeinen Verhältniſſe bei Abfaſſung ſeines Werks vollkommen bewußt geweſen. Er hat aber als ſtrenger Hiſtoriker ſich aller Deductionen enthalten, die ihm irgendwie das Urtheil zuziehen können, nach philoſophiſchen Conſtructionen verfahren zu ſein. Er ſchließt Betrachtungen allgemeiner Art nicht aus, allein er ſucht ſie nicht und er geht auch nicht von ihnen aus. Er läßt vor allem die Thatſachen ſelbſt ſprechen und begnügt ſich, dieſelben überſichtlich zu gruppiren. Gewiß wird ihm der Beifall der Hiſtoriker deshalb nicht entgehen, allein leugnen wollen wir nicht, daß wir zuweilen ein ſchärferes Zuſammenfaſſen der Reſultate, ein ſtärkeres Accentuiren der Wendepunkte gewünſcht hätten. Cholevius hat nämlich eine Aufgabe zu löſen, die ihn von der Verfolgung eines als particulär erſcheinenden Elements beſtändig in die allgemeine Geſchichte hinüberführt. Es iſt unendlich ſchwer, hierbei die nöthigen Schranken einzuhalten. In der europäiſchen Literatur herrſcht ein ſo großer, ſo weitreichender Zuſammenhang, daß die Unterſuchung eines einzigen Punktes den Forſcher bald durch die verſchiedenſten Zeiten und Völker hindurchführt. Es iſt unmöglich, das antike Element in der deutſchen Poeſie zu betrachten, ohne nicht auch auf die Literatur der übrigen Völker einen Blick zu werfen. Soll nun die beſondere Hervorhebung des Antiken innerhalb des Deutſchen recht intereſſant und lehrreich werden, ſo muß der Hiſtoriker uns deutlich machen, worin ſich die deutſche Aſſimilation des Antiken von derjenigen Reproduction deſſelben unterſcheidet, die wir bei den andern europäiſchen Völkern finden. Eine ſolche Vergleichung wird die rechte Würze ſolcher Unterſuchungen. Nicht weniger aber muß nun innerhalb des Deutſchen gezeigt werden, wie die verſchiedenen Momente in der Entwickelung des antiken Elements untereinander in Verhältniß ſtehen. Das iſt ja der unendliche Reiz des Geſchichtſtudiums, daß es uns da, wo wir zuerſt nur zerſtreute Einzelheiten erblicken, bei tieferm Eindringen das Auge ſchärft, den Zuſammenhang zu entdecken, in welchem die Thatſachen miteinander ſtehen und in dem zunächſt zufällig ſcheinenden Gange des Geſchehens das Walten einer höhern Nothwendigkeit erkennen laſſen. Der Proceß der Aneignung des Antiken bildet im Deutſchen eine beſtimmte Stufenfolge, und die Einſicht in das Verhältniß, worin die einzelnen Stufen zu einander ſtehen, verſöhnt uns einigermaßen mit dem Widrigen, Häßlichen und Unnatürlichen der Erſcheinungen, die bei uns oft damit verbunden waren. Cholevius verſäumt nun keineswegs, die individuelle Modification anzudeuten, welche das antike Element bei uns empfangen hat, ſowie er auch die Unterſchiede der beſondern Epochen ſehr wohl kennt und charakteriſtiſch zu ſchildern verſteht. Aber man thut ihm gewiß nicht Unrecht, wenn man, bei aller Anerkennung ſeiner Forſchung wie ſeiner Darſtellung, den Wunſch hegt, daß jene doppelte comparative Anatomie bei ihm lebendiger und häufiger zum Vorſchein kommen möchte. Im Detail iſt Cholevius jedesmal vortrefflich, aber das Herausgehen zu allgemeinern Reſultaten wird ihm ſchwieriger. Selbſt wo er allgemeine Betrachtungen anſtellen will, z. B. über den Unterſchied der antiken und der deutſchen Mythologie, des antiken und des deutſchen Epos, zeichnet er mehr durch eine Fülle gleichartiger Einzelheiten, als daß er es zu einfachern, begrifflichern Beſtimmungen brächte.

Dies iſt es wohl eigentlich, was bei Cholevius gewünſcht worden iſt, wenn man ſeine Methode getadelt und geſagt hat, daß er lieber monographiſch hätte verfahren ſollen. Cholevius hat ſein Buch „Geſchichte der deutſchen Poeſie nach ihren antiken Elementen" genannt. Dies hat er unſtreitig in dem Bewußtſein gethan, daß die Darſtellung des Antiken als eines beſondern Ferments ſich gar nicht von der der allgemeinen Entwickelung trennen läßt. Er fragt ſich aber, ob er das Problem, das er löſen wollte, nicht richtiger bezeichnet hätte, wenn von ihm geſagt wäre: „Das antike Element in der Geſchichte der deutſchen Poeſie." Gegenwärtig tritt im Titel die deutſche Poeſie zu ſehr in den Vordergrund und das Antike wird in einen unbeſtimmten Plural aufgelöſt. Es wird dieſer kleine Mangel an Präciſion der Wirkſamkeit des vorzüglichen Buchs keinen Eintrag thun, allein eine correctere Faſſung ſeines eigentlichen Inhalts würde es vielleicht vor mancher äußerlichen Mißauffaſſung geſchützt haben, namentlich vor der, als ob es mit Gervinus rivaliſiren wolle, zu welchem es eher in dem Verhältniß eines Supplements und einer Reviſion ſteht. Daß Cholevius dem allgemeinen Gange der Geſchichte folgte, kann man ihm wohl nicht zum Vorwurf machen. Wie ſollte er ſeinen Stoff monographiſch behandeln? Sollte er z. B. ein Capitel ſchreiben von der Einwirkung des antiken Epos auf das deutſche, ſo konnte er dabei nicht vermeiden, alle Perioden unſerer Poeſie durchzugehen. Daſſelbe hätte er aber bei der Lyrik, Didaktik und Dramatik thun müſſen. So wäre er in unabwendbare, höchſt läſtige Wiederholungen verfallen. Oder man denke ſich, daß er einen ſpeciellern Punkt, z. B. die Metrik, hätte monographiſch darlegen wollen, ſo würde ſich der nämliche Uebelſtand fühlbar gemacht haben. Wir glauben daher, daß von dieſer Seite die Methode des Verfaſſers keinen Tadel verdient und daß, was mit demſelben eigentlich hat ausgeſprochen werden ſollen, darauf zurückkommt, daß die ſpecifiſche Thätigkeit des antiken Elements von Cholevius nicht genug nach ihren Reſultaten und Stufen auch für die Reflexion hervorgehoben iſt, denn thatſächlich iſt dies von ihm auf die ausreichendſte Weiſe geſchehen. Was Cholevius für die Aufdeckung des wahren Verhältniſſes unſerer Fabel mit der der Alten, unſerer Behandlung der Alexander-Sage zu Kalliſthenes und Curtius, der Veldeke'ſchen „Eneit“ zur Virgilianiſchen „Aeneis“, unſerer Gedichte vom Trojaniſchen Kriege zu Homer, Dares, Virgil und Statius, unſers Dramas im 16. Jahrhundert zu Terenz und Plautus, unſerer Erotik in der zweiten Schleſiſchen Schule zu den römiſchen Elegikern gethan hat, ſolche und ähnliche Unterſuchungen wird jeder Literaturfreund mit dem größten Vergnügen leſen.

Cholevius hat in dieſem erſten Bande das antike Element von den erſten Anfängen im Mittelalter bis zur franzöſiſchen Gräcität Wieland's hin in folgenden Perioden abgehandelt. Erſte Periode bis 1180: „Anſchluß an die römiſche Literatur und Dichtungen in lateiniſcher Sprache“. Zweite Periode bis gegen Ende des 15. Jahrhunderts: „Behandlung antiker Dichtungsſtoffe im Geiſt der Romantik“. Dritte Periode, das 16. Jahrhundert: „Einfluß des Alterthums auf die geiſtige und ſittliche Bildung im Zeitalter der

Humaniſten. Vierte Periode, das 17. und die erſte Hälfte des 18. Jahrhunderts: „Die antike Poeſie als Muſter für die Form mit der Beſchränkung auf das Techniſche. Die ſtoiſch-chriſtliche Moral als Kern der Humanitätsbildung. Der frivole Anakreontismus.“ Fünfte Periode ſeit 1740: „Vollendetere Dichtungen im antiken Styl. Theoretiſche Forſchungen bis zur Entdeckung des Kunſtſchönen. Der Paganismus und die Sokratiſche Moral.“

Die Aufgabe für die in dieſen Perioden enthaltene Geſchichte beſteht nun darin, den allgemeinen Proceß, den ganz Europa mehr oder weniger in den nämlichen Phaſen durchlief, nach ſeiner deutſchen Geſtaltung aufzuzeigen. Tauſend Jahre verfloſſen, bevor die deutſche Sprache ſich des Inhalts wie der Form des Alterthums in dem Grade bemächtigt hatte, daß ſie deutſche Stoffe mit griechiſcher Idealität und Freiheit behandeln konnte! Die Wandelungen, welche in dieſem Prozeß vorkommen, laſſen ſich kurz ſo ausdrücken: 1) Der unbefangene Gebrauch der noch ſehr lebendigen lateiniſchen Sprache auch für nationale, nicht blos für kirchliche Gegenſtände; 2) die Auffaſſung antiker epiſcher Stoffe in den Formen der mittelalterlichen Romantik; 3) die techniſch correcte Nachbildung antiker Formen in lateiniſcher Sprache; 4) die Nachahmung der antiken Poeſie zwar nach den Geſetzen ihrer Formen, allein in modernen Stoffen und moderner Sprache; 5) die Reproduction der antiken Formen in modernen Stoffen; 6) die Reproduction des antiken Geiſtes in freien Nachbildungen.

Die erſte Geſtalt entſprang noch aus dem unmittelbaren Uebergange der römiſchen Sprache und Literatur in das germaniſche Mittelalter. Das Lateiniſche war nicht nur die Sprache der römiſchen Kirche, ſondern auch noch auf lange hin die Sprache der Bildung überhaupt, auch der diplomatiſchen. Als die Kirche bei den Celten und Germanen erſt befeſtigt war, nahmen die Geiſtlichen mit der Volksgeſchichte auch Volksſagen in ihre Schriften auf, wie Jornandes, Paul Warnefrid, Saxo Grammaticus u. A. Sie dichteten auch wohl die epiſche Sage in lateiniſcher Sprache metriſch aus. Saxo Grammaticus in den erſten acht Büchern hat ſeiner Proſaerzählung viele Verſe in ſehr verſchiedenen Versmaßen eingemiſcht. Das ſchönſte Denkmal unſerer Poeſie aus dieſer Zeit wird immer der Waltharius bleiben, weil er in ſeinen lateiniſchen Hexametern den Geiſt der alten Heldenſagen am treueſten bewahrt hat. Die Analyſe, die Cholevius giebt, weiſt auch die Eigenthümlichkeit, Unentlehntheit vieler ſeiner Bilder für die Kampfſchilderung nach. Man könnte dieſe Periode die lateiniſch-nationale nennen.

Im Gegenſatz zu ihr dichtete die zweite Periode nicht mehr lateiniſch, ſondern deutſch und eignete ſich in dieſer Form die epiſchen Traditionen der Alten Welt an, indem ſie dieſelben jedoch zugleich ihrem eigenen Standpunkt gemäß organiſirte. Ward alſo in der erſten Periode der einheimiſche Sagenſtoff ziemlich harmlos lateiniſch erzählt, blieb der Inhalt der Sagen dabei mehr oder weniger in ſeiner Integrität erhalten, ſo veränderte man jetzt die aus der antiken Welt aufgenommenen Stoffe nach dem romantiſchen Typus, um ſie damit der ritterlichen Welt, in der man lebte, völlig adäquat zu machen. Die Byzantiner machen ein wichtiges, noch nicht völlig erkanntes Uebergangsglied in dieſer Metamorphoſe aus, die für Deutſchland von Frankreich ausging. Wir Deutſche haben hier den Franzoſen nur nachgedichtet, was ſich immer mehr herausſtellt, je mehr wir die nordfranzöſiſche Epik kennen lernen. Einer der wichtigſten und fruchtbarſten Dichter war hier Chretien de Troyes, wie uns die gründliche Monographie über denſelben von Dr. Holland erſt letzthin von neuem dargethan hat. Unſere deutſchen Dichter, Lamprecht, Veldeke, Herbort von Fritzlar, Konrad von Würzburg, haben bei der Alexander-Sage, bei der Aeneis und bei dem Trojaniſchen Kriege beſtändig, wie ſie deſſen auch ganz aufrichtig ſelbſt eingeſtändig ſind, welſche Medien vor ſich gehabt. Antike Stoffe ſind uns alſo zuerſt durch franzöſiſche Vermittelung zugeflößt worden, und wir können dieſe zweite Periode die romantiſch-antike nennen. Cholevius hat ihr eine vorzügliche Aufmerkſamkeit gewidmet, namentlich dem Virgil und Homer und der Art und Weiſe, wie die antike Mythologie in unſerm Mittelalter zur Erſcheinung kommt. Cholevius bringt zu ſolchen Unterſuchungen außer der unerlaßlichen Gelehrſamkeit eine phantaſievolle Auffaſſung und geſunde

Verſtändigkeit mit, die in der Combination des Verwandten die rechten Grenzen zu wahren weiß.

Die dritte Periode wird zwar, wie auch Cholevius hervorhebt, die humaniſtiſche geheißen, weil ſich in der That an das damals entſtehende philologiſche Studium eine größere Humanität anknüpft. Was indeſſen bei uns Deutſchen die Einwirkung deſſelben auf die Poeſie betrifft, ſo war dieſelbe die einer völligen Entfremdung der Gebildeten von unſerer nationalen Literatur. Man dichtete in den Formen, in der Mythologie und in der Sprache der Römer, denn das Studium des Griechiſchen wurde zwar nicht vernachläſſigt, allein für die Dichtung darin beſchränkte man ſich doch auf Epigramme. Die Italiener fühlten ſich damals ganz in die antike Sinnesart zurück. Ihnen gelang in ihrer dem lateiniſchen zunächſt ſtehenden Sprache der poetiſche Ausdruck, auch der zärtliche, am meiſten. Ein Polizian und ein Pontan, ein Sannazar und G. Bruno ſchienen ganz aus dem Alterthum wiedergeborene Menſchen zu ſein. Die Deutſchen blieben ſchwerfälliger und ließen ſich in dem Schwunge der Latinität von den nachbarlichen Holländern und Polen übertreffen. Die reformatoriſche Polemik hinderte die poetiſche Erhebung, und ſelbſt das Drama, welches man dem Terenz nachahmte, mußte, wie bei Friſchlin, der Polemik gegen Rom dienen. Cholevius hätte hier vielleicht mehr auf das deutſche Element in den lateiniſchen Dichtungen der damaligen Deutſchen eingehen können. Der Aeſopiſchen Fabel, aber mehr nach der Seite ihres orientaliſchen Urſprungs als nach der Geneſis der deutſchen aus der griechiſchen und lateiniſchen Formation, iſt eine ziemlich erſchöpfende Analyſe gewidmet. Die Darſtellung der „Gesta Romanorum“ hat uns nicht befriedigt. Nach dem Material, welches Keller 1837 ſeiner Ausgabe hinzugefügt hat, konnte dieſelbe anders ausfallen. Dagegen iſt Das, was Cholevius über die Ueberſetzungen und Nachbildungen des Plautiniſchen und Terentianiſchen Luſtſpiels ſagt, vortrefflich. Der Fortſchritt, den dieſe Periode machte, beſtand hauptſächlich darin, daß die Nachahmung der antiken Poeſie als eine gelehrte Kunſtdichtung, auch in der Sprache, von der volksthümlichen ſich trennte und hierdurch einerſeits ebenſo wohl die trübe Vermiſchung des

Antiken mit dem Romaniſchen, die in der vorangehenden Periode geherrſcht hatte, aufhob, als auch andererſeits eine höhere Vereinigung des antiken äſthetiſchen Ideals mit dem modernen Geiſt anbahnte. Man kann dieſe Periode auch als die philologiſche bezeichnen.

Die vierte Periode enthält diejenige Formation des antiken Elements in unſerer Poeſie, die hauptſächlich durch die Franzoſen hervorgerufen wurde und lange Zeit das gebildete Europa beherrſchte. Die Franzoſen wähnten die Geſetze erkannt zu haben, nach welchen die Griechen und Römer in ihren poetiſchen Compoſitionen zuwerke gingen. Sie ſtellten eine Theorie der dichteriſchen Production auf, durch deren Praxis ſie ſich den Meiſterſchöpfungen des Alterthums glaubten an die Seite ſtellen zu können. Die Regeln des Ariſtoteles und Horaz, des Longin und Quintilian wurden von ihnen als kanoniſche proclamirt und mit mißverſtehender Einſeitigkeit interpretirt. Dennoch gewann ihre Literatur hierdurch eine ſolche Klarheit und Feſtigkeit der Formen, daß ihre Werke allen europäiſchen Nationen imponirten und von dieſen als Muſter nachgeahmt wurden. Doch behielten die Franzoſen eine gewiſſe Freiheit, die Boileau geſchickt zu rechtfertigen wußte. Sie konnten ſich in der Metrik den Alten nicht anſchließen; ſie blieben ſtolz auf ihre eigene Sprache; ſie entnahmen viele Stoffe ihrer eigenen Geſchichte und ihrem eigenen Leben. Was der unſeligen Zerriſſenheit der Deutſchen nie möglich geweſen wäre, gelang ihnen. Sie populariſirten die antiken Formen in einer ihnen gemäßen, nationalen Weiſe und hoben die Trennung auf, die zwiſchen der Volksdichtung und der antik gelehrten Kunſtpoeſie beſtand. Wie ſie im Mittelalter den Inhalt der antiken epiſchen Traditionen romaniſirt und damit ihrem Standpunkt homogen gemacht hatten, ſo verfuhren ſie nun auch mit der Form. Und wie die Deutſchen ihnen damals nachgedichtet hatten, ſo geſchah es auch jetzt wieder. Man glaubte in der Nachahmung der Franzoſen die Alten ſelbſt nachzuahmen. Es war das Verdienſt von Opitz, vom ältern Gryphius, von Haller und von dem ſchon attiſch geſtimmten Hagedorn, ſelbſtſtändiger durch ein Zurückgehen auf die Quellen in das Weſen der antiken Poeſie einzudringen, allein bis auf den

Sturz Gottſched's durch die Schweizer herrſchten die franzöſiſchen Anſichten als Autorität vor. Cholevius hat Opitz und Gryphius in die volle, ihnen gebührende Beleuchtung geſtellt und vieles Merkwürdige, das bisher weniger beachtet worden, hervorgehoben. Dieſe Periode kann man die pſeudoantike nennen.

Die fünfte Periode würde vielleicht beſſer in zwei zerlegt ſein, in eine kritiſche und in eine productive. Die kritiſche, die in Leſſing culminirte, ſetzte die Beſtrebungen von Opitz und Hagedorn fort, eine richtigere Erkenntniß des Antiken im Unterſchied von der franzöſiſchen Pſeudoantike zu erlangen; die productive wurde einerſeits durch Klopſtock, andererſeits durch Wieland repräſentirt. Jener hatte es mit der Form, dieſer mit dem Inhalt des helleniſchen Geiſtes zu thun. Jener, in der Form völlig antik, war im Inhalt völlig national, denn auch ſeine Chriſtlichkeit hatte, als proteſtantiſche, eine nationale Phyſiognomie. Dieſer, in der Form franzöſiſch geſchwätzig, war dagegen im Inhalt antik, aber nicht mehr im Sinne der ſtoiſchen Herbheit der erſten Schleſiſchen Schule und auch nicht in dem frivol Anakreontiſchen, eigentlich Martialiſchen der zweiten, vielmehr im Sinn wirklicher helleniſcher Grazie. Wieland iſt ſeiner Lüſternheit und Schwatzhaftigkeit halber leicht zu verurtheilen, und manche unſerer neuern Literatoren haben ſich aus ſeiner Verdammung ein rechtes Feſt gemacht. Allein er iſt ſchwerer zu faſſen. Als der Gegenſatz zur Erhabenheit Klopſtock'ſcher Verhimmelung konnte er ſich oft der zweideutigen Komik der Crebillon'ſchen und Grecourt'ſchen Frivolität nicht erwehren und ſtatt zum Cultus der uraniſchen Aphrodite brachte er es oft nur zur Huldigung einer geiſtreich-wollüſtigen Hetäre. Dies zu ſehen und ihn deshalb zu tadeln iſt, wie geſagt, leicht, zumal heutzutage, wo wir ganz andere Maßſtäbe in Händen haben. Aber man muß auch das Poſitive in ihm nicht verkennen wollen, wodurch er ſeine Zeit entzückte. Dies beſtand darin, daß er gegen die Plumpheit, mit welcher das ſinnliche Element im 16. Jahrhundert, gegen die Unnatur, mit welcher es im 17. Jahunbert bei uns behandelt war, ahnen ließ, mit welcher Wahrheit und Anmuth die Griechen die Natur erfaßt hatten. Bis auf Wieland hin herrſchte im Begriff des Antiken das römiſche Moment vor; er machte die Deutſchen mit der Weichheit und Feinheit des helleniſchen Geiſtes vertraut, wenn er auch von der ſittlichen Zartheit und Hoheit deſſelben noch keinen Begriff hatte und die Grazie Sokratiſcher Ironie noch häufig mit der Kahlheit ſchadenfroher Skepſis verwechſelte. Cholevius hat zwiſchen Klopſtock und Wieland Leſſing in die Mitte geſchoben, was uns nicht zweckmäßig ſcheint, da Klopſtock und Wieland eine weſentliche Antitheſe bilden. Die äußerliche Chronologie ſagt uns freilich, daß Klopſtock 1724, Leſſing 1729, Wieland 1733 geboren werden, allein dieſe Abfolge kann eine andere Anordnung nicht hindern, welche den ſachlichen Zuſammenhang beſſer überſehen läßt. Oder: Leſſing hätte auch nach Klopſtock und Wieland behandelt werden können, wenn man ſeine weitreichende Einwirkung auf das Theater ins Auge faßt. Von dieſen Dreien hat, unſerer Meinung nach, Cholevius Klopſtock am beſten dargeſtellt. Die Wärme, mit welcher er ſeine auf das Große gerichtete Natur anerkennt, hat hier ſeine Darſtellung ſehr vortheilhaft gehoben. Der ſpecielle Nachweis des Zuſammenhangs, in welchem Klopſtock's Odendichtung mit der Horaziſchen ſteht, iſt äußerſt intereſſant. Wieland iſt mit Gerechtigkeit bebehandelt, Leſſing aber nicht tief genug gegriffen, wenn auch nichts Weſentliches übergangen und die ungeſchminkte Darſtellung bei ununſerm Autor uns viel angenehmer iſt als die bombaſtiſche Phraſe, mit welcher man ſeit längerer Zeit ſchon den einfachen Leſſing glaubt ſchildern zu müſſen, um das ſchöne Bild, das Gervinus von ihm gezeichnet hat, ſcheinbar zu übertreffen.

Blicken wir nun von hier noch einmal zurück, ſo hätten ſich folgende Stufen ergeben: 1) die lateiniſch-nationale; 2) die romantiſch-antike; 3) die philologiſch-humaniſtiſche; 4) die pſeudoantike; 5) die antik-kritiſche; 6) die einerſeits in der Form, andererſeits im Inhalt helleniſche. Für die erſte war die Geiſtlichkeit der römiſchen Kirche, für die zweite die höfiſche Ariſtokratie, für die dritte der Stand der Gelehrten, für die vierte der Pariſer Hof, für die fünfte die in Deutſchland ſich entwickelnde äſthetiſche Kritik, für die ſechſte die Humanität der proteſtantiſchen Aufklärung der Mittelpunkt.

Man erkennt in dieſen Stufen einen progreſſiven Gang des antiken Elements. Schritt für Schritt mußte die eigentliche Wahrheit ſeines Weſens erobert, es ſelbſt von mannichfacher Verkennung befreit und der deutſche Geiſt von den Verirrungen emancipirt werden, denen er für jene Aſſimilationen bis dahin ſich nicht hatte entziehen können. Die erſten drei Perioden bilden unter ſich wieder ein Ganzes. Sie fangen lateiniſch an und hören lateiniſch auf. Immer iſt es bei ihnen ein beſonderer Stand, der dem antiken Element eine Geſtaltung giebt: die Geiſtlichkeit, der Adel, die Schulgelehrten. Die drei letzten Perioden machen unter ſich abermals ein Ganzes, denn es iſt immer das nationale Moment, was darin hervortritt: das franzöſiſche, das deutſche, das helleniſche.

In den drei erſten Perioden verhält ſich die deutſche Poeſie paſſiv, in den drei letzten activ, denn gerade an der Verarbeitung der franzöſiſchen Pſeudoantike wird ſie, in Verbindung mit einem gründlichern Zurückgehen auf die Claſſiker ſelbſt, der Erhebung zu einem nationalen Selbſtgefühl mächtig und erſt hiermit fähig, das Antike nicht mehr nur im römiſchen, ſondern im urſprünglich griechiſchen Sinn zu verſtehen. Sehr merkwürdig iſt in dieſem Proceß auch der Umſtand, daß die Deutſchen vom Antiken, ſo lange ſie es noch im römiſchen Sinn erfaſſen, immer auch in das Romaniſche zurückgehen. Auf den Latinismus der römiſchen Geiſtlichkeit folgen die welſchen, d. i. franzöſiſchen Epen. Auf die lateiniſche Poeſie der Humaniſten folgt die Nachahmung der Formen der franzöſiſchen Poetik. Auf die an die Alten ſelbſt ſchon ſich anſchließende Kritik derſelben folgt die Nachahmung des franzöſiſchen frivolen Romans und der Natürlichkeit des Diderot'ſchen Theaters, wenn auch ſchon weſentlich gebrochen durch eine tiefere Anſchauung des helleniſchen Geiſtes, die von Leſſing und Winckelmann ausging.

Wer will nun leugen, daß eine Unterſuchung dieſes Bildungsgangs unſerer Poeſie nicht ein beſonderes Intereſſe in Anſpruch nehmen dürfte? Eine ſolche Unterſuchung hat ſo viele Seiten, daß es an Mängeln im Einzelnen nicht fehlen kann. Namentlich wird man im Detail über das Zuviel oder Zuwenig ſtreiten können. Cholevius hat in ſteter Rückſicht auf Gervinus gearbeitet, wie das unerläßlich war, wenn er nicht Daſſelbe wiederholen wollte. In dieſer Rückſicht aber hat er da, wo Gervinus nur Andeutungen giebt oder allgemeine Vorausſetzungen macht, aus den Werken ſelbſt inſtructive Auszüge gegeben, theis als Ergänzung, theils, z. B. bei S. Dach, zur Berichtigung. Sein Werk iſt an ſich ein durchaus ſelbſtſtändiges. Vergleichen wir es aber mit dem von Gervinus, ſo iſt es für das antike Element in unſerer Poeſie eine kritiſche Erweiterung deſſelben. In dem folgenden Bande wird Cholevius jedoch weit über den Zeitraum hinausgehen, mit welchem Gervinus ſeine Geſchichte abſchließt. Er wird zeigen, wie ſehr wir des wahrhaften helleniſchen Weſens zur äſthetiſch-ethiſchen Befreiung unſers Geiſtes bedurften und wie es doch unſerm an ſich univerſellern Standpunkt nicht zu genügen vermochte. Mit großer Erwartung ſehen wir gerade dieſem Bande entgegen.

II.

Die günſtige Erwartung, mit welcher wir die Anzeige des erſten Theils dieſer Schrift beſchloſſen, iſt durch den vorliegenden zweiten nicht getäuſcht worden. Cholevius hat ſeine ſchwierige Aufgabe mit gleicher Treue und Ausdauer durch die ganze Breite der neueren Zeit bis zur nächſten Gegenwart fortgeführt. Alle guten Eigenſchaften, die wir an ihm zu rühmen Urſache fanden, haben ſich auch hier bewährt; wir finden dieſelbe Gründlichkeit der Kenntniß, Redlichkeit und Selbſtſtändigkeit des Urtheils, Klarheit der Darſtellung. Aber auch die Mängel der Behandlung ſind die nämlichen geblieben, wenn ſie auch, wie ſich zeigt, hier noch mehr als in dem erſten Theil durch die Natur des Gegenſtandes Entſchuldigung finden. Die allgemeine Aufgabe von Cholevius iſt die Verfolgung des Antheils, welchen das antike Element an der Bildung der deutſchen Poeſie hat. Dies Element iſt jedoch, allmälig nach ſo tauſendfältigen Beziehungen mit unſerer geſammten modernen Cultur verſchmolzen, daß faſt jede Erſcheinung nach irgend einer Seite hin ein Verhältniß dazu gewonnen hat. Es bedarf daher immer einer ſtrengen Ueberlegung, die richtige Grenze zu ziehen, und zuletzt muß bei ſolchen Unterſuchungen der literariſche Takt die Auswahl des Einzelnen leiten. Der Geſchichtſchreiber hat ſich hier der mannigfaltigſten Verſuchungen zu erwehren, um nicht durch Hingabe an untergeordnete Objecte und zufällige Zuſammenhänge das Weſentliche und die Nothwendigkeit ſeiner Entwickelung aus den Augen zu verlieren.

Wir hatten bei dem erſten Theil eine Hauptphaſe abgemarkt, in welcher das antike Element ſucceſſiv von der Geiſtlichkeit als das lateiniſch-volksthümliche, von dem Adel als das romantiſch-antike, von den Schulgelehrten als das philologiſch-humaniſtiſche gepflegt war. In der zweiten Hauptphaſe ſahen wir daſſelbe als das franzöſirend pſeudoantike, als das antik-kritiſche der Deutſchen und als das nationalhelleniſche erſcheinen. Wir zeigten, daß die Deutſchen die Sonderung des helleniſchen Elements von dem römiſchen zu bewirken anfingen, und daß mit dieſer Hervorſchälung des echten griechiſchen Kerns eine neue äſthetiſch-ethiſche Reform begann. Wir machten bemerklich, daß die Deutſchen einer ſo innigen Aufnahme des helleniſchen Elements bedurft hätten, um über die ihnen anhaftende Neigung zu einem ſtarken Dualismus zwiſchen dem Geiſtigen und Sinnlichen und einer daraus entſpringenden Formverwilderung hinauszukommen; allein zugleich hatten wir nicht vergeſſen, daß eine bloße Reproduction des Helleniſchen dem univerſellern Standpunkt des modernen deutſchen Geiſtes nicht genügen könne.

Betrachten wir nun zunächſt, wie Cholevius verfahren iſt. Er handelt in ſeinem ſechsten Buch den claſſiſchen Idealismus, den Kampf mit der Naturdichtung und die Verſchmelzung des Antiken mit dem Romantiſchen ab. Begründer des eigentlichen Begriffs des claſſiſchen Ideals iſt ihm Winckelmann, Begründer des modernen Romantiſchen Hamann durch ſeinen Religionsbegriff und an ihn ſich anſchließend Herder, der zwar die Antike als formales Vorbild anerkannte, allein auch die Naturdichtung ermuthigte und dem didaktiſchen Zuge der orientaliſchen Symbolik huldigte. Die Schilderung Herder's, bei welchem er den ausgezeichneten Sinn für das Muſikaliſche hervorhebt, wodurch derſelbe die plaſtiſche Anſchauung Winckelmann's ergänzte, iſt von Cholevius mit großer Liebe und Sorgfalt geſchrieben. Er vertheidigt dieſen ſeinen Liebling mit Nachdruck gegen den Tadel, mit welchem Gervinus und nach dieſem Andere ihn belaſtet haben. Von Herder geht er zu Bürger, Hölty, Voß und den Stolbergen über. Bei den erſtern Dreien hebt er die Vereinigung des Antiken mit dem Volksmäßigen hervor; bei Voß beſonders die Ausarbeitung des Idylls nach Theokrit'ſchem Muſter; bei den Stolbergen die Platoniſche Auffaſſung des antiken Ideals als der Einheit des Schönen mit dem Guten, die freilich ſpäterhin dem zum chriſtlichen Poſitivismus gewandten Friedrich Stolberg nicht mehr genügte. In dieſer Darſtellung, die reich an intereſſanten und weniger beachteten Einzelheiten iſt, feſſelt uns vorzüglich der Nachweis von der unermeßlichen Wirkung Homer's, für deſſen tiefere Auffaſſung die Begeiſterung des göttinger Hainbundes ſich zum Herold machte. Voß' Ueberſetzung der Odyſſee (Königsberg 1781) eröffnete den Deutſchen eine neue Welt und ſchuf ihnen eine neue epiſche Sprache, deren Fügungen und Zuſammenſetzungen, an die wir uns heute vollkommen gewöhnt haben, damals den Anhängern Adelung's nahe oft als incorrect erſchienen. Simon Schaidenreißer, Stadtſchreiber zu München, hatte 1737 zuerſt die Odyſſee, und Johann Spreng, kaiſerlicher Notar zu Augsburg, 1610 zuerſt die Ilias überſetzt, Erſterer in Proſa, Letzterer in kurze gereimte Verſe. Gottſched überſetzte dann 1737 das erſte Buch der Ilias im Metrum Opitanum; 1754 übertrug Blohm die erſten fünf Bücher der Ilias in Alexandriner und in demſelben Jahre erſchien nach der franzöſiſchen Ueberſetzung der Dacier der erſte vollſtändige deutſche Homer in Proſa als Theil einer Sammlung der merkwürdigſten Reiſebeſchreibungen. Nun folgten die Proſaüberſetzungen von Damm 1769—71, von Küttner 1771—73, bis endlich 1778 Bodmer und Stolberg die Ilias in Hexametern bearbeiteten. Bürger überſetzte bruchſtücksweiſe die Ilias anfangs in fünffüßige Jamben, ſpäter erſt in Hexameter. Alle dieſe und viele längſt vergeſſene Verſuche übertraf Voß und dies Uebertreffen gilt namentlich auch, wenn man ihn mit der berühmten englichen Ueberſetzung Pope's (1715—26) und der nicht weniger berühmten franzöſiſchen der Dacier (1711—16) vergleicht. Dann erkennt man recht, wie viel näher der deutſche Geiſt ſich dem griechiſchen hinangearbeit hatte und wie viel griechiſcher ſeine Sprache zu ſein vermochte.

Die vollendete Vereinigung des Antiken mit dem Romantiſchen erblickt Cholevius in den Dichtungen Schiller's und Göthe's, denen er eine ausführliche Analyſe widmet. Die Natur des deutſchen Volks wurde von dieſen beiden Dichtern in der That auf den Gipfel ihres ethiſchen und äſthetiſchen Idealismus gehoben, was ohne Vermittelung des helleniſchen Ideals unmöglich geweſen wäre. Inſofern iſt die Wichtigkeit, mit welcher Cholevius beide behandelt, gerechtfertigt. Wir können jedoch uns nicht überzeugen, daß die Betrachtung in ſo ausgedehnter Weiſe mit den einzelnen Werken dieſer Dichter zu verfahren gehabt hätte. Hier konnte nach unſerer Meinung Vieles als bekannt vorausgeſetzt und der Nachdruck mehr auf allgemeinere Geſichtspunkte gelegt werden, die zwar überall durchklingen, allein ſich nicht entſchieden genug geltend machen, weil ſie zu ſehr in der Erzählung des Detail aufgehen. Z. B. die Frage, wie dieſe Dichter auf den verſchiedenen Stufen ihrer Entwickelung die Idee des Schickſals erfaßt haben und wie ſie darin mit den Griechen theils divergiren, theils convergiren, konnte beantwortet werden, ohne die einzelnen Dramen ſo ſpeciell als geſchehen zu zergliedern. Bei der Iphigenia Goethe's bekennen wir umgekehrt, daß der Vergleich derſelben mit der des Euripides uns für die Darlegung des Unterſchieds des antiken Standpunktes vom modernen noch nicht ausführlich genug geweſen iſt.

Das letzte (ſiebente) Buch beſchreibt die Auflöſung des antiken Elements in der romantiſchen und modernen Poeſie.

Cholevius hat Recht, wenn er annimmt, daß Schiller und Göthe, obwohl ſie für ihre Kunſt die Weihe des helleniſchen Genius ſuchten, doch weſentlich romantiſche Dichter waren. Wenn ſich alſo eine Poeſie entwickelte, die ſich der ihrigen gegenüber als eine romantiſche bezeichnete, ſo mußte dieſe Romantik zu ihrer Unterſcheidung vornehmlich ein anderes Verhältniß zur Antike haben. Bei allen Darſtellungen der romantiſchen Schule iſt dies zur Sprache gekommen. Der affirmative Punkt, auf welchen die Romantik ſich dem claſſiſchen Alterthum gegenüber ſtützen konnte, war die Univerſalität des Chriſtenthums, denn in derſelben ſtand ſie wirklich höher als die griechiſch-römiſche Welt. Allein die Humanität als chriſtliche konnte ſich zu derjenigen, welche auch die Alten in Kunſt und Philoſophie erreicht hatten, nicht im Widerſpruch befinden, ſondern als höhere konnte ſie dieſelbe ſich integriren. Cholevius hat nun die Mißauffaſſung des Alterthums, die ſich bei den Romantikern entwickelte, nach allen Seiten hin beleuchtet. Er zeigt an der Bildungsgeſchichte des jüngern Schlegel, wie derſelbe anfangs noch den Hellenismus feiert, aber durch ſubjective Annahmen bereits entſtellt; wie er in einer zweiten Periode zwar die myſtiſch-ſymboliſchen Anſchauungen der Mythologie zur Fortbildung empfiehlt, jedoch dem Realismus und den Formen der antiken Poeſie ſchon allen Werth abſpricht, bis er zuletzt nur noch die Platoniſche Divination beachtet, weil ſie eine dunkle Ahnung des chriſtlichen Spiritualismus ſei. Dieſer Nachweis iſt von Cholevius mit überzeugender Gründlichkeit gegeben. Weil ſich den Romantikern an Stelle des Chriſtenthums der römiſche Katholicismus unterſchob, weil an Stelle der plaſtiſchen Formen des Alterthums die muſikaliſchen, ins Unendliche ausſtrebenden aber auch unbeſtimmten des Mittelalters traten, ſo vermochte die Kunſt einerſeits nur zu wiederholen, was der Katholicismus des Mittelalters längſt hervorgebracht hatte, andererſeits nur in eine gegenſtandloſe Lyrik überzugehen, die im Nihilismus ironiſcher Verzweiflung endete. So oft nun neuerdings dieſer Proceß auch dargeſtellt iſt, ſo glauben wir doch, daß die Art und Weiſe, wie Cholevius ihn behandelt, ſehr beachtenswerth iſt. Obwohl er nämlich darlegt, welche Mängel dem capricirten Romantismus dadurch erwuchſen, daß er den Claſſicismus von ſich auszuſchließen ſtrebte, ſo bleibt er doch von dem Vorurtheil frei, in das Heine, Ruge und nach Ruge noch andere Literarhiſtoriker verfallen ſind, in ihm eine nur negative Erſcheinung, eine bloße Caricatur zu erblicken. Seine ausführliche Kenntniß unſerer Literatur hat ihn davor bewahrt, ſtereotyp gewordene Urtheile zu wiederholen und gegentheils Momente hervorzuheben, die in ihrer Bedeutung nicht hinreichend gewürdigt ſind, wohin wir z. B. Ernſt Schulze's „Cäcilie", Pyrker's „Tuniſias", Baggeſen's „Parthenais", Collin's Tragödien u. ſ. w. rechnen. Als ſeine vorzüglichſte Leiſtung in dieſem Abſchnitt betrachten wir ſeine Darſtellung der Odendichter, ſowohl der norddeutſchen: Baggeſen, Koſegarten, von Halem, Schmidt-Phiſeldeck, Schmidt-Werneuchen, Moltke und Lappe, als der ſüddeutſchen, von denen Mathiſſon*), Salis, Neuffer und Conz die Voß'ſche Schule fortſetzen, während Hölderlin, Platen, Waiblinger und Weſſenberg den Idealismus mit der Claſſik zu vereinigen bemüht waren.

Cholevius hat nacheinander die Lyrik, Epik und Dramatik durchgenommen und bei letzterer auch die Komödie nicht vergeſſen, die als Nachahmung der Ariſtophaniſchen bei uns aus der Romantik hervorwuchs. Er hat eine Ueberſicht der bedeutenden Kommödien dieſer Art gegeben, die bei uns verſucht ſind, von denen aber faſt nur die Platen'ſchen ſich in lebendiger Erinnerung erhalten haben. Was er darüber ſagt, iſt im Allgemeinen richtig. Doch glauben wir, daß die Komödie nach dieſer Richtung hin bei uns eine noch höhere Bedeutung hat, als er ihr in Uebereinſtimmung mit den meiſten Literarhiſtorikern zugeſteht. Es iſt uns nicht bekannt, daß die romaniſchen Völker eine ähnliche Neigung gezeigt hätten. Daß wir Deutſche uns an dieſe Form gewagt haben, ſcheint uns ein Beweis zu ſein, wie gern wir uns bis zum kühnſten Humor auch in der dramatiſchen Form erheben möchten. Daß wir es trotzdem nur zu Literaturkomödien, zu Nachahmungen der Ariſtophaniſchen „Wolken" und „Fröſche" gebracht haben, liegt in unſern öffentlichen Verhältniſſen, in dem Mangel eines wahrhaften, einheitlichen nationalen Selbſtbewußtſeins. Nur in unſerm literariſchen Cultus hebt ſich unſere politiſche und kirchliche Zerſpaltenheit einigermaßen auf. Unſere den Ariſtophanes nachahmende Komödie hätte ſich mit den volksthümlichen, romantiſchen Elementen verbinden müſſen, die in unſerer Zauberpoſſe liegen. Die Productionen der Wiener Leopoldsſtadt von Bäuerle, Raimund, Neſtroy u. A. haben oft die glücklichſte komödiſche Anlage, allein ſie halten ſich wieder von aller claſſiſchen Behandlung zu fern, entbehren der Folie höherer Ideen, deren Gehalt die griechiſche Komödie begeiſtete, und ſinken in der Ausführung zu oft ins Triviale. Die Philoſophie in Berlin hatte wohl Ideen, aber es fehlte ihrer Scholaſtik der Humor; die Poeten der Leopoldsſtadt in Wien hatten wohl Humor, aber es fehlte ihrem Witz eine höhere Perſpective. Idealismus und Realismus fielen auch hier, wie ſo oft in Deutſchland, auseinander. Noch eine andere Seite bietet die Komödie für die Betrachtung.

---

*) Matthiſſon iſt wohl nur uneigentlich zu den Süddeutſchen zu rechnen. Er lebte zwar längere Jahre in Stuttgart, war aber bekanntlich in Hohendodeleben bei Magdeburg geboren, und ſtarb in Wörlitz. Auch in ſeinen Gedichten zeigt ſich viel ſpecifiſch norddeutſches Element.

Hatten die Deutſchen mit Voß' Ueberſetzung der Homeriſchen Odyſſee endlich die helleniſche Anſchauung und Sprache ſich zu eigen gemacht, ſchritten ſie von hier zur Eroberung aller übrigen Formen der griechiſchen Poeſie weiter, ſo war es wohl unvermeidlich, daß ſie auch die Ariſtophaniſche Komödie reproducirten. Das heroiſche Epos und das genrebildliche Idyll, die Ode und das Epigramm waren vollkommen aſſimilirt. Die Tragödie hatte als fataliſtiſche einen breiten Spielraum gewonnen; die Komödie, die zum Theil aber dieſe Tragik parodirte, konnte nicht ausbleiben und für ſie war die Phantaſtik der romantiſchen Dichtung günſtig. Der Mangel ethiſcher Tüchtigkeit war es aber, der dem beweglichen Spiel des ausgelaſſenen Scherzes bei den Romantikern diejenige Würde verſagte, ohne welche die Komödie nicht Ariſtophaniſch ſein kann. Was hätte Tieck mit ſeiner außerordentlichen Begabtheit für die Komik nicht leiſten können, wenn er ſich ernſter concentrirt hätte. Noch ſeine ſpätern Novellen, z. B. „Die Vogelſcheuche" und in ihr der Hofrath Ledebrinna, haben eine Fülle echtkomiſcher Motive, die leicht zu den trefflichſten dramatiſchen Wendungen hätten benutzt werden können.

Das allgemeine Reſultat der Unterſuchung von Cholevius iſt die Erkenntniß, daß unſere Poeſie, unbeſchadet der Originalität ihres Gehalts und der Eigenthümlichkeit ihrer Form, doch des Studiums der Claſſiker nicht entbehren kann, wenn ſie wahrhaft modern ſein will. Nicht um eine unfruchtbare Nachahmung iſt es zu thun, zumal ſeit wir die alten Dichter in ſo herrlichen deutſchen Ueberſetzungen leſen können, ſondern um eine Reinigung des ethiſchen und äſthetiſchen Sinns, wie ſie nur durch dieſe einfachen, abſoluten Muſterbilder möglich iſt. Unſer Autor hat eine etwas undankbare

Arbeit darin unternommen, daß das heutige deutſche Drama von Gutzkow, Laube, Prutz, Hebbel, Gottſchall u. ſ. w. mit den Grundſätzen verglichen hat, welche der Claſſicismus für die Tragödie aufgeſtellt. Er iſt hierbei jeder parteiiſchen Voreingenommenheit für oder gegen ferngeblieben, ſieht ſich aber doch zu dem Schluſſe genöthigt, daß die Helden unſerer jetzigen Dramatiker theils zu tief ſtehen, theils gegen die fundamentale tragiſche Vorausſetzung ſchuldloſe Opfer der Intrigue und Bosheit werden, theils durch den Peſſimismus der ganzen Weltanſchauung, wie bei Grabbe, Büchner, Hebbel, alle Anſätze zu einem echten tragiſchen Pathos wieder auflöſen müſſen und oft dicht daran ſind in's Komiſche umzuſchlagen. Um den Abſtractionen auszuweichen, in welche der claſſiſche Idealismus oft verfallen, ſei der heutige Realismus mit ſeinem Streben nach dem Charakteriſtiſchen ſtufenweiſe in die Schilderung des genialiſchen Titanismus, des Sonderlingthums und endlich der gemeinen Naturen hineingerathen.

Dies im Allgemeinen iſt der Inhalt der ausführlichen Unterſuchung, die Cholevius in dieſem Theil abgehandelt hat. Was die Art ſeiner Ausführung betrifft, ſo haben wir ſchon angedeutet, daß ſie ganz in der Weiſe der frühern Darſtellung gehalten iſt. Cholevius ſchreibt ſachdenklich ohne alle Prätenſion. Er will kein Aufſehen machen; er ſchreibt nicht im Intereſſe einer Coterie. In ruhiger Klarheit, ohne jene epigrammatiſchen Pointen, wie ſie durch Heine und Ruge bei unſern neuen Literatoren beliebt geworden ſind, geht ſein Styl auf eine einfache, möglichſt überzeugende Darlegung der Wahrheit aus. Selten geſtattet er ſeinem unverkennbaren Enthuſiasmus für einen Schriftſteller einen gehobeneren enkomiaſtiſchen Ausdruck, wie z. B. wenn er von Schiller einmal ſagt, daß kein Dichter in dem Grade wie er den Namen eines deutſchen Homer verdiene. Dies kann paradox erſcheinen, wenn man bedenkt, daß Homer am Anfang einer Literatur als Begründer derſelben, als Epiker, Schiller am Ausgang eines ſehr verſchlungenen, weſentlich durch Kritik bedingten literariſchen Proceſſes nicht blos als Dramatiker, nicht blos als philoſophiſcher Dichter, ſondern ſelbſt als Philoſoph daſteht. Lieſt man jedoch die Motivirung, welche der Verfaſſer ſeinem Ausſpruch gegeben, ſo erkennt man leicht, was er Richtiges damit hat ſagen wollen. Wir heben nur einige Worte heraus. „Schiller's poetiſche Werke ſind in allen Kreiſen bekannt; Einzelnes findet ſich oft auch da, wo man ſonſt nur die Bibel und das Geſangbuch hat.“ „Schiller repräſentirt die ſich ihrer Geiſtesfreiheit und Gemüthstiefe bewußte Humanität; darin liegt zunächſt ſein deutſcher Charakter. Die Deutſchen müſſen trotz aller Verunglimpfung fortfahren, es für einen Ruhm zu halten, daß man ſie eine denkende Nation genannt hat; es muß auch ihre Nationalität, ſo ſehr dies die Ausbildung einer individuellen Charakterform erſchweren mag, ſich mehr und mehr in den höhern Gattungsbegriff der Menſchheit auflöſen. Auf dieſem Wege iſt uns Schiller vorangegangen. Seine Dichtungen fielen in eine Zeit, welche von der Idee des Weltbürgerthums erfüllt war und jede Neigung zu einer ſpecifiſchen Beſonderheit im Nationalleben für eine Beſchränktheit erklärte; umſomehr ſah Schiller, wiewohl er wußte, daß das Vaterländiſche die ſtarke Wurzel unſerer Kraft ſei und trotz ſeines univerſellen Standpunktes die „Jungfrau von Orleans“ und den „Tell“ für die Patrioten ſchrieb, auch in dem Deutſchen vornehmlich den Menſchen. Dieſe gereifte Humanität zeigt ſich hauptſächlich in der Gewohnheit, alles Erſcheinende mit den höchſten Ideen in Verbindung zu ſetzen und das ganze ſittliche Lebensgebiet der Vernunftfreiheit zu unterwerfen. Sie machte den Dichter zum Vorbilde und zum Führer ſeines Volks. Ihm war nach Göthe's Ausdruck jene Chriſtustendenz eingeboren, daß er nichts Gemeines berührte, ohne es zu veredeln. In dieſer Verbindung von Geiſt und Natur, von Ideal und Leben, von Gottestiefe und Weltbreite liegt der Centralpunkt der deutſchen Wiſſenſchaft, der Philoſophie, der Künſte, der Charakterbildung. Schiller war nicht blos Philoſoph, ſondern ein philoſophiſcher Dichter. Die Erhabenheit ſeiner Anſichten und Grundſätze konnten nicht ſo gänzlich das nationale Bewußtſein durchdringen, hätte es ihm nicht, wie er bei der Polemik gegen Kant die Vernunft mit der Sinnlichkeit verſöhnt, ſeine eigene Natur zum Bedürfniß gemacht, die Idee mit der Empfindung zu verſchmelzen. Der Denker und der Menſch waren ihm Eins; ſein ganzes volles Daſein war den ewigen und ernſten Dingen geweiht, und indem er ſeine großen Gedanken zwar für die Vernunft darſtellte, ſie aber auch in das Herz legte und mit lyriſcher Wärme belebte, wurden die Gedanken ſelbſt, faſt ohne einer Veranſchaulichung und künſtleriſchen Geſtaltung zu bedürfen, zur Poeſie."

Was wir bei der Darſtellung unſers Autors früher ſchon vermißt haben, entbehren wir in dem letzten Buch noch ungerner; wir meinen die Kunſt, die Reſultate ſeiner Forſchung überſichtlicher, ſchärfer, contraſtirender zuſammenzufaſſen. Die Erkenntniß als ſolche fehlt nicht, allein in dem milden, gleichmäßigen Tone der Erzählung, in der zum Dogmatismus geneigten gleichſam phlegmatiſch ſichern Reflexionsform ſtellen ſich die Gegenſätze nicht in derjenigen Energie heraus, die ihren Kampf noch mehr veranſchaulichte, und bleiben auch die Auflöſungen der Widerſprüche ohne die Kraft des Eindrucks, die ihnen zu wünſchen wäre. Hierdurch iſt es geſchehen, daß Cholevius namentlich bei der Behandlung des Dramas ſich zu häufig in die Erzählung des Inhalts vertieft hat. Wir verwerfen keineswegs das Eingehen auf den Inhalt, allein abgeſehen davon, daß derſelbe bei Schiller und Göthe in der That als bekannt vorauszuſetzen war, glauben wir, daß ſtatt der Zerlegung des Stoffs in Lyrik, Epik und Dramatik, wie das letzte Buch ihn ſondert, noch allgemeinere Beſtimmungen hätten gefunden werden können, denen dieſe Kategorien erſt wieder unterzuordnen waren. Cholevius kennt, wie ſchon zugeſtanden, alle dieſe Wendungen, allein er hebt ſie nicht genugſam für ſich heraus. Wir widerſtehen der Verſuchung, ſelbſt eine ſolche Verallgemeinerung der Geſichtspunkte in ihrem Zuſammenhang zu ſkizziren, allein wir glauben uns nicht mit der Annahme zu irren, daß eine ſolche namentlich das Verhältniß der Romantik zum Claſſicismus in noch ganz anderm Lichte hätte erſcheinen laſſen, denn es würde ſich gezeigt haben, daß in den Epen, Oden und Dramen dieſer letzten Periode alle frühern Stufen als Momente ſich wieder reproduciren mußten und zwar in der Art, daß auf der einen Seite das Extrem der Antike in der Wiederholung von Inhalt und Form des Antiken, auf der andern Seite das Extrem der Wiederholung des mittelalterlich Romantiſchen in mittelalterlichen romaniſchen Formen ſtanden, während zwiſchen ihnen eine Scala von Ausgleichungen liegt. Solche allgemeinere Auffaſſung hätte bis in die Kreiſe der einzelnen Dichtungen und der einzelnen Dichter hin eine Art comparativer Phyſiologie der poetiſchen Werke möglich gemacht, z. B. Göthe's „Achilles“ iſt antik in Inhalt und Form; ſein „Reineke Fuchs“ gehört nach dem Urſprung ſeines Stoffs dem Mittelalter an, während er in der Form antik iſt; ſein „Hermann und Dorothea“ iſt eine vollendete Syntheſe modernen Inhalts und antiker Form u. ſ. w. Es würde bei einer ſolchen Behandlung ſich vielleicht auch beſſer herausgeſtellt haben, wie die Modernen dazu gekommen ſind, weder dem Claſſicismus noch dem Romanticismus ſich hingeben zu wollen; wie ſie, ähnlich der Sturm- und Drangperiode des vorigen Jahrhunderts, die Selbſtſtändigkeit ihrer Production durch eine Reihe von äſthetiſchen und ethiſchen Irrthümern hindurch haben ſuchen müſſen.

Die Poeſie iſt als Kunſt an ewige Geſetze gebunden, die nicht ungeſtraft verletzt werden dürfen; als Erſcheinung aber iſt ſie mit der Entwicklung des Bewußtſeins des Geiſtes über ſein Weſen auf das innigſte verbunden und empfängt von hier aus den ideellen Gehalt ihrer Schöpfungen. Die ſkeptiſche Zeriſſenheit unſers Zeitalters hat ſich auch im Reflex ſeiner Dichtungen abſpiegeln müſſen, aber die Entzweiung wird wie immer in die Verſöhnung ſich aufheben, und um ſie darſtellen zu können wird das Studium des Hellenismus, richtig verſtanden, keineswegs retardirend, vielmehr nur progreſſiv wirken. Dieſe Erkenntniß feſtgeſtellt zu haben, weil der Hellenismus weder mit den religiöſen noch mit den nationalen Grundlagen unſerer Cultur und Kunſt in Widerſpruch ſteht, bleibt das ſchöne Verdienſt von Cholevius, und die ernſtern Geiſter werden aus ſeinem Werk immer von neuem die fruchtbarſten Anregungen ſchöpfen.

XII.

Brachvogel's Tauerſpiel: Narciß.

1857.

Das außerordentliche Intereſſe, welches das Trauerſpiel „Narciß“ von Brachvogel erregt hat, wird es rechtfertigen, wenn wir ihm in den folgenden Zeilen eine einlaßlichere Beurtheilung zuwenden, als in dem Raum gewöhnlicher Correſpondenzberichte möglich iſt. Wir gönnen dem Dichter die errungenen Erfolge von Herzen, aber wir wünſchen auch dem Publikum eine tiefere Erkenntniß, um die Eigenthümlichkeit dieſes Stücks richtig zu würdigen. Da es noch nicht gedruckt iſt, ſo werden wir unſern Leſern wohl eine kurze Angabe des Inhalts ſchulig ſein; allein auch abgeſehen von ſolcher Beziehung, wird ſie ſich für die Kritik zweckmäßig erweiſen.

In dem bekannten, von Goethe überſetzten Dialog, „Rameau's Neffe“ von Diderot, ſpricht Rameau gegen das Ende von ſeiner Frau. Er ſchildert ihre reizende Erſcheinung, ihre unwiderſtehliche Koketterie. Er erzählt, wie er ſie angeſpornt habe, ihre Jugend, Schönheit, Anmuth geltend zu machen. Er geſteht, einen großen Plan mit ihr gehabt zu haben, von ihrer Liebenswürdigkeit Gewinn zu ziehen, wo möglich durch Eroberung eines Generalpächters. Allein ſie habe zu viel Einſicht gehabt; ſie habe ihn nur zu gut begriffen und eines Tags habe er ſie für immer verloren.

Auf dieſe Andeutung des bizarren Muſikers, des Neffen des berühmten Rameau, baut Brachvogel eine Fiction, die ganz ihm allein gehört, nämlich, daß eben dieſe niedliche Kokette nach ihrem Verſchwinden erſt die Frau des Finanzpächters d'Etioles, dann, als Marquiſe von Pompadour, die Maitreſſe Ludwig's XV. geworden ſei. Sie iſt inzwiſchen alt und kränklich geworden, will aber nicht vom Leben ſcheiden, ohne nicht das höchſte Ziel ihres Ehrgeizes, die Krone ſelbſt, erreicht zu haben. Der ſchwache König hat ſchon eingewilligt, ſich von ſeiner Gemahlin, Maria Leſzczynſka, ſcheiden und mit der Pompadour trauen zu laſſen.

Der Anhang der Königin iſt außer ſich über dieſen Schritt, der ganz naherückt, da auch der Papſt ſchon dem Könige Dispens gegeben hat. Wie aber ſoll man die Heirath unmöglich machen? Wie ſoll man der allvermögenden Pompadour, die der Wirklichkeit nach die Stelle der Königin einnimmt, mit Nachdruck entgegentreten? Steht nicht auch der Premierminiſter Choiſeul auf ihrer Seite? Woran ſoll man anknüpfen? Welche Hebel ſoll man in Bewegung ſetzen?

Der Zufall hilft. Auf einer Promenade auf den Boulevards iſt die Pompadour vor einigen Tagen beim Anblick eines unſcheinbaren, ärmlich gekleideten Mannes mit dem Ausruf: Narciß! in Ohnmacht geſunken. Wenn eine Pompadour, einem Manne gegenüber, in Ohnmacht ſinkt, ſo muß dieſer Mann, auf welcher Staffel der Geſellſchaft er ſtehe, für ſie wenigſtens von großer Bedeutung ſein. Er muß wenigſtens mit ihrem erſten der Welt bekannten Mann, dem Finanzpächter d'Etioles, überraſchende Aehnlichkeit haben. Man berechnet, das ihrer ſchwankenden Geſundheit durch den Wiederanblick dieſes Mannes ein heftiger, vielleicht ein letzter Stoß gegeben werden könne.

Aber wenn man nur wüßte, wer dieſer Narciß eigentlich iſt; wie ſoll man ihn im großen Paris ausfinden, wie ihn gewinnen? Indem man im Salon, wo die Encyklopädiſten verſammelt ſind und Diderot zu einem Vortrag erwarten, darüber nachſinnt, macht dieſer, als er endlich kommt, der Verlegenheit ein Ende: denn er kennt dieſen Narciß vom Kaffeehauſe her, wo er öfter mit ihm plaudert. Auch die Schauſpielerin Quinault kennt ihn und iſt für ihn eingenommen. Narciß iſt ein armer Muſiker, ein Neffe des großen Componiſten Rameau, ein wunderlicher Kauz, ein cyniſcher Philoſoph, der aller Welt die Wahrheit ſagt, der, ſeinen Hunger zu ſtillen, den Paraſiten des Reichen ſpielt, ohne doch innerlichſt ſeine Unabhängigkeitsluſt aufzugeben. Diderot führt ihn, nachdem er ihn von der Straße, auf der er ihn vom Fenſter aus erblickt, hat heraufrufen laſſen, bei der vornehmen Geſellſchaft ein und man verſichert ſich während eines lebhaften Wortſcharmützels der Identität ſeiner Perſon mit der jenes Narciß auf den Boulevards. Um ihn im rechten Augenblick benutzen zu können, nimmt ihn die Schauſpielerin Quinault in ihre Wohnung, wo er gleichſam conſignirt wird und gut zu eſſen und zu trinken im Ueberfluß erhält.

Im zweiten Act ſehen wir den Miniſter Choiſeul, wie er mit dem Grafen Dubarry, dem Kammerhern des Königs, ſich über die augenblickliche Lage zu verſtändigen ſucht. Er iſt nicht abgeneigt, die Pompadour zu opfern, ſchwankt aber, da ihm die Zukunft, falls ſie ſtürbe, noch nicht klar iſt. Die Königin ſelbſt wendet ſich durch Saint-Lambert an ihn, ſeine Unterſtützung zu erhalten. Narciß treffen wir bei der Quinault, die ihm den Vorwurf macht, allem Höhern, aller Begeiſterung für Ideen, aller edeln Liebe fremd zu ſein: ein Vorwurf, den er ſchon im Salon der Encyklopädiſten vernehmen mußte. Um ſich vor der Quinault zu entſchuldigen, erzählt er ihr, daß er verheirathet geweſen ſei. Er habe ſeine Frau unendlich geliebt, aber ſie habe bei ihm viel Elend zu dulden gehabt und ſei daher, um nicht länger zu darben, eines guten Tags nicht wiedergekommen. Ihr Verluſt habe ihm das Herz zerriſſen. Er könne ſie nie vergeſſen; er ſuche ſie noch immer, denn er wiſſe, daß ſie noch lebe, daß ſie eine reiche, vornehme Dame geworden. Durch ſeinen Onkel Rameau habe ſie ihm einſt 10,000 Livres bieten laſſen, wenn er Frankreich für immer verlaſſen wolle. In der weichen Stimmung, mit welcher dieſe Erinnerungen ihn erfüllen, gelobt er der Quinault, ſein verlorenes Leben durch eine große That, die ſie ihm in Ausſicht ſtellt, zu adeln, zu verwerthen. Sie kann ihm nur ungefähr ſagen, daß es ſich um die Rettung der Ehre der Königin handle.

Nun erſt erſcheint im dritten Acte die Pompadour. So ſchwach und hinfällig ſie iſt, hält ſie doch einen Hof und entwickelt unter Nervenkriſen die große Elaſticität ihres Geiſtes, zu zeigen, wie kräftig ſie ſich noch fühle. Nachdem ſie die Hofleute hat abtreten laſſen, behält ſie nur Choiſeul zurück. Sie ſchließt ſich ihm ganz auf, indem ſie ihm geſteht, weder den Finanzpächter d'Etioles, noch den König, noch ihn, ſondern nur einen armen Muſiker, Narciß Rameau, geliebt zu haben und muthet ihm, der ſich von ihr geliebt glaubt, zu, nach ihrer Erhebung zur Königin für dieſen Narciß Sorge zu tragen. Oft habe ſie ihm zwar durch ſeinen Oheim große Summen zukommenlaſſen, aber leider habe ſie erfahren, daß der geldgierige Maeſtro ſie unterſchlagen habe. So habe der einzig von ihr geliebte Mann ſein dunkles Loos in bittrer Noth verbracht und vor einigen Tagen habe ſie ihn zufällig auf den Boulevards in Lumpen erblickt. Dieſe Mittheilungen beſtimmen den ſehr wankenden Choiſeul, auf deſſen dauernde Freundſchaft ſie vertraut, von ihr entſchieden abzuſpringen und zur Partei der Königin überzugehen. Da er nun das Geheimniß der Pompadour kennt, ſo beſchließt er, ſie mit der überraſchenden Erſcheinung des geliebten Narciß, den die Polizei ihm ſchon aufgeſucht hat, zu ſchrecken, wo möglich zu tödten. Er will die Ceremonie der Trauung durch ein Drama einleiten laſſen, in welchem die Quinault als Athalie der Maitreſſe anzügliche Wahrheiten ſagen und Rameau als Samuel ſie mit dem ganzen Grimm ſeines Fluchs überſchütten ſoll.

Im vierten Acte enthüllt ſich uns der innerſte, an Wahnſinn ſtreifende Zuſtand Rameau's. In den prächtigen Zimmern der Schauſpielerin, im Comfort des Lebens, fängt er an, ſich zu langweilen. Er ſehnt ſich nach dem Dunſt und Geräuſch und Geſchwätz der Kneipe, wo er mit Menſchen plaudern, ſcherzen, ſich ärgern, lachen und weinen kann. Er vertieft ſich in zärtliche Viſionen. Er wohnt in Gedanken ſeinem Leichenbegängniß bei. Er monologiſirt über das Schickſal des Menſchen mit der ſarkaſtiſchen Laune eines Peſſimiſten. Da er gerade nicht, wie Hamlet, Todtenſchädel zur Hand hat, ſo unterhält er ſich mit einer Pagode auf dem Nipptiſche, die zu allen ſeinen verzweiflungsvollen Fragen ihr dummes Ja nickt. Zu rechter Zeit erſcheint die Quinault. Im Geſpräch mit ihr ſucht er die Vorgeſchichte der Pompadour zu durchdringen. Es durchzuckt ihn unſtreitig eine Ahnung, daß ſie ſeine Frau ſein könne. Die Verſicherung, daß ſie vor dem Finanzpächter d'Etioles nicht verheirathet geweſen ſei, kann ihn nicht ſchlechthin überzeugen.

Wie ſollte man ſonſt ſeine Aufregung, wie ſich die Leidenſchaft erklären, mit welcher er, der Skeptiker, hinkniet, dem unbekannten Etwas über uns zu danken, welches ſo wunderbar Gerechtigkeit zu üben verſtehe? Wie ſoll man ſich ohne ſolche Ahnung erklären, daß er, als Choiſeul ihn und die Quinault die erſte Scene der Athalie zur Probe leſen läßt, das Blatt fortwirft und ſein Pathos mit einer Empörung ausſpricht, die Choiſeul für ein Meiſterſtück der Kunſt nimmt, während ſie offenbar Naturwahrheit iſt? Die Königin, die mit dem Prinzen von Conti ſchon zur Flucht nach Lothringen zu ihrem Vater Stanislaus bereit war, wird von der Quinault, ihrer Freundin, von Allem unterrichtet und bleibt nun, den Effect abzuwarten.

Nun hat im letzten Act die Intrigue ihren Gang. Die Ceremonie der Trauung ſteht in Ausſicht. Den Tag zuvor will die Pompadour einer Aufführung der Probe beiwohnen. Sie fühlt ſich wohler als ſonſt und nimmt im Armſeſſel Platz. Die Quinault erfährt jetzt durch Choiſeul, daß Narciß der Gatte der Pompadour und kann nur mühſam als Athalie ihre Invectiven gegen ſie ſchleudern. Auf ihr endliches Stichwort ſtürzt Narciß in derſelben Kleidung hervor, in welcher die Pompadour ihn erblickt hat. Dieſe iſt entzückt von ſeinem Wiederſehen. Mit dem Ausruf: Mein Weib! fliegt Narciß in ihre Arme. Er kniet zu ihren Füßen. Sie beugt ſich über ihn hinweg und Beide ſchwelgen in langentbehrter, ſüßeſter Zärtlichkeit. Sie fühlt alles Leben in ſich von neuem beſeelt. Der gewünſchte und erwartete Tod hat nicht die Gefälligkeit, ſich einzuſtellen. Mit tiefer Verachtung wendet ſie ſich zu Choiſeul und dem Hofe und triumphirt über ihre Gegner mit der Drohung, noch zu leben, noch lange zu leben. Sie fordert, daß man ſofort Alles dem Könige melde: aber Saint-Lambert, der die Schloßwache hat und zur Partei der Königin gehört, gehorcht dem Befehle nicht. Gerade durch dieſe halbſittliche Entrüſtung der Pompadour über die Höflingscabale, gerade durch dieſe Machtäußerung der Maitreſſe des Königs ſcheint aber Narciß nur zu ſchmerzlich daran erinnert zu werden, was ſeine geliebte Jeannette geworden. Er reißt ſich von ihr los, überhäuft ſie mit Verwünſchungen, wirft die Flehende unter Flüchen, welche ſie anklagen, vom Mark des Landes geſchwelgt zu haben, während er gedarbt habe, wie eine Vogelſcheuche in den Prunkſeſſel nieder, worauf ſie zur Freude Choiſeul's und der Uebrigen ſtirbt. Er ſelbſt aber wird faſt wahnſinnig und brüllt in heißen krachenden Tönen eine Viſion aus, worin er die Schrecken einer kommenden blutigen Revolution als das Gericht Gottes über die Sünden der frivolen Hofwirthſchaft heraufbeſchwört. Dann bricht er in Convulſionen zuſammen und ſtirbt. Die Quinault ſpricht zum Schluß noch einige verſöhnende Worte, daß der prophezeiten gräßlichen Zeit auch wieder eine beſſere folgen werde.

Dies iſt der Verlauf der Handlung, bei deſſen Erzählung wir uns aller Einrede enthalten haben, um ihn ſo hinzuſtellen wie wir glauben, daß er in der Combination des Dichters ſelber exiſtirt. Wir wollen uns nicht auf die Frage nach der äußern Wahrſcheinlichkeit einlaſſen, z. B. ob in der That die Pompadur die Frau des armen Rameau geweſen. Dies zu fragen, wäre lächerlich, da es hiſtoriſch nicht der Fall iſt. War ſie doch auch nicht, wie es im Drama heißt, die Tochter eines Gewürzkrämers ſondern eines Landbeſitzers. Rameau verſichert, ſie ſei ihm zugelaufen, ohne ihm jemals ihre Eltern zu nennen; eine ſehr gewaltſame Fiction, ihn in der Unmöglichkeit zu erhalten, ihr nachzuſpüren. Ob die Pompadour jemals eine Intrigue gegen die Königin geſpielt hat, dieſer die Krone zu rauben; ob der Papſt ſeine Einwilligung zur Scheidung gegeben — wir wiſſen es nicht. Ob es wahrſcheinlich iſt, daß Narciß, ein Pflaſtertreter, in 20 Jahren, wie er verſichert, nie dazu gekommen, die Pompadour zu ſehen — wir glauben es nicht. Ob es wahrſcheinlich iſt, daß eine kranke Frau, die alle Kraft der Selbſtbeherrſchung aufbieten muß, ſich aufrechtzuerhalten, ihre Trauung durch Aufführung einer langen Tragödie feiern wird — wir bezweifeln es. Sie ſelbſt bemerkt, daß des Königs wegen, ſeine abgeſtumpfte Sinnlichkeit zu erhalten, ein pikantes Ballet eingelegt werden müſſe.

Doch wir wollen von allen ſolchen Inconvenienzen abſehen, wir wollen dem Dichter alle Freiheit der Fiction gönnen und uns ganz innerhalb derſelben halten: ſo müſſen wir fragen, wo der Schwerpunkt der Handlung bei ihm liege.

Der allgemeine Hintergrund, auf welchem das Drama ſich bewegt, iſt der Gegenſatz der Königin und der Pompadour. Jene ſoll geſchieden werden, damit dieſe, die Maitreſſe, auch der Form nach werde, was ſie längſt der That nach iſt, Königin. Der wahrhaft Schuldige iſt der ſchwache und wollüſtige König, der aber ſelbſt gar nicht zum Vorſchein kommt, obwohl erſt durch den Zurückgang auf ihn das Pathos ſich zur Entſchiedenheit und Kraft hätte erheben können, während ſo dem Ganzen die Spitze abgebrochen iſt. Die Königin mit ihrem Anhang repräſentirt das ſittliche Intereſſe, die Pompadour das ſittliche Verderben. Der Königin gegenüber entbehrt dieſe der ethiſchen Berechtigung: denn ſelbſt ihr unſittliches Verhältniß zum König iſt nicht durch wirkliche Liebe zu ihm mindeſtens entſchuldigt. Sie hat ihn nie geliebt, iſt ſich deſſen bewußt und hat nur ihrem Ehrgeiz, ihrer Genußſucht gehuldigt. Durch die Anſtrengung, mittels der Trauung die Schmach von ihrem entwürdigten Leben äußerlich hinwegzunehmen, empfängt ſie den Schein einer ſittlichen Velleität. Allein das Mittel, ohne welches ſie dieſen Zweck nicht erreichen kann, die Scheidung der Königin, die Aufopferung einer an ſich Schuldloſen, befleckt dies Streben wieder mit Unſittlichkeit. Die Königin ihrerſeits ſpricht nun zwar ihren Abſcheu gegen die Pompadour aus und will, falls ihre Gegnerin ſiegt, zu ihrem Vater fliehen. Aber ſie handelt zu wenig ſelbſt. Sie läßt es geſchehen, daß man für ſie handelt. Das Mittel aber, durch welches man ſie zu retten hofft, iſt ebenfalls ein unſittliches: denn, wie man ſich auch wenden möge, ſo bleibt es doch endlich dabei, daß man die Pompadour durch den ſubtilen Mord eines pſychologiſchen Zwanges tödten will. Choiſeul ſagt zwar, er habe nicht gerade den Vorſatz, ſie zu tödten: aber wenn ſie bei dem beabſichtigten Experiment ſtürbe, würde es ihm, der Königin, ja dem König, den ſie nicht mehr zu reizen vermag, angenehm ſein. Ein ſolcher Mord, an einem Weibe von Vielen ausgeführt, iſt ein ſcheußlicher Gegenſtand, bildet hier aber den Mittelpunkt der Handlung. Franz Moor wirkt auch auf ſeinen alten Vater durch pſychologiſchen

Zwang: aber er thut es allein, er thut es als raffinirter Teufel, er thut es ſelbſt, als ein Ungeheuer, das aus den Schranken der menſchlichen Natur getreten iſt, vor deſſen infernaler Größe wir erbeben, den wir aber ſpäter vor den ewigen Geſetzen der Welt ohnmächtig zuſammenbrechen und von den Furien der Verzweiflung ergriffen ſehen. Hier aber wird dieſer Mord als etwas Unſchuldiges, ja ſittlich Schönes betrieben und nach ſeiner Vollbringung durch einen völlig ſchuldloſen Menſchen erfreuen ſich die ihn Ueberlebenden der Früchte ihrer Machination. Hätte die Pompadour die Nemeſis als die im Dunkeln wandelnde Göttin der ſtrafenden Gerechtigkeit in der Perſon ihres Gatten ſich ſelbſt zur Richterin heraufbeſchworen, ſo war dies tragiſch. Allein ſie fällt in einem Moment, wo ihr beſſeres Weſen durch allen Wuſt ihres Lebens ſich an dem Gefühl ihrer erſten, wahren Liebe hindurcharbeitet; in einem Moment, wo ſie in dieſem Gefühl ſich den elenden Hofſchranzen, welche ſie durchſchaut, vollkommen überlegen zeigt. Für eine ſolche widrige Handlung, als jener feige Mord, kann man ſich nicht aufrichtig intereſſiren und wird über ihre Unſittlichkeit nur durch die Phraſen getäuſcht, in denen von ihr geſprochen wird. Dies iſt, was die allgemeine Handlung angeht, der Grundfehler des Stücks. Die Colliſion, die zwiſchen der Königin und der Pompadour vorliegt, iſt nicht tragiſch; denn daß die Letztere des Königs Maitreſſe geworden, iſt nur indirect ihre Schuld, direct die Schuld des Königs, der aber, wie bemerkt, gar nicht ins Spiel kommt. Daß die Pompadour, die factiſche Königin, es auch noch ausdrücklich, auch der Form nach, werden will, iſt ihr nicht zu verargen und gewiſſermaßen noch eine äußerliche Verſittlichung ihrer Schande. Daß ihr dies Ziel zu erreichen möglich wird, iſt wiederum Schuld des Königs, allein auch Schuld der Königin, die ſolange ſchon in einer ſolchen Entehrung, in einer ſolchen Scheinehe zu leben, die ſolange ſchon eine ſolche Nebenbuhlerin zu ertragen vermocht hat. Mußte die Königin nicht im Grunde froh ſein, von einer Ehe erlöſt zu werden, die eine fortwährende Herabwürdigung ihrer Perſon enthält? Mußte ſie nicht ſelbſt die Scheidung beantragen, zumal es klar genug hingeſtellt wird, daß, falls der Sturz der Pompadour gelänge, doch deswegen die Königin noch nicht die ihr gebührende Stelle wiedereinnehmen, vielmehr aufs neue durch eine andere Maitreſſe in den Schatten gedrängt werden würde? Der Kammerherr Graf Dubarry ſieht dies eben ſo klar ein als der Miniſter Choiſeul, und in der That war es nach dem Tode der Pompadour die Dubarry, die den ſinnlichen König feſſelte und bis an ſeinen Tod beherrſchte. Folglich iſt es nicht ſowohl ein tieferes ſittliches Gefühl, wodurch die Königin beſtimmt wird, als vielmehr nur der Ehrgeiz, vor aller Welt einer Buhlerin auf dem Throne weichen zu müſſen. Das iſt traurig, aber tragiſch iſt es nicht: denn das Mitleid allein motivirt kein tragiſches Pathos. Die Pompadour iſt ſo wenig eine Heldin als die Königin. Und doch iſt die Erſtere es immerhin eher als die Zweite: denn ſie muß arbeiten, ſich, da ſie ihr Geſtirn ſinken fühlt, noch oben zu erhalten. Sie muß ihrer Umgebung noch durch ihren Geiſt und ihre Willenskraft imponiren. Sie muß all ihre Kraft zuſammennehmen, in ihrem kränklichen Zuſtande, an der Schwelle des Todes, ſich den letzten Preis ihrer Schmach, die Krone, zu erobern. Sie ſteht der Intrigue, welche man gegen ſie ſpinnt, ganz allein gegenüber und gewinnt im Trotz gegen dieſelbe einen Anflug von Heroismus, wenn anders die in ſich zuſammengepreßte Energie der Selbſtſucht ſo genannt werden darf.

Aus dem ſchlechthin Untragiſchen der fundamentalen Situation entſpringt nun auch das Untragiſche der Ausführung. Denn die Handlung hat keinen Helden, falls wir nicht, wie oben bemerkt, die Pompadour für die Heldin nehmen wollen. Narciß ſoll der Held ſein. Ein Held jedoch, auch in einem Trauerſpiel, das von der Höhe des Kothurns herabſteigt, muß handeln, muß ſchuldig werden, muß leiden. Narciß leidet am Weltſchmerz, am Unglück eines liebeleeren Lebens, aber nicht, weil er gehandelt hat, nicht, weil er handeln will. Seinen Gefühlen ſich hinzugeben, zu reflectiren, zu träumen, ſich gehen zu laſſen, als der Univerſalnarr ſeines Jahrhunderts epigrammatiſche Pfeile treffenden Witzes zu ſchleudern, iſt ſein Element; zu handeln iſt ihm fremd. Er ſoll aber der Held ſein, dem man eine göttlich-ſchöne That auszuführen verſpricht. Und worin beſteht ſie unmittelbar? In dem paſſiven Erſcheinen vor der Pompadour, von dem man irgendwelche nachtheilige Wirkung für dieſelbe erwartet. Ein ſolches Sichgehenlaſſen kann man unſtreitig keine That nennen. Mittelbar beſteht ſeine That in der Rettung der Königin. Sollte dieſes aber wirklich ſeine That ſein, ſo müßte er ſelbſt ein Intereſſe daran haben, ſo müßte er ſie als den eigenen Zweck ſeines Lebens erkennen und ſelbſt ihre Vollbringung leiten, während dies Alles dem eitlen und ſelbſtſüchtigen Choiſeul zufällt. Narciß iſt ein bloßes Werkzeug einer Partei und durch dieſe Stellung entſteht ein Widerſpruch in ihm, der ihm alle tragiſche Würde raubt. Oreſtes wird auch von ſeiner Schweſter Elektra zum Morde ſeiner Mutter abſichtlich herangezogen: aber es iſt der eigene Vater, den er zu rächen hat und er vollbringt die grauenhafte That mit dem ganzen Bewußtſein ihrer Bedeutung, er erfüllt in ihr eine Pflicht. Die Quinault dagegen überredet Narciß zu einem Gelübde, für die Rettung der Königin thätig zu ſein, ohne ihm zu ſagen, um was es ſich eigentlich handelt, noch auch wie man handeln wolle. Er fürchtet ſelbſt, wie er ſagt, die Katze zu ſein, welche für Andere die Kaſtanien aus der Aſche holen ſoll. Wie in Hebbel's Julie Graf Bertram ſich mit Julien verheirathet, um doch, als ein vom Geſchick ſchon confiſcirter Menſch, noch zu irgendetwas zu nützen, ſo will auch Rameau nach einem Leben, das ihm plötzlich als inhaltlos und verfehlt erſcheint, ſich zu etwas Gutem opfern. Aber ein ſich opfern ins Blaue hinein, ohne Klarheit der Motive, ohne Beſtimmtheit des Zwecks, ohne Einſicht in die Mittel, iſt nicht tragiſch, eher komiſch, vor allem aber kindiſch und unwürdig. Narciß macht ſich zum willenloſen Organ einer Partei, die er nicht kennt. Er äußert ſelbſt den Zweifel, ob er recht thue: aber die Quinault beruhigt ihn, indem ſie erklärt, ihn mit dem Höchſten, was das Weib beſitze, mit ihrer weiblichen Ehre dafür zu bürgen. Die göttlich-ſchöne That, für welche ſie ſchwärmt und zu deren Vollbringung ſie ihm Begeiſterung einredet, bleibt alſo für ihn zunächſt eine unbekannte Größe. Dem ſkeptiſchen Philoſophen Narciß, dem, wie er ſelbſt verſichert, das Vaterland höchſt gleichgültig iſt, dem cyniſchen Spötter, der den Egoismus der Andern ſo klar durchſchaut, wird eine Handlung aufgebürdet, die ihm an ſich völlig fremd und unverſtändlich iſt. Außer dem Mitleiden iſt nach Ariſtoteles Furcht der zweite Factor in den tragiſchen Gefühlen. Mitleid können wir nun wohl mit Narciß haben, weil er ſeine Frau verloren hat und ſie noch immer ſucht: was wir aber für ihn fürchten ſollten, falls ſeine Erſcheinung auf die Pompadour ohne alle Wirkung bliebe, iſt nicht einzuſehen und es iſt lächerlich, wenn dieſe theatraliſche Phantasmagorie wie eine entſetzliche Verſchwörung behandelt wird, an deren Spitze man ihn als enfant perdu ſtellt. Unbegreiflich aber bleibt es überhaupt, daß ein ſo kluger Menſch wie Choiſeul noch eine ſo große Wichtigkeit auf die Theateraufführung legt, nachdem er durch das Vertrauen der Pompadour ſelbſt in das Geheimniß ihres Lebens eingeweiht worden iſt und dadurch das Mittel beſitzt, ſie ſofort als der Bigamie verfallend zu compromittiren. Aber freilich, dann wäre ja der Tod der Pompadour durch den Wiederanblick ihres Mannes unmöglich geworden; das ganze Trauerſpiel wäre aufgehoben und ſo wird denn die Löſung dem Zufall anheimgegeben.

Wenn nun Narciß kein tragiſcher Held iſt, wenn weder die Herbeiführung der Colliſion noch die Löſung derſelben ſein Werk iſt, ſo könnte man vielleicht annehmen, daß der Dichter das tragiſche Pathos ganz wo anders hingelegt habe, nämlich in den Gegenſatz zwiſchen Narciß und der Pompadour, wie ſie Beide durch den Verluſt ihrer Liebe im Leben unbefriedigt geblieben ſind. Wir wollen alſo annehmen, daß er in der Pompadour das Weib habe ſchildern wollen, welches allen Ehrgeiz geſättigt, allen irdiſchen Genuß ausgekoſtet und doch im Herzen ſtets die Lücke gefühlt habe, nicht Dem zu leben, den ſie einzig liebte, dem armen Muſiker. Wir wollen in dieſem den Mann ſehen, der ſich in die Dunkelheit eines bedeutungsloſen, von allem Anſpruch entfernten Daſeins verborgen und doch in aller Wüſtheit ſeiner zerriſſenen Proletarierexiſtenz das Weib ſeiner Jugend, die friſche Liebe deſſelben, nie habe vergeſſen können. Iſt ein ſolcher Gegenſatz der äußern Machtſtellung irdiſchen Glanzes und des namenloſen Dunkels der dürftigen Exiſtenz ſchon tragiſch? Durchaus nicht. Iſt das Gefühl der Liebe, der unglücklich gewordenen Liebe, ſchon tragiſch? Ebenſo wenig. Zum Tragiſchen gehört Handlung, Schuld, Leiden. Bloße Lyrik aber iſt noch keine Tragik. Narciß behauptet von ſich, alt und ſchlecht geworden zu ſein, weil er ſeine Frau verloren habe. Daß die Pompadour ſchlecht geworden, wird Niemand, auch ohne ihr Geſtändniß, bezweifeln. Iſt aber die Pompadour ſchlecht geworden, weil ſie den Narciß immer geliebt hat? Keineswegs. Ehrgeiz, Wolluſt, Herrſchſucht haben ſie demoraliſirt, während gerade jene Liebe noch als ein Heiligthum erſcheint, worin ſich das höhere Menſchliche, das Gemüth, bei ihr geflüchtet hat und an welches ihre Wiedergeburt zu einem beſſern Daſein anzuknüpfen vermöchte. Iſt nun gar Narciß ſchlecht geworden, wie er meint, weil er ſeine Frau verloren und ſich in Sehnſucht nach ihr verzehrt hat? Die Schauſpielerin Quinault, ja die Epinay, machen ihm zwar Vorwürfe, daß er des Lebens in Ideen, der Begeiſterung für das Edle, nicht fähig ſcheine. Die Quinault bemitleidet ihn darum und er nennt ſich, ihrer moraliſchen Predigt gegenüber, ſchlecht geworden. Allein iſt dies Wahrheit? Stimmt dieſe Verſicherung mit dem Narciß, den uns der Dichter darſtellt? Narciß iſt arm, aber ohne zu betteln; er iſt ſatiriſch, aber ohne perſönliches Intereſſe; er verletzt, aber nur, weil er ohne Rückhalt die Wahrheit ſagt. Man ſchilt ihn darob einen Narren, allein Niemand wagt auch nur anzudeuten, daß er ihn für ſchlecht halte. Im Gegentheil: Narciß iſt es, welcher der vornehmen Geſellſchaft gegenüber ſagt, daß er wenigſtens, wie kümmerlich ſein Daſein auch oft geweſen, ſich doch niemals habe verachten dürfen. Als man ihm den Mangel für die allgemeinen Intereſſen der Menſchheit vorwirft, weiſt er den Vorwurf dadurch ſchlagend zurück, daß er das perſönliche Intereſſe aufdeckt, ohne welches man ſich um ihn niemals gekümmert und von der Straße in den Salon hinaufgebeten haben würde. Er zeigt die Heuchelei der vornehmen Geſellſchaft, die, mit den Phraſen von Geiſt, Edelmuth, Patriotismus, Aufopferung im Munde, doch nur dem eigenſten Egoismus fröhnt. Der Dichter führt ihn ein, wie er, in ſich verſunken, eine Melodie trällert und von ihr entzückt iſt, alſo als einen Menſchen, der vom Reiz des Schönen ohne alles Intereſſe bezaubert werden kann. Er führt ihn uns in einem langen Monologe vor, worin er ihn als einen Tiefſinnigen erſcheinen läßt, den der Zweifel über das Weſen Gottes und die Beſtimmung der Menſchen quält und den die Erinnerung pauſenweiſe in ein Traumbild ſeines frühern Glücks verſinken läßt, um aus ihm mit Schrecken und Hohnlachen zu einer leeren Gegenwart zu erwachen. In den glühendſten Ausdrücken preiſt er die Sehnſucht als den köſtlichſten Schatz der Menſchenbruſt. Ja, er kniet und betet ſogar voll Inbrunſt. Wenn er daher ſich ſelber Schlechtigkeit nachjagt, ſo kann das nur im ironiſchen, nicht im moraliſchen Sinne wahr ſein, wobei wir nicht verhehlen wollen, daß die Art und Weiſe, wie der Dichter ihn öfters von ſeinem Hunger reden läßt, nichts von dem Humor an ſich trägt, den Diderot in dieſe Seite Rameau's zu legen gewußt hat, noch zu dem ſentimentalen Schwunge paßt, in welchem er hier erſcheint. Wir müſſen alſo dieſe Hypotheſe, den Accent auf den Contraſt zwiſchen dem glänzenden, aber ſchuldbefleckten Leben der Pompadour und dem armſeligen, aber reinen Leben des Narciß zu legen, aufgeben; wir müſſen erkennen, daß die Conſequenz, aus unerfüllter Liebe die Demoraliſation eines Menſchen entſtehen zu laſſen, nichts Tragiſches, nur etwas Bedauernswürdiges, ja Verächtliches haben würde. Allein wir müſſen auch erkennen, daß weder auf Seiten der Pompadour noch auf Seiten Rameau's dieſe Conſequenz gezogen werden kann. Denn Jene hörte nicht auf, Narciß zu lieben, wurde aber ſchlecht, weil ſie die Armuth nicht mit ihm ertragen konnte; Dieſer hörte nicht auf, ſeine Jeannette zu lieben und in aller Dürftigkeit brav zu bleiben, weil er zwar ein Skeptiker wurde, aber zugleich als Cyniker zu entbehren verſtand.

Wenn nun ein ſuptiler Mord durch pſychologiſchen Zwang keine tragiſche Handlung iſt; wenn der Gegenſatz zwiſchen dem activen Ehrgeiz einer mächtigen Buhlerin und dem paſſiven einer machtloſen Fürſtin noch keine wahrhafte Colliſion zu erzeugen vermag; wenn Jemand, der die höchſte Aufgabe ſeines Lebens nicht ſelber findet, ſondern der ſich von Andern wie einen Selbſtſchuß verbrauchen läßt, den man aufs Gerathewohl in den Weg wirft, offenbar kein Held iſt; wenn die Kraft des Handelns nicht dem ſeinſollenden Helden, ſondern hauptſächlich ſeiner von ihm nicht einmal als Gegnerin gekannten Gegnerin zukommt; wenn die Abſicht nicht vorliegen kann, ein aus unglücklicher Liebe verlorenes Leben darzuſtellen: ſo werden wir wohl eine andere Hypotheſe machen müſſen, die kaum noch eine andere ſein kann, als daß der Verfaſſer in Narciß ein Charaktergemälde habe aufſtellen wollen. Nehmen wir dieſe Vorausſetzung an, ſo erklärt ſich der Dichter ſelbſt für ſie durch den Titel ſeines Stücks. Das Drama erklärt ſich dafür: denn ſeine Expoſition iſt auf die Spannung angelegt, dieſen ſonderbaren Narciß, der eine Pompadour erbleichen machte, kennenzulernen. Das andauernde Intereſſe aller Andern concentrirt ſich in ihm. Das, was im Drama als die ſogenannte göttlich-ſchöne That gelten ſoll, wird ihm auf die Schultern gelegt und, nachdem durch ihn wirklich der Tod der Pompadour herbeigeführt worden, macht ſein eigener Tod den Schluß des Ganzen aus. Unverkennbar iſt er überdem der eigenthümlichſte aller dieſer Menſchen, die wohlgenährt, wohlgekleidet, feingebildet, über Alles witzelnd, in gefälligen Manieren, ein Geſchäft daraus machen, ſich gegenſeitig zu betrügen. Von dieſer Seite ſteht der Miniſter Choiſeul dem Narciß gegenüber. Er, der Günſtling der Pompadour, welchen ſie zu Dem gemacht was er iſt, erſcheint zwar als der thätigſte für die Knüpfung und Löſung der Intrigue, deren mechaniſches Band er gleichſam ausmacht, wie Narciß den organiſchen Herzſchlag des Dramas: allein er iſt auch der zweideutigſte, der charakterloſeſte Höfling, der, zuerſt ſchwankend, wohin er ſich wenden ſolle, zuletzt die Pompadour an die Königin verräth. Auf der eklen Folie dieſer durch und durch corrumpirten Geſellſchaft hebt Narciß ſich als ein reiner Menſch hervor, der gleichſam unverſchämt genug iſt, Jedermann die Wahrheit zu ſagen; als ein Mann, der nicht in erlogenen edeln Empfindungen lebt, ſondern der noch wahre, tiefe und zarte Gefühle beſitzt, die er hinter Sarkasmen verſteckt oder nur dem Monologe vertraut; als ein Mann, der zwar verſichert, daß ihm alle Ideen gleichgültig ſeien, daß in der Welt Alles nur darauf ankomme, gut zu verdauen, daß, wenn man reich ſei, wenn man gut eſſen und trinken könne, Geiſt zu haben überflüſſig werde; der aber doch aus reinem Wohlwollen ſich von einem jungen Mädchen, das ihm Theilnahme zeigt, zur Aufopferung für Menſchen bewegen läßt, die er nicht einmal kennt. Und welche originelle Sprache! Wie witzig, wie abwechſelnd, wie bilderreich, wie friſch und pathetiſch iſt ihr Ausdruck gegen den glatten und flachen Ton der höfiſchen Convenienz! Nehmen wir Narciß aus dem Drama, ſo haben wir nichts als ein Intriguenſtück, als ein Converſationsſtück aus dem franzöſiſchen Hofleben, wie die letzten dreißig Jahre ſeit Victor Hugo's „Le Roi s'amuse“ bis zum Ueberdruß gebracht haben. Nur durch dieſen originellen Charakter iſt dieſer ſoviel ausgebeuteten Welt noch wieder eine neue Seite abgewonnen worden. In ihm beſteht der glückliche Griff, den der Dichter gethan hat. Es iſt ihm gelungen, Narciß zum Spiegel zu machen, in welchem die Corruption der Geſellſchaft ſich anſchaut. Er hat dieſem melancholiſchen Grübler die ganze Verzweiflung eingehaucht, welche gerade die edelſten Menſchen ergreifen konnte, wenn ſie die Verſchwendung und die Laſter des Hofs auf Koſten der Nation bis zur ſittenloſeſten Frevelhaftigkeit fortraſen ſahen. Er hat dem ſterbenden Narciß einige herzdurchdringende Töne zu geben gewußt, in denen das ſchauerliche Vorgefühl der Revolution hervorbricht. Er hat ihn zu einem weltgeſchichtlichen Cenſor erhoben, welcher der Jeannette Poiſſon Alles vergiebt, nur nicht, daß ſie eine Pompadour geworden. Die Verachtung und der Haß, den dieſe Maitreſſe erweckte, ſeit ſie im Verblühen ihrer Reize ſich in die Regierungsgeſchäfte miſchte, wird ihr von ihrem eigenen Mann, der ſie von ſich ſtößt, ins Geſicht geſchleudert. Wir irren wohl nicht, wenn wir glauben, daß dieſe Kritik der Geſellſchaft es iſt, die dem Trauerſpiel vorzüglich die Gunſt des Publikums erworben hat. Es iſt dankbar dafür, daß der Skepticismus ihm vom Theater aus einige Wahrheiten zuruft, die es heutzutage ſonſt nicht zu hören bekommt.

„Narciß“ iſt alſo ein Charakterſtück. Iſt Narciß aber auch ein Charakter? Strenggenommen nicht. Es fehlt ihm an Einheit. Ein Charakter kann Widerſprüche in ſich bergen, aber es muß ihnen eine höhere Syntheſe zu Grunde liegen, die in dem Entgegengeſetzten uns doch denſelben Menſchen durchfühlen läßt. In Narciß aber entdecken wir bald einen doppelten Menſchen, einerſeits einen cyniſchen Skeptiker, einen ethiſchen Indifferentiſten, einen Materialiſten, einen galligten Diogenes; andererſeits einen ſentimentalen Schwärmer, einen leidenſchaftlich Liebenden, einen Enthuſiaſten, einen zum Selbſtopfer bereiten Seneca. Jener iſt der urſprüngliche Narciß, le neveu de Rameau, deſſen unvergleichliches Bild Diderot mit Ariſtophaniſcher Laune geſchaffen hat; dies iſt der von Brachvogel entdeckte, umgewandelte, zum Jeanpaulismus veredelte Narciß. Jener iſt der frivole Franzoſe, dieſer der ſchwermüthige Deutſche. Jener iſt eine Art Pariſer Fallſtaff, dieſer eine Art Berliner Hamlet. Dieſer Dualismus iſt alſo vorhanden. Im erſten Act erſcheint noch ein abgeſchwächtes Abbild des Diderot'ſchen Rameau; in den letzten Acten erblicken wir den deutſchen Reflexionshelden, der zwar noch einige ſatiriſche Reminiscenzen aus Diderot's Dialog ausſtreut, allein von Wehmuth und Sehnſucht ſchon ganz aufgelöſt iſt, ſodaß er auf ſein Knie ſinken und beten kann, eine für den Neffen Rameau's unerhörte, ja unmögliche Situation. Wir müſſen aber anerkennen, daß der Dichter ein ganz außerordentliches Geſchick bewieſen hat, den Uebergang von der ſelbſtbewußten cyniſchen Narrheit zum geheimen Wahnſinn und zu ſeiner moraliſchen Entrüſtung durch die Liebe Rameau's zu ſeinem Weibe zu vermitteln. Durch ſie iſt es möglich geworden, den Zwieſpalt der Naturen in Narciß ſcheinbar auszugleichen. Wir ſagen ſcheinbar: denn der Dichter läßt ja den Narciß an der Gebrochenheit ſeines Weſens untergehen. Warum ſoll ein Menſch nicht auch Widerſprüche in ſich haben? Warum ſoll er nicht an ihnen kranken und ſterben? Geht es doch wohl den meiſten Sterblichen gerade ebenſo. Hieran müſſen wir uns erinnern, um den Schluß nicht unnatürlich zu finden. Durch die Confeſſionen Rameau's und der Pompadour wiſſen wir, daß ſie ſich noch immer leidenſchaftlich lieben. Es iſt daher pſychologiſch richtig, wenn der Dichter beim erſten Wiederſehen dies Gefühl ungehemmten Laufs hervorbrechen läßt. Wenn aber Rameau nach dieſer hinreißenden Scene die Pompadour mit äußerſter Schonungsloſigkeit behandelt, ſo contraſtirt dieſer Abſprung zu ſtark gegen die unwillkürliche Innigkeit, die noch eben Beide für einander beſeelt hat. Zwei Naturen wie Rameau und die Pompadour mußten ſich verzeihen, ſobald ſie ſich nur gewiß wurden, ſich immer geliebt zu haben. Hieran und an der Wahrheit der Liebe der Pompadour kann kein Zweifel ſein. Narciß wußte ja, daß ſie eine Maitreſſe geworden war. Wie hätte ſie ihm denn ſonſt 10,000 Livres können bieten laſſen, Frankreich zu verlaſſen? Und doch hatte er ſie nicht verabſcheut, doch hatte er ſie zu lieben nicht aufgehört. Die Liebe, die ſie einander bewahrt haben, könnte für Beide der Boden eines neuen Lebens werden. Allein eine ſolche Wendung hätte die ganze Pointe vernichtet, um die es ſchließlich zu thun war und ſo läßt Brachvogel den Narciß aus dem erſten Rauſch des Entzückens in den Grimm des ſentimentalen Reflexionshelden umſchlagen, der phariſäiſch und ungerecht genug iſt, alle Schuld nur in der Pompadour zu finden und ſogar den unedeln Vorwurf hören läßt, daß ſie in Ueppigkeit geſchwelgt habe, während er im Elend darben mußte. Der Dichter will in ihm gleichſam den ſtrafenden Geiſt des franzöſiſchen Volks darſtellen und hat daher dieſe rachſüchtige Stimmung des Narciß ſchon in jener Scene vorbereitet, in welcher ihn eine Ahnung überfliegt, daß ſeine Perſon wohl mit dem Geſchick der Pompadour verflochten ſein könne.

Die innere Organiſation der Intrigue beruht auf der Anwendung des Schauſpiels im Schauſpiel. Zwar iſt Shakſpeare ſelbſt eine große Autorität für dieſelbe: allein in der neueren Zeit hat man doch einen zu häufigen und bequemen Gebrauch davon gemacht. In Gutzkow's Stücken namentlich, in „Richard Savage", im „Urbild des Tartüffe", in „Lenz und Söhne", in „Ella Roſa" begegnen wir überall dem Theater im Theater. Brachvogel hat ſich an Shakſpeare's „Hamlet" dadurch mehr herangehalten,, daß bei ihm ebenfalls ein pſychologiſch-moraliſcher Effect damit erzielt wird. Allein wie groß iſt der Unterſchied! Hamlet bedient ſich des Schauſpiels, das Mienenſpiel ſeiner Mutter und ſeines Oheims zu beobachten und das Gewiſſen des muthmaßlichen Mörders zu prüfen. Choiſeul aber, den die Pompadour für ihren Freund hält, bedient ſich des Schauſpiels, um die gekränkte Frau durch plötzliche Aufregung wo möglich zu tödten. Narciß iſt der Dolch, mit dem er nach ihrem Herzen zielt. Und ein gutes, ſanftes Mädchen wie die Quinault, und ein im Grunde guter Menſch wie Rameau, geben ſich zu dieſem Morde her. Dieſe Erfindung iſt daher durch ihr verfeinertes Henkerthum empörend. Der Gedanke, gerade eine Athalie ſpielen zu laſſen, iſt bei dem Dichter vielleicht durch die Erinnerung an den Urſprung von Racine's „Athalie“ entſtanden, der ſie für Frau von Maintenon zur Aufführung in Saint-Cyr verfaßte. Wer der Verfaſſer dieſer „Athalie“ für die Pompadour ſein ſoll, wird als ein Geheimniß von Choiſeul behandelt.

Die Schauſpielerin Quinault, die etwas in Narciß verliebt iſt, vertritt gewiſſermaßen den Chor im Stücke. Daß ſie aber nach dem Tode des unglücklichen Gatten nicht in größerer perſönlicher Erſchütterung ſpricht, ſondern eine allgemeine ſelbſtverſtändliche Reflexion vorbringt, iſt etwas zu kahl. Sie konnte wohl dem Peſſimismus Rameau's gegenüber auch den Optimismus der weitern Zukunft mit lebendigern Farben, mit einer kleinen viſionären Beimiſchung vertreten.

Die Geſellſchaft der Encyklopädiſten, die in Grimm's Salon das Stück eröffnet, iſt von dem Dichter ganz nach der gehäſſigen Weiſe aufgefaßt, wie ſie gewöhnlich in den Literatur- und Weltgeſchichten figurirt. Grimm und Holbach müſſen ſich, der Eine wegen ſeiner Polemik gegen Rouſſeau, der Andere wegen einer ihm zugeſchriebenen Doctrin vom intérêt personnel, von Narciß Sottiſen ſagen laſſen. Diderot, der ihn einführt, kommt noch mit einem blauen Auge davon, iſt ſonſt aber höchſt nüchtern hingeſtellt. Hätte dieſer große Mann, ohne welchen Herr Brachvogel keinen Narciß ſchreiben konnte, nicht ſchon aus Dankbarkeit eine etwas geiſtreichere Darſtellung verdient?

Die Sprache des Dramas iſt Proſa, aber eine recht gewandte, lebhafte, gute Proſa. Die ſceniſche Behandlung iſt ſehr geſchickt. Ihre Kunſt verdeckt zum Theil die Mängel der innern Organiſation. Die Expoſition iſt in ihrem Anfang etwas lahm und hätte vielleicht mit Narciß im Kaffeehauſe oder auf ſeinem Dachſtübchen gemacht werden können. Alle Hauptrollen: Narciß, die Pompadour, Choiſeul, die Quinault und die Königin, ſind was die Schauſpieler dankbare Rollen zu nennen pflegen. Jede hat ihre Effectſtellen und zum Applaus einladenden Abgänge. Am beliebten Kleiderwechſel für die Damen fehlt es auch nicht. Narciß iſt durch ſeine Bizarrerie, durch ſeine Ungenirtheit, durch ſeine moraliſirende Declamation voller Anziehungskraft für jeden mit tüchtigen Lungen begabten Charakterſpieler.

XIII.

„Robinet“.

1861.

Unter den Franzöſiſchen Philoſophen, die in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Skepſis zu einem poſitiven Reſultat fortzubilden ſuchten, nimmt Robinet, deſſen Name ſeltener genannt wird, eine nicht unbedeutende Stelle ein. Bei ſeinem Auftreten erregte er anfänglich kein geringes Aufſehen, wie dies die wiederholten Auflagen und die verſchiedenen Nachdrucke, die man von ſeinem Hauptwerk machte, genugſam beweiſen. Da er aber gerade während ſeiner kurzen ſchriftſtelleriſchen Epoche außerhalb Frankreichs, in Holland, lebte, und da er, nachdem er etwa ein Decennium thätig geweſen war, für immer verſtummte, ſo wurde er in Frankreich bald vergeſſen. Kein Franzöſiſcher Geſchichtſchreiber dachte daran, ihm ſeinen gebührenden Platz anzuweiſen; und erſt der fleißige Damiron iſt auf ihn zurückgekommen, nicht ohne zu bemerken, daß er von ihm, als von einem ſeinen Zeitgenoſſen Unbekannten, rede. Dies iſt geſchehen in ſeinen Mémoires, pour servir à l'histoire de la philosophie du XVIII. siècle, Paris, 1858, T. II, p. 480—535. Dieſe Arbeit war zuvor fragmentariſch im Compte rendu des séances de l'académie des sciences morales et politiques, Tom. VI. et VII, mitgetheilt; und mit Bezug darauf hatte das Dictionnaire des sciences philosophiques, Paris 1851, T. V, p. 405—408. ſchon einen Artikel über Robinet gebracht.

Die Deutſchen erhielten ſich eine längere Tradition von ihm. Hamann hatte ihm eine beſondere Aufmerkſamkeit gewidmet. Er ſchrieb 1762 an Treſcho, Herders Lehrer: „Näſchereien in die Dreßkammer eines Geiſtlichen des Oberlandes,“ die eine Kritik Robinet's enthielten (ſ. Hamanns Schriften, Bd. II, S. 241—245). Eine Deutſche Ueberſetzung von Robinet, die zu Frankfurt und Leipzig 1764 erſchienen ſein ſoll, habe ich nie zu Geſicht bekommen. — Buhle, in ſeiner Geſchichte der neuern Philoſophie ſeit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, gab zu Göttingen 1804 (Bd. VI, S. 173—245) einen ziemlich vollſtändigen und treuen Auszug aus Robinet's Werk: De la nature. — Die Schelling'ſche Schule, die ſo viele Sympathien mit Robinet hätte haben ſollen, ignorirte ihn; und erſt Rixner, in ſeinem Handbuch einer allgemeinen Geſchichte der Philoſophie, widmete ihm im dritten Bande 1823 eine kurze literariſche Erwähnung. — Hegel in der von Michelet redigirten Geſchichte der Philoſophie, Band III, S. 520—523, Berlin 1836, ſtellte ihn mit dem Holbach'ſchen Syſtem zuſammen. Er hielt das Robinet'ſche für noch gefährlicher. Er meinte, daß ein ganz anderer, gründlicherer Geiſt darin herrſche, und daß man oft von dem tiefen Ernſt ergriffen werde, der ſich in dem Menſchen zeige. Mit ſeinem großen ſpeculativen Takt fühlte Hegel an ihm den Punkt heraus, der für ihn der am Meiſten charakteriſtiſche iſt, nämlich die Hypotheſe, daß alle Materie urſprünglich nur als organiſche Keimſubſtanz und die ſogenannte unorganiſche Materie nur als Zerſtörung des Lebens, als Reſiduum des Organismus, zu denken ſei. — Mit Beziehung hierauf hat Hettner im zweiten Band ſeiner Literaturgeſchichte des achtzehnten Jahrhunderts, welcher die Franzöſiſche Literatur umfaßt, Braunſchweig 1860, S. 339, die Stellung Robinet's, wenn auch nur mit flüchtigen Worten, genauer zu präciſiren verſucht. Er betrachtet ihn als eine Mitte zwiſchen dem an ſich noch idealiſtiſchen Materialismus Diderot's und dem kraſſen Materialismus Holbach's. Buhle und Hegel hatten Holbachs Syſtem dem ſeinigen vorangeſtellt. Hiergegen iſt Hettner ſchon chronologiſch im Recht, da Holbachs „Syſtem der Natur“ erſt 1770, alſo zehn Jahr ſpäter, erſchien, als Robinet's Buch Aufſehen gemacht hatte. Beſondere Rückſicht auf Robinet nahm Holbach übrigens gar nicht.

Dieſe kurze Ueberſicht des literaturgeſchichtlichen Schickſals

Robinet's wird es nicht überflüſſig erſcheinen laſſen, etwas näher auf ihn einzugehen. Damiron nämlich, durch welchen man die Frage über ihn abgethan glauben könnte, hat ſich nur mit der theologiſchen Seite ſeines Werks beſchäftigt, und die naturwiſſenſchaftliche deſſelben, die nicht weniger intereſſant iſt, liegen laſſen. Damiron bekämpft Robinet's Nihilitheismus, welches Wort er eigens zur Bezeichnung ſeines Syſtems erfunden hat. Robinet ſchloß, daß wir von Gottes Weſen nichts wiſſen könnten, weil wir zwar vom Daſein der Wirkung auf das Daſein der Urſache, nicht aber vom Endlichen auf das Weſen des Unendlichen, von der Welt auf Gott, ſchließen könnten. Damiron hingegen ſucht zu erweiſen, daß wir nicht nur vom Daſein Gottes, ſondern auch von ſeinem Weſen eine Erkenntniß zu haben vermöchten.

Robinet's Werk wird gewöhnlich, auch bei Tennemann, ſo citirt: De la nature. Amsterdam, 1761—1768. V. Tomes, 8. Vielleicht beruht dieſes Citat auf einem Nachdruck, der den Druckort Amſterdam trug. Robinet ſelbſt beklagt ſich in der Vorrede der zweiten Ausgabe ſeines erſten Bandes über Nachdruck. Die erſte Originalausgabe erſchien 1761—1762. Mir liegt eine zweite Ausgabe vor. Sie enthält vier Bände, von denen der erſte und zweite 1763, der dritte und vierte 1766 in Amſterdam bei Harcevelt in Octav unter folgendem Titel verlegt und gedruckt ſind: De la nature. Par J. B. Robinet. Nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur. IV. Tomes, Amsterdam, 1763—1766. Wenn nun gewöhnlich fünf Bände aufgeführt werden, ſo mag das ſeinen Grund vielleicht darin haben, daß Robinet, ebenfalls bei Harcevelt, 1768, noch einen Nachtrag mit Kupfern unter folgendem Titel herausgab: Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être, ou essais de la nature qui apprend à former l'homme. Hierin führte er aber nicht ſowohl ſeine philoſophiſchen Ideen weiter aus, ſondern ſammelte vielmehr aus den Schriften der beobachtenden Naturforſchung empiriſche Beweiſe für ſeine Theorie, daß den unendlich mannigfaltigen Formen der Natur doch nur ein Einziger Typus zu Grunde liege; — ein Verfahren, das er in den letzten beiden Bänden ſeines größeren

Werks theilweiſe auch ſchon eingeſchlagen hatte. Abbildungen von Infuſorien, Polypen, Inſektenmetamorphoſen, Froſchentwickelungen fehlten auch dort ſchon nicht.

Jean Baptiſte René Robinet wurde zu Rennes am 23. Juni 1735 geboren. Sein Vater war Parlamentsbuchdrucker. Wie faſt alle bedeutenden Schriftſteller der Franzoſen vom goldenen Zeitalter ihrer Literatur bis zur Revolution, machte auch er ſeine Studien bei den Jeſuiten, und zwar mit glänzendem Erfolge, ſo daß ſie des jungen Mannes als eines hoffnungsvollen Prieſters ſich bemächtigten. Er trat bei ihnen ein, konnte aber nicht ausdauern, verließ ſie, und ging nach Holland, vielleicht um dort die Freiheit der philoſophiſchen Forſchung zu genießen, welche dieſer Staat damals unverkümmert gewährte. Hier gab er 1761 den erſten Theil ſeines Werkes anonym heraus. Als daſſelbe bald Diderot, bald Rouſſeau, bald ſogar Voltaire zugeſchrieben wurde, nannte er ſich mit dem zweiten Theile als Verfaſſer, um alle Verantwortlichkeit auf ſich zu nehmen. Sein Buch machte ihm nun wohl einen Namen, brachte ihm aber wenig ein. Er überſetzte daher Engliſche Romane und arbeitete für verſchiedene Journale Artikel ſehr verſchiedenen Inhalts. Er hatte ſich, wahrſcheinlich durch Abſchriften, eine Anzahl von umlaufenden Briefen Voltaire's verſchafft, die er für 25 Louisdor einem Buchhändler verkaufte, der ſie 1765 unter dem Titel: Lettres secrètes de Voltaire, angeblich in Genf, aber gedruckt in Amſterdam, herausgab. Voltaire war anfänglich für Robinet auf das erſte Gerücht von ſeinem Buch günſtig geſinnt geweſen, erzürnte ſich aber wegen dieſer Handlung ſo ſehr gegen ihn, daß er ihn ſogar einen Fälſcher nannte. Robinet überſetzte noch 1769 eine Parallele der Lage und der Vermögen der Thiere (Parallèle de la condition et des facultés des bêtes, Paris) aus dem engliſchen, hat ſich aber nie wieder zu einer ſelbſtſtändigen literariſchen That ermannen können. Er verließ ſpäterhin Holland und hielt ſich eine Zeitlang zu Bouillon auf, wo er mit Caſtilhon verſchiedene untergeordnete literariſche Unternehmungen ausführte. Im Jahre 1773 griffen der Abbé Barruel und der Pater Richard zu Paris ſein Buch in einer eigenenen Gegenſchrift an: La nature au contraste avec la religion et la raison. Im Jahre

1778 kam er nach Paris und wurde, trotz jener Polemik der Geiſtlichkeit gegen ihn, königlicher Cenſor. Er bekleidete dieſes Amt bis zum Ausbruch der Revolution, welche die Cenſur aufhob, und zog ſich in ſeine Vaterſtadt Rennes zurück, wo er noch einige unbedeutende politiſche Brochüren herausgab und den Armen viel Gutes that. Einige Stunden vor ſeinem Tode ſtellte er dem Paſtor Léon, Pfarrer von Saint-Aubin, einen Widerruf alles deſſen aus, was er in ſeiner Jugend und zur Zeit der Revolution gegen die kirchliche Orthodoxie gelehrt haben könne. Nachdem er deßhalb demüthig um Verzeihung gebeten, ſchloß er: Je désire vivre et mourir dans le sein de l'Église catholique, apostolique et romaine, en communion avec le souverain pontife et les évêques légitimement institués. An demſelben Tage, wo man dieſen Revers ſeiner Schwäche abgedrungen, ſtarb er, am 24. Januar 1820.

Die Urtheile ſeiner Zeitgenoſſen über ihn waren ſehr verſchieden, verſagten ihm aber, auch als gegneriſche, keineswegs die Anerkennung ſeines philoſophiſchen Talentes. Diderot, obwohl wir ſonſt keine Beziehung bei ihm auf Robinet finden, ſprach ihm Wärme, Kühnheit, Mark zu. Grimm in ſeiner Correſpondenz meinte, er ſei nicht ohne Verdienſt; er habe Styl und einen philoſophiſchen Geiſt, leide jedoch an einem Fehler, der auch den beſten Köpfen nicht fremd ſei, — an der Syſtemſucht. Wenn er aus ſeinem Werk ein Gedicht, ähnlich wie das des Lucrez, gemacht hätte, würde er den ihm zukommenden Grad der Wahrheit erreicht haben. Der Pater Richard glaubte, daß er trotz ſeiner vielen Widerſprüche und Abgeſchmacktheiten, doch durch den Zauber ſeines Styls und die Subtilitäten ſeiner Paradoxen blende. Delisle de Sales nannte ſein Buch einen philoſophiſchen Roman, deſſen Ideen mehr Abſonderlichkeit als Wahrheit beſäßen, bewunderte indeſſen ſeine Abhandlungen von der Hierarchie der Weſen, von der Einheit der Thätigkeit in der Natur, von der Einheit des darin herrſchenden Typus, und von der Nothwendigkeit, aus dem Begriffe Gottes alle anthropomorphiſchen Vorſtellungen zu entfernen.

Wir finden Robinet als eine perſönlich wie literariſch iſolirte Erſcheinung, welche, der Tendenz nach, ſich zunächſt mit Bonnet berührt. Er traf mit ihm in der Verfolgung des Leibnitziſchen Geſetzes der Continuität zuſammen, wenn er auch weiter ging, indem er auch die Mineralien, die Bonnet von den Pflanzen und Thieren als unorganiſch unterſchied, ausdrücklich für Organismen erklärte. Er war der entſchiedenſte Vitaliſt. Das Leben, meinte er, könne nicht ein Product des Todes ſein; denn nur Leben könne Leben zeugen. Das Leben müſſe daher als das Erſte, Urſprüngliche angeſehen werden, exiſtire aber nur als Lebendiges, mithin als Individuum, als Monade. Da nun das Leben an ſich nur Eines ſei, ſo müßten alle Monaden im Weſentlichen dieſelbe Grundform haben, wie ſehr ſie auch unter verſchiedenen Bedingungen ſich abändere. Es müſſe alſo in der Umgeſtaltung der Organismen ein continuirlicher Fortgang, eine Stufenleiter der Gradation, angenommen werden. Dieſe Strömung der Leibnitziſchen Monadologie in Bonnet und Robinet widerſprach völlig dem Mechanismus der atomiſtiſchen Theorie, wie ſie durch Gaſſendi bei den Franzoſen populär geworden war, und ſich mit der Naturphiloſophie der Carteſianer vertragen gelernt hatte, weil Descartes in den Pflanzen und Thieren auch nur Maſchinen erblickte. Die Monadologie war durch Maupertuis, den Präſidenten der von Leibnitz geſtifteten Berliner Akademie der Wiſſenſchaften, zu einer genauern Anwendung auf die Natur gelangt. Unter dem fictiven Namen eines Dr. Baumann, angeblich zu Erlangen, hatte derſelbe 1751 eine Schrift herausgegeben: Dissertatio inauguralis metaphysica, De universali naturae systemate, pro gradu doctoris habita. Davon erſchien 1753 eine Franzöſiſche Ueberſetzung durch M. de M · · · ·. Dieſe Ueberſetzung war aber Nichts, als das Franzöſiſche Original jener Lateiniſchen Abhandlung. Diderot bemühete ſich, in ſeiner berühmten Schrift über die Interpretation der Natur 1754 ihren Grundgedanken von ſeeliſchen Atomen oder ſenſitiven Seelen bei dem philoſophiſchen Publicum zu verbreiten. Robinet citirt Diderot's Schrift, und bekämpft die fünfzehn Theſen, mit welchen dieſelbe ſchließt, weil Diderot darin den Unterſchied des Todten vom Lebendigen aufrecht zu halten ſucht. Robinet iſt Diderot in gewiſſen Anſchauungen verwandt, aber er iſt kein Anhänger deſſelben. Robinet wurde zuweilen als Spinoziſt angeſehen, weil er von Gott als der erſten Urſache ausging. Er ſtimmte mit ihm darin überein, alles Anthropomorphiſche, auch das Handeln nach Zwecken, von Gott zu negiren, und konnte, wie Spinoza in der 58. Epiſtel, ſagen: „Ne divinam naturam cum humana confundam, Deo humana attributa, nempe Voluntatem, Intellectum, Attentionem, Auditum non adsigno.“ Robinet vertheidigte ſich ſelbſt gegen den Vorwurf des Spinozismus damit, daß er Gott keine poſitiven Attribute zuſchreibe, auf deren Unterſcheidung doch der eigentliche Spinozismus beruhe. Robinet ſuchte vielmehr die Conſequenzen des Leibnitziſchen Idealismus, deren Ausführung dieſer einer äußerlichen Anordnung Gottes übertrug, auf eine freie, reale und immanente Weiſe zu löſen. Er verwandelte Leibnitzens künſtliches Uhrwerk der Harmonie in einen lebendigen Kosmos, indem er Gottes Intervention aus ſeinem Syſtem völlig eliminirte, um die Freiheit des individuellen Lebens zu retten. Die Form, in welcher er das Problem der Speculation auffaßte, war freilich auch noch bei ihm, wie bei Leibnitz, eine theologiſche, nämlich die Theodice. Auch er rechtfertigte die Exiſtenz des Uebels in der Welt; aber er ging viel weiter, als Leibnitz, und nahm viel größere Rückſicht auf die Erfahrung. Leibnitz hatte ſo viel Reſpect vor dem Glauben, daß er immer zum Voraus entſchloſſen war, die Vernunft deſſelben zu entdecken. Logik und Phyſik wurden ſeinem Scharfſinn Waffen, auch die für den Verſtand unzugänglichſten Dogmen, wie die Ubiquität des Leibes Chriſti im Abendmahl, die unbefleckte Empfängniß u. dgl., plauſibel zu machen. Er war ein ſcholaſtiſcher Hoftheologe. Als aufrichtiger Lutheraner wollte er, bei aller Toleranz ſeiner Geſinnung und bei aller Freiheit ſeiner Denkungsart, doch keine Poſition der kirchlichen Dogmatik aufgeben; und als Philoſoph hätte er gern alle Confeſſionen in einer Univerſalkirche vereinigt. Die Hinderniſſe, die Leibnitz in ſeiner Hingebung an den Glauben fand, waren bei Robinet verſchwunden. Er war nicht ungläubig. Er betonte vielmehr ſein Bedürfniß, ſich mit der Bibel in Uebereinſtimmung zu wiſſen. Er leugnete Gott keineswegs, aber er bewies, daß man von ihm Nichts wiſſen könne, und daß die Ausdrücke der Schrift, als anthropomorphiſtiſche, uns von ſeinem Weſen keine adäquaten Vorſtellungen zu geben vermöchten. Durch jenes Nichtwiſſenkönnen von Gott ſchaffte er ſich für die Unterſuchung der Natur und des Menſchen vollkommene Freiheit.

Als philoſophiſcher Schriftſteller war Robinet nicht unbedeutend, weil er ein logiſch durchgeführtes Ganze, weil er, was Grimm an ihm tadelt, ein in ſich zuſammenhängendes Syſtem zu geben ſuchte, und, als ein Jüngling-Mann, der er noch war, ſich mit rückſichtloſer Energie dem Gedanken anvertraute. Wenn Diderot nur fragmentariſche Unterſuchungen machte, in denen ſeine kritiſche Genialität ſich blitzartig verdichtete; wenn Holbach umgekehrt unerſchöpflich in breiten Dogmatismen war, die durch ihre trockene Verſtändigkeit langweilten: ſo muß man zugeben, daß Robinet vor Diderot die Ausführlichkeit und vor Holbach die Anregung auch der Phantaſie voraus hatte. Man kann Robinet nicht claſſiſch nennen, weil er zu ungleich iſt, und weil der naturwiſſenſchaftliche Stoff, mit dem er zu thun hatte, noch zu unbezwungen, zu unverarbeitet war; allein intereſſant verſteht er zu ſchreiben, und man darf ſich nicht wundern, wenn in jener Zeit Richard und de Sales ſeinen Styl bewunderten. Wenn Diderot ihm Wärme zuſchrieb, ſo iſt das ganz richtig; denn man fühlt Robinet überall an, daß die Sache bei ihm den ganzen Menſchen ergriffen hat, daß er nicht blos mit ſeinem Verſtande, ſondern auch mit ſeinem Herzen dabei iſt. Unwillkürlich iſt er oft auch witzig, allein er will es nicht ſein, wie Helvetius. Der Witz drängt ſich ihm auf. Aller frivole Effect iſt ihm fern. Der Witz entſpringt ihm eher aus melancholiſcher Tiefe, indem ſeine von den Leiden der Welt erfüllte Seele ſich in Sarkasmen entladet.

Obwohl nun aber Robinet ein geſchloſſenes Ganzes anſtrebte, ſo iſt er doch von einer genetiſchen Conſtruction ſehr weit entfernt. Er geht von der praktiſchen Anthropologie zur Theologie und von dieſer zur phyſiſchen Kosmologie über, wie ſeine Eintheilung am Beſten zeigt. Er handelt nämlich: 1) von dem nothwendigen Gleichgewicht der Güter und Uebel in der Natur; 2) von der gleichförmigen Erzeugung der Weſen; 3) vom moraliſchen Inſtinct;

4) von der Phyſik der Geiſter; 5) vom Urheber der Natur und von ſeinen Attributen; 6) vom Urſprung, dem Alterthum, den Grenzen und der Dauer der Natur; 7) von der Animalität der Natur.

1. Das nothwendige Gleichgewicht der Güter und Uebel in der Natur. Die Natur betrachtet Robinet als ein Product des göttlichen Schaffens, das keiner größern Vollkommenheit fähig, und in welchem das Negative, als das phyſiſche Uebel, für ihre Vollkommenheit nothwendig iſt. Was Gott ſchafft, iſt immer ein Superlativ. Ein des Comparativs fähiger Poſitiv würde dem Begriff ſeiner Abſolutheit widerſprechen. Obwohl aber ſo vollkommen, als ſie zu ſein vermag, iſt die Creatur doch nothwendig unvollkommener, als Gott, da es unmöglich, daß er einen zweiten Gott aus ſich hervorbringe. Die Creatur iſt endlich und ſteht mit allen andern Creaturen unvermeidlich in continuirlicher Wechſelwirkung. Alle Creaturen verlieren in jedem Augenblick eben ſo viel Exiſtenz, als ſie empfangen; denn ſie ſind in beſtändiger Thätigkeit, alſo in einem gleichzeitigen Wechſel von Thun und Leiden, weil, was endlich iſt und Grenzen hat, niemals unbewegt ſein kann. Ernährung und Wiedererzeugung, durch welche ſich die Creaturen erhalten, ſind daher ebenſowohl Principe der Zerſtörung in der Natur, welche die Harmonie ihres Gleichgewichts nur durch den beſtändigen Uebergang von Entzweiung zu Verſöhnung, von Verſöhnung zu Entzweiung hervorbringt. Die Schönheit der Natur iſt, im Reichthum ihrer Mannichfaltigkeit, von dem Guten und Böſen, das es im Univerſum giebt, zuſammengeſetzt. In Betreff der Individuen iſt freilich das Gleichgewicht von Luſt und Unluſt, von Vergnügen und Schmerz, von Glück und Unglück, nicht immer vorhanden, wohl aber dauernd (constamment) im All. In der menſchlichen Geſellſchaft erhält ſich die Gleichheit der Güter und Uebel durch die Ungleichheit der Bedingungen. Es iſt klar, daß der Menſch in der Geſellſchaft mehr Güter, aber auch mehr Uebel hat, als der Menſch, der in den Wäldern, nach Art der wilden Thiere, umirrt, von denen er ſich in dieſem Zuſtande kaum unterſcheidet. In dem Maaße, als ſich die Stände der Geſellſchaft einer über den anderen erheben, wachſen ſie im Guten und Böſen, in Annehmlichkeiten und Wider-

wärtigkeiten; ſo daß die fürſtliche Größe wirklich Quell der größten Verlegenheiten, der lebhafteſten Befürchtungen, des nagendſten Kummers wird. Robinet verbreitet ſich hier auf den Kunſtfleiß, den Handel, den Krieg. Den letzteren verabſcheut er, meint aber, daß er unvermeidlich, und daß die Natur unerſchöpflich an Mitteln ſei, die Bosheit der Menſchen in Gewinn umzuſetzen. Die Uebel des Kriegs würden durch die Vernichtung einer zu zahlreichen und meiſt verderbten Bevölkerung wieder ausgeglichen: gerade wie auch das Geſchwätz der Frauen, ſo viel die Männer darüber klagten, ſein Gutes habe. Die Freiheit bringt ſo viel Gutes, als Uebles hervor; denn im Begriff eines Geſchaffenen liegt mit Nothwendigkeit der Begriff eines endlichen, und darum unvollkommenen Daſeins. Es iſt eine metaphyſiſche Unmöglichkeit, daß der Schöpfer frei handelnde, ſchlechthin gute und vollkommene Geſchöpfe hätte hervorbringen können. Gott hat den Menſchen frei gewollt und kann nicht das Gegentheil ſeines Willens wollen. Er kann daher die Freiheit des Menſchen nicht zwingen und ihn nicht unwiderſtehlich (invinciblement) zum Guten oder Böſen fortreißen.

Hat man erſt die Nothwendigkeit des Uebels bewieſen, ſo iſt es, meint Robinet, nicht ſchwer, ſeine Gleichheit mit dem Guten darzuthun; denn Ein und derſelbe Grad reiner und vollkommener Güte widerſpricht ſich für das Endliche von ſelbſt, weil ein ſolches Attribut nur dem Unendlichen zukommt. Robinet ſchließt nun, daß es gerade eben ſo viel Uebles als Gutes, oder daß es nicht mehr Gutes als Uebles giebt. Gäbe es mehr Gutes als Uebles, ſo würde der Ueberſchuß von einer reinen, mit Unvollkommenheit nicht gemiſchten Güte ſein müſſen, während überall das Mehr eines Gutes der Same eines neuen Uebels iſt. In Allem iſt Gutes, in Allem iſt Uebles. Würde das Ganze beſſer ſein, ſo würde es auch ſchlechter ſein; denn der Ueberfluß der Trefflichkeit in den beſondern Dingen würde unfehlbar Mißſtände erzeugen, welche den Vortheilen, die man ſich von ihnen verſprechen könnte, völlig gleich wären. Ein höherer Grad, z. B. von Luſtempfänglichkeit, iſt undenkbar, ohne zugleich die Möglichkeit eines entſprechenden Grades intenſivern Schmerzes in ſich einzuſchließen. Wäre alſo der Menſch mit noch herrlicheren Vermögen, als er dermalen beſitzt, ausgeſtattet: ſo würde er zwar tugendhafter, aber auch boshafter ſein können, und unzweifelhaft eben ſo in alle Ausſchweifungen eines ſolchen Syſtems verfallen, als er jetzt in die der gegenwärtigen Oekonomie verfällt. Vom Standpunkt der Natur aus giebt es überdem keine Gattung, die reell und abſolut beſſer wäre, als eine andere. Ein Menſch hat mehr Güter als eine Pflanze, aber er hat auch mehr Elend; und es bleibt Nichts übrig, als ſich über das Daſein des Böſen durch den Genuß des Guten zu tröſten.

2. Die gleichförmige Erzeugung der Weſen. Der erſte Abſchnitt enthält, wie wir ſehen, Robinet's Theodicee als ſtreng durchgeführte Compenſationslehre, wie ſie den Franzoſen beſonders eigenthümlich iſt. Sie laborirt an der Einſeitigkeit, vom Inhalt zu abſtrahiren und bei der Hälfte der Dialektik ſtehen zu bleiben. Robinet hat ſich in eine abſtracte Scheidung des Endlichen vom Unendlichen, des Uebeln vom Guten verrannt. Er entbehrt daher auch einer befriedigenden ſyſtematiſchen Entwickelung und wirft ſich im zweiten Hauptabſchnitt ſeines Werks auf die Principien der Biologie und Phyſiologie, indem er die urſprüngliche Entſtehung der Dinge zwar dem ſchöpferiſchen Acte eines Gottes zuſchreibt, die Art und Weiſe aber des Beſtehens der Schöpfung ſich nur dadurch erklären kann, daß Leben aus Leben hervorgeht. Wenn Harvey geſagt hatte: omne vivum ex ovo, ſo kann man Robinet's Naturanſchauung dahin formuliren: omne vivum ex vivo. Er nahm, mit Maupertuis, organiſche Molecule an, weil das Lebendige nur aus ihm gleichartigen Theilen beſtehen könne. Man könne ſich die Samen oder Keime unter der Form eines zuſammengedrückten Schwammes vorſtellen. Die ſogenannten feſten Körper ſind entweder ein Zellengewebe, oder Faſerbündel, deren Faſern oft Hohlfaſern. Die Sexualdifferenz iſt ſowohl den Pflanzen, als den Thieren gemeinſam; aber die Zeugung durch getrennte Geſchlechter iſt nicht die einzige Form der Zeugung, wie die Sproßform vieler Pflanzen und Thiere, der Infuſorien, der Polypen u. ſ. w. darthut. Alle Producte der Zeugung nehmen zuerſt eine Eiform an, wie die meiſten Thiere Eier legen, oder Junge hervorbringen, die aus Eiern ent-

ſtehen, welche im Uterus befruchtet werden. Nun ſubſumirt Robinet aber auch die Mineralien unter den Begriff des Lebendigen, weil ſie nach ihm in ihrer Organiſation, in ihrem Wachsthum und in ihrer Ernährung den Pflanzen und Thieren analog ſind und die Zeugung nicht von ihnen ausgeſchloſſen iſt. Die Metalle zeugen Metalle, die Steine Steine, wie die Pflanzen Pflanzen, die Thiere Thiere. Als Kryſtalle ſind die Mineralien ſo gut Individuen, wie die Pflanzen und Thiere. Sie ſind Organismen, die, indem ſie entſtehen, ſofort erſtarren, aber, wenn ſie geeigneten Stoff zur Aſſimilation finden, bildneriſch bleiben. Die Matrix der Metalle iſt nach ihm der Quarz und der Spath und die Metalle entarten (avortent) in jede andere Subſtanz, z. B. Schiefer. Wenn alſo nur Lebendiges exiſtirt, ſo wird man ſich nicht wundern, daß Robinet nicht nur die Mineralien als lebendige Individuen auffaßte, ſondern daß er auch die Elemente und Geſtirne als ſolche betrachtete. Um ſeine Hypotheſe bei den letztern aufrecht zu halten, erinnerte er daran, daß nicht nur neue Geſtirne am Himmel erſchienen, alſo erzeugt, ſondern auch andere erloſchen, alſo geſtorben ſeien.

3. Der moraliſche Inſtinct. Abermals ohne rechten inneren Zuſammenhang beſchäftigt ſich Robinet in dieſem Buch mit der Moral, die er, um ſeine Theorie vom Leben auch hier aufrecht zu erhalten, von einem ſechſten Sinn ableitet, der nicht, wie die übrigen Sinne, auf etwas Beſonderes, vielmehr auf die Allgemeinheit der Gattung ſelber gerichtet ſei. Er denkt ihn ſich in ſeinem Proceß ganz analog den andern Sinnen. Daß man ihn nicht äußerlich für ſich wahrnehmen könne, ſei kein Grund, ſein Daſein zu bezweifeln. Man könne das Leben auch nicht hören oder ſchmecken, und doch exiſtire es. So vermöge man den moraliſchen Inſtinct oder Geſchmack, die große Entdeckung Hutcheſon's und Hume's, auch nicht mit einem der übrigen Sinne wahrzunehmen, und doch exiſtire er. Robinet denkt ihn ſich ähnlich, wie die Phrenologie ſpäterhin auch die Moralität nach ihren verſchiedenen Seiten in beſondere Organe zerlegte. Er meinte z. B., daß Jemand, der einen Mord anſchaue, die Ungerechtigkeit deſſelben vermöge des einer ſolchen That correſpondirenden Sinnes empfinden müßte. Jeder Sinn ent-

wickelt ſich durch Rapport mit dem für ihn a priori beſtimmten Gegenſtande. Das Auge, als das Lichtorgan, ſtrebt nach Erfaſſung des ihm congruenten Objectes. Tritt es mit demſelben in Rapport, ſo entſteht das Sehen. So iſt es auch mit dem Guten und Böſen. Der Sinn dafür entwickelt ſich durch Berührung mit ihm, und kann daher, wie der ſinnliche Geſchmack, ſowohl gebildet, als auch verbildet werden. In der Geſellſchaft erweitern und vervollkommnen ſich unſere moraliſchen Gefühle, aber unſere falſche Höflichkeit und unſere künſtlichen Tugenden verderben ſie. Der natürlichſte und wahrhaftigſte Menſch würde auch der tugendhafteſte ſein. Eitelkeit, das Intereſſe der Leidenſchaften und die leeren Spitzfindigkeiten des Geiſtes ſind die Quellen des Verderbniſſes unſerer ſittlichen Gefühle. Gegen dieſe drei Gefahren muß man ſich hüten und ſich gewöhnen, in Allem wahr und natürlich zu ſein.

4. Phyſik der Geiſter. Unter dieſem auffallenden Titel bemüht ſich Robinet, den Gedanken durchzuführen, daß die Geiſter von Beginn der Schöpfung ab in menſchlichen Keimen zugleich als Intelligenzen und als lebendige Weſen exiſtirt haben. Die Präexiſtenz der Keime kann nach ihm als eine Thatſache angeſehen werden. Der Menſch iſt Geiſt und Leib auf Einmal, und der dem Leibe von Anfang an vereinte Geiſt handelt nur durch ſeine Vermittelung. Der Geiſt erkennt ſich ſelbſt, fühlt aber ſein Daſein nicht außer dem mit ihm vereinten Leibe. Als Keimling hat er noch kein Bewußtſein, ſondern dieß entwickelt ſich erſt mit der Entwickelung des Organismus, welche Robinet von ihrem embryonalen Zuſtande an bis zu dem der Reife ſorgfältig durchnimmt; denn das Weſen der Seele beſteht nach ihm nicht nur im Denken und Wollen, ſondern eben ſo ſehr im Leben und Empfinden. Der Menſch, als Einheit von Geiſt und Leib, hat ebenſowohl an ſich einen Trieb zur Entwickelung, als ihm, durch die Vermittelung ſeines Leibes, die Außenwelt anregend entgegenkommt. Der Carteſianismus hatte die Ausdehnung zur Subſtanz der Körper, die Immaterialität zur Subſtanz der Geiſter gemacht. Wenn aber, meint Robinet, das Denken ein allem Immateriellen inhärentes Prädicat ausmachte, ſo müßte auch das Nichts denken. Immaterialität iſt eine blos negative Beſtim-

mung. Da ſie an ſich Nichts iſt, ſo kann ſie auch nicht das Denken begründen. Vom Geiſt zu ſagen, er ſei nicht Materie, giebt noch keinen poſitiven Begriff von ihm. Das Denken aber, welches von Carteſius mit Recht als die Subſtanz des Geiſtes gefaßt war, iſt für uns immer das Product eines mit einem Körper verbundenen Geiſtes und wird durch die Thätigkeit des Gehirns, wenn auch auf eine für uns unfaßliche Weiſe, vermittelt.

5. Vom Urheber der Natur und ſeinen Attributen. Die bisher auszugsweiſe mitgetheilten vier Hauptſtücke ſind ſämmtlich im erſten Bande von Robinets Werk enthalten. Das fünfte, die Theologie, füllt ganz allein den zweiten. Robinet iſt kein Atheiſt. Er erkennt die Exiſtenz Gottes an, — und mit Aufrichtigkeit an. Er beſchränkt aber das Wiſſen von Gott auf das Wiſſen von ſeinem Daſein, und leugnet, daß wir von dem Weſen Gottes eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß zu haben vermögen. Indem er die Vorſtellung vom Weſen Gottes dem Glauben überläßt, macht er die Wiſſenſchaft der Natur und des Menſchen von den Vorausſetzungen der Theologie frei. Er meint, daß der Gott, den die Theologen gewöhnlich lehren, ein Weſen ſei, welches die höchſte Güte mit der höchſten Bosheit vereine; denn zu ſagen, Gott wolle das Gute und laſſe das Böſe zu, nehme die Autorſchaft des Böſen in letzter Inſtanz nicht von ihm. Die Wiſſenſchaft habe nur zwei Kategorien für den Begriff Gottes: Urſachlichkeit und Unendlichkeit. Mit dieſen Beiden beſtreitet Robinet ſeinen ganzen theologiſchen Bedarf. Er ſchließt nämlich erſtens vom Daſein der Welt auf das Daſein einer Urſache derſelben; — der kosmologiſche Beweis. Zweitens aber ſchließt er, daß wir aus der Welt als einem endlichen Daſein auf das Weſen Gottes als eines unendlichen keinen Schluß zu machen vermöchten, weil Urſache und Wirkung auch verſchieden ſeien.

Aus dem erſtern Schluſſe folgert er, daß wir allerdings die Exiſtenz Gottes als nothwendig wiſſen können: aus dem zweiten aber, daß das eigentliche Weſen Gottes uns unbekannt bleiben müſſe, weil die Prädicate, welche dem Endlichen zukommen, von uns nicht auf das Unendliche übertragen werden könnten. Die banale Theologie thue dies freilich, via negationis und via eminentiae: allein damit falle ſie in den Anthropomorphiſmus. Sie ſage: Gott ſei immateriell, unerſchaffen, allgegenwärtig, ewig, allwiſſend, weiſe u. ſ. w. Aber alle dieſe Prädicate ſeien keine wiſſenſchaftlichen Begriffe. Bedächte man, was Unendlichkeit heißt, ſo würde man einſehen, daß Gott nicht blos weiſe, ſondern mehr als weiſe: nicht blos denkend, ſondern mehr als denkend ſei u. ſ. w. Man würde einſehen, daß Gott Nichts weiß, wenn er auch nichts ignorirt: daß er weder gut, noch böſe in unſerm Sinne iſt; daß er nicht, wie ein endliches Weſen, nach Zwecken handelt u. ſ. w. Gott iſt alſo nach Robinet die abſolute Indifferenz aller poſitiven Beſtimmungen. Mit Bezug auf Clarke giebt er eine Kritik der Beweiſe für die Exiſtenz Gottes, ihre Unhaltbarkeit, mit Ausnahme des kosmologiſchen, aufzudecken. Dieſer Angriff 1763 war das Vorſpiel zu den beiden folgenden, die allerdings viel berühmter geworden ſind, denen Robinet aber ſich vollkommen ebenbürtig zeigt. Der eine derſelben war der von Holbach, der 1770 den zweiten Theil ſeines Système de la nature damit erfüllte; der andere war der von Kant in ſeiner Kritik der reinen Vernunft 1781. Wie Kant erblickt auch Robinet ſchon im bloßen Daſein keine Vollkommenheit. Der ontologiſche Beweis beweiſt ihm nichts, weil Sein (exister, être) keine Realität, keine Perfection, ſondern ein bloſer Gegenſatz zum Nichtſein (contraire au néant) ſei.

Wenn wir nun aber vom Endlichen nicht durch Analogie auf die Beſchaffenheit des Unendlichen an ſich ſchließen dürfen, ſo bleibt uns für Gott lediglich der Begriff der Welturſache übrig. Gott iſt als Schöpfer der, welcher macht, daß alle Dinge ſind. Das iſt Alles, was wir von der ſchöpferiſchen oder eigentlichen Urſache wiſſen und wiſſen können, deren inneres Weſen uns ewig verborgen ſein wird.

Wenn im ſiebzehnten und achtzehnten Jahrhundert Philoſophen und Theologen bei dieſer Negation angelangt waren, ſo pflegten ſie von ihr aus die Wendung zur Offenbarung zu nehmen, deren Gnade uns einen poſitiven Begriff von Gott ſchenke, den unſer eigenes

Erkennen zu bilden unvermögend ſei. Sie prieſen das Glück des Glaubens, uns aus unſerer Verlegenheit zu helfen, indem Gott ſelbſt ſich die Mühe genommen habe, unſeren Mangel zu ergänzen und unſer Nichtwiſſen von ihm durch ſeine Offenbarung aufzuheben. Robinet nimmt dieſe Wendung nicht. Er begnügt ſich, in einem Anhang zu beweiſen, daß ſeine Meinung nichts der heiligen Schrift Widerſprechendes habe. „Wenn ich,“ ſagt er, „mein Werk nicht vor Allem dieſer Prüfung unterworfen hätte, ſo würde es nie das Licht erblickt haben. Voller Hochachtung vor dem Worte Gottes würde ich nicht gezaudert haben, ihm eine Anſicht zu opfern, die mir ihm zu widerſprechen geſchienen hätte.“ Das Mittel, durch welches Robinet ſich und ſeine Leſer beruhigen will, iſt nun gerade derſelbe Begriff, der ihn zu ſeiner Polemik gegen die dogmatiſche Theologie führt, die Bekämpfung des Anthropomorphismus. „Die Sprache der Schrift,“ ſagt er, „iſt metaphoriſch; ſie malt Gott durch Vergleiche, die vom Geſchaffenen und Endlichen hergenommen, ihm alſo unangemeſſen ſind, ſo daß ſie ihm ſogar menſchliche Leidenſchaften zuſchreibt. Wenn wir daher alle dieſe bildlichen Ausdrücke auf ihren begrifflichen Werth zurückführen, ſo erfahren wir aus ihnen nur, daß Gott der Schöpfer der Welt und als ſolcher unendlich iſt.“ Dieſe Charakteriſtik der bibliſchen Sprache iſt von Robinet mit vielen treffenden Beiſpielen belegt. Nicht zufrieden hiermit, nimmt er noch ausdrücklich mit vielem Scharfſinn und Geſchick die beſonderen Quellen unſerer Täuſchungen über den Begriff Gottes durch: die Schwäche des menſchlichen Verſtandes, den Mißbrauch der Abſtaction, die Unvollkommenheit der Sprache, ihren Einfluß auf die Meinungen, die Lehre von den ewigen und univerſellen Ideen und die mißverſtandene Auctorität der heiligen Schrift.

Da nun ſeine ganze Polemik gegen eine poſitive Theologie auf dem Begriff eines für uns inhaltloſen Unendlichen beruhte, ſo war es folgerichtig, daß er dem Begriff deſſelben eine feſtere Begründung zu geben ſuchte. Er that dieß in der Form eines Dialogs, in welchem der Autor ſich mit einem Metaphyſiker unterhält und ihm auseinanderſetzt, daß wir das Unendliche ſchlechterdings nicht definiren und begreifen können. Er ſtellte vier Definitionen des

Unendlichen auf: a) das Unendliche iſt das, was keine Grenzen hat; b) das Unendliche iſt das, welchem man Nichts mehr hinzufügen kann; c) das Unendliche iſt eine ſo große Größe, daß eine noch größere unmöglich iſt; d) das Unendliche iſt Alles, was iſt, denn wenn es noch Etwas außer dem Unendlichen gäbe, ſo würde das Unendliche durch dies Mehr (le surplus) begrenzt und nicht das Unendliche ſein. — Unendlichkeit gilt Robinet daher in der Philoſophie nur als ein negativer Ausdruck. „Und doch,“ ſagt er, „iſt im Unendlichen nichts Negatives. Alles iſt in ihm ſelbſt abſolut und poſitiv. Eben deßhalb können wir nur eine negative Vorſtellung von ihm haben, weil das, was es in ſich ſelbſt iſt, in unſere zu enge Vorſtellung als Inhalt nicht eintreten kann; ſo daß wir es nur als Etwas kennen, das von allem Begrenzten unterſchieden iſt.“ Mit Formeln der Hegel'ſchen Logik würde man von Robinet urtheilen können, daß er das ſtärkſte Bedürfniß gehabt habe, den Begriff des affirmativ Unendlichen zu faſſen, aber in dem des ſchlechten Unendlichen hängen geblieben ſei.

6. Der Urſprung der Natur; Alter, Grenzen und Dauer derſelben. In der Vorrede zum dritten Bande der zweiten Ausgabe hält Robinet eine Muſterung der Kosmogonien der verſchiedenen Völker, um auf ſein Thema zu präludiren. Die Natur reſultirt nach ihm nothwendig aus dem göttlichen Weſen, ohne doch weder Gott ſelbſt noch ein Theil Gottes zu ſein. Ihre Exiſtenz hat weder einen erſten Augenblick, dem ein anderer vorausgegangen wäre, noch wird ſie einen letzten haben, dem nicht gleichmäßig ein anderer folgte. Sie iſt nicht ewig wie Gott, denn ſie iſt geſchaffen: aber obwohl geſchaffen, iſt ſie immer geweſen und wird immer ſein. Sie iſt auch nicht unendlich wie Gott, aber ihre Größe hat zum Maaß das Mögliche und zur Grenze die Unmöglichkeit einer noch umfaſſenderen Größe. Den Begriff des mathematiſch Unendlichen unterwirft Robinet nebenbei (S. 130 flgg.) einer ſcharfen Kritik, und meint (S. 167), daß es ſeine Exiſtenz der falſchen Vorausſetzung verdanke, eine natürliche Folge als erſchöpft anzuſehen, obwohl man ſie für unerſchöpflich anerkannt hat. Die Welt ſchließt Alles, was ſein konnte, in ſich; denn wenn ein unendliches Weſen handelt, ſo

iſt ſeine Handlung Eine, unendlich, ſchlechthin beſtimmt, vollſtändig und ganz, ohne weder der Vermehrung noch der Verminderung fähig zu ſein. Alſo iſt die Welt Eine, weil ſie Alles iſt, was ſie ſein konnte. Die unendliche Urſache mußte auch die möglichſt große Wirkung hervorbringen. Als geſchaffene, iſt die Welt nicht unendlich, erneut ſich aber in's Unendliche in periodiſchen Umgeſtaltungen, wie ſchon die Stoiker ſie annahmen. Sie ändert ihre Form unaufhörlich; — eine Metamorphoſe, die von ihrem Weſen nicht getrennt werden kann. Ihre Subſtanz aber wird nicht vernichtet, weil ſie nicht vernichtet werden kann. Es iſt Gott nicht möglicher, die Welt oder irgend Etwas von der Welt zu vernichten, als ſich ſelbſt zu vernichten, weil die Welt nothwendiger Weiſe nicht durch die Vortrefflichkeit ihres eigenen Weſens, ſondern durch die Vortrefflichkeit des Weſens Gottes exiſtirt. Wäre die Welt vernichtet, ſo würde Gott das ſchöne, unentäußerliche Vorrecht verlieren, einem andern Weſen außer ihm ſelbſt Daſein zu geben. Die Exiſtenz der Welt hängt von der Natur, nicht von der Willkür Gottes ab. Die Macht, zu vernichten, d. h. Daſein wegzunehmen, iſt eine Chimäre, weil jedes Weſen nothwendig iſt, entweder durch ſich ſelbſt, oder durch das, welches es exiſtiren läßt. — Dieſer weitläufigen, den ganzen dritten Band füllenden Abhandlung iſt ein Dialog über die Grenzen der Welt angehängt, der aus dem Lateiniſchen von Samuel Werenfels zu Baſel überſetzt iſt. Hinzugefügt iſt von demſelben eine Diſſertation über die Geſtalt der Welt.

7. Die Animalität. Die Abhandlung dieſes Begriffs umfaßt den ganzen vierten Band. Robinet geht darin von dem Leibnitzſchen Geſetz der Continuität aus, wonach eine natürliche Gradation der Weſen exiſtirt, in welcher die Fortſtufung nach beſtimmten Geſetzen ohne Sprung geſchieht. Theilt Robinet dieſe Anſicht auch mit Bonnet, ſo unterwirft er ihn doch einer nähern Kritik, namentlich was die Beſtändigkeit der Arten betrifft. Robinet vertraut ſich hier der Macht des Gedankens an, ohne doch in ſeinem logiſchen Fanatismus den Blick auf die Beſtätigung ſeiner Schlüſſe durch die Erfahrung gänzlich aufzugeben. Alles Leben, ſo ſchloß er, iſt an ſich Eines. Das Leben kann weſentlich nur eine Form haben.

Alles Lebendige iſt nach demſelben Prototyp gebildet, und alle Formen der Mineralien, Pflanzen und Thiere ſind in all' ihrer Mannichfaltigkeit nur Modificationen der einen Urform: aber nicht blos der Urform, ſondern auch der Urmaterie, die weſentlich eine organiſche ſein muß, da das Unorganiſche nicht Urſache des Organiſchen ſein kann. Die Verbindung der Thiere mit den Pflanzen erfordert, daß die letzteren an jenen ſo weit Theil haben, als ihre Stufe im Reiche der Natur erheiſcht: d. h. die Thiere müſſen in einem gewiſſen Grade Pflanzen ſein. Eben ſo erfordert die Verbindung der Pflanzen mit den Mineralien, daß der relative Grad von Thierheit, der ſich in jenen findet, wiederum relativ den Mineralien ſich mittheile. In der ſtetigen Folge der Naturweſen müſſen die weſentlichen Qualitäten des höchſten Grades, alſo des Thieres, ſich bis zum letzten ſchrittweiſe ohne Unterbrechung durch eine Lücke fortſtufen. Es exiſtirt nach Robinet keine beſondere weder äußere noch innere Form, die dem Thier überhaupt nothwendig wäre, aber auch keine, die von der Thierheit nothwendig ausgeſchloſſen wäre. Das Charakteriſtiſche alles Lebens iſt Ernährung, Wachsthum, Zeugung; denn die Fähigkeit willkürlicher Bewegung iſt nur eine accidentelle Hülfe. Nicht blos Thier und Pflanze, ſondern auch das Mineral iſt daher als lebendig anzuſehen. Die Pflanze iſt ein Thier, weil ſie, wie dieſes, ſich ernährt, wächſt und zeugt. Aber auch das Mineral iſt ein Thier, weil es ſich aus ſeiner Matrix ernährt, weil es wächſt und zeugt. Wie es Thiere giebt, die in vollkommener Pflanzenform erſcheinen, z. B. Zoophyten: ſo giebt es auch Mineralien die in Pflanzenform wachſen, z. B. das Silber. Der logiſche Fanatismus Robinets, wie ich es oben nannte, gelangt hier zu folgendem Schluß: „Das Vegetabil iſt ein Thier; das Mineral iſt ein Vegetabil; alſo iſt das Mineral ein Thier.“ Man muß die Zeit erwägen, in welcher Robinet dieſen Schluß machte, um ihn als die Ahnung eines tiefern Verſtändniſſes der mineraliſchen Organismen zu begreifen und ihn nicht blos lächerlich zu finden. Robinet konnte logiſch das Mineral aus der Einheit des Lebens nicht herausfallen laſſen. Die Verſchiedenheit der Form irrte ihn dabei nicht; denn die Natur vermag nach ihm nicht nur die Materie unter irgend einer ihr beliebigen Form ohne Ausnahme zu animaliſiren, ſondern ſie kann auch daſſelbe Individuum durch eine Aufeinanderfolge mehrerer Formen hindurchgehen laſſen, die ſehr weit von einander entfernt ſcheinen, und bei welchen dennoch die zweite von der erſten ebenſo erzeugt iſt, als ſie ſelbſt wieder eine dritte erzeugt. Die Metamorphoſe vieler Inſekten ſtellt uns dies Phänomen am Reinſten und Vollſtändigſten dar.

Wenn nun das Leben nothwendig der Uract der Natur, wenn alles Einzelne in ihr an ſich ein Lebendiges iſt, ſo iſt das Univerſum ſelbſt ein Organismus; denn das Leben kann nur als ein Lebendiges, nur als ein Organismus, d. h. als eine ſubjective Einheit von Organen beſtehen. Wenn man von Atomen als von einfachen Weſen ſpricht, ſo vergeſſe man nicht, warnt Robinet, daß dieſelben nur Abſtractionen, keineswegs reelle Weſen ſind; denn in der Wirklichkeit exiſtirt Alles nur in organiſcher Form. Wahrhaftes Leben iſt ohne individuelle Beſtimmtheit, ohne ſubjective Form unmöglich. Alles Lebendige geht vom Ei zum Embryo, vom Embryo zum Fötus, von dieſem zum Zuſtand der Reife über, um von ihr in das Abwelken und Abſterben, in die Decrepidität zu verſinken, die mit dem Tode das Moment der Verwandlung in eine neue Keimform erreicht. Alles hat eine Geſchichte der Entwickelung. Selbſt die Elemente durchlaufen nach Robinet einen Kreis des Lebens. Er hat hier die Dialektik der telluriſchen Elemente richtig gefaßt, verwandelt ſie aber in eine Monſtroſität, indem er auch ſie als Organismen behandelt, welche ſich ernähren, wachſen, zeugen. Viel beſſer iſt, was er über die Form des lebendigen Organismus ſagt. Die organiſche Form kann nicht außerhalb des organiſchen Stoffs als eine ideale Hypoſtaſe exiſtiren, von der man nicht begreift, wie ſie im Stoff thätig wird. Stoff und Form ſind alſo an ſich eins. Wenn aber, meint Robinet, formloſer Stoff undenkbar iſt, ſo exiſtirt alle Materie nur in Individuen. Die Form des organiſchen Keims iſt nach ihm eine ovale, die Form des Organs aber eine cylindriſche, eine Röhre, die wieder andere aus ſich erzeugen, und damit von überaus einfachen Geſtalten progreſſiv zu ſehr verwickelten übergehen kann. Ein Organ, ſagt Robinet ſehr naiv, iſt ein verlängertes Loch, ein hohler, von Natur thätiger Cylinder. Auch die in ſich mannichfaltigſte Organiſation führt ſich auf dieſen einfachen Typus zurück. Der menſchliche Leib, dies Meiſterwerk der Organiſation, iſt nichts als ein Syſtem von gefalteten, einheitlich geordneten, durcheinander geflochtenen Röhren, die mit einer innern, durch ihren Bau bedingten Kraft begabt ſind. Jedes Organ iſt von andern noch kleinern zuſammengeſetzt, dieſe von andern noch kleinern, und ſofort in einer dem Reichthum der Natur entſprechenden Progreſſion.

Daß es in der Natur organiſche Materie giebt, iſt nicht zweifelhaft; aber aus dieſer Thatſache folgerte Robinet irrthümlich, daß alle Materie weſentlich animaliſch iſt, und daß eine todte Materie nicht exiſtirt, weil das Lebendige nicht aus dem Todten entſpringen, nicht aus Todtem äußerlich zuſammengeſetzt ſein kann. Nach ihm giebt es nicht nur keine todte Materie, ſondern es kann gar keine geben, weil das Leben nicht blos das Letzte, ſondern auch das Erſte in der Natur ſein muß. Einheit und Continuität müſſen im Plan der Natur herrſchen. Gäbe es aber organiſche und unorganiſche Materie, ſo würde Einheit und Continuität fehlen. Robinet widerlegt daher Bonnet's Meinung, die Mineralien nicht für organiſche Körper zu halten, und ſtellt den Unterſchied zwiſchen den Werken der Kunſt und denen der Natur dahin feſt, daß die erſteren durch mechaniſche Juxtapoſition entſtehen, während die letzteren, auch die Mineralien, durch Wachsthum ſich von Innen geſtalten. Die Natur organiſirt noch immer, auch da, wo ſich ihre Thätigkeit unſern Blicken entzieht. Ihre Producte ſind ganz im Kleinen, ganz im Großen, — organiſche Ganze, deren Theile ſich nicht nach einander bilden, ſondern die ſich nur ſucceſiv aus ihrem Keim entwickeln. Ein Organismus kann auch wieder andere aus ſich erzeugen, während Kunſtwerke, Maſchinen unfruchtbar ſind.

Robinet bekämpft, wie ſchon erwähnt, S. 217—241, die funfzehn Sätze, mit denen Diderot ſeine Abhandlung über die Interpretation der Natur geſchloſſen und darin die Kriterien des Unterſchiedes des Todten vom Lebendigen feſtzuſtellen verſucht hatte. Um

Diderot Theils zu berichtigen, Theils zu widerlegen, muß Robinet alle Materie als ſich ſelbſt bewegende annehmen. Die Weſenkeime ſind nach ihm in ihrer Einheit von Stoff und Form unmittelbare Producte der göttlichen Schöpfung. Ideale Formen, plaſtiſche Naturen, wie Cudworth ſie annahm, des moûles, exiſtiren nicht. Für Robinet reicht, wie in unſern Tagen für Schultz-Schultzenſtein, ein einziges Princip, das Leben, hin, Alles zu erklären. Das Leben iſt unſterblich. Lebendiges und Todtes als Einheit gedacht wäre eine bizarre und unverträgliche Compoſition. Robinet nimmt eine continuirliche Metamorphoſe an. Die Keime bleiben ewig, nur ihre Formen und Combinationen wechſeln. Als Wirklichkeit gilt ihm nur das Daſein der Individuen. Arten können ſich daher zwar, weil die Grenze ihrer Copulation unbeſtimmbar iſt, auf das Mannichfaltigſte umbilden, nicht aber, wie Diderot meinte, völlig untergehen. Diderot hatte geſagt: „Die Frage, warum überhaupt Etwas exiſtirt, iſt diejenige, welche die Philoſophie am Meiſten in Verlegenheit ſetzt, und auf welche nur die Offenbarung antwortet.“ Auf dieſe Frage, meint Robinet, habe er ſchon geantwortet; denn auf ſie antworte ſein ganzes Syſtem. Er griff daher auch den Artikel Création in der Encyklopädie an, weil er das Schaffen für einen nothwendigen Act des göttlichen Weſens hielt.

Die Pflanzen ſind für Robinet bodenhaftende (sédentaires) Thiere, die mit der ihnen eigenthümlichen Oekonomie ſich nähren, zeugen, erkranken und oft monſtrös ausarten. Er wagt nicht, ihnen Empfindungen und Vorſtellungen, wie dunkel ſie ſeien, abzuſprechen; ſie ſeien in ihnen ihrer Stufe angemeſſen. Aber auch die Metalle und Steine ſind nach ihm noch Thiere! Hätte Robinet ſich darauf beſchränkt, die Individualität der Mineralien zu behaupten, als in welcher ſie mit den Pflanzen und Thieren übereinſtimmen, ſo hätte er Recht gehabt. So aber wurde er paradox und gezwungen. Die Verſteinerungen von Pflanzen und Thieren mußten ihm ſehr unbequem ſein, und er ſuchte ſie S. 196—212 als Illuſionen darzuſtellen, Theils indem er ſie für wirkliche Steine, Theils indem er ſie für Naturſpiele ausgab, wobei er ſich namentlich auf die Dendriten berief.

Den Muth der Conſequenz kann man ihm nicht abſprechen. Er ſcheute nicht davor zurück, ſogar die Elemente und die himmliſchen Körper zu animaliſiren; ſo daß er in ſeiner neuen Theorie der Erde im craſſeſten Sinn auf das alte Platoniſche Wort von der Erde als einem ewigen Thier zurückkam. „Ich habe," ſagt er ſchließlich beſcheiden, „meine Gedanken über Gott und die Natur, über die Attribute und die Vollkommenheit des unerſchaffenen Weſens und über das univerſelle Syſtem der geſchaffenen Dinge der Prüfung der Gelehrten vorgelegt. Es ſind nicht ſowohl Behauptungen, als Zweifel."

Die allgemeine Tendenz der franzöſiſchen Philoſophie in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts war allerdings eine materialiſtiſche. Sie ging vom Locke'ſchen Senſualismus aus und beſchrieb ihren Kreis von Condillac durch Holbach bis auf Cabanis. Allein in dieſem Kreiſe unterſcheiden ſich viele Momente der beſonderen Entwickelung, und ein ſehr weſentliches iſt darin die fortdauernde Reaction des Leibnitziſchen Idealismus; denn Leibnitz iſt derjenige Philoſoph, der nächſt Descartes den größten Einfluß auf die Franzöſiſche Philoſophie, bis auf dieſen Tag, gewonnen hat, wie ich anderwärts, in Fichtes und Ulricis Zeitſchrift für Philoſophie, Bd. XXIII, Heft 1, in einer Abhandlung über die Selbſtſtändigkeit der Deutſchen Philoſophie gegenüber der Franzöſiſchen ausführlicher gezeigt habe. Die organiſche Naturwiſſenſchaft mußte ſich zu Leibnitz lebhaft hingezogen fühlen, weil der Begriff der Monade und der einer continuirlichen Gradation ihrer Geſtaltung für die Löſung ihrer Aufgabe durch die Spontaneität des Lebens und ſeine Selbſtbeſtimmung zur Form ganz andere Vortheile bot, als die abſtracte Atomiſtik des nur mechaniſchen Standpunktes. Robinet, de Sales, deſſen Naturphiloſophie von 1770 bis 1804 ſieben Auflagen erlebte, Bonnet, Büffon, d'Aubenton, Lamark unternahmen, den Begriff der organiſchen Natur in's Concrete hin fortzubilden und machen eine Gruppe für ſich aus. Robinet war unter ihnen der ſpeculativſte, der die Leibnitziſchen Ideen mit der Begeiſterung einer ahnungsvollen Jünglingsſeele verfolgte. Hegel ſagt von Leibnitz: Gott habe bei ihm das Privilegium, daß ihm aufgebürdet wird, was nicht begriffen werden kann. Robinet unterſchied ſich von ihm zunächſt dadurch, daß er alle anthropomorphiſchen Prädicate Gottes, von denen Leibnitz noch einen unbefangenen Gebrauch machte, fallen ließ, und von Gott nur den Begriff eines für die Exiſtenz der Welt zureichenden Grundes übrig behielt. Nachdem er Gott als die in ihrem Weſen für uns unbegreifliche Urſache der Schöpfung beſeitigt hat, bedarf er ſeiner nicht mehr, indem er den Begriff der Monade in vollkommen immanenter Weiſe tiefer, folgerichtiger, realiſtiſcher zu entwickeln ſuchte. Leibnitz nahm die Schöpfung als das Hervorbringen von Monaden an. Materie nannte er nur die paſſive Seite der Monaden und das Unorganiſche ein zufälliges Aggregart von Monaden. Die Monade iſt Subject. In dieſen Ideen wurzelt Robinet's abſoluter Vitalismus ganz und gar. Keimſubſtanz als ideell-reelle Totalität, primitive Einheit von Stoff und Form, primitive Spontaneität, Evolution, Metamorphoſe, das ſind die Begriffe, die er richtig gefaßt hat, wenn er ſie auch öfter in's Abenteuerliche wendet. Die Monade als Organismus zu faſſen, das war ſein Streben. In der Ausführung ſeines Gedankens aber wurde er dadurch barock, daß er die höchſte Form der organiſchen Nutur, die animaliſche, zu Grunde legte und ſie auch auf die Pflanzen und Mineralien übertrug. Leibnitz hatte die Pflanzen ſchlafende, die Thiere träumende, die Menſchen wachende Monaden genannt; aber mit dieſer quantitativen Differenz in der Klarheit der Vorſtellungen konnte Robinet für die Formſeite des Organiſchen nicht ausreichen. Ernährung, Wachsthum, Zeugung wurden ihm nicht weniger wichtige Beſtimmungen, und er überließ ſich allen Folgerungen, die ſich ihm daraus auf logiſchem Wege ergaben. Wenn nur Monaden exiſtiren, wenn alle Monaden in ihrer allgemeinen Form als lebendige an ſich identiſch ſind, wenn ſie in der Beſonderheit ihrer Form vermöge der Stetigkeit der Abſtufung eine nothwendige Modification des univerſellen Urtypus darſtellen müſſen: ſo muß auch das Mineral ein Organismus ſein, und eine, wenn auch die unterſte Stufe, in der Gradation der Naturweſen einnehmen. Dieſen an ſich richtigen Gedanken verzerrte er nun dadurch, daß er durch Mittelglieder die Animalität des Minerals zu beweiſen ſich unterfing. Sehen wir jedoch von dieſer phantaſtiſchen Einkleidung ab, ſo müſſen wir anerkennen, daß Robinet hier auf einem Wege war, den erſt unſere jetzige Wiſſenſchaft wieder betreten hat, ſeitdem ſie mit Mohs dem Mineral den Charakter eines Individuums vindicirt, und es damit von dem unorganiſchen Daſein der Gaſe und Flüſſigkeiten losgeriſſen hat. Robinet erkannte die große Bedeutung der Kryſtalliſation als einer Selbſtgeſtaltung des Stoffs. Eine Kryſtallographie gab es damals noch nicht. Robinet beruft ſich für den Begriff des Kryſtalliniſchen vorzüglich auf eine Abhandlung von Bourguet, die mir ganz unbekannt iſt. Die Seiten und Kanten entſtehen im Kryſtall nicht dadurch, daß ſie ihm von Außen aufgedrückt würden. Sie entſtehen auch nicht durch bloße Attraction; denn eine ſolche vermag nur ſphäriſche Formen zu erzeugen, nicht aber prismoïdiſche. Sie entſtehen alſo nach beſtimmten Geſetzen eines der Materie in Statu nascenti einwohnenden nisus formandi. Daß im Mineral binäre, in der Pflanze ternäre, im Thier quaternäre chemiſche Verbindungen eintreten, afficirt den autogenetiſchen Charakter des Kryſtalls nicht.

Den Unterſchied Robinet's von Leibnitz in der Lehre von der präſtabilirten Harmonie kann man dahin formuliren, daß er die transſcendente Einwirkung Gottes, den Optimismus zu bewirken, gänzlich fallen ließ, und die Harmonie zu einer Theorie der Compenſationen umbildete. Leibnitz hatte behauptet, daß das Uebel auch in der beſten Welt unvermeidlich ſei. Es ſei alſo relativ ein Gut. Jeder Zuſtand, jede Handlung ſind nach Leibnitz zunächſt für ſich, was ſie ſind. Daß ihnen andere Zuſtände, andere Handlungen entſprechen, iſt das Werk Gottes, der ihr Zuſammentreffen, ihre Concordanz und Conformität als die Monade der Monaden anordnet. Robinet war kühner. Er ſuchte die Harmonie in der Nothwendigkeit der Welt ſelber. Die Welt muß unvollkommener als Gott ſein, weil Gott wohl etwas Anderes, nicht aber ſich ſelbſt noch einmal ſchaffen kann. In ihrer Unvollkommenheit iſt ſie jedoch relativ vollkommen; denn Gott, als das Eine in ſich unendliche Weſen, kann nur Etwas hervorbringen, das, obwohl endlich, doch in ſich ſelbſt Eines iſt. Da nun das Uebel ein negatives Daſein iſt, deſſen Exiſtenz durch das poſitive Daſein des Guten bedingt wird, ſo iſt die Möglichkeit des Uebels gerade ſo groß als die des Guten. Je höher ein Weſen ſteht, um ſo beſſer, aber auch um ſo böſer kann es werden: je mehr kann es genießen, aber auch um ſo mehr leiden: je mehr vermag es die Wahrheit zu erkennen, aber auch um ſo tiefer in Irrthum zu fallen. Dieſe Möglichkeit iſt vollkommen richtig. Was aber wird von ihr wirklich? Alles, meint Robinet; denn mit allem Guten, worin es auch beſtehe, ſeien ſofort auch entſprechende Uebel verknüpft. Das Uebel exiſtirt nach ihm eben ſo beſtändig und in eben ſo großer Summe, als das Gute. Sie bringen ſich ſelbſt als Gleichgewicht hervor. So iſt die Welt, und ſo wird ſie immer bleiben. Unveränderlich iſt nur das Unendliche, und das, was nicht iſt: Gott iſt das Nichts. Ein endliches Weſen aber verändert ſich in jedem Augenblick. In einem gegebenen Moment beſitzt es nur den kleinſten Theil ſeiner möglichen Exiſtenz; ſo daß es, von einem Moment zum andern, ebenſo viel Exiſtenz verliert, als empfängt. Da nun, wie Robinet fälſchlich meint, Exiſtiren ein Gut, Nichtexiſtiren ein Uebel iſt: ſo wird das Gleichgewicht des einen mit dem andern durch die Thatſache feſtgeſtellt, und durch alle großen Erſcheinungen der Natur beſtätigt. Denn Ernährung iſt nicht möglich, ohne zu zerſtören; Thätigkeit nicht, ohne ſoviel zu zerſtören, als ſie hervorbringt; Luſtgefühl nicht, ohne durch Unluſt bedingt zu ſein. Allein auch in der ſocialen Ordnung hat jeder Stand ſeine Vortheile und Nachtheile, jede Lage ihre Freuden und Leiden, jeder Fortſchritt der Wiſſenſchaften und Künſte wieder ſeine von ihm unabtrennlichen Unbequemlichkeiten und Mißfolgen. Die Welt iſt alſo nach Robinet die beſte, weil in ihr nur gerade ſo viel Uebles, als Gutes iſt. Wäre die Welt beſſer, ſo wäre ſie auch ſchlechter.

Robinet war ein vielſeitig angeregter Denker. Weil er aber „mehr neu, als wahr, mehr mannichfaltig, als folgerichtig, mehr abenteuerlich, als originell“ war, ſo wurde er bald wieder vergeſſen; eine Vergeſſenheit, die nicht hindern darf, ſeinem Andenken gerecht zu werden. Damiron, der von ihm nur den verhüllten Atheiſten zeigt, bemüht ſich weitläufig, alle anthropologiſchen Attribute Gottes, welche Robinet verwirft, wiederherzuſtellen, indem er, ihm entgegen, tapfer vom Endlichen auf's Unendliche, von der Wirkung auf die Urſache ſchließt. Aber gerade Robinets lebendige Anſchauung der Natur, ſeine Auffaſſung derſelben als Organismus, und ſelbſt die bizarren Uebertreibungen, in welche er dabei durch Schlußfolgerungen verfällt, machen ihn intereſſanter, als ſo manche ſchulfuchſerige Mittelmäßigkeiten, denen die Geſchichte der Philoſophie längſt ihren Ort angewieſen.

XIV.

Der Pariſer Salon im achtzehnten Jahrhundert.

1862.

Eine der wichtigſten, merkwürdigſten und anziehendſten Erſcheinungen in der Geſchichte des 18. Jahrhunderts iſt die der Pariſer Geſellſchaft vom Tode Ludwigs XIV. bis zur Revolution. Sie ſtellt uns Stufe um Stufe den ganzen Verlauf der Umwandlung vor, die ſich in der Denkungsart, in den Sitten und Beſtrebungen der franzöſiſchen Nation mit ſo welterſchütternder Macht vollzog. Keine Stadt außer Paris bietet damals ein ähnliches Schauſpiel, weil in keiner eine ſolche Concentration der hervorragendſten Perſönlichkeiten exiſtirte, die tonangebend auf die anderweite Geſellſchaft weit über Frankreich hinaus wirkten. Paris war, wie der Abbé Galiani ſagte, damals das Kaffeehaus Europas. Seine privaten Geſellſchaften hatten dennoch eine zugleich öffentliche Bedeutung. Die franzöſiſche Geſellſchaft und Literatur war aber ganz und gar von der engliſchen abhängig. Die Franzoſen hatten unter Ludwig XIV. ihr Goldenes Zeitalter gehabt und den Typus der Auguſteiſchen Periode Roms mit blendendem Glanze nachgeahmt. Gegen die Künſtlichkeit dieſes novantiken Styls fing das Bedürfniß der Realität, der Natürlichkeit, der lebendigen Individualität an zu reagiren und für die Befriedigung dieſes Bedürfniſſes knüpfte man an England an. Man machte Reiſen dorthin; man ahmte ſeine Sitten nach; man erlernte ſeine Sprache. Montesquieu gab den Franzoſen einen Begriff des Conſtitutionalismus, wie er ſich auf der relativen Unabhängigkeit der geſetzgebenden, richterlichen und ausübenden Macht begründet. Voltaire verbreitete den Deismus und die Newton'ſche Naturanſchauung, welche die bis dahin gültige des Carteſianismus verdrängte. Condillac populariſirte den Locke'ſchen Senſualismus. Rouſſeau entlehnte den praktiſchen Schriften Locke's, was ſich für die Theorie der Erziehung in ſeinem „Emile" Vernünftiges findet. Die Encyklopädiſten gingen bis auf die Philoſophie Bacos von Verulam zurück und entnahmen von ihm ſowohl die inductive Methode, als die Eintheilung der Wiſſenſchaften. Dem claſſiſchen Theater trat Diderot durch ſeine Nachahmung des bürgerlichen Schauſpiels der Engländer entgegen. Rouſſeau ahmte in ſeiner „Neuen Héloiſe" Richardſons Manier für die Romanliteratur nach. Mercier ſchilderte nach den Sittengemälden des Zuſchauers von Addiſon und Steele das Detail der Pariſer Zuſtände. Genug, wohin wir blicken, ſtoßen wir auf den Anglicanismus.

Weil aber in Frankreich dem Conſtitutionalismus der monarchiſche Abſolutismus, dem Deismus der römiſch-gallikaniſche Katholicismus, dem freigelaſſenen Individualismus die geheime Polizei und die Cenſur gegenüberſtand, ſo wurde allmälich in dieſem Conflict der Conſtitutionalismus zum Republikanismus, der Deismus zum Atheismus, der Senſualismus zum Materialismus, der Individualismus zum Libertinismus. Schritt vor Schritt bewegten ſich die Franzoſen zu dieſen Extremen fort. Das, was nun die eigentlichen Pariſer Salons von andern eigenthümlich unterſcheidet, iſt eben jenes Element der kritiſchen Aufklärung, welche man damals Philoſophie nannte. Oft hat man ſich von dieſen Salons ganz falſche Vorſtellungen gemacht. Man hat ſie mit vorurtheilsvoller Sympathie oder Antipathie aufgefaßt, und erſt jetzt wird eine unparteiiſchere und gerechtere Beurtheilung derſelben möglich.

Für dieſe Geſchichte beſitzen wir nämlich gegenwärtig zahlreiche und authentiſche Quellen in den Memoiren von Bachaumont, Hénault, Rouſſeau, Marmontel, Morellet, Suard, Grimm; in den Briefwechſeln der du Deffant, der de Launay, der Eſpinaſſe, der Epinay; in dem Journal, welches der Advocat Barbier über alle politiſchen und ſocialen Vorfallenheiten unter der Regierung Ludwigs XV. führte, und in vielen andern Schriften. Kein Hiſtoriker der franzöſiſchen Geſchichte des vorigen Jahrhunderts hat dieſe ſociale Bewegung unberückſichtigt gelaſſen, allein die Aufgabe, eine beſondere Darſtellung derſelben zu verſuchen, iſt noch nicht gelöſt. Eine ſolche ſoll und kann auch hier nicht gegeben werden, wohl aber ſei es gewagt, die Hauptformen der Metamorphoſe zu zeichnen, die ſich in der Pariſer Geſellſchaft von den ausgewähltern ariſtokratiſchen Geſellſchaften der Regentſchaft ab durch die Salons unter Ludwig XV. bis zu den demokratiſchen Clubs der Revolution hin entwickelten. Der wirkliche Salon ſteht zwiſchen der noch unbefangenen Geſellſchaft der höheren Kreiſe und zwiſchen dem tendenziöſen Club der Maſſenbewegung in der Mitte. Er fängt an mit dem Salon der Frau von Tencin, erhebt ſich durch Madame Geoffrin, Frau von Deffand und Frl. Espinaſſe zur höchſten Vollkommenheit, beginnt mit der Madame Necker ſchon zu ſinken und macht mit dem Salon der Frau von Condorcet den directen Uebergang zum revolutionären Club. Der Salon der Frau von Staël und der Madame Récamier gehört ſchon der Zeit dieſſeits der Revolution an.

Schon unter Ludwig XIV. wurde der Grund dazu gelegt, von den gewöhnlichen geſellſchaftlichen Vereinigungen, wie ſie in der Mitte großer Bevölkerungen ſich mehr oder weniger überall erzeugen, zu auserwähltern Cirkeln überzugehen. Bis auf ihn hin war der Hof mit der Stadt eng verwachſen geweſen. Ludwig machte Verſailles zum Aufenthalt des Hofes. Er nahm damit aus der Stadt Paris den politiſchen und ſocialen Schwerpunkt der Monarchie heraus. Er ſtellte den Hof der Stadt gegenüber und forderte damit nicht nur eine ſchärfere Beurtheilung heraus, ſondern nöthigte die Stadt, in ſich ſelbſt ein ſociales Centrum zu ſuchen. Das Verhältniß von Paris zum Hofe wurde je länger je mehr ein Verhältniß der Oppoſition. Schon unter Ludwig XIV. ſelber verſammelte ſich bei der geiſtreichen, ſeelenvollen und anmuthigen Frau von Sévigné im Hotel Carnavalette größtentheils der alte unzufriedene Adel, der Graf Buſſy Rabutin, die Herzogin von Longueville, die Heldin der Barrikaden aus den Zeiten der Fronde, der Cardinal Retz und andere. Man wurde durch kleine Karten dazu eingeladen, welche die Worte enthielten: „On causera ce soir chez Madame de Sévigné“.

Unter der Regentſchaft entſtand im Gegenſatz zu der devoten Heuchelei, die man ſich der Herrſchaft des Cardinals Fleury zu Gefallen abzwang, jene feine Frivolität, welche das ganze Pariſer Leben ſittlich unterhöhlte und endlich die chriſtliche Religion ſelbſt angriff, weil ſie dieſelbe nicht mehr von der verderbten Geſtalt ihrer kirchlichen Erſcheinung unterſchied. Der Abbé der damaligen Geſellſchaft war oft zugleich ein Roué. Wir finden keine leichtfertige Coterie, in welcher nicht ein Abbé durch witzige Frivolität ſich hervorgethan hätte. Es muß dies geſagt werden, unbeſchadet der Achtung, welche wir Männern wie dem Abbé Saint-Pierre, dem Abbé Morellet und andern erweiſen. Alle Stände, alle Klaſſen näherten ſich einander durch das Element der Frivolität, das unter der Regentſchaft bis zu bacchantiſcher Ausgelaſſenheit verwilderte, unter Ludwig **XV.** und der Pompadour von Seiten des Hofs in eine elegant übertünchte Plattheit verſank, während es von Seiten der Stadt zu einer immer geiſtreichern Kritik ſich ſteigerte.

Ein ſo problematiſcher Zuſtand mußte das Nachdenken unwillkürlich erwecken. Das Kaffeehaus Procope, dem Theater der Südſtadt gegenüber, und das Kaffeehaus Gradot am Quai de l'école wurden der öffentliche Sammelplatz der erregten Geiſter. Man ſpielte Schach und Domino, man kritiſirte die Bühne und das Ballet, aber man warf zwiſchendurch ſeinen Blick auch auf den Staat und die Kirche. Zu Anfang der zwanziger Jahre bildete ſich ein Club von Staatsmännern, deſſen Mittelpunkt der Friedenspolitiker Abbé Saint-Pierre und der edle Marquis d'Argenſon waren. Bolingbroke ſtand mit ihm in engſter Verbindung und der ältere Walpole, Robert, damals engliſcher Geſandter in Paris, ſtrebte nach ſeiner Gunſt. Dieſe Geſellſchaft verſammelte ſich jeden Sonnabend von 5—8 Uhr im Zimmer ihres Vorſtandes, des Abbé Alary, der auf dem Vendômeplatz im Zwiſchengeſchoß des Palaſtes vom Präſidenten Hénault wohnte, woher der Club den Namen „Le club de l'entresol“ empfing. Man beſprach hier die Zeitungen, auch die auswärtigen; man kritiſirte die politiſchen Ereigniſſe des Tages;

man verhandelte über die Arbeiten, welche jedes Mitglied aus einem ihm zuſagenden hiſtoriſchen oder politiſchen Fache übernahm. Fénélon's Ideen wurden hier wieder aufgenommen. Ueber ſeine Lehre von der Majeſtät des Volkes und von den Reichsſtänden wurden die verſchiedenſten Meinungen ausgetauſcht. Saint-Pierre erging ſich in höchſt naiven Vorſchlägen, wie man die Pairs und Herzöge zu nützlichen Menſchen machen könne. D'Argenſon ſelber drang auf Einführung von Kreis- und Provinziallandtagen, wofür ſein Freund Voltaire ihn zum Secretär der Platoniſchen Republik erheben wollte. Der Cardinalminiſter Fleury aber haßte die Ideologie und hob den Club 1731 auf. Er war, wie wir uns leicht überzeugen, ein wichtiges Symptom der Zeit, aber er war kein Salon; denn er ſchloß die Frauen aus. Ein Club im demokratiſchen Sinn war er aber auch nicht, ſondern eher eine freie politiſche Akademie.

Neben dieſer ernſten Männergeſellſchaft tauchten ſchon einzelne Frauen auf, denen es gelang, einen Kreis berühmter Männer und Frauen bei ſich zu feſſeln. Die Herzogin von Maine verſammelte auf dem reizend gelegenen Schloſſe zu Sceaux in der Nähe von Paris Lamotte, du Dacier, Fontenelle, Malezieux und andere. Letzterer, der Kanzler der Herzogin, las hier ſeine Ueberſetzung des Sophokles vor, die ſelbſt Voltaire zur Bewunderung hinriß. Das Frl. Staal de Launay, das ſo intereſſante Memoiren über ihre romanhafte Schickſale hinterlaſſen hat, war die Kammerfrau der Herzogin und die Freundin der du Deffand. Bei der Marquiſe von Lambert, Bachaumonts Schülerin, treffen wir von 1710—33, wo ſie ſtarb, Fontenelle, La Motte, Mairan, d'Argenſon, den Präſidenten Hénoult, den Pater Buffier, den Abbé von Choiſy und von Sacy. Bei der ebenſo gemüthreichen als geiſtvollen Schauſpielerin Adrienne Lécouvreur vereinigte ſich zu ihren Abendeſſen bis 1730 eine kleine aber ausgewählte Gruppe berühmter Männer, Fontenelle, Dumarſais, d'Argental, der Graf von Caylus, Voltaire und obenan ihr Geliebter, der Marſchall von Sachſen.

Das Element dieſer Geſellſchaften war eine Miſchung von Galanterie und Schöngeiſterei. Sie machten viel Verſe in der halb epigrammatiſchen Gattung, welche die Franzoſen poésie fugitive nennen. Der Uebergang von ihnen zur Bildung eines eigentlichen Salons knüpft ſich an den Namen einer Frau, die keineswegs von ſittlichen Flecken freizuſprechen iſt, die aber ſehr ſchön war und ein großes Talent für geſellſchaftliche Organiſation beſaß. Dieſe Frau war Frau von Tencin, die zwar den Titel einer Aebtiſſin führte, allein viele Liebſchaften hatte und ſelbſt der Ermordung eines ihrer Liebhaber in dem Grade verdächtigt ward, daß man ſie gefänglich einzog und in eine Criminalunterſuchung verwickelte, der ſie nicht durch erwieſene Unſchuld, nur durch die Hülfe mächtiger Gönner und Verwandten ſich entzog. Sie war bekanntlich die Mutter des berühmten d'Alembert, den ſein Vater Destouches von einer armen Glaſerfrau aufziehen ließ. Sie erhob durch ihre Intriguen ihren Bruder zum Erzbiſchof von Paris. Mit dem Hofe ſtand ſie durch den Miniſter Dubois in vertrauten Beziehungen. Sie hatte, wie Suard von ihr rühmt, viel Geiſt und noch mehr Charakter. Ihr Geiſt richtete ſich auf alles und hatte immer den Anſtrich der Vernunft. Die größte Einfachheit des Ausdrucks verband ſie mit der größten Richtigkeit augenblicklicher Auffaſſung. Man konnte nicht mehr Geſchicklichkeit im Betragen und zugleich natürlichere Manieren haben, als ſie. Fontenelle, der in den damaligen Geſellſchaften Unvermeidliche, Bolingbroke, Montesquieu, Marivaux, Pont de Veyle, Mairan, Trublet, der junge Helvétius fanden ſich bei ihr zuſammen. Zu Fontenelle ſagte ſie einſt, die Hand auf ihr Herz legend: „Hier iſt mein Gehirn!"

Dieſe Frau wurde die Schöpferin des Salons in dem Sinn einer Vereinigung der beſten Geſellſchaft ſowohl von Weltleuten, gens de monde, als auch von Gelehrten und Künſtlern, gens de lettres, und zwar für die ausgezeichneten Männer wie Frauen, wenngleich die Männer für den Gehalt der Converſation ein natürliches Uebergewicht hatten. Daß der Salon aus der franzöſiſchen Nation hervorging, wird uns nicht wunder nehmen: denn die Franzoſen ſind durch ihr Naturell ſchon für geſelliges und geſellſchaftliches Leben im höchſten Grade prädeſtinirt. Sie ſchreiben ſich ſelbſt vor andern Völkern sociabilité zu, ein für uns Deutſche nicht ganz genau zu überſetzendes Wort. Aber der Salon in dem engern Wortſinn konnte auch erſt im 18. Jahrhundert entſtehen, weil erſt in dieſes jene merkwürdige Bewegung fiel, welche vor allem den Begriff der Bildung an die Spitze ſtellte, um über die Fähigkeit jemandes zu urtheilen, der in die Geſellſchaft aufgenommen zu werden wünſcht. Abkunft, Stellung, Schönheit, Vermögen allein reichten noch nicht hin, ſalonfähig zu machen; Liebenswürdigkeit des Benehmens, Einſicht, Witz, Verdienſt, künſtleriſches oder wiſſenſchaftliches Talent mußten hinzukommen oder galten auch ſchon, wie Rouſſeau namentlich zeigt, an und für ſich. Endlich konnte der Salon nur in Paris ſeine Geburtsſtätte finden, weil ſeit Ludwig XIV. in keiner Stadt das geſellſchaftliche Leben zu einer ſolchen Kunſt wie hier ausgebildet war. Ganz Europa erkannte dies an; denn von allen Ländern ſtrömten die Fremden hier zuſammen, um dieſe Kunſt zu erlernen.

Unter Salon haben wir alſo nicht blos eine zufällige Zuſammenfügung ſehr verſchiedener Menſchen in wohldecorirten Zimmern zu verſtehen, ſondern eine Geſellſchaft, die um der Unterhaltung willen ſich verſammelt, ſodaß jeder einen gewiſſen ſeiner Individualität gemäßen Beitrag zu derſelben ſpendet, der doch zugleich für alle einen gewiſſen Reiz haben muß. Einen wirklichen Salon zu gründen hatte ſeine Schwierigkeit. Es bedurfte dazu der Gewißheit, daß man auf einige berühmte, unterrichtete und mittheilſame Männer und Frauen mit Sicherheit als auf regelmäßige Beſucher rechnen konnte, um welche dann als conſtante Größen ſich die andern, die der wechſelnde Zufall herbeiführte, als variable bewegen konnten. Es bedurfte dazu einer freien Muße, ſich den Gäſten mit vollkommener Hingebung widmen zu können. Es bedurfte dazu eines feinen Taktes, um ein Thema, wenn es erſchöpft war, abzubrechen; um, wenn das Geſpräch ſtockte, ein neues Thema hinzuwerfen; um zur rechten Zeit ein Thema, wenn es unpaſſend aufgebracht wurde, zu tödten, wo möglich ſchnell durch einen Witz zu tödten, der doch nichts Beleidigendes hatte; es bedurfte endlich dazu der Entſchloſſenheit, um, wenn der Ton der Unterhaltung von unangenehmer Lebhaftigkeit in verletzenden Streit, in perſönliche Bitterkeit auszuarten drohte, mit heiterm Scherz, mit achtunggebietendem Ernſt die unbefangene Stimmung wiederherzuſtellen. Nur eine geiſtvolle Frau vermag einen ſolchen Ueberblick, nur eine charaktervolle, kluge und wohlgeſinnte Frau vermag eine ſolche jeden Moment eingreifende Autorität zu haben, deren Zauber ſich auch Fürſten und Geſandte, Biſchöfe und Feldherren, Edelleute und Finanzpächter, Gelehrte und Künſtler gleichmäßig zu unterwerfen nicht anſtanden. Dieſe Kunſt, eine ſehr mannigfaltige Geſellſchaft frei zu laſſen und doch in Ordnung zu halten, eine Herrſchaft auszuüben, ohne daß ſie als eine läſtige empfunden wurde, mußte einer ſolchen Frau zur zweiten Natur geworden ſein. Der Salon war von dieſer Seite her ihr Werk. Hier war es daher, wo man allein lernen konnte, eine wahrhafte Converſation zu führen, und Frage und Antwort, Anekdote und Witzwort, Bericht und Unterſuchung, Offenheit und Zurückhaltung in echter Urbanität wechſeln zu laſſen. Bald wurde der Salon auch zu einem Forum, wo ſich das Urtheil über den Charakter hervorragender Menſchen, über die merkwürdigſten Tagesbegebenheiten, über die politiſchen Verhältniſſe, über den Werth der künſtleriſchen und wiſſenſchaftlichen Leiſtungen, über die Anwartſchaft zum einem Sitz in der Akademie anregte, läuterte und feſtſetzte. So wurde der Salon zu einer Macht, welche das Verdienſt eines jeden um die Geſellſchaft mit lächelnder Miene und doch nicht ohne ſachliche Strenge würdigte und ihm durch tauſend Kanäle, die alle vom Salon ausliefen, den Weg zur weiteren Anerkennung in die Oeffentlichkeit bahnte. Die leere Anmaßung hingegen hemmte der Salon in ihren falſchen Anſprüchen, indem er ſie oft mit einem einzigen glücklichen Witz zerſtörte, der ſchnell in Umlauf kam.

Der Salon der Frau von Tencin, der bis 1748 beſtand, hatte alle dieſe Eigenſchaften, allein er war in der Form noch halb höfiſch, und ſie ſelbſt trat zuweilen mit einer zu ſchroffen Energie hervor, weil ſie als eine geſchulte Politikerin ihre Geſellſchaft, welche ſie ſcherzweiſe ihre Menagerie nannte, auch für ihre Zwecke benutzen wollte. Sollte der Salon ſein Ideal einer vollkommen freien Unterhaltung, welche nur durch die Vernunft und die Geſetze der Wohlanſtändigkeit gebunden iſt, erreichen, ſo mußte er lediglich ſich ſelbſt

Zweck werden. Erſt dann war er das höchſte ſociale Kunſtwerk. Dies geleiſtet zu haben iſt der Ruhm der Madame Geoffrin. Sie war als eine Bürgerliche 1699 geboren und wurde an einen Oberſten der Nationalgarde verheirathet, der die erſte deutſche Spiegelmanufactur errichtete, ein Privilegium darauf erwarb und einen bedeutenden Gewinn daraus zog, der es ſeiner Frau möglich machte, viel Geld für ihre ſocialen Zwecke auszugeben. Sie wurde die Vorſehung der Künſtler und Gelehrten genannt. Sie ſorgte für dieſelben wie eine Mutter, war im Wohlthun voll edler Zartheit und beſuchte die Schriftſteller und Künſtler oft nur, um auszuſpähen, was ihnen fehlte. Dann ruhte ſie nicht eher, bis ſie es geſchafft hatte. D'Alembert, Marmontel und Morellet bedachte ſie mit Jahrgeldern. Jeder von dieſen, ohne vom Entſchluß des andern zu wiſſen, widmete ihr nach ihrem Tode eine kleine Schrift zu ehrenvollſtem Andenken aus innigſter Dankbarkeit und reinſter Hochachtung. Geben und Vergeben, donner et pardonner, war ihr ſchönes Motto. Dem Ausdruck des Dankes entzog ſie ſich gern. Sie hatte ihre ſociale Schule bei der Tencin durchgemacht, deren Rath ſie befolgte, niemand von ſich zu ſtoßen; denn, hatte die Tencin in ihrer utiliſtiſchen Praxis gemeint, wenn neun von zehn ſich nicht einen Heller Mühe um uns geben, ſo kann der zehnte uns ein nützlicher Freund werden. Die Geoffrin erbte vom Salon der Tencin, wie dieſe ſich ausdrückte, ihr Inventarium, Fontenelle, Montesquieu und Mairan. Sie eröffnete ihren Salon noch vor 1748 und ſetzte ihn 25 Jahre, bis 1774, in ungetrübter Heiterkeit mit einem beiſpielloſen Erfolge fort. Alles, was Paris während dieſer Zeit an Einheimiſchen und Fremden Ausgezeichnetes beſaß, rechnete es ſich zur Ehre, hier zu erſcheinen. Der neapolitaniſche Geſandte Graf von Caraccioli, der däniſche Geſandte Graf von Gleichen und der ſchwediſche Geſandte von Creutz waren beſondere Zierden ihres Salons. Zwei mal in der Woche lud ſie zu größern Mittagseſſen ein, Montags die Künſtler, Mittwochs die Männer der Wiſſenſchaft. Sie beabſichtigte damit, dieſelben in eine fruchtbare Verbindung mit der Ariſtokratie der Geburt und des Geldes zu ſetzen. Sie hatte die Maxime, bei den Diners außer ſich nur noch Eine Dame zuzulaſſen, weil ſie bemerkt zu haben glaubte, daß die Anweſenheit noch mehrerer Frauen die Unterhaltung ſofort ſpalte und ein gemeinſchaftliches Geſpräch nicht aufkommen laſſe, während zwei wieder hinreichten, die Feinſittigkeit des Betragens unter den Männern aufrecht zu erhalten. An Tagen, wo eine neue Größe an ihrem Tiſch auftauchte, wo es galt, einen Fürſten oder eine von weiter Ferne gekommene Berühmtheit recht gut zu unterhalten, ſtand ſie nicht an, ihren ältern Gäſten zuzurufen: „Mes amis, soyons aimables!“ Marmontel verſichert, daß man dann wirklich oft im Geiſtreichſein die glücklichſten Erfolge gehabt habe. Sie war faſt jeden Abend zu Hauſe und empfing dann in kleinern Geſellſchaften zu ſechs bis ſieben Perſonen auch Damen. Dieſe Soupers waren nicht luxuriös, aber voller Annehmlichkeit der heiterſten Unterhaltung. Streitigkeiten über Staat und Kirche duldete ſie freilich nicht. Sie war zwar eine wohlthätige Patronin der ſogenannten Philoſophen, aber ſie ſelbſt hing dem Glauben der Kirche an und ging, wenn auch verſtohlen, zur Meſſe und zur Communion. Sie liebte eine gewiſſe Ruhe, und ihre Neigung zur Behaglichkeit und Ordnung konnte manchmal als Pedanterie erſcheinen. Erhitzte ſich das Geſpräch, füchtete ſie einen heftigen Ausbruch der Meinungsverſchiedenheiten, ſo erhob ſie ſich und ſagte mit würdevollem Ton: „Voilà, messieurs, ce qui est bien!“ Dieſem Ruf zur Ordnung wurde ſofort entſprochen; denn niemand hätte ſie kränken mögen. Wer will es ihr verdenken, wenn ſie ihr Haus nicht durch ärgerliche Auftritte beunruhigt wiſſen wollte! Sie beſaß eine unerſchöpfliche Güte des Herzens und verlor nie ihre frohe Laune. Schmollte ſie einmal, ſo geſchah es aus pädagogiſchen Gründen: es war eine Auszeichnung für ihre Lieblinge. Horace Walpole, den ſie in einer Krankheit pflegte, kann ſich kein vollendeteres, vom reinſten Wohlwollen durchdrungenes Betragen denken. Daß ihr edler Charakter natürlich nicht hinderte, ſie dennoch zum Gegenſtand der Satire zu machen, darf nicht auffallen. Ihr geſammter Salon wurde in einem Luſtſpiel: „Le bureau d'esprit“, carikirt, ein Spitzname, der den literariſchen Salons ſeitdem verblieben iſt. Wie ſie faſt immer zu Hauſe war, ſo war ſie auch immer in Paris, das ſie nur einmal, ſchon im hohen Alter, verließ. Der Graf Stanislaus Poniatowſki hatte ſich bei ihr viele Jahre ſtets ſo wohl gefallen, daß er, als er König von Polen ward, die dringende Bitte an ſie richtete, doch auch ihn in Warſchau zu beſuchen. Sein Einladungsbrief fing mit den Worten an: „Maman, votre fils est roi!“ Sie erfüllte ihm 1766 dieſen Wunſch und beſuchte auf dieſer einzigen Reiſe ihres Lebens auch die Höfe von Petersburg und Wien, wo ſie, obwohl eine einfache Bürgersfrau, überall mit der ſchmeichelvollſten Zuvorkommenheit aufgenommen wurde. Sie bewährte mit Klugheit, Ungezwungenheit und natürlicher Würde eine ſociale Meiſterſchaft, deren anmuthige Darſtellung Bewunderung erregte. Das Lob, welches ſie erntete, verblendete ſie nicht über ſich, und als ſie nach Paris zurückgekehrt war, benahm ſie ſich noch beſcheidener als zuvor.

Man wird vielleicht fragen, was denn Herr Geoffrin zu der Geſelligkeit in ſeinem Hauſe beigetragen habe? Er war ein allerdings unſcheinbarer Mann. Eines Tages fragte einer der Gäſte Madame Geoffrin, wo denn der alte Herr geblieben ſei, den er immer auf demſelben Platz bei Tiſche getroffen? Das war mein Mann, entgegnete die Geoffrin; er iſt geſtorben. Das ſieht nun ſehr indifferent aus, allein man verſichert, daß das Verhältniß der Gatten das beſte war, daß Herr Geoffrin ſich um das Hausweſen ſehr verdient machte, und daß er an der Unterhaltung der geiſtreichen Gäſte ſeiner Frau mehr Intereſſe nahm, als man ihm nach ſeiner Schweigſamkeit hätte zumuthen können. Sie ſtarb 1777 und hinterließ eine Tochter, Frau von la Ferté-Imbault, die ſehr ſchön war, die Philoſophen haßte und im Anfang der achtziger Jahre den Namen einer Königin der Soupers erwarb.

Neben dem Salon der Madame Geoffrin entwickelte ſich faſt gleichzeitig der der Frau von Lalande, der Marquiſe du Deffand, die, 1697 aus einer alten burgundiſchen Familie Chamrond geboren, 1780 ſtarb. Wie die meiſten Frauen jener Epoche war auch ſie jung und verkehrt verheirathet, hatte ſich von der Ehe emancipirt und in einer Menge von romanhaften Verbindungen verſucht. In der Blüte ihrer Schönheit war ſie auch eine Zeit lang Maitreſſe des Regenten geweſen. Die Schule ihrer ſocialen Bildung hatte ſie an dem kleinen Hof der Herzogin von Main gemacht, deſſen wir zuvor erwähnten. Sie hatte das Unglück, gänzlich zu erblinden. Dreißig Jahre verbrachte ſie in dieſem Zuſtande. Seit 1740 fing ſie an, ſich zurückzuziehen und zweimal in der Woche ein Souper zu geben. Der Präſident Hénault widmete ſich ihr mit Beſtändigkeit. Als er alt und ſtumpf wurde, verglich man ihn mit einer Pagode in ihrem Salon. Er ſtarb 1770. Ihn überdauerte ein anderer Verehrer, Pont de Veyle, den ſie ſelbſt auch noch überlebte. Frau von Deffand hatte viel mehr Geiſt als die Geoffrin, aber nicht die gleichmäßige Güte derſelben und verſcheuchte einen Theil des Geſellſchaft von ſich durch ihre beißenden Bemerkungen. Sie liebte Homer und Shakſpeare, weil dieſelben die Leidenſchaften in ihrer Wahrheit darſtellen. Montaigne, Corneille ſagten ihr zu; die Briefe der Frau von Sévingné, die Briefe der Héloiſe an Abälard ſtießen ſie als ein für ſie ungenießbares Gemiſch von Frömmigkeit, Metaphyſik und Phyſik ab. Das Wunderbare war ihr Antipode; ſie zog ihm ſogar das Platte vor. Rouſſeau war ihr ſeines Pathos halber unleidlich. Die Biographien großer Männer, beſonders von Feldherren, waren ihre Lieblingslectüre, weil ſie Charaktere malen. Dieſer realiſtiſche Geiſt wohnte zuletzt in den Mauern des geiſtlichen Stifts St.-Joſef, ohne jedoch, im rechten Contraſt mit der klöſterlichen Stille dieſes Aufenthalts, bis in das höchſte Alter von ſeiner Lebhaftigkeit etwas einzubüßen. Voltaire hielt ſie einer Correſpondenz werth und pflegte ſie die hellſehende Blinde zu nennen. Sie nahm an allem Theil, fuhr in Geſellſchaft, gab Geſellſchaft, beſuchte das Theater und ſchrieb durch ihren Secretär Viart viele Briefe. In ihrem Salon empfing ſie von 6 Uhr ab und wurde darin von ihrer Freundin, der Marſchallin von Luxembourg, unterſtützt. Um ſich zu entlangweilen, unternahm ſie alles Mögliche, aber alle Vielgeſchäftigkeit brachte ſie nicht dahin, ihre Seele zu erfüllen. Unerbittlich deckte ihr ſcharfer Verſtand ihr die Schattenſeiten an allen Dingen auf, und oft empörte ſie ſich gegen die Exiſtenz. Die innere Hohlheit, die Eitelkeit, das Gemachte und Künſtliche, das Spiel einer angenommenen Rolle in den Pariſer Geſellſchaften durchſchaute niemand klarer, als ſie. Niemand übte eine ſchonungsloſere Kritik, als ſie. Bei der gutmüthigen und klugen, aber in allem, was Staat und Kirche betraf, etwas peinlichen Geoffrin mußte man die Kritik oft zurückhalten. Marmontel und Morellet erzählen, wie ſie nebſt d'Alembert, Ducos und andern von ihren Diners oft nach dem Tuilerinengarten gegangen ſeien, dort unter den Kaſtanienbäumen der Hauptallee ſich für den Zwang zu entſchädigen, den ſie ſich bei ihr angethan hatten. Sie merkte es wohl, ſcherzte ſelbſt darüber beim Abſchied, blieb aber ihren Grundſätzen getreu. Anders bei der du Deffand. Se dire les vérités, wie man damals ſagte, war bei ihr nicht nur erlaubt, ſondern wurde erwartet. Dieſe ſachliche Freimüthigkeit war unſtreitig der Grund, weshalb die Engländer in ihrem Salon ſich am meiſten gefielen. Zwiſchen 1760—70 finden wir Hume, Gibbon, Wilkes, Horace Walpole, Sterne bei ihr. Walpole war zuerſt ganz von der Geoffrin eingenommen, bald aber behagte es ihm nirgends ſo gut, als bei der du Deffand, ſowie auch ihr niemand ſo zuſagte, als Walpole. Sie war achtundſechzig Jahre alt und längſt erblindet, da ſie ihn kennen lernte, aber ſie faßte eine Leidenſchaft mütterlicher Zärtlichkeit für ihn, die fünfzehn Jahre, bis zu ihrem letzten Athemzuge, in ihrem Feuer eher wuchs, als abnahm. Walpole kam wiederholt von England herüber, ſeine theure, alte Freundin zu ſehen. Kaum hatte er ſich entſtiefelt, ſo war ſie auf die Kunde von ſeiner Ankunft ſchon bei ihm. Bis tief in die Nacht mit ihm plaudernd, hatte ſie, während er noch ſchlief, am andern Morgen ſchon einen Brief an ihn geſchrieben, dem ſie ſelber bald in Perſon folgte, ſodaß er in ihrer Gegenwart frühſtückte und Toilette machte, was, wie er ſagte, nicht genirte, da ſie, wie erwähnt, blind war. Wir beſitzen noch ihre Correſpondenz mit Walpole; ſie gehört zu dem Beſten, was die franzöſiſche Sprache an naturwahrem, hinreißendem Styl aufweiſen kann. In dieſen Briefen enthüllt ſich ihr Innerſtes; wir ſehen daraus, daß ſie in ihrem Geiſt ſkeptiſch, in ihrem Gemüth liebebedürftig war, niemals aber einen Mann gefunden hatte, der ihr ganzes Herz zu füllen vermocht hätte. Daher war ſie bei allem Wohlwollen, das ſie einzelnen Perſonen erwies, bitter und ſpöttiſch geworden; daher hatte ſie ſich im Leben, nach kurzer Aufregung, immer ſo ſchnell gelangweilt;

und erſt Horace Walpole realiſirte ihr das Ideal eines Mannes, wie ſie ihn glühend geliebt hätte. Wenn dieſe Frau, hochbetagt, in ewiger Nacht, Abends im Kloſter in ihrem Salon ſaß, der ſich immer mehr entvölkerte, ſo war der Briefwechſel mit Walpole das Oel, welches den Docht auf der verglimmenden Lampe ihres Lebens ſo lange brennend erhielt. Den Philoſophen war ſie gram geworden, als d'Alembert ihren Salon verließ, ſeit welcher Zeit ſie nur noch mit Voltaire eine Ausnahme machte. Dennoch wollte ſie, als es zum Sterben kam, weder vom Beichtvater noch vom Sacrament etwas hören. Der Pfarrer ihres Kirchſprengels machte ihr einen Amtsbeſuch, aber ſie erklärte, daß, wenn ſie überhaupt beichten wollte, ſie dies nur ihrem beſten Freunde, dem Herzog von Choiſeul, thun würde. In dieſer ihrer letzten Krankheit ſpielten ihre treueſten Freundinnen, die Marſchallin von Luxembourg, die Herzogin von Choiſeul und Frau von Cambiſe, jeden Abend vor ihrem Bette aus einem Uebermaß von Anhänglichkeit Lotto, bis ſie entſchlafen war.

Aus dem Salon der Frau von du Deffand ging abermals ein anderer hervor. Sie hatte von 1754—64 ein Fräulein Eleonore de l'Espinaſſe bei ſich, die natürliche Tochter einer Madame d'Albon. Dieſe Eleonore war nicht ſchön, aber ein höchſt unterrichtetes, wißbegieriges, geiſtreiches und liebenswürdiges Frauenzimmer. Allmälich verirrten ſich die Herren, die bei der Deffand zu verkehren pflegten, zuvor ehe ſie ihren Salon betraten, in eine Dachſtube eine Treppe höher zu Fräulein l'Espinaſſe, hier eine Unterhaltung zu genießen, die reizender war, als die Sarkasmen der kritiſchen Marquiſe. So kam dieſe um den erſten friſchen Duft der Converſation. Als ſie dies entdeckte, wurde ſie wüthend, und es kam zum Bruch mit ihrer Geſellſchafterin, ein Ereigniß, an welchem Paris einen ebenſo lebhaften Antheil nahm, als 1757 an dem Bruch zwiſchen Rouſſeau und Diderot. Die Freunde der Espinaſſe, d'Alembert voran, ſchoſſen zuſammen und mietheten ihr in der Straße Belle Chaſſe ein Quartier. D'Alembert, deſſen äußeres Geſchick dem ihrigen ſo ähnlich war, wohnte weit von ihr weg in der Straße Michel le Comte bei ſeiner Amme, der wackern Glaſerfrau. Als er einſt ſehr krank wurde und die Eſpinaſſe ihn mit Aufopferung gepflegt hatte, zog er in daſſelbe Logis zu ihr und machte mit ihr einen gemeinſchaftlichen Haushalt, was ihren beiderſeitigen Freunden viel angenehmer und bequemer war. Die Eſpinaſſe empfing von der Geoffrin ein Jahrgeld von 1000 Thalern, womit ſie natürlich kein Haus machen konnte. D'Alembert befand ſich auch in keiner glänzenden Lage. So entſchloß ſich denn die Eſpinaſſe zu einer Neuerung. Sie eröffnete, nachdem ſie von der du Deffand ſich getrennt hatte, einen Salon ohne allen materiellen Comfort. Bei der Lambert und Tencin, bei der Geoffrin und du Deffand gab es Diners und Soupers. Sie fielen bei der Eſpinaſſe fort, und man war auf die Unterhaltung allein angewieſen. Grimm erzählt, daß man dennoch ſtets ſicher ſein konnte, bei ihr ausgezeichnete Staatsmänner, Würdenträger der Kirche, Hofleute, Militärs, Fremde und die berühmteſten Gelehrten anzutreffen. Ohne Vermögen, ohne Geburt, ohne Schönheit, war ſie dazu gelangt, eine ſehr zahlreiche, ſehr mannichfaltige und ſehr ausdauernde Geſellſchaft bei ſich zu verſammeln. Nie hat es nach ſeiner Meinung ein größeres Talent für die Geſellſchaft gegeben. Sie beſaß im höchſten Grade die ſo ſchwere und ſo unſchätzbare Kunſt, den Geiſt der andern zur Geltung zu bringen, ihn zu intereſſiren und ihn ohne allen Anſchein von Zwang oder Gewalt ins Spiel zu ſetzen. Sie verſtand, die verſchiedenſten, zuweilen ſogar entgegengeſetzteſten Geiſter zu vereinigen, ohne daß ſie deshalb ſich die geringſte Mühe zu nehmen ſchien. Mit einem einzigen geſchickt hingeworfenen Worte unterhielt, belebte und änderte ſie das Geſpräch nach ihrem Belieben. Es gab nichts, das ihrer Faſſungskraft nicht gemäß geweſen wäre, nichts, das ihr nicht zu gefallen ſchien, und das ſie nicht den andern angenehm zu machen gewußt hätte. Politik, Religion, Philoſophie, Erzählungen, Neuigkeit, nichts war von ihren Unterhaltungen ausgeſchloſſen und, dank ihrem Talent, fand auch die kleinſte Anekdote auf die natürlichſte Art den Platz und die Aufmerkſamkeit, welche ſie verdienen konnte. Man erfuhr bei ihr alles Neue gleichſam in ſeinem Frühlingsſchimmer. Nie ſteckte die allgemeine Unterhaltung, ohne daß ſie einem Beiſeitſprechen, wenn man es für paſſend erachtete, hinderlich geweſen wäre, Aber das Genie von Fräulein Espinaſſe war überall gegenwärtig, und es ſchien, als ob der Zauber irgend einer unſichtbaren Macht alle Sonderintereſſen unaufhörlich dem gemeinſamen Centrum wieder zugeführt hätte.

Wenn wir dieſe Schilderung Grimms vernehmen, ſo werden wir eingeſtehen müſſen, daß ſie eine Ausbildung des Salons beſchreibt, die nicht übertroffen werden konnte. Der Idealismus des Geiſtes hatte hier den reinſten Sieg davongetragen.

Die Espinaſſe vereinigte die Seelengüte und Liebenswürdigkeit der Geoffrin mit dem Geiſt und dem Feuer der du Deffand. Sie glich dieſer auch in der Leidenſchaftlichkeit. D'Alembert war ihr ergebenſter Freund, aber nicht ihr Geliebter. Dies war erſt der Spanier de Mora, der plötzlich ſtarb, und dann der Colonel Herr von Guibert, an welchen ſie eine Reihe ſchöngeſchriebener Briefe richtete, die wir noch beſitzen. Oft quälte ſie d'Alembert mit ihrer Ungeduld. Er mußte nicht ſelten ſelbſt zur Poſt laufen, ihr die Briefe ihres Geliebten zu holen, der übrigens den Erwartungen, die ſie, wie alle Welt, von ihm hegte, nicht entſprach. Als ſie 1776 in ihrem dreiundvierzigſten Jahre ſtarb, war d'Alembert auf das heftigſte erſchüttert und ſuchte Troſt im Salon der jüngern Quinault.

Der Salon der Espinaſſe, die mit gleicher Virtuoſität zu hören und zu reden verſtand, war der ſociale Gipfel der literariſch-philoſophiſchen Bildung, welche den unterſcheidenden Charakter des achtzehnten Jahrhunderts ausmacht. Von galanter Schöngeiſterei, von Neuigkeitsaustauſch, von angenehmer Plauderei, von der kauſtiſchen Ironie ſocialer Kritik hatte ſich der Salon hier bis zur Anmuth und Würde einer univerſellen, edlern Geiſtigkeit erhoben, in deren Element nur noch echtes Talent und wahre Bildung auszuhalten vermochte.

Neben dieſem Salon der Geoffrin, der Deffand und der Espinaſſe gab es allerdings noch andere, die jedoch culturgeſchichtlich nicht zu gleicher Bedeutſamkeit gelangt ſind, wie die Geſellſchaften der Madame Doublet, der Madame Filleul und andere. Madame

Doublet vereinigte faſt ſechzig Jahre Hof und Stadt bei ſich und redigirte die Neuigkeiten in einer Art Journal, das nur handſchriftlich in Copien umlief, die einen großen Ruf hatten, und die man als zuverläſſige oft theuer bezahlte. Bachaumont war die ſtete Zierde ihres Salons. Nach der Seite des Hofes hin glänzte der Salon der Marſchallin von Luxembourg und der der Frau von Mirepoix durch den feinſten, geſelligen Schliff. Bei den Soupers der Operntänzerin Guimard und bei denen der Schauſpielerin Quinault der ältern, die 1759 ſtarb, machte der Salon einen Uebergang zur lasciven Laune. Bei der letztern war es beſonders Duclos, deſſen geniale Improviſationen ſelbſt in das Cyniſche hinüberſtreiften. Frau von Epinay hat uns in ihren Memoiren ausführlich, faſt ſtenographiſch, zwei Soupers geſchildert, welche ſie bei der Quinault mit St.-Lambert, mit dem Prinzen von Conti, mit Rouſſeau und Duclos durchgemacht hat. Sie geben uns eine genaue Vorſtellung von dem Witz, dem Feuer, aber auch von der Keckheit und Ausgelaſſenheit der Unterhaltung, die hier bei dem Champagner des Nachtiſches herrſchte und in ihrer Ungebundenheit von Scherzen, die ſogar ins Zweideutige fielen, plötzlich wieder bis zu declamatoriſcher Feierlichkeit umſprangen. Frau von Epinay ſelbſt, die 1783 ſtarb, hatte keine maison montée, d. h. kein für alle Welt offenes Haus mit beſtimmten Tagen und Zeiten für Diners und Soupers. Man kann von ihr nicht ſagen, daß ſie einen Salon gehalten hätte. Auch war ihr Geſundheitszuſtand nicht der Art, die Strapazen zu ertragen, die ein ſolcher ſeiner Herrin auferlegte. Sie beſchränkte ſich auf den Umgang mit den eigentlichen Philoſophen und brachte einen großen Theil ihres Lebens auf den Schlöſſern Epinay, la Chevrette und la Briche zu, die man noch jetzt in der Nähe von Montmorency ſehen kann. Durch Unglücksfälle wurde ſie im höhern Alter zu manchen Entbehrungen gezwungen, welche ſie mit Heiterkeit, ja mit Humor, ertrug. Galiani, Grimm und Diderot machten zuletzt ihre ganze Geſellſchaft aus. Als Galiani zu ſeinem großen Schmerz nach Neapel zurückkehren mußte, trat ſie mit ihm in einen zehnjährigen Briefwechſel, der uns noch erhalten iſt und als Fortſetzung ihrer Memoiren dienen kann, die ſich hauptſächlich um die

Aufklärung ihres urſprünglichen Verhältniſſes zu Duclos, Rouſſeau, Grimm und Diderot drehen.

Aehnliches wie von Frau von Epinay läßt ſich von Madame Helvétius ſagen. Auch ſie war eine ausgezeichnete Frau, aber auch ſie bewegte ſich ausgiebiger nur in einem kleinern Kreiſe. Ihr Mann, der bekannte ebenſo reiche als wohlthätige Generalpächter, gab zwar jeden Dienſtag ein großes Mittageſſen, allein er verſtand nicht die Kunſt, eine allgemeine Converſation einzuleiten und zu überwachen. Daher theilte ſich bei ihm die Geſellſchaft. Ein Theil verſuchte, ſich mit ihm zu unterhalten, während ein anderer mit der Frau anknüpfte. War die Tafel aufgehoben, ſo zog Helvétius den einen oder andern der Gäſte in eine Fenſterniſche, mit ihm noch einen beſondern Gegenſtand, der ihn intereſſirte, durchzuſprechen. Dann empfahl er ſich, in die Oper oder ſonſt in Geſellſchaft zu gehen und überließ die Gäſte der Obhut ſeiner Frau, die zwar nicht ſo unterrichtet und nicht ſo gewandt war wie die Espinaſſe, aber viel Schönheit, viel Gefühl und ſehr geſunden Verſtand beſaß. Nach dem Tode ihres Mannes 1771 zog ſie ſich nach Auteuil auf ein Landgut zurück, wo ſie viele Jahre unter demſelben Dache mit dem Abbé Morellet, dem ſäculariſirten Benedictiner La Roche und dem Arzte Cabanis in glücklicher Harmonie lebte, bis die Revolution durch die Parteileidenſchaft, welche ſie hervorrief, dieſelbe vernichtete. Franklin, der lange in ihrer Nähe, in Paſſy, lebte, war ihr großer Verehrer.

Einen eigentlichen Salon begründete nur noch Madame Necker. Sie eröffnete ihn 1765. Jeden Freitag gab ſie ein Mittageſſen, empfing aber auch des Abends. Was Marmontel bei der Geoffrin, der Präſindent Hénault bei der du Deffand, was d'Alembert bei der Espinaſſe, was Duclos bei der Quinault, was Grimm bei der Epinay, Morellet bei der Helvétius, das war bei der Necker der Akademiker Thomas, d. h. der conſtante Hausfreund, der unbedingte Verehrer, der ſicher zu treffende Salongaſt. Madame Necker beſaß große Bildung und vielen Verſtand, war aber in ihrer Unterhaltung berechnet, weshalb ſie den Spitznamen l'Enveloppe bekam. Sie war bekanntlich, bevor ſie die Gattin des großen Genfer Bankiers und Staatsmannes wurde, Gouvernante geweſen, und mochte daher die Neigung behalten haben, ihre Gäſte etwas ſchulmäßig zu behandeln. Der Marquis von Chaſtellux, einer der beliebteſten Geſellſchafter, kam eines Tags zu früh in ihren Salon und bemerkte ein kleines Notizbuch am Boden unter dem Armſtuhl der Madame Necker. Er nam es auf, blätterte darin und fand, daß es die Vorbereitung der Madame Necker auf den heutigen Abend enthielt. Die Namen der Perſonen waren mit den Gegenſtänden verzeichnet, über welche ſie dieſelben befragen wollte. Mit Hrn. v. Chaſtellux wollte ſie über die öffentliche Glückſeligkeit und über Demoiſelle Agathe, mit Frau von Angeville über die Liebe ſprechen, mit den Herren Marmontel und von Guibert einen literariſchen Streit anfangen u. ſ. w. Der Marquis warf das Büchlein wieder dahin, woher er es aufgenommen. Nach einigen Augenblicken erſchien ein Bedienter, der etwas ſuchte, bis er das Notizbuch aufhob und forttrug. Als nun Madame Necker erſchien, verlief die Unterhaltung ganz ſo, wie Herr von Chaſtellux ſchon zuvor geleſen hatte.

In Grimms Correſpondenz finden wir zu Anfang des Jahres 1777 einen komiſchen Hirtenbrief, der die Form des kirchlichen Pathos parodirt, indem er die Fiction macht, daß auch die Philoſophen eine Kirche bildeten. In dieſem frivolen Erlaß leſen wir eine Schilderung der Geoffrin, l'Eſpinaſſe und Necker, die wir als eine ſehr charakteriſtiſche nicht übergehen können.

Es heißt darin:

„Mutter Geoffrin thut kund und zu wiſſen, daß ſie die alten Verbote erneuern und aufrecht gehalten wiſſen wolle, nämlich in ihrem Hauſe weder von äußern noch innern Angelegenheiten zu reden, weder von den Angelegenheiten des Hofes noch der Stadt, weder von den Angelegenheiten des Nordens noch denen des Südens, weder von den Angelegenheiten des Oſtens noch denen des Weſtens, weder von Politik noch Finanzen, weder von Krieg noch von Frieden, weder von Religion noch Regierung, weder von Theologie noch Metaphyſik, weder von Grammatik noch Muſik und überhaupt von welcher Materie es irgend ſein möge. Die Kirche, in Erwägung ziehend, daß das Schweigen, beſonders die ſoeben genannten Materien betreffend, gerade nicht ihre ſtarke Seite iſt, gelobt den Verboten nachzukommen, ſolange ſie dazu gewaltthätig angehalten wird."

„Schweſter l'Espinaſſe thut zu wiſſen, daß ihre Vermögensumſtände ihr nicht geſtatten, weder Mittags- noch Nachteſſen anzubieten, daß ſie aber nichtsdeſtoweniger Luſt habe, in ihrer Wohnung die Brüder aufzunehmen, welche dort ihre Verdauung abzuwarten geſonnen ſein möchten. Die Kirche gebietet nun, derſelben anzukündigen, daß die Brüder ſich einſtellen werden, und daß, wenn man mit ſo viel Geiſt und Verdienſt ausgeſtattet iſt, man Schönheit und Vermögen entbehren könne."

„Schweſter Necker thut kund und zu wiſſen, daß ſie fortdauernd am Freitag ihren Mittagstiſch deckt. Die Kirche wird ſich dahin verfügen, weil ſie hohen Werth auf deren Perſon und die ihres Gatten legt. Wie gern möchte ſie das Nämliche von ihrem Koch zu rühmen wiſſen."

In dieſer komiſchen Schilderung wird die du Deffand nicht erwähnt, weil ſie von den Philoſophen ſich zurückgezogen hatte.

Wir haben bisher immer nur von Frauen geſprochen: denn ein eigentlicher Salon kann nur von dem Takte einer Frau organiſirt und beherrſcht werden. Auch Männer gaben Geſellſchaften, die aber den von uns charakteriſirten Salons an Bedeutung nicht gleich kamen, mit Ausnahme der Diners des Herrn von Holbach, wie wir ſogleich ſehen werden. Grimm gab in jüngeren Jahren den Philoſophen Mittageſſen. Bei Herrn von Vaine verſammelte ſich unterſchiedlos alles, was von Geburt, Stellung, Vermögen, Talent Hervorragendes exiſtirte. Es gab dies einen großen und glänzenden Zuſammenfluß von Menſchen, welche die luxuriöſe Bewirthung in prachtvollen Zimmern mit Verſtand genoſſen, ohne daß ein weiteres Reſultat ſich herausgeſtellt hätte. Bei dem Generalpächter Pelletier fanden ſich nur unverheirathete Leute zuſammen, wie Collé, der gentile Bernard, der jüngere Crébillon und andere, die durch Bosheit und leichtfertigen Scherz bekannt waren. Der Hofintendant La Popelinière, der die Muſik liebte, gab bis 1762, wo er ſich zurückzog, zu Paſſy Concert, zu denen er die beliebteſten Sängerinnen und Tänzerinnen einlud, ein Reiz, dem beſonders die Diplomaten nicht zu widerſtehen vermochten. Der Abbé Morellet verſammelte, da alle Tage ſchon anderweit beſetzt waren, am Sonntag Vormittag eine kleine, auserleſene Geſellſchaft zum Frühſtück bei ſich. Marmontel, d'Alembert, Hr. und Madame Sarin, Herr und Madame Suard, Madame Peuart, Madame Broutin, Delille, La Harpe, viele muſikaliſche Celebritäten, kamen hier zuſammen. Man machte Muſik, ſang, las die neueſten belletriſtiſchen Schriften und war in der heiterſten Stimmung, bis der Streit der Gluckiſten und Picciniſten Zwietracht in dieſen liebenswürdigen Cirkel brachte, und er ſich 1777 ganz auflöſte, als Morellet ſeine Nichte an Marmontel verheirathete.

Eine wahrhaft kosmopolitiſche Univerſalität, wie der Salon ſie fordert, kann man nur noch den Geſellſchaften des Hrn. v. Holbach nachrühmen, der 1789 ſtarb. Er war ein Deutſcher. Man nannte ihn Baron, weil er in der Pfalz ein kleines Landgut beſeſſen hatte. Er war ſehr reich und bezog ein jährliches Einkommen von 60000 Livres. Er beſaß ein großes Landhaus zu Grandval in der Nähe von Paris, wo ſich manche Gäſte wochenlang aufhielten. Vormittags bekam jeder Gaſt, der dort wohnte, das Frühſtück auf das Zimmer und konnte ſich nach Belieben beſchäftigen. Diderot hat hier viele Artikel für die Encyklopädie gearbeitet. Der Baron hatte hier nicht nur eine treffliche Bibliothek, ſondern auch ein auserleſenes Naturaliencabinet und eine vorzügliche Kupferſtichſammlung. Um 2 Uhr wurde ſehr reichlich und ſehr lange Mittag gegeſſen, dann der köſtlichſte Kaffee getrunken und ein tüchtiger Spaziergang oder eine Kahnfahrt auf der Seine gemacht. Abends verſammelte man ſich in einem großen Saal, Zeitung zu leſen, Schach zu ſpielen, zu plaudern, ſoupirte noch einmal vortrefflich — aber um 11 Uhr lag alles in gedeihlichem Schlaf. Sonntag und Donnerstag waren für die allgemeine Geſellſchaft zu glänzenden Mittageſſen beſtimmt, die von 2 Uhr oft bis 8 Uhr dauerten und ſich durch ihre Gediegenheit in Speiſe und Trank dermaßen empfahlen, daß Holbach den Spitznamen eines Maitre d'Hôtel de la philosophie empfing. Bei dieſen Mittageſſen von 12, höchſtens 20 Perſonen fand ſich ſucceſſiv, wie bei der Geoffrin, alles ein, was das damalige Paris an Berühmtheiten jedweder Art beſaß. Holbach war zweimal, an zwei Schweſtern, verheirathet, und beide Frauen unterſtützten ihn in ſeiner Eigenſchaft als Wirth vortrefflich, ohne mit Anſprüchen für ſich hervorzutreten. Er ſelbſt war ein höchſt gutmüthiger Menſch, ein zarter Freund, ein vielſeitig unterrichteter Mann, der heimlich viel ſchriftſtellerte und den Umgang mit den Philoſophen liebte. Bei ihm wurde die Unterhaltung oft dialektiſch. Sie durfte ſich in die Abgründe der Metaphyſik und Politik mit einer Rückſichtsloſigkeit in einer Form verlieren, welche für den Salon einer Dame unangemeſſen geweſen wäre. In dieſen wirklichen Sympoſien trug bald jemand ganz allein ohne Unterbrechung ſeine Meinung vor, während die andern aufmerkſam folgten. Bald kämpften zwei miteinander im philoſophiſchen Dialog, wie kunſtgeübte Fechter, die einander treffen, aber nicht verwunden wollen. Bald entwickelten mehrere, der Reihe nach, ihre verſchiedene Anſicht von demſelben Gegenſtande. Bald erzählte der vielgereiſte Schotte Hope, von den Völkern des Orients; bald führte der Phyſiker Roux in die Myſterien der Natur. Zuweilen riß der Abbé Galiani durch ſeine witzigen Erzählungen, die er mit neapolitaniſcher Lebhaftigkeit vortrug, alles zum Lachen hin, während der Philoſoph Diderot durch ſeine ideenvolle und ungeſuchte Beredtſamkeit die erhabendſte Begeiſterung entzündete. Marmontel und Morellet nicht nur, ſondern auch der Jeſuit Cerutti verſichern, daß ſie in dieſem Kreiſe, der ſo viel Atheiſten zählte, nie ein beleidigendes Wort gegen den Glauben an Gott und die Tugend gehört hätten; keiner dieſer Männer hätte vermocht, einen Gläubigen perſönlich in ſeinem Glauben zu kränken, einen Prieſter oder Mönch zu verletzen. Man forderte für die extremſten Meinungen die gleiche Berechtigung. Man überließ ſich den äußerſten Conſequenzen des Denkens, aber in ſeiner Leidenſchaft für die Wahrheit übte man die aufrichtigſte Toleranz gegen Andersdenkende.

Die Holbach'ſchen Geſellſchaften machen den Schluß in der ſocialen Entwickelung der damaligen Pariſer ſo großen und ſo mannichfaltigen Geſelligkeit; denn die negative Richtung der Zeit, der theoretiſche Kampf gegen das ſogenannte Vorurtheil culminirte in ihnen. Vergleicht man die Salons der Stadt mit den Geſellſchaften des Hofs, die ſich nur um ehrgeizige oder machtſüchtige Intriguen, um Spiel, Jagd, Tanz und Ausſchweifung drehten, ſo muß man ihnen trotz der witzelnden Frivolität und eleganten Oberflächlichkeit, die auch in ihnen nicht fehlte, doch eine entſchieden ernſte Tendenz zuerkennen, durch welche ſie ſich vortheilhaft auszeichneten. Wäre der Hof in der Stadt geblieben und hätte er die neue Epoche, die im Anzuge war, nicht misverſtanden und misachtet, ſo würden die Salons nie zu einer ſolchen Macht gelangt ſein, wie ſie als Schulen höherer Bildung behaupteten. Es gehörte eine gewiſſe Anſtrengung dazu, ſich in ihnen zu bewegen. Ohne Talent, ohne Geiſt, ohne Bildung, durfte man in ihnen keine Anerkennung hoffen. Als aber das, was man damals Philoſophie zu nennen pflegte und was wir jetzt unter dem Ausdruck Aufklärung verſtehen, durch die Preſſe ziemlich allgemein, und als die Oppoſition, welche die Pariſer Geſellſchaft dem Hof gemacht hatte, zur Oppoſition des Landes geworden war, mußten die Salons ihre Bedeutung verlieren. Das Bedürfniß einer leichtern, müheloſern Unterhaltung und der Trieb zur Maſſenbewegung brach ſich Bahn. Der Uebergang zu ihr trat in der Form der ſogenannten Kaffees auf. Frau von Epinay, der wir ſo viel feine Bemerkungen verdanken, hat ſie in einem Brief an Herrn von Lubières ausführlich geſchildert. Als das Charakteriſtiſche darin erſcheint die Auflöſung der Einheit der Converſation. Man ſtellte kleine Tiſche zu drei bis vier Plätzen auf, die man theils mit Karten, Schach- und Damenbretern, Trictrac ꝛc. belegte, theils mit Bier, Wein, Orgeade und Limonade beſetzte. Die Herrin vom Hauſe, welche den Kaffee gab, war auf engliſch gekleidet, in einem kurzen einfachen Rock, eine Muſſelinſchärpe, einem Umſchlagetuch und kleinem Hut. Vor ſich hatte ſie einen langen Tiſch in Form eines Comptoirs, auf welchem man Orangen, Biscuit, Broſchüren und alle Zeitungen fand. Das Kamintiſchchen war mit Liqueuren verſehen. Die Diener trugen weiße Weſte und weiße Mütze und wurden, wie in den öffentlichen Kaffeehäuſern, garçons gerufen. Die Herrin des Hauſes ſtand vor niemand auf und jeder ſetzte ſich, wo er wollte. Der Speiſeſaal war ebenfalls mit einer Menge kleiner Tiſche zu höchſtens fünf Perſonen ausgeſtattet, und die Plätze waren numerirt. Man zog ſie durch Loos, um bei der Anweſenheit ſo vieler Frauen alle Tracaſſerie und alles Ceremoniel zu vermeiden. Das Eſſen ſelbſt war frugal, wenigſtens was man damals frugal nannte, zwei Gänge mit einem Zwiſchengericht und einem leichten Nachtiſch. Frau von Epinay findet dieſe Mode für die Freiheit ebenſo zuträglich als für die Oekonomie. Die Unterhaltung ſchöpfte wenig aus ſich ſelbſt, ſondern ſie wurde mehr durch Pantominen, Tanz, Geſang und Aufführung von Sprichwörtern belebt. Dieſe letzteren waren als Improviſationen beſonders beliebt. Frau von Epinay erzählt, daß man dem berühmten Philoſophen und Hiſtoriker David Hume, um ihn auszuzeichnen, bei Aufführung eines Sprichwortes auch eine Rolle gegeben habe. Er ſollte ſich zwiſchen zwei ſchöne Sklavinnen ſetzen und all ſeine Beredtſamkeit aufwenden, ſich von ihnen lieben zu laſſen. Sie unerbittlich findend, ſollte er der Urſache ihres Kummers und ihres Widerſtrebens nachforſchen. Man ſetzte ihn auf ein Sopha zwiſchen zwei allerliebſte Pariſer Frauen. Er blickt ſie wechſelweiſe an, klopft ſich auf den Bauch und die Knie und weiß nichts anders hervorzubringen, als: „Nun wohl mein Fräulein! Nun wohl, da ſind Sie alſo. Nun wohl, Sie, Sie, Sie ſind alſo da!“ Dieſe Phraſe wiederholte ſich ſo lange, bis eine der Damen ungeduldig aufſprang und ausrief: „Ach! Ich dachte es wohl, dieſer Mann verſteht nur Rindfleiſch zu vertilgen!“ Seit der Zeit brachte man ihn nur zu den Zuſchauern, welche das Sprichwort errathen mußten, ſchmeichelte ihm aber nach wie vor; denn die Eingenommenheit für alles Engliſche, dieſe ideelle Vorarbeit der Revolution, war einmal an der Tagesordnung. Der Baron Grimm erzählt in ſeinen Memoiren, daß man das Fallenlaſſen aller Paraphraſen und Euphemismen des feinen Tons, den Uebergang zum ungenirten, freien Herausſprechen in Geſellſchaft mit den Worten ankündigte, daß nun engliſch geſprochen werden ſolle, was nicht wörtlich, nur figürlich gemeint war.

Zwiſchen 1780—90 vollendete ſich die ſociale Umwälzung von Paris. Man verlor die Kunſt der causerie. Daß bei den privaten

Kaffees auf dem Tiſch vor der Herrin des Hauſes die Zeitungen und Broſchüren des Tags liegen mußten, war gewiß ein merkwürdiges Symptom der politiſchen Aufgeregtheit der Stimmung. Man ſuchte die Unterhaltung durch Spiel und theatraliſche Improviſationen zu erſetzen. Den Sprichwörteraufführungen folgten die Synonyma, welche Frau von Staël 1786 in Schwung brachte. Franchise et véracité, trait et saillie, hatte den meiſten Erfolg. Der Graf von Thiard tödtete die Synonyma, indem er eine köſtliche Satire auf ſie mit den Wörtern ânesse und bourrique machte, die beide Eſelin bedeuten. Hierauf componirte Frau von Staël ihre Folles, worin vernunftloſe Creaturen mit extravaganter Beredtſamkeit auftraten. Dies alles waren künſtliche Surrogate für den Verluſt der ſich in der Unterhaltung als ſolcher genügenden Geſelligkeit. Die Leidenſchaft politiſcher Discuſſion trat mehr und mehr an ihre Stelle.

Auch das Theater that den Salons Abbruch. Die Diners wurden nach engliſcher Sitte auf 4 oder 5 Uhr verlegt und machten die Soupers überflüſſig. Sobald das Diner beendet war, ſchlüpfte man ins Theater, das nun auch viele Frauen, dank den kleinen Logen, faſt täglich zu beſuchen anfingen.

Das Verhältniß der Männer und Frauen änderte ſich. Man wollte nicht mehr gefallen, man wollte genießen. Die Galanterie erforderte nicht mehr viel Zeit. Die Männergeſellſchaften vermehrten ſich und mit der Trennung der Geſchlechter in einſeitige Geſellſchaften von Männern und Frauen wurden die Männer roher und die Frauen flacher.

Die Gewöhnung der Männer, unter ſich zu ſein, begünſtigte die Aufnahme der engliſchen Clubs außerordentlich. Alle Tage entſtanden neue: der patriotiſche, der militairiſche, der amerikaniſche, der Schachclub, der Künſtlerclub ꝛc. Grimms Correſpondenz bemerkt darüber: „Dies ſind ſehr zahlreiche Verſammlungen, zuſammengeſetzt aus Leuten, die ſich kaum einander kennen, die aber ihre Zuſtimmung gegeben haben, ſich an demſelben Orte zu begegnen, ohne ſich verbindlich zu machen, einer für den andern irgendwie Geiſt, Aufmerkſamkeit oder Gefälligkeit in Koſten zu ſetzen. Sich gegenſeitig nicht zu geniren, das iſt die einzige Höflichkeit, die in dieſen Geſellſchaften ſtreng beobachtet wird.“ D. h. die Pariſer Geſellſchaft war mit dieſen Clubs ſchon auf dem Boden des republikaniſchen Nivellements angelangt, das bald genug in der Revolution zu einer auch politiſchen furchtbaren Wirklichkeit werden ſollte. Die Clubs wurden 1782 eröffnet; 1787 wurde zwar ihre Schließung befohlen, allein nur auf kurze Zeit, denn ſchon war es unmöglich die immer allgemeiner gewordene demokratiſche Bewegung niederzuhalten.

Den Uebergang von der alten Ordnung der Dinge zur Revolution machte der Salon der Marquiſe von Condorcet. Sie war eine geborne Grouchy, zuerſt Stiftsdame und eine begeiſterte Schülerin Rouſſeaus. Ihr Mann, der Marquis von Condorcet, war d'Alemberts Nachfolger, Voltaires letzter Correſpondent, Turgots Freund. Er wohnte in dem Palaſt der Münze, gegenüber dem Pavillon de Flore, in welchem bei der Prinzeß von Lamballe die royaliſtiſche Geſellſchaft ſich verſammelte. Hier, faſt im Angeſicht der Tuilerien, eröffnete ſeine Frau ihren Salon 1789, den man nicht mit Unrecht den Herd der Revolution genannt hat. Die Marquiſe wurde die Seele deſſelben. Mit Ausnahme des kränklichen und ſchwermüthigen Arztes Cabanis treffen wir hier auf keine der Geſtalten mehr, die uns in den alten Salons faſt überall begegneten. Faſt alle waren vor dem Ausbruch der Revolution geſtorben; nur Marmontel, Morellet und Bernardin St.-Pierre lebten in ſie hinüber. Der Salon der Frau von Condorcet war von Anfang an politiſch. Der Amerikaner Payne, der Engländer Williams, der Schotte Mackintoſch, der Genfer Dumont, der Deutſche Anacharſis Cloots fanden ſich hier im Cultus republikaniſcher Fanatismen zuſammen. Was im erſten Drittel des Jahrhunderts der Club des Entresol einſt nur zur theoretiſchen Bildung unter Männern verhandelt hatte, das Dogma von der Majeſtät des Volkes, das ging hier, am Ende des Jahrhunderts, in die That über. Dieſer Salon war zuletzt nichts mehr, als ein verfeinerter Club. Er ſchließt die Reihe der intereſſanten Gruppirungen der Pariſer Geſellſchaft des 18. Jahrhunderts, indem er zugleich die alte Geſellſchaft mit der neuen verbindet.

XV.

Rede zur Säcularfeier von Fichtes Geburtstag am 19. Mai 1862, im Auditorium maximum der Albertina-Univerſität.

Hochgeehrte Verſammlung! Wir haben uns heute in dieſer Halle zuſammengefunden, um wieder ein Säcularfeſt zu feiern. Seit zwei Decennien iſt es das fünfte, welches wir begehen. Herder, Peſtalozzi, Göthe, Schiller haben den Zoll unſerer Verehrung, unſerer Dankbarkeit, unſerer Liebe empfangen. Heute gilt es das Andenken eines Mannes, der uns Preußen, der uns Königsberger, der dieſe unſere Albertina noch näher, als es von den Genannten mit Herder der Fall war, berührt. Heute haben wir nicht nur eine Pflicht des literariſchen Cultus und der Deutſch-vaterländiſchen Geſinnung zu erfüllen, ſondern wir haben auch ein ganz beſonderes Recht als Preußen, als Königsberger und als Mitglieder dieſer Univerſität dazu; denn der Mann, deſſen Geiſtesgeſtalt wir uns heute vergegenwärtigen ſollen, iſt mit Preußens Geſchichte auf das Engſte bis in die tiefſten Wurzeln hin verwachſen. Wir feiern heute das Andenken Johann Gottlieb Fichtes, als eines Philoſophen, der, das edelſte Muſterbild eines Preußiſchen Patrioten, hier von Königsberg aus zuerſt in die Oeffentlichkeit trat, und, in der traurigſten Epoche unſerer Geſchichte, hier ein Jahr lang Profeſſor war.

Erwarten Sie von mir nicht eine Biographie dieſes Mannes. Ich darf die Bekanntſchaft mit den Hauptbegebenheiten ſeines Lebens bei Ihnen vorausſetzen. Erwarten Sie von mir nicht einen literaturgeſchichtlichen Bericht über ſeine vielen Schriften. Ein ſolcher würde uns mit ſeinem unvermeidlichen Detail viel zu ſehr von dem Ziel ablenken, das wir heute im Auge behalten müſſen: uns die Bedeutung Fichtes für die Wiſſenſchaft überhaupt, für die Wiedergeburt des Deutſchen Volks, und für die Beziehung, die er zu Preußen und zu Königsberg hatte, lebendig zurückzurufen.

Säcularfeſte gebühren nur großen Männern, deren Verdienſt ein unverkennbares iſt. Während ein Lebender ſich entwickelt, wird das Urtheil über ihn dem Streite der Meinungen ausgeſetzt ſein, die ihn bald von dieſer, bald von jener Seite her auffaſſen, und die, weil er ſich noch nicht vollendet hat, in ſeinem Thun oft mehr den Widerſpruch, als die Einheit zu erblicken geneigt ſind. Hat aber der Tod den Strebenden allen kleinlichen Beziehungen des Tages, allen perſönlichen Differenzen, allem Schwanken der eigenen Affecte entrückt: ſo verklärt ſich ſein Bild den Nachbleibenden zu einer einfachen Anſchauung, in welcher ſie nur noch das Subſtantielle, das Dauernde, das Vollkommene wahrnehmen. Und ſo bin ich überzeugt, daß heute von den Schweizeralpen bis hier zum Geſtade des Baltiſchen Meeres keiner der vielen Redner, die Fichtes Namen zu verherrlichen ſich anſchicken, es ſich entgehen laſſen wird, in ihm, dem wiſſenſchaftlichen Forſcher, auch den gediegenen Charakter: in ihm, dem tiefen Denker, auch den thatkräftigen Mann: in ihm, dem univerſellen Philoſophen, auch den Deutſchen Patrioten anzuerkennen. Dieſe Einheit von Begriff und That, von Denken und Handeln, von Lehre und Leben, von Syſtem und Geſinnung, ſie iſt es, die an Fichte in einer ſo entſchiedenen Weiſe hervortritt, daß ſie gar nicht verkannt werden kann. Sie iſt es, die ihn populär gemacht hat, weil ſie mit einer Periode unſerer Geſchichte zuſammenfiel, in welcher die Erſcheinung einer ſo charaktervollen, harmoniſchen Perſönlichkeit die rechte Gelegenheit ihres weithin zündenden Wirkens fand.

Ohne aus Sachſen nach Preußen, ohne aus kleinſtaatlichen Verhältniſſen in großſtaatliche, ohne von Jena nach Berlin gekommen zu ſein, ohne hier den mächtigen Wiederhall einer Hauptſtadt gefunden, ohne die Schmach, die Erniedrigung und Schwächung Preußens in unmittelbarer Nähe mit tiefſtem Schmerz, mit innerſter Empörung durchlebt zu haben, würden ſeine erhabenen Worte niemals zugleich die Bedeutung lebendiger Thaten gewonnen haben.

Daß Dichter populär werden, iſt nicht zu verwundern; daß aber auch ein Philoſoph populär wird, nicht blos in der Genoſſenſchaft einer Schule, nicht blos in den Hörſälen der Akademien, in den Traditionen der Studirenden, in den literariſchen Annalen, ſondern populär bei einer Nation ſchlechthin, das ſetzt in ihm eine Macht voraus, welche ſich die Herzen und Geiſter durch eine allgemein menſchliche Idealität, durch ein von Allen verſtandenes Wort, durch eine von Allen als nothwendig empfundene That erobert. Gewiß ſtreben wir Alle danach, in unſerem Thun und Laſſen ſo einſtimmig als möglich zu ſein; wir alle wünſchen, unſere Ueberzeugung mit unſerem Handeln immer in Einklang zu ſetzen; wir alle glauben, daß dies auch in der größten Verborgenheit eines dunkeln Lebens der Fall ſein kann, deſſen Kämpfen und Ringen nur dem allwiſſenden Gotte bekannt iſt. Aber daß nun, was wir Alle als ein nothwendiges ethiſches Problem für uns begreifen, uns in der intenſiven Energie, in der geſchichtlichen Breite und Oeffentlichkeit entgegentritt, mit welcher dieſer Philoſoph von der Wiſſenſchaft aus das Leben beſtimmte, das iſt der Zauber, durch welchen wir uns an ihn gefeſſelt fühlen.

Fichtes weltgeſchichtliche Stellung iſt nur aus ſeinem Zuſammenhange mit der Kantiſchen Philoſophie zu verſtehen; allein er würde ſie nicht erreicht haben, wenn er ihr nicht eine Individualität entgegengebracht hätte, die von Hauſe aus mit all' den entſprechenden Kräften zur Fortbildung dieſer Philoſophie ausgerüſtet war. Fichte war ein rhetoriſches Talent, eine polemiſche Natur. Die Kantiſche Philoſophie hatte theoretiſch mit einer Reſignation, praktiſch mit einem Poſtulat abgeſchloſſen. In der Kritik der reinen Vernunft hatte ſie auf die Erkenntniß des Dinges an ſich verzichtet. Sie erkannte zwar an, daß wir den Begriff des Unbedingten oder der Idee haben; allein ſie beſtritt, daß wir dieſen Begriff auf adäquate Weiſe zu faſſen vermöchten, weil die Kategorien des Verſtandes als die nothwendige Form des Erkennens für den in ſich unendlichen Inhalt der Vernunft unzureichend ſeien. In der Kritik der praktiſchen Vernunft hingegen behauptete ſie die Congruenz unſeres Begriffs der Freiheit mit ihrem Weſen. Wir wiſſen, was wir thun ſollen, und mit dieſem unbedingt gewiſſen Wiſſen wiſſen wir auch, daß wir, was der Begriff der Pflicht kategoriſch von uns erheiſcht, auch verwirklichen können; denn die Freiheit iſt das Vermögen, eine Reihe von Handlungen ſchlechthin aus ſich anzufangen. Die Idee des Guten und die Autonomie und Autarkie des Willens ſind identiſche Begriffe. Kant forderte daher die unbedingte Realiſirung des Guten. Aber auch hier beſchied er ſich wieder mit der Reſignation auf die Gewiſſenhaftigkeit des Einzelnen, auf die Lauterkeit der ſubjectiven Geſinnung, auf die Rechtſchaffenheit des privaten Willens. Für den Staat war Kant zufrieden, den Schutz der perſönlichen Freiheit und des Eigenthums zu finden. Den Eudämonismus verwarf er, ſofern er als Princip geſetzt werden ſoll, forderte aber dennoch für die Tugend eine ihr proportionirte Glückſeligkeit; denn die Erfahrung, daß es in dieſer Welt dem Laſterhaften äußerlich oft wohl ergeht, während der Tugendhafte oft und zwar oft gerade um der Tugend willen dem Elende unterliegt, empörte ihn. Er poſtulirte ein Jenſeits für die Ausgleichung ſo ſchreienden Widerſpruchs.

Wir haben alſo bei Kant zwei Kritiken, die der reinen, d. h. der theoretiſchen, und die der praktiſchen Vernunft. Die erſtere kritiſirt unſer Erkenntnißvermögen, und findet es wegen der Incongruenz von Verſtand und Vernunft unzureichend, die vom Erkennen als nothwendig vorausgeſetzte Idee wirklich zu begreifen. Wagt es dennoch dieſen Schritt, ſo umarmt es, wie Ixion, ſtatt der Göttin, ein Wolke. Es wird transcendent, ſtatt, innerhalb der durch den Verſtand erlaubten Grenzen der Vernunft ſich haltend, transcendental zu bleiben. Die zweite Kritik, die praktiſche, geſteht hingegen zu, daß wir im Begriff des Guten das wirkliche Abſolute nicht nur beſitzen, ſondern auch es ſelbſt hervorzubringen vermögen. Ein ſolches Nebeneinander theoretiſcher Relativität und praktiſcher Abſolutheit konnte ſich nicht behaupten. Die Vernunft an ſich iſt nur Eine, wenn ſie auch als theoretiſche einerſeits, als praktiſche andererſeits erſcheint. Unſer Selbſtbewußtſein, unſer Ich, iſt Ich eben ſowohl als denkendes, wie als wollendes. Denken und Wollen ſind nur beſondere Functionen des an ſich in ihnen identiſchen Ichs.

Faſſen Sie dieſen Begriff, ſo haben Sie damit das Princip der Fichteſchen Wiſſenſchaftslehre, welche den äußerlichen Synkretismus, der bei Kant zwiſchen den verſchiedenen Kritiken übrig geblieben war, zur organiſchen Einheit aufhob. Fichte hatte, als er in Jena ſtudirte, durch Spinoza den Werth einer einheitlichen Conſtruction kennen gelernt. In Leipzig hatte er dann vorzüglich Kants Kritik der Urtheilskraft ſtudirt, worin derſelbe, wenn auch nach Kants vorſichtiger Art, vorerſt problematiſch ſich über den Begriff eines blos discurſiven Verſtandes zu dem eines intuitiven und vom Begriff einer nur äußerlichen und zufälligen Zweckmäßigkeit zu dem einer innern und nothwendigen erhoben hatte. Fichte vereinigte die Stärke Spinozas, die Einheitlichkeit, mit der Stärke Kants, mit der Kraft des Unterſcheidens. Andere Philoſophen, außer Spinoza und Kant, hat Fichte eigentlich nie ſtudirt. Dieſer Mangel an Gelehrſamkeit war ſeiner Originalität förderlich; denn er bewahrte ihn vor der Verſuchung, ſeine eigenen Gedanken den Gedanken Anderer, deren man ſich erinnert, nachzuſetzen, in Citaten zu denken und den Schatten von Reminiscenzen ſein eigenes Licht dämpfen zu laſſen.

Die Wiſſenſchaftslehre iſt die Wiſſenſchaft ſowohl vom Erkennen als vom Handeln, oder, da das Erkennen ebenfalls ein intellectuelles Handeln, ſowohl vom theoretiſchen, als vom praktiſchen Handeln. Fichte verſchmolz in ihr Pſychologie, Logik, Methaphyſik, Ethyk und Aeſthetik zu einem einzigen Ganzen. Die dialektiſche Kraft, mit welcher er den urſprünglichen Gegenſatz von Ich und Nicht-Ich durch alle Poſitionen bis zum Beifall und Mißfall der teleologiſchen Urtheilskraft über das Verhältniß von Trieb und Reflexion fortbildete, war eine Auflöſung aller Wiſſenſchaften aus einer bis dahin nur encyklopädiſchen Syntheſe zu einer conſequenten ſyſtematiſchen Organiſation, wie man ſie noch nicht beſeſſen hatte. Das Ich wurde für Fichte nicht blos der Ideal-, ſondern auch der Realgrund; denn das Wiſſen kann nur das Wiſſen zum Inhalt haben. Das ſchlechthin Begriffloſe kann nicht gewußt werden, weshalb das Nicht-Ich, das ſich dem Ich entgegenſetzt, von dieſem nur als ein unendlicher Anſtoß für ſeine Thätigkeit, es in ſich aufzuheben, es als Ich zu ſetzen, genommen werden kann. Indem das Subject irgend ein Sein als Object für ſich ſetzt, hat dies ſchon aufgehört, ein bloſes Sein auszumachen. Das Bewußtſein hat es ſchon in ſeine ideelle Sphäre verſetzt. Ohne die Reflexion des Bewußtſeins hilft es uns nichts, daß wir Sinne, daß wir Augen und Ohren haben. Was das Ich nicht als ſich ſelbſt weiß, das weiß es nicht wirklich.

Dieſe Andeutungen will ich hier nicht weiter verfolgen. Sie werden hinreichen, Ihnen deutlich zu machen, wie Fichte ſein ganzes Leben hindurch immer nur Wiſſenſchaftslehre mündlich und ſchriftlich vorzutragen ſich angelegen ſein laſſen konnte. Jeder neue Vortrag war ein neuer Verſuch, das Princip reiner und ſchärfer zu faſſen und folgerichtiger aus ihm zu deduciren. Von Metaphyſik, von Logik, von Pſychologie als beſondern Wiſſenſchaften war bei ihm nicht die Rede. Iſt Ich nicht die urſprüngliche pſychologiſche Theſis, welche ſich auf ihre Antitheſis, auf das Nicht-Ich, bezieht, um durch ihre beiderſeitige Theilbarkeit ihre Syntheſis zu ſetzen? Iſt Ich als ſich ſelbſt gleich nicht ebenſo die urſprüngliche logiſche Identität, die ſich ſofort durch die Entgegenſetzung des Nicht-Ich differenzirt, um in dem zureichenden Grunde der Aufhebung des Nicht-Ich durch das Ich zur erfüllten Einheit, welche den Unterſchied von Ich und Nicht-Ich überwunden hat, zurückzukehren? Iſt die Theſis des Ich nicht das metaphyſiſche Princip der Subſtantialität, die Antitheſis von Ich und Nicht-Ich das der Cauſalität und die Syntheſis Beider das der Reciprocität? Dieſer Anfänge der Wiſſenſchaft muß man ſich erinnern, um ſich zu erklären, daß Fichte überall, wo er die Wiſſenſchaftslehre vortrug, einen ſo großen Enthuſiasmus erregte; denn dieſe elementaren Grundlagen ſeiner Lehre zu faſſen, war leicht, und ſie in mannichfachen Conſtructionen anzuwenden, anregend und vergnüglich. Freilich, wenn es weiter ging, mochten Viele ein Verſtändniß ſich mehr einbilden, als wirklich erringen. Immerhin empfingen ſie einen fruchtbaren Antrieb, im eigenen Bewußtſein, im eigenen Denken, in eigener Thätigkeit ſich die wahre Welt zu erſchaffen.

Fichte war von Kants umſichtiger Behutſamkeit weit entfernt. Er war ein reſoluter Dogmatiker, der ſeine Zuhörer und Leſer als ein philoſophiſcher Dictator zu beherrſchen ſuchte. Sein Deduciren war oft nichts, als ein durch die logiſche Form verhüllter Empirismus, der eine Beſtimmung, welcher er benöthigt war, von Außen hereinnahm, ſie aber, weil ſie in ein Poſtulat eingekleidet wurde, a priori deducirt zu haben behauptete. Innerhalb der Wiſſenſchaftslehre konnte dieſer Mangel weniger zum Vorſchein kommen; deſto mehr auf dem praktiſchen Gebiete, wo er das allgemeine Sollen und Streben, mit welchem die Wiſſenſchaftslehre ſich begnügte, in die Realität des Lebens hinüberzuführen hatte. Hier iſt Fichte in dem Ringen nach Freiheit ſich immer gleich geblieben; allein der beſondere Standpunkt, den er zu verſchiedenen Zeiten einnahm, iſt ein ſehr verſchiedener geweſen, wenn wir erwägen, daß er zuerſt in der Schweiz von der Rouſſeau'ſchen Volksſouverainetät ausging und mit einer theokratiſchen Verfaſſung in Berlin abſchloß. Sie werden von mir nicht fordern, Ihnen alle Metamorphoſen Fichtes des Politikers zu entwickeln; denn ein ſolches Unternehmen würde weit über die mir heute geſteckten Grenzen hinausgehen. Sie können von mir nur fordern, ihnen dasjenige von Fichtes Politik kurz hervorzuheben, was an ihr charakteriſtiſch iſt. Im Allgemeinen unterſchied Fichte ſich zunächſt wenig von Kants moraliſcher Weltanſicht. Bald jedoch ſchlug er einen politiſch revolutionären Ton an, der unſerem Kant, bei aller Freiſinnigkeit und Freimüthigkeit, fremd war. Dieſer Ton erklang zuerſt in einer kleinen Schrift, die er 1793 anonym, wie der Titel ſagt, zu Heliopolis herausgab: Zurückforderung der Denkfreiheit von allen Fürſten Europas, welche ſie bisher unterdrückten. Er commentirte darin gleichſam die berühmten Worte, welche Schiller den Marquis Poſa im Don Carlos an den König richten läßt. Fichte erblickte in der Denkfreiheit das wahre Princip aller Freiheit, und ermahnte die Völker, auf ſie zuerſt ihr Augenmerk zu richten. „Was Ihr auch leiden mögt, was man Euch auch durch Steuerdruck rauben mag, erhaltet Ihr Euch nur die Denkfreiheit, ſo erhaltet Ihr Euch mit ihr die Wurzel aller andern Freiheiten. Laßt Ihr ſie Euch tödten, ſo ſeid gewiß, daß der Despotismus bald auch jede andere Freiheit, die er Euch noch erlaubt hat, einſargen wird." „Ihr Völker," ſagte er, „Alles, Alles gebt hin, nur nicht die Denkfreiheit. Gebt Eure Söhne in die Schlacht, um ſich mit Menſchen zu würgen, die ſie nie beleidigten; entreißt Euer letztes Stück Brod dem hungernden Kinde und gebt's dem Hunde des Günſtlings, gebt Alles hin! Nur dieſes vom Himmel ſtammende Palladium der Menſchheit, dieſes Unterpfand, daß ihr noch ein anderes Loos bevorſteht, als dulden, tragen und zerknirſcht werden, nur dieſes behauptet!" Die Fürſten, meint Fichte, wären an ſich nicht ſo übel, aber ſie würden durch die Schmeicheleien der Höflinge verderbt. Er traut ihnen zu, daß ſie die Wahrheit hören möchten, und formulirt ſeine Forderung an ſie in dieſen Worten: „Fürſt, Du haſt kein Recht, unſere Denkfreiheit zu unterdrücken; und wozu Du kein Recht haſt, das darfſt Du nicht thun, und wenn um dich herum Welten untergehen und Du mit Deinem Volk unter ihren Trümmern begraben werden ſollteſt. Für die Trümmer der Welten, für Dich und für uns wird der ſorgen, der uns die Rechte gab, die Du reſpectirſt."

Etwas gemäßigter, als in dieſer jugendkecken Schrift, ſprach ſich Fichte in den Beiträgen aus, die er ebenfalls in der Schweiz 1793 zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Franzöſiſche Revolution herausgab. Er geſtand darin dem Volke das Recht der Reviſion des Staatsvertrags, der Aufhebung des Erbadels und der kirchlichen Glaubensbekenntniſſe zu. In Jena gab er 1796 ein Syſtem der Rechtslehre als ein a priori deducirtes Naturrecht heraus, worin er die maaßloſeſte Gewalt der Polizei für die Aufrechthaltung der Geſetze forderte, und die Regierung durch ein Ephorat von Volksrepräſentanten wollte beaufſichtigen laſſen, welches die Regierung nöthigenfalls für null und nichtig ſollte erklären dürfen, ohne doch die Macht dazu in Händen zu haben. Als er nach Berlin überſiedelte, widmete er, als eine Probe der Politik der Zukunft, 1800 dem Preußiſchen Miniſter v. Struenſee eine Schrift, die er den geſchloſſenen Handelsſtaat betitelte. Hier anticipirte er alle utopiſchen Träumereien der Engliſchen und Franzöſiſchen Socialiſten, die wir ſeit der Julirevolution erlebt haben, und ſchwelgte in einem Luxus von Chineſiſcher Bevormundung der Bürger. Alles ſoll von der Regierung ausgehen: ſie ſoll die

Theilung der Arbeit regeln; ſie ſoll Production und Conſumtion leiten; ſie ſoll den ſtrengſten Zunftzwang handhaben; ſie ſoll den Marktpreis ermitteln und decretiren; ſie ſoll wiſſen, was jeder Bürger in jeder Stunde thut; ſie ſoll, um die Gleichheit des Vermögens zu ſichern, jedem Bürger ſo viel, als er zufällig durch Mißwachs und andere Calamitäten einbüßt, durch einen Geldzuſchuß erſetzen; und ſie ſoll, um dieſen verkehrten, liberal gemeinten, thatſächlich aber despotiſchen Maaßnahmen die Krone aufzuſetzen, allen Handel mit dem Auslande, ſo wie alles Reiſen in daſſelbe, mit Ausnahme für Wiſſenſchaft und Kunſt, verbieten. Der geſchloſſene Handelsſtaat ſoll nur das conſumiren, was er ſelber producirt. Welche Verkennung des Weſens der Induſtrie und des Handels, welch' ein Pedantismus in den Veranſtaltungen der polizeilichen Controle der Regierung, die jeden Bürger mit abſolutem Mißtrauen beaufſichtigt, in ihm einen Defraudanten zu finden!

Natürlich brauche ich Ihneu nicht zu ſagen, daß Fichte zu einem ſo tyranniſchen Polizeiſtaate nicht aus Liebe zur Tyrannei, ſondern, wie Plato, aus dem Beſtreben ſich verirrte, der ſtrengſten Gerechtigkeit, der genaueſten Ordnung zu huldigen, das Wohl aller Bürger zu ſichern und den Staat, weil er alle ſeine Bedürfniſſe aus und durch ſich ſelbſt befriedigt, abſolut unabhängig zu machen, nach dem alten Saltze, daß die Extreme ſich berühren. Den Uebergang von der Kantiſchen moraliſchen Weltordnung, von dem in lauter atomiſtiſche Souveraine auseinader fallenden, äußerlichen Rechtsſtaat, von dem mitten in der Welt, wie das frühere Japan oder wie der einſtige Jeſuitenſtaat von Paraguay, in ſich abgeſchloſſenen Handelsſtaat zu einer höhern Auffaſſung des Staates, machte Fichte in einigen andern Schriften, in den Vorträgen über die Beſtimmung des Gelehrten, die er Sonntags 1794 in Jena hielt, in ſeiner Schrift über die Beſtimmung des Menſchen, die er zu Berlin 1800 herausgab, und in den Vorleſungen über das Weſen des Gelehrten, die er im Sommer 1805 zu Erlangen vortrug. Da unſer Handeln zuletzt von unſerem Wiſſen abhängt, ſo ſteht nach Fichte die Wiſſenſchaft als die oberſte Macht in der

Menſchheit, da, weil ſie die Wahrheit erforſcht und weil unſer Wille als der Wille der Wahrheit auch der wirklich freie iſt. Fichte ſtellte daher den Gelehrten mit dem Regenten und Geſetzgeber auf dieſelbe Höhe und übertrug ihm als Forſcher, als mündlichem Lehrer, als Schriftſteller die Oberleitung der progreſſiven Culturbewegung des Menſchengeſchlechts. Hier forderte Fichte, wie Kant, Preßfreiheit, als die erſte, unumgängliche Bedingung erfolgreichen Wirkens; aber er fing auch an, die weiteren Conſequenzen zu ziehen, die in Kants praktiſcher Vernunftkritik angelegt waren. Kant hatte die Abſolutheit der praktiſchen Vernunft anerkannt; allein das Ideal derſelben ſollte ein überſchwängliches ſein, an welches nur eine ſehr allmälige, ſtets beſchränkt bleibende Annäherung für uns möglich ſein ſollte. Dieſer Demuth begann Fichte den Stolz der Selbſtgewißheit entgegenzuſetzen, das Wiſſen wiſſen und das Gute thun zu können, ohne den abſoluten Genuß der Wahrheit und Freiheit erſt in ein unbeſtimmtes Jenſeits zu verſchieben. Wäre das Wiſſen der Wahrheit unmöglich, ſo wäre auch die Freiheit des Handelns unmöglich; denn eine begriffloſe Freiheit, eine Freiheit, welche nicht die Wahrheit zum Inhalt hat, iſt nicht Freiheit. Wäre uns aber die Verwirklichung des Guten unmöglich, ſo wär' es auch überflüſſig, daß wir den Begriff des Guten hätten, weil es demſelben weſentlich iſt, ſeine Verwirklichung von uns kategoriſch zu heiſchen. Wäre Beides unmöglich, das Erkennen der Wahrheit und das Handeln aus Freiheit, ſo wäre die Würde des Menſchen, ſein Unterſchied vom Thiere, vernichtet; denn wir hätten dann keinen idealen Zweck mehr, und würden mit Eſſen, Trinken, Schlafen, Zeugen, wie andere Thiere auch, den Zweck der Gattung erfüllen. Alle Ausreden und Entſchuldigungen, welche die Trägheit und der Selbſtbetrug der Menſchen erfinden, um dem ſofortigen Gehorſam gegen den Mahnruf der Idee auf anſtändig ſcheinende Weiſe zu ihrer Bequemlichkeit ſich zu entziehen, behandelte Fichte mit der tiefſten Verachtung, mit der unerbittlichſten Schonungsloſigkeit, mit dem ſchneidendſten Hohne.

Nicht zu verkennen iſt es, daß die Anklage des Atheismus, welche der Oberhofprediger Reinhard von Dresden aus gegen ihn erhob, eine große Kriſis in den religiöſen Anſichten Fichtes hervorrief, indem er von dem moraliſchen Atheismus zu einem religiöſen Pantheismus überging. Dieſe Anklage hat Fichte beſonders berühmt gemacht, und hat ihn, was eine äußerliche Folge war, zu uns nach Preußen gebracht. Wir haben über dieſe Angelegenheit gegenwärtig durch den Kirchenhiſtoriker Haſe in Jena die genaueſten, aus amtlichen Quellen geſchöpften Mittheilungen erhalten, und erſehen daraus, daß, wie faſt immer in ſolchen Fällen, Uebereilung von beiden Seiten her ſtattgefunden habe. Die Weimar'ſche Regierung hätte die widrige Anklage gern mit Glimpf beſeitigt und ließ Fichte andeuten, daß ſie ihm einen Verweis wegen Unvorſichtigkeit ertheilen würde. Fichte glaubte aber, durch einen Verweis dieſer Art vor ſeinen Zuhörern degradirt zu werden, forderte eine gerichtliche Entſcheidung und wandte ſich 1799 in zwei geharniſchten Schriften an das Publicum. Er ſchrieb an den Geheimen Rath Voigt, daß er, im Fall die Regierung auf einem Verweis beſtände, ſeinen Abſchied fordern würde. Dies Schreiben war ein vertrauliches. Die Regierung machte den Fehler, es als ein officielles zu nehmen, und Fichte ſeine Entlaſſung zu geben; und Fichte war zu ſtolz, jenen Umſtand geltend zu machen, obwohl er, auf den Rath von Paulus, in einem zweiten Schreiben das erſte zurücknahm. Die Regierung beharrte bei ihrem Entſchluß. Er mußte den Abſchied, mit dem er, auf ſeine Bedeutſamkeit für die Univerſität bauend, zuerſt gedroht hatte, annehmen, und wollte ſich zunächſt nach dem benachbarten Schwarzburg-Rudolſtadt wenden. Der Fürſt ſchlug ihm aber, auf den Wunſch des Weimar'ſchen Hofes, den Aufenthalt ab. Da rieth ihm der Preußiſche Miniſter Dohm, nach Preußen zu gehen. Zwar befremdete ſein Erſcheinen in Berlin etwas; allein der König erklärte, daß er, wenn Fichte ein ſo ruhiger Bürger ſei, als man ihm geſagt, ihm die Niederlaſſung in Preußen gern geſtatte, und daß, was ſeinen Streit über Gott betreffe, er dieſem ſelber es überlaſſen wolle, ihn mit ihm auszumachen. Für ſolch' hohes Fürſtenwort iſt Fichte unſerem Könige zeitlebens dankbar und anhänglich geblieben.

Die Folgen dieſer toleranten Entſchließung unſeres Königs ſind ſeitdem von der wohlthätigſten Wirkung geweſen; ganz abgeſehen davon, daß er durch ſie, ohne es zu ahnen, ſeinem Staat den Mann gewann, deſſen kühne Geſinnung und erſchütternde Beredſamkeit einſt ſo viel zur Wiederherſtellung deſſelben beitragen ſollte. Die Wiſſenſchaft iſt durch jenes Königswort von aller Inquiſition auf ihr Glaubensbekenntniß hin befreit worden, weil es in der Philoſophie auf das Beweiſen, nicht auf das Glauben ankommt. Jacobi klagte zehn Jahre ſpäter Schelling des Atheismus an, allein die Bairiſche Regierung achtete ebenfalls nicht darauf. Ebenſo verhielt ſich die Preußiſche Regierung, als Leo, nicht lange vor dem Tode Friedrich Wilhelms des Gerechten, die Hegelingen des Atheismus anklagte. Daſſelbe Verfahren des Ignorirens beobachtete die Hannover'ſche Regierung, als Günther in Wien Herbart des Atheismus beſchuldigte. Die Philoſophie wird, als eine kritiſche, als eine fortſchreitende Wiſſenſchaft, oft in den Fall kommen, von den herkömmlichen religiöſen Vorſtellungen, von den poſitiven Dogmen einer Kirche, abweichen zu müſſen; und die Anklage einer Philoſophie, irreligiös oder atheiſtiſch zu ſein, iſt daher ſehr leicht. Sehr ſchwer aber iſt die Entſcheidung, ob eine Philoſophie in der That atheiſtiſch; denn ſie kann nur dann gefällt werden, wenn man weiß, was Gott iſt, und wenn man, daß Gott iſt, beweiſen kann. Die Philoſophie kann keinen Glauben verlangen, aber auch keinem Glauben ſich unterwerfen; ſie muß Beweiſe fordern. An Beweiſe glaubt man nicht, ſondern durch ſie erkennt man die Wahrheit und muß dann, iſt anders der Beweis ein wirklicher Beweis, ihrer gewiß ſein. Hieraus folgt aber auch, daß ein Gerichtshof über ſolche Anklagen nicht, wie Fichte wollte, entſcheiden kann, und hieraus folgt wieder, daß nur der frei gelaſſene Kampf der Wiſſenſchaft ſelber es zu Reſultaten darüber zu bringen vermag, die zunächſt in ſie fallen und einer neuen Kritik ausgeſetzt ſind. Heut zu Tage ſind wir ſchon ſo weit gekommen, daß ſogar bei Vielen ein Philoſoph, der die Exiſtenz Gottes annimmt, nicht mehr für einen Philoſophen gelten ſoll: allein die Regierungen achten mit Recht auch hierauf nicht, ſondern überlaſſen die Philoſophen ſich ſelber; denn ſo wenig Jemand deßwegen, daß er an Gott glaubt, ſchon ein guter Philoſoph iſt, eben ſo wenig iſt er es ſchon deßwegen, weil er an Gott nicht glaubt. Die bloſe atheiſtiſche Negation iſt noch keine Bürgſchaft für eine wiſſenſchaftliche Poſition.

Die Wirkung, welche jene Anklage auf Atheismus bei Fichte hatte, war eine religiöſe. Er fing an, ſeinen Glauben an Gott ausdrücklich zu bezeugen. Er hatte bis dahin die moraliſche Weltordnung mit Gott identificirt und gab daher ſeinen Gegnern als Eudämoniſten den Vorwurf eines praktiſchen Atheismus zurück, weil, wie er meinte, ihr Glaube an Gott von der Selbſtſucht inficirt ſei. Mit ſolchem Moraliſiren umging er die Frage nach der Perſönlichkeit Gottes. Ein Abſolutes zu ſetzen, iſt noch etwas Anderes, als das Abſolute in der Beſtimmtheit des abſoluten Subjects zu faſſen. Genug, Fichte ſprach plötzlich von Gott. Die wahrhafte Religiöſität müſſe das Bewußtſein haben, ſchon jetzt durch die Pflichterfüllung mit Gott in wirklicher Einheit zu leben. Der Himmel könne nicht außerhalb der Freiheit, aber die Freiheit auch nicht außerhalb des Himmels ſein. Die Hölle könne nur ſein die Selbſtvernichtung der Freiheit, die Entzweiung mit der Wahrheit, der Freiheit, mit Gott, als dem Geiſte, der unmittelbar ſelber die Wahrheit und Freiheit iſt. Der Eudämonismus aber würdige Gott zu einem Diener ſeiner endlichen Bedürfniſſe, ſeines Genuſſes, ſeines Glückes herab; und das ſei ein praktiſcher Atheismus, in deſſen Sinnlichkeit und Gemeinheit freilich die Maſſe verſunken ſei, und ſich dabei in ihrer Verblendung obenein recht fromm dünke. Der Staat, ſofern er ſelber dem Eudämonismus verfallen und nichts Höheres, als ſinnliches Wohlſein und irdiſche Nützlichkeit kenne, begünſtige kirchliche Anſtalten aus polizeilichen Gründen, die Armen und Elenden mit dem Köder eines einſtigen beſſern Jenſeits in Ruhe und zur harten Dienſtbarkeit für Beſitzende und Genießende im Dieſſeits willig zu erhalten.

Dieſer Denkart gab Fichte in den Vorträgen, die er zur Winterzeit vor einem gemiſchten Publikum in Berlin hielt, einen immer entſchiedeneren Ausdruck, der zuletzt zu einer vollkommenen Anerkennung des Chriſtenthums ſich ſteigerte. Im Winter von 1804—1805 trug er die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters vor. Er deducirte darin, daß das Menſchengeſchlecht, nachdem es von dem Verluſt des Inſtinctes als der Periode der unmittelbaren Unſchuld zur Autorität übergegangen, ſich von dieſer durch die Revolution der Aufklärung losgeriſſen habe, und ſich damit gegenwärtig im Zeitalter der abſoluten Sündhaftigkeit befinde, aus welchem es ſich durch die wahre Philoſophie wieder zum Begriff der Vernunft und durch dieſen zur Kunſt ihrer Verwirklichung durcharbeiten müſſe. Fichtes Zorn gegen das Schlechte, Halbe, Seichte, Leere, Verkehrte, Lügneriſche in unſern Maximen, in unſern Sitten, in unſerer Kunſt und Wiſſenſchaft ſtrafte in dieſen Reden den Abfall des Geiſtes vom Leben in der Idee zum gemeinen Wohlſein in den Trebern der Endlichkeit mit prophetiſchen Flammenworten. Der wahren Aufklärung huldigte Fichte ſo gut, wie Kant; aber der falſchen Aufklärung, die er Ausklärung betitelte, ſetzte er ſich hier mit einer Kraft entgegen, die Alles hinter ſich läßt, was wir von ähnlichen Proteſten der Romantiker kennen. Mit einem unvergleichlichen Talent zur Satire ſchilderte er ihr Ideal dünkelhafter Verſtändigkeit, egoiſtiſcher Nützlichkeit, philiſterhafter Sentimentalität, intereſſeloſer Toleranz, kraftloſer Humanität. Nichts Herberes, nichts Vernichtenderes, als Fichtes Angriff auf den Götzendienſt des Buchſtabens, den wir treiben, und worin wir ſo weit gekommen ſind, den reinen Leſer zu produciren, der lieſt, um zu leſen, den reinen Recenſenten, der in den Recenſiranſtalten Alles beſpricht, lediglich damit es doch auch beſprochen ſei. Fichte leitete den todten Buchſtabencultus davon ab, daß in der Proteſtantiſchen Kirche die Pauliniſche Auffaſſung des Chriſtenthums geſiegt habe, die einen übertriebenen Werth auf die Schrift lege und das dogmatiſche Verſtandesintereſſe vor dem thatkräftigen Leben in der Liebe bevorzuge.

Er ſtellte dem Pauliniſchen Chriſtenthum das Johanneiſche, als das urſprünglichere und wahrhaftere, entgegen. Dies iſt eigentlich der Inhalt der Anweiſung zum ſeligen Leben, die er 1805—1806 in Berlin vortrug. Gott, als die Liebe, iſt das einzig wirkliche Sein: und wer nicht durch die Liebe in Gott und Eines mit ihm iſt, der iſt gar nicht, ſondern ſcheint nur zu ſein. Legalität, Moralität, Religiöſität, Wiſſenſchaft ſind die verſchiedenen Standpunkte, durch die wir in unſerer Selbſtbefreiung hindurchgehen; denn die Freiheit exiſtirt nur, indem ſie mit Bewußtſein ſich hervorbringt. Gott ſchafft uns zwar als ſolche, welche frei ſein ſollen und können, aber die Verwirklichung dieſer für uns nothwendigen Möglichkeit iſt unſere eigene That. Andere können uns wohl durch Erziehung und Belehrung behülflich ſein, den rechten Begriff der Freiheit zu faſſen; allein Niemand kann einen Anderen wirkich frei machen. Auch Gott vermag dies nicht; denn es wäre ein Widerſpruch mit dem Weſen der Freiheit, ſich ſelbſt zu wiſſen und ſich ſelbſt zu wollen. Das Gute, als die Liebe, iſt der Inhalt der Freiheit, als des abſoluten Zweckes, um deſſenwillen alles Andere iſt. Was nicht Liebe, was nicht das Gute, was nicht Freiheit iſt, das iſt Schein, das iſt Nichtſein. Nur die Freiheit iſt das Leben in Gott, und die Unfreiheit iſt der Tod. Selig kann daher nur der Freie ſein; denn er iſt durch die Freiheit Eines mit Gott, als dem ſchlechthin freien Geiſte, während der Unfreie, der Ungute, der Liebloſe auch der Unſelige iſt, weil er ſich ſelbſt von Gott, dem alleinigen Sein, ausſchließt.

Fichte war in ſeiner politiſchen Anſchauung von dem Begriff des Volkes ausgegangen und hatte die Conſtituirung des Staats aus der Souverainetät ſeines Willens abgeleitet. Im geſchloſſenen Handelsſtaat ſtrebte er, jedes Volk in ſeinen Bedürfniſſen von Außen her unabhängig zu machen. Als Napoleon ſpäter die Continentalſperre errichtete, wies er triumphirend darauf hin, daß die Deutſchen nun aus Noth thun müßten, was freiwillig zu thun er ihnen zu Anfang des Jahrhunderts als Nothwendigkeit für die Verſelbſtſtändigung des Staats bewieſen habe. Er vermißte in jener Schrift ſchon das nationale Selbſtgefühl der Deutſchen, das zu einem ſolchen Act der Iſolirung allerdings erforderlich ſei. Mit den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters warf er ſich daher in die Allgemeinheit der menſchlichen Gattung. Indem er von der Philoſophie die Erlöſung aus dem Stadium der abſoluten Sündhaftigkeit poſtulirte, ſoll der Philoſoph die progreſſive Entwickelung der Gattung leiten. Das war der Inhalt ſeiner Beſchreibung vom Weſen des Gelehrten. Die Gattung iſt das Abſolute, deſſen Erſcheinen durch die verſchiedenen Standpunkte der Legalität, Moralität, Religion, Philoſophie hindurchgeht. Der Einzelne iſt mit dem Willen der Gattung identiſch oder nicht. So iſt er in Gott oder nicht; denn Gott iſt das wahre Sein, welches in der menſchlichen Gattung als Selbſtbewußtſein und Wille exiſtirt. Dies war die Anweiſung zum ſeligen Leben, das alſo möglich iſt, während die thatſächliche Wirklichkeit das Geſchlecht als abſolut ſündhaft im Zuſtande der Unſeligkeit darſtellt. Die Philoſophen müſſen daher die Jugend vernünftig erziehen, um das Geſchlecht zu retten. Dieſer Schritt der Erlöſung der Menſchheit kann aber nur von einem Volke ausgehen, welches ſelber das Volk Gottes iſt, weil es zu gar keinen beſondern Zwecken in der Geſchichte da iſt, vielmehr als der Träger des Selbſtgefühls und Selbſtbewußtſeins der Allgemeinheit der Gattung betrachtet werden muß. Dies Volk iſt das Deutſche Volk, von deſſen Geſchichte mithin die der Menſchheit ſelber abhängt. Fichte war mit dieſer Schlußfolgerung von dem Abſtractum der Volksſouverainetät durch das Abſtractum der Gattung zu dem Concretum des Deutſchen Volkes, zu einer hiſtoriſchen Poſition, gekommen.

Im Winter 1807—1808 hielt Fichte in Berlin ſeine Reden an die Deutſche Nation. Was ihm in der Wiſſenſchaftslehre der Gegenſatz von Ich und Nicht-Ich, in der Religionslehre der Gegenſatz von Gott und Nicht-Gott, als Sein und Nicht-Sein, das war ihm hier der Gegenſatz von Deutſchen und Romanen, von Urvolk und Miſchvolk. Ein Urvolk, wie das Deutſche, ſpricht auch eine Urſprache, die in ihrer unendlichen Bildſamkeit voll Wahrheit und Klarheit ein wirkliches Erfaſſen der Ideen und ſtetiges Fortſchreiten möglich macht, während ein Miſchvolk auch eine Miſchſprache redet, die, wie Fichte verſicherte, lauter verſchobene, verzwickte, verkümmerte, abgegriffene, ſchattenartige Bilder der Vorſtellungen giebt. Miſchvölker glauben nach ihm an einen Kreislauf in der Geſchichte. Relativ bringen ſie in ihrer Beſchränktheit etwas Vollendetes hervor, wie die Franzoſen unter Ludwig XIV. Urvölker aber, deren Sprache eine noch lebendige Wurzel hat, glauben nach Fichte an die abſolute Perfectibilität und genügen ſich nur im unendlichen Produciren, im raſtloſen Fortſchritt. Die Deutſchen ſind ein Urvolk. Alle großen, das Geſchlecht erlöſenden Thaten der Neuzeit, wie z. B. die Reformation, ſind von ihnen ausgegangen. Von ihnen hängt das Heil der Zukunft ab. Nicht jedoch von den Deutſchen der lebenden Generation; denn dieſe ſind durch lange Knechtſchaft, durch öden Buchſtabendienſt, durch unglückliche Gewöhnung an den Schein, durch ſchnöde Verlorenheit in gemeine Sinnenluſt ſchon gänzlich verderbt. Von ihnen iſt nichts mehr zu hoffen. Das Einzige, was ſie noch zu thun fähig ſind, ſich in ihrer Erbärmlichkeit zu erkennen und dadurch Buße zu thun, daß ſie das heranwachſende Geſchlecht zu einem beſſern, warhaft ſittlichen Leben erziehen. Die Erziehung der Jugend zum ſelbſtbewußten Leben in der Idee vermag allein die Deutſche Nation aus ihrer Ohnmacht und Zerſtückelung als Nation wieder herzuſtellen; vermag allein durch dieſe Wiederherſtellung das Bewußtſein der Menſchheit von allem Wuſt zu reinigen; vermag allein die ganze menſchliche Gattung zu retten. Der Grundfehler der heutigen Erziehung iſt der Aberglaube an das Sinnliche, an die Macht ſinnlicher Motive. Dieſer Aberglaube muß gebrochen werden. Fichte wollte an die Peſtalozzi'ſchen Reformen anknüpfen, die Anſchauung der Wirklichkeit zu lehren, den Leib durch Uebung und Abhärtung zu ſtählen, den Sinn der freudigen Aufopferung für die Idee zur allgemeinen Tugend und das uneigennützige Wohlgefallen am Guten zum Princip zu machen. Die ſonderbare Art, wie Fichte die Nationalerziehung zunächſt einzuleiten ſuchen wollte, will ich als eine unpraktiſche ſociale Utopie hier eben ſo übergehen, als ſeine Uebertreibung des Werthes einer Urſprache; denn die Chineſen, die ein Urvolk ſind und eine Urſprache reden, ſind doch das ſtabilſte Volk, und die Engländer, welche ein höchſt gemiſchtes Volk ſind und die gemiſchteſte Sprache reden, ſind doch das progreſſivſte und nationalſtolzeſte Volk.

In dieſen mit eben ſo viel Kühnheit angelegten, als mit Klugheit ausgeführten Reden war Fichte ganz an die Gegenwart herangetreten. Er hatte mit dem Donner ſeiner Worte, der weithin durch Deutſchlands Gauen nachrollte, das Selbſtgefühl der Deutſchen erweckt. Er hatte ſeine Zuhörer als die Repräſentanten der Deutſchen

Nation betrachtet und ſie beſchworen, für die Wiedergeburt der Nation zu einem Reiche des Rechts thätig zu ſein. Er hatte hiermit ſeine größte unſterbliche That vollbracht. Im Jahre 1813 hielt er auf der Univerſität zu Berlin Vorträge über die Staatslehre, in denen er nur noch die alte und die neue Zeit unterſchied: die alte Zeit als diejenige, in deren Geſchichte die Autorität und das Schickſal geherrſcht habe; die neue, in deren Geſchichte die Vernunft und das durch ſeinen Begriff der Freiheit mit der Vernunft übereinſtimmende Chriſtenthum die Geſchichte einer Theokratie entgegenführe, worin der Geiſt Gottes ohne alle äußere Geſetzlichkeit in der Gemeinde der Heiligen ſich offenbaren werde. Rouſſeau'ſcher Demokrat, Kantiſcher Moraliſt und Rechtspolitiker, phyſiokratiſcher Socialiſt, Deutſch-Preußiſcher Patriot, war er ſchließlich ein myſtiſcher Theokrat geworden. Er hatte den ganzen Kreis der politiſchen Idee durchmeſſen: er hatte ſich ausgedacht, ja, ausgelebt; denn auch die Vorträge, die er über die Wiſſenſchaftslehre an der Berliner Univerſität hielt, ſtanden den primitiven Geſtaltungen derſelben außerordentlich nach, obwohl Fichte eine immer größere Klarheit zu erreichen glaubte. Ueberall merkt man eine gewaltſame, oft myſtiſche Geſchrobenheit dieſes ſubjectiven Idealismus; überall fühlt man durch, daß Fichte den Gedanken an den ihm aus ſeiner eigenen Wiſſenſchaftslehre erwachſenen Gegenſatz der Schelling'ſchen Naturphiloſophie nicht mehr los werden kann. Dadurch erzeugen ſich nun eine Menge von Verwahrungen, Seitenblicken, Hülfshypotheſen und gereizten Nebenrückſichten, die im Verein mit vielen Wiederholungen die Darſtellung breit und unförmlich machen. Da Fichte keine wirkliche Metaphyſik beſaß, ſo mußte er ſich, wie er in der Anweiſung zum ſeligen Leben zuerſt angefangen hatte, in vielen Fällen mit dem bloſen Urgiren von Präpoſitionen helfen.

Nachdem ich Ihnen in dieſen flüchtigen Umriſſen ein Bild von Fichtes theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie gegeben, werden Sie vielleicht vermiſſen, daß ich gar nicht von der Naturwiſſenſchaft geſprochen habe; allein die Natur war für Fichte ein unzugänglicher Gegenſtand. Sie war ihm gewiſſermaßen nur ein modificable Materie, ein an ſich todtes Object, eine Unbequemlichkeit für den

Geiſt, die ihm keine andere Aufgabe ſtellte, als ihrer je länger je mehr Herr zu werden. Die Klagen, die er in der dritten Abtheilung ſeiner Beſtimmung des Menſchen über die noch immer andauernde Wildheit, Unbändigkeit, Grauſamkeit der Natur führte, welche die Cultur des Menſchen mit Froſt und Glut, mit Erdbeben und Ueberſchwemmungen, mit unzeitigen Regen und Stürmen moleſtirt, haben daher ſogar etwas Komiſches. Dieſer Mangel an Sinn für die Natur, als eine ſelbſtſtändige Form der Idee, war nicht ohne Nachtheil für die Behandlung der Wiſſenſchaft des Geiſtes. Wenn Fichte auch gegen den ſkandalſüchtigen Pöbel, der ſich über ſeine Deductionen von Luft und Licht a priori erluſtigte, und der verſicherte, daß ſeine Schüler ſogar die Kaldaunen a priori deducirten, Recht hatte: ſo half ihm doch dieſe ganze Vornehmheit nicht gegen das wirklich Ungenügende ſeiner nur moraliſchen Auffaſſung der Sinnenwelt, wie er die Natur zu nennen pflegte.

Ich habe oben geſagt, daß Fichte für die Stellung, die ihm in einem außerordentlichen Moment der Deutſchen Geſchichte, in einer außerordentlichen Kriſis unſerer Philoſophie zugefallen war, durch eine entſprechende Individualität unterſtützt wurde, und habe dieſelbe als eine rhetoriſche und polemiſche bezeichnet. Das große redneriſche Talent Fichtes verrieth ſich ſchon in ſeinem Knabenalter durch Wiederholung der gehörten Predigten. Später wurde er Candidat der Theologie und predigte als ſolcher viel und mit Glück. Es ſind uns noch drei Predigten von ihm aufbehalten. Die Neigung, alle Menſchen ſeiner Ueberzeugung durch die Macht des Wortes zu unterwerfen, brachte ihn dahin, auch ſeine wiſſenſchaftlichen Vorträge mit einem feierlichen, andächtigen Pathos zu durchdringen. Seine Lehre war zugleich Cultus. In ſeinem redneriſchen Fluße verwechſelte er öfter die wohltönende Wortfülle mit philoſophiſcher Beweiskraft, die langathmige Breite mit populärer Deutlichkeit, die dictatoriſche Verſicherung mit wiſſenſchaftlicher Sicherheit. Die Wiſſenſchaftslehre war das neue Evangelium, das er auf allen Kathedern predigte. Seine populären Vorträge haben einen vollkommen predigthaften Zuſchnitt. In ſeinem Hauſe hielt er Abends einen Familiengottesdienſt, an welchem er auch das Geſinde Theil nehmen ließ. Es iſt charakteriſtiſch für ihn als Sprachkünſtler, daß er in den Reden an die Deutſche Nation, ſeinem vollendetſten oratoriſchen Werke, für deſſen Compoſition er gleichzeitig beſtändig den Tacitus las und überſetzte, an das Weſen der Sprache anknüpfte, die Deutſchen zum Bewußtſein über Selbſtſtändigkeit zurückzuführen. Sowohl 1806 als 1813 hatte er die Abſicht, als eine Art Feldprediger die Preußiſche Armee zu begleiten. Er wollte aber nur unter dem Könige ſtehen und ſich, wenn ſein Verſuch mißlänge, ſofort zurückziehen dürfen. Man erkannte höchſten Orts gern das Patriotiſche dieſes Entſchluſſes an, gab ihm aber aus mancherlei naheliegenden Schwierigkeiten keine Folge.

Dieſe ſeine hohe redneriſche Begabung unterſtützte ihn in ſeiner Polemik. Fichte ſuchte den Streit nicht, allein noch weniger wich er ihm aus. Die Schärfe ſeines Verſtandes, die Entſchiedenheit ſeines Willens, die Empfindlichkeit ſeines Rechtsgefühls brachten ihn faſt in jeder Lage über kurz oder lang in eine Entgegenſetzung, die oft zum Widerſpruch und durch dieſen oft zum Bruch führte. Als Schüler in Schulpforta empörte er ſich gegen die Disciplin der ſogenannten Obergeſellen und verſuchte zu entfliehen. Hauslehrer in Warſchau, zerfiel er nach wenigen Wochen mit der Frau Gräfin. Ein Schüler Kants, voll höchſter Anerkennung gegen ihn, erklärte er ſich gegen ihn bald, als gegen einen Dreiviertelskopf, der ſich aus Schwäche proſtituire. Mit Jacobi, mit Reinhold, der ſein Vorgänger in Jena war, mit Schiller hatte er Anfangs faſt zärtliche Verhältniſſe; allein mit jedem von dieſen entzweite er ſich, und wir können in den Briefen und Sendſchreiben, in denen ſich dieſe Entzweiungen ablagerten, Schritt vor Schritt ihr Werden verfolgen. Die naive Superiorität, mit welcher Fichte jeden Gegner behandelte, wurde zu ſchneidender Ironie, wenn er ſich gegen ſubalterne Köpfe zu kehren hatte. Er bezeugte dem Profeſſor Jacob zu Halle, als derſelbe die höhere Speculation gänzlich verlaſſen und mit der Staatswirthſchaft vertguſcht hatte, öffentlich ſeine Hochachtung über dieſen Schritt, und ſagte: „Möchten doch ebenſo die Abichte, die Buhlen, die Bouterweke, die Heuſinger, die Heydenreiche, die Snelle, die Erhard-Schmide ein Fach aufgeben, mit welchem ſie ſich nun ſattſam gequält, und gefunden haben, daß ſie dazu nicht gemacht ſind. Legen ſie ſich auf ein anderes nützliches Geſchäft: auf das Brillenſchleifen, die Forſtverwaltung und das Landrecht, die Versmacherei und Romanſchriftſtellerei, — nehmen ſie Dienſte bei der geheimen Polizei, ſtudiren ſie die Heilkunde, treiben ſie Viehzucht, ſchreiben ſie erbauliche Todesbetrachtungen auf alle Tage im Jahre; und kein Menſch wird ihnen ſeine Achtung verſagen.“ Fichte hat das Publicum oft mit einer Geringſchätzung behandelt, die wir uns heute kaum noch würden erklären können, wenn wir nicht auch noch die Stimmen ſeiner Gegner uns vergegenwärtigen könnten. Unter dieſen war Nicolai zu Berlin einer der ihm gehäſſigſten und aufſäſſigſten, der ſchon die Kantiſche Philoſophie mit pöbelhaften Angriffen ſogar in Romanen verfolgt hatte, in denen er die Wörter a priori und a posteriori beſtändig verdeutſcht anbrachte. Fichte ſchrieb daher 1801 eine muſterhafte Satire auf ihn, worin er den Lebenslauf und die ſonderbaren Meinungen Nicolais a priori deducirte. In demſelben Jahre ſchrieb er gegen Schelling einen „ſonnenklaren“ Bericht über die neueſte Philoſophie, als einen Verſuch, das Publicum zum Verſtändniß zu zwingen. Seine apologetiſchen Schriften in der Anklage auf Atheismus ſchlugen zur furchtbaren Polemik gegen ſeine Widerſacher um. Fichte war Freimaurer, ſtieß ſich aber mit Feßler, der damals eine große Rolle in den Logen ſpielte, ab, und zog ſich daher von der Maurerei zurück. Seiner ganzen idealiſtiſchen und moraliſirenden Sinnesart nach mußte er als Profeſſor die landsmannſchaftlichen Verbindungen bekämpfen. Er wollte an ihre Stelle die Studirenden in idealen, von dem Zweck der wiſſenſchaftlichen und ſittlichen Bildung als ſolchen ausgehenden Verbindungen vereinigen. In Jena hielt er deshalb gleich im erſten Jahr ſeiner Profeſſur Sonntags früh die ſchon erwähnten Vorleſungen über die Beſtimmung des Gelehrten. Da er aber damit dem Kirchenbeſuch Concurrenz machte, ſo beſchwerte ſich die Geiſtlichkeit über ihn. Er ſollte, wie die Regierung entſchied, dieſe moraliſchen Vorleſungen auf den Nachmittag verlegen, gab ſie aber lieber ganz auf. Nicht aber gab er den Verſuch auf, die Orden der Studirenden, deren drei in Jena beſtanden, aufzulöſen, zerfiel jedoch mit einem derſelben, fand ſich von ihm durch den akademiſchen Lapidarſtyl inſultirt, glaubte ſich vom Senat nicht hinlänglich geſchützt, und verließ daher Jena ſchon wieder im Frühjahr 1795, indem er den ganzen Sommer nach Oßmannſtedt zog, und ſich dort ſo lange ſeinen ſchriftſtelleriſchen Arbeiten widmete, bis der Senat ihn wieder begütigte. Als er ſpäter in Berlin Profeſſor wurde, war er im erſten Jahre des Beſtehens der Univerſität Decan der philoſophiſchen Facultät; im zweiten Jahre wurde er, gegen ſeinen ausdrücklichen Wunſch, vom Senat zum Rector gewählt, zerfiel aber ſofort mit demſelben und ſpeciell mit Schleiermacher wegen der Behandlung der Duellfrage. Durch einen begeiſterten Anhänger, Frieſen, legte er hier den Grund zur Burſchenſchaft. Er konnte aber das Rectorat nicht zu Ende führen, ſondern ſah ſich genöthigt, es nach dem erſten Semeſter niederzulegen.

Sie ſehen, daß Fichtes ganzes Leben ein Kampf war. Erſt kämpfte er für ſeine Exiſtenz; dann für ſeine Philoſophie; zuletzt für ſein Vaterland. Das beſondere Verhältniß, welches er zu uns Altpreußen, ſpeciell zu uns Königsbergern, hatte, beſteht nun darin, daß er hier bei uns ſeine wiſſenſchaftliche ſchriftſtelleriſche Laufbahn anfing und abſchloß, und hier bei uns den Uebergang zu ſeinen patriotiſchen Beſtrebungen machte. Königsberg wurde der kritiſche Ort ſeiner Wendepunkte. Seine geſammte Productivität liegt zwiſchen ſeinem erſten und zweiten Aufenthalt in Königsberg.

Fichte fing bei uns ſeine öffentliche philoſophiſche Thätigkeit an; denn als er von Warſchau hierher zu uns kam, war er noch ein der Welt ganz unbekannter armer Candidat der Theologie. Um ſich unſerem Kant zu empfehlen, ſchrieb er bekanntlich binnen einigen Wochen ſeine Kritik aller Offenbarung, die hier bei Hartung zufällig ohne ſeinen Namen gedruckt und daher von Deutſchland zuerſt für ein Werk Kants ſelber gehalten wurde. So war Fichte, als Kant den Irrthum aufdeckte, mit Einem Schlage Kant an die Seite gerückt. Königsberg wurde ſeine literariſche Geburtsſtadt, die ihn für die Philoſophie und damit für das ganze Geſchick ſeines

Lebens entſchied. Sein Ruhm war begründet, ſein philoſophiſches Selbſtgefühl befeſtigt, ſein Verhältniß zur Nation eingeleitet.

Hier in Königsberg wurde Fichte mit unſerem Staatsmann Theodor v. Schön perſönlich bekannt und unterhielt noch mehrere Jahre einen Briefwechſel mit ihm. Ich habe Fichtes Briefe an Herrn v. Schön ſelber geleſen, und bin überzeugt, daß, wenn einſt die hinterlaſſenen Denkwürdigkeiten deſſelben uns dieſe Briefe und Fichtes Schilderung aus den Erinnerungen des Herrn v. Schön bringen werden, das ganze Bild der Perſönlichkeit Fichtes um eine wichtige Ergänzung ſich bereichern wird.

In Weſtpreußen wurde Fichte Hauslehrer bei dem Grafen v. Krockow, und verlebte bei ihm einen der glücklichſten Abſchnitte ſeines Lebens, indem er ſich beſonders durch die geiſtreiche und charaktervolle Gräfin gefördert fühlte. Die Familie des Grafen hat Fichtes Andenken immer in Ehren gehalten, und ein Nachkomme des Grafen in Dresden beabſichtigt jetzt eine Stiftung zu Fichtes Gedächtniß zu gründen, welche fähigen armen Kindern ſeines Geburtsortes Ramenau zu Gute kommen ſoll.

Von Weſtpreußen ging Fichte zunächſt wieder nach der Schweiz, wo er, auf Lavaters Anregung, die Wiſſenſchaftslehre zuerſt in kleinern Kreiſen vortrug. Dann wurde er Profeſſor in Jena, wo er ſeine ſtrenger gehaltenen ſyſtematiſchen Werke ſchrieb. In Berlin entwickelte er vor einer von Männern und Frauen aus allen Ständen gemiſchten Geſellſchaft ſein Talent populärer Darſtellung in immer höherem Grade bis zur hinreißenden Emphaſe und vertiefte ſich immer mehr in die Kritik des Zeitalters. Nach der Schlacht bei Jena, die einen ſo unerwarteten unglücklichen Ausgang nahm, floh er, um jede Berührung mit den Franzoſen zu vermeiden, von Berlin erſt nach Preußiſch Stargard, dann hierher nach Königsberg. Da Bayreuth, alſo auch Erlangen, alſo auch Fichtes Profeſſur daſelbſt, verloren war: ſo gab ihm die Preußiſche Regierung hier in Königsberg, um einen Titel für ſeine Beſoldung zu finden, eine interimiſtiſche Profeſſur, die er auch ſofort antrat. Allein er zerfiel ſehr bald mit den Studirenden, weil er ein höheres Honorar, als hier üblich, forderte, und weil er keine Hospitanten dulden wollte.

Auf ihre Klage wegen Dunkelheit ſeines Vortrags, ſchloß er ſeine Vorleſung mit der Erklärung, daß, wer ihn nicht verſtehe, ein ganz und gar beſchränkter Menſch ſein müſſe. Sie brachten ihm dafür ein Pereat und warfen ihm die Fenſter ein. Er kündigte daher zwar, wie er ſeiner Frau ſchreibt, für den Sommer 1807 vier Collegia an, jedoch mit dem gleichzeitigen Entſchluſſe, keines derſelben zu leſen. Er fand, daß man, mit Ausnahme Einzelner, an den Ufern der Oſtſee für ſeine Philoſophie noch nicht reif ſei. Fichte iſt alſo Profeſſor unſerer Albertina geweſen; allein, wie Sie ſehen, können wir uns dieſer Epiſode ſeines Wirkens nicht ſonderlich erfreuen. Er war jetzt nicht mehr der arme, obſcure Candidat, der in eine noch ungewiſſe Zukunft blickte. Er war jetzt der berühmte Philoſoph, deſſen Schriften Ereigniſſe waren, deſſen Lehren die Welt bewegten, deſſen Vorträgen man mit Begeiſterung lauſchte, deſſen Freundſchaft die erſten Preußiſchen Staatsmänner, ein Beyme, Dohm, Struenſee, Hardenberg, Humboldt, die größten Gelehrten, wie Johannes Müller, die geiſtreichſten Männer, wie die Schlegel, Schleiermacher, Bernhardi, Jean Paul, ſuchten. Dieſem durch ſo große Erfolge verwöhnten Philoſophen erſchien jetzt unſer Königsberg nordiſch verſchloſſen, nüchtern, unempfänglich. Wohnung, Nahrung, Klima, Geſellſchaft, nichts ſagte ihm zu, am Wenigſten die Studenten. Er ſehnte ſich nach Berlin zurück.

Fichte beſchloß bei uns ſeine literariſche Entwickelung. Während des Sommers 1807, den er bei uns in freier Muße zubrachte, bis er über Memel und Kopenhagen um Michaelis nach Berlin zurückkehrte, ſammelte und verarbeitete er nämlich bereits alle die Gedanken über die Wiedergeburt der Nation durch eine von der Wiſſenſchaft geleitete Erziehung, denen er im Winter von 1807—1808 in den Reden an die Deutſche Nation eine ausführlichere und glänzendere Geſtalt gab. Dem Inhalt nach ſind dieſe Reden alſo bei uns, hier in Königsberg, geſchaffen worden. Der Beweis für dieſe Behauptung liegt vorzüglich in zwei Geſprächen, die Fichte in Berlin anfing, hier im Juni 1807 vollendete, und die ſein Sohn im dritten Bande der nachgelaſſenen Schriften Fichtes hat abdrucken laſſen. Sie betreffen den Patiotismus und ſein Gegentheil. Unter dem Gegentheil des Patriotismus verſtand Fichte den ſervilen Fanatismus, der ſich ein Geſchäft daraus macht, unbedingt alle öffentlichen Einrichtungen und Anordnungen als ein Werk höchſter Weisheit zu preiſen, und der nur denjenigen für einen guten Patrioten hält, der nur lobt und immer lobt, und Alles ausſchließend alſo, wie es bei ihm iſt, lobt; der, wenn er wider Erwarten etwas fände, das ſich durchaus nicht loben ließe, dies mit Stillſchweigen übergeht; der ſich einbildet, damit ſo recht das ſchöne Band der Liebe und des Vertrauens der Regirten zur Regierung zu befeſtigen, weil dieſe letztere in ſeinem Lobe den Ausdruck der allgemeinen Stimmung finden werde. Den wahren Patriotismus erblickte Fichte dagegen einfach darin, daß jeder Einzelne an ſeinem Ort und in ſeiner Lage das Seinige mit aller Kraft thun ſollte, indem es hiermit, ohne Hülfe eines beſondern Patriotismus, auch im Ganzen gut ſtehen werde. Den Patriotismus des Preußen ſetzte er darein, ein rechter Deutſcher zu ſein. Die Abſonderung des Preußen von den übrigen Deutſchen iſt nach Fichte künſtlich, gegründet auf willkürliche und durch das Ungefähr zu Stande gebrachte Einrichtungen; die Abſonderung des Deutſchen von den übrigen Europäiſchen Nationen iſt begründet durch die Natur. Durch gemeinſame Sprache und durch gemeinſamen Nationalcharakter, welche die Deutſchen gegenſeitig vereinigen, ſind dieſe von jenen getrennt. Der Preuße wird nur hindurchgehend durch den Deutſchen zum Preußen, ſo wie nur der rechte, wahre Deutſche ein Preuße iſt. Was der Preuße, als reiner Preuße, im Gegenſatz gegen die übrige Menſchheit ſei und bedeute, könne er nicht einſehen. Unſerer intellectuell und moraliſch verderbten Zeit ſei das Regentengenie, das vordem alles Große geſchaffen habe, abhanden gekommen. Die Divination des Genies müſſe daher für uns durch die Wiſſenſchaft erſetzt werden. Von ihr müſſe der Plan einer Nationalerziehung ausgehen, wie er in Peſtalozzis Ideen ſchlummere; und die Preußen müßten für die Deutſche Nation die Initiative mit einer ſolchen auf Vernunftwiſſenſchaft begründeten Erziehung machen. Die Zukunft ſei dunkel, die Hoffnung ungewiß, aber — mit dieſen Worten ſchloß er die Dialoge — „Folgendes weiß ich und kann es bis zur Evidenz eines gewöhnlichen Rechenexempels erheben. Setzen Sie, daß ein Staat, der fünfzehn Jahr Frieden gehabt hat, und in dieſem Frieden Alles, was er dieſe Jahre über aus ſeinem Lande nur irgend ziehen und von andern unentbehrlichen Ausgaben erſparen konnte, auf die Erhaltung ſeines Heeres gewandt, welches Heer er, wie ſich's treffen kann, nach ausgeſprochenem Kriege in der erſten Schlacht total verliert; ſtatt deſſen die Hälfte ſeines Heeres abgedankt, und, was die Erhaltung dieſer Hälfte gekoſtet haben würde, auf eine Nationalerziehung, wie Peſtalozzi und ich ſie denken, gewendet hätte: ſo will ich darthun, daß dieſer Staat beim Ausbruch des Krieges auch die andere Hälfte ſeines Heeres hätte abdanken können, und daß er dagegen eine Nation unter die Waffen zu ſtellen gehabt hätte, welche ſchlechthin von keiner menſchlichen Macht hätte geſchlagen werden können.“

Die Reden, die Fichte im Winter von 1807—1808 in Berlin hielt, waren alſo in der That nur die Ausführung dieſes Königsberger Programms, ſo wie auch der vollſtändig deducirte Plan einer höhern Lehranſtalt, durch welchen er zur Gründung der Berliner Univerſität beitrug, nur ein Verſuch, ſeinen in Erlangen zuerſt concipirten, hier in Königsberg befeſtigten Anſchauungen über eine im nationalen und philoſophiſchen Sinne gedachte Reform des akademiſchen Lebens eine praktiſche Folge zu geben. Eigentlich poſitives Wiſſen ſollte nach ihm die Univerſität nicht überliefern; denn dies, meinte er, könne man aus Lehrbüchern erlernen. Vielmehr ſollte ſie eine Kunſtſchule des wahren Verſtandesgebrauchs ſein und die Studirenden durch die conſervatoriſche Methode im Denken üben. Im Jahre 1810 ergriff ihn eine ſchwere Krankheit. Das eine ſeiner Augen wurde mit Mühe gerettet. An der einen Hand und dem einen Fuß behielt er eine Lähmung; aber noch einmal, kaum ein Jahr vor ſeinem Tode, raffte er alle polemiſche Kraft, die in ihm lebte, in einer kleinen Schrift über den Begriff des wahren Krieges zuſammen, mit welcher er ſeinen Reden an die Deutſche Nation eine zeitgemäße Ergänzung zu geben beabſichtigte. Der wahrhafte Krieg iſt nicht der, welcher für utiliſtiſche Zwecke, für dynaſtiſche Intereſſen geführt wird, ſondern der, welcher in der

Freiheit den abſoluten ſittlichen Zweck, das Nachbild des göttlichen Lebens erkannt, und für dieſen Zweck Gut und Blut in die Schanze ſchlägt; denn das Leben ohne Freiheit iſt eine Qual. Wird uns alſo durch Gewalt die Verwirklichung der Freiheit unmöglich gemacht, ſo hat das Leben keinen Werth. Es muß als Mittel für die Freiheit daran geſetzt werden. Wer aber war nach Fichte der Menſch, in welchem damals die abſolute Willensmacht, mit unbeirrter Klarheit und unbeugſamer Feſtigkeit, einen lediglich unſittlichen Zweck verfolgte; der Menſch, der wie ein nach Beute umherſchauender Geier über den niedern Lüften, ſo über dem betäubten Europa ſchwebte, lauſchend auf alle falſchen Maaßregeln und alle Schwächen, um flugsſchnell hinabzuſtürzen und ſie ſich zu Nutze zu machen? Wer war der Menſch, der von dem Gelüſte ſo vieler Fürſten frei war, Leben, Geſundheit, Herrſchermacht nicht aufzuopfern, wohl gar von den Unterthanen geliebt ſein zu wollen, der vielmehr ſein Leben und alle Bequemlichkeit daran ſetzt, der ſich der Hitze und dem Froſt, dem Hunger und dem Kugelregen preisgiebt, der auf beſchränkende Verträge ſich nicht einläßt, der, wenn er nicht ruhiger Herr der Welt ſein kann, lieber gar nichts ſein will? Wer war der dämoniſche Menſch, der nicht mehr vom Rechte, nur vom Wohle der Nation ſprach, dem Ehre und Treue im Ruhm ſeiner Armeen und in den Trophäen unterging, die er von allen Ländern zuſammenſchleppte? Wer war der Menſch, deſſen ungeheuerliche Größe die Fürſten, ſo ſehr ſie ihn fürchteten, unterſchätzten, weil ſie ihn nicht begriffen? Wer war der Menſch, der einſah, daß man ohne die Herrſchaft zur See heut zu Tage nicht mehr Herr der Welt werden kann, weil der feſſelloſe Ocean alle Welttheile verbindet, und der deßhalb mit Bewußtſein Rußland niederwerfen wollte, um England niederzuwerfen?

Wer war dieſer Menſch? Fichte nannte ihn nur den Namenloſen. Ich brauche ihn nicht zu nennen. Sie haben ihn aus ſeiner Schilderung hinlänglich erkannt. Und dieſem Napoleon ſtellte ſich Fichte mit dem ganzen ſouverainen Stolze ſeines Willens entgegen, deſſen Selbſtgewißheit der ſeines rieſigen Gegners ebenbürtig war. Auch wenn der König von Preußen Friede mit ihm ſchließen ſollte, ſo habe er wenigſtens den Krieg erklärt und bei ſich beſchloſſen und könne ſich ſein Wort nicht zurückgeben; denn die Freiheit iſt oder iſt nicht.

Das war das letzte kühne Vermächtniß ſeines ungebrochenen Muthes. Ein in Berlin graßirendes Fieber riß ihn an Schellings, ſeines Gegners Geburtstag, am 27. Januar 1814, hin. Er wurde auf dem Oranienburger Kirchhof in Berlin begraben, wo Ilgen, Solger und Hegel ſpäter ihm beigeſellt ſind. Eine kleine dreiſeitige Pyramide von Granit bezeichnet Fichtes Grab, und iſt mit den Worten der Schrift geſchmückt, mit denen auch ich dieſe Gedächtnißrede zum Schluß ſchmücken will:

„Die Lehrer aber werden leuchten in des Himmels Glanz, und die, ſo viele zur Gerechtigkeit weiſen, wie die Sterne immer und ewiglich.“

XVI.

Rameaus Neffe von Diderot und von Jules Janin.

1864.

In Göthes Werken finden wir die Ueberſetzung eines Dialogs von Diderot: Rameaus Neffe. Die Geſchichte dieſes Dialogs und ſeiner Conſequenzen bis auf deſſen Fortſetzung durch Jules Janin nach Verlauf eines ganzen Jahrhunderts gehört zu den größten Merkwürdigkeiten der Literatur. Göthe hatte das Franzöſiſche Manuſcript 1804 durch Schiller, wir wiſſen nicht, aus welcher Quelle, geliehen erhalten. Der Buchhändler Göſchen war geneigt, es zu drucken. Um jedoch die Aufmerkſamkeit des Publikums darauf zu lenken, ſollte eine Ueberſetzung der Veröffentlichung des Originals vorangehen, das ſich handſchriftlich in dem Nachlaß Diderots zu Petersburg Nr. 381 befindet. Das Manuſcript, das Schiller zufällig in die Hände gekommen war, könnte eine Copie davon geweſen ſein. Nachdem Göthe den Dialog geleſen, machte er ſich ſofort mit größtem Intereſſe an ſeine Verdeutſchung und fügte ihr in alphabetiſcher Folge eine Reihe von Anmerkungen hinzu, welche ſich mit eben ſo viel Geiſt als Kenntniß über faſt alle Berühmtheiten der Franzöſiſchen Literatur des achtzehnten Jahrhunderts verbreiten und durch die Selbſtſtändigkeit ihres treffenden Urtheils noch gegenwärtig einen ausgezeichneten Werth behaupten. Die Franzoſen haben ſie 1823 unter dem Titel: Des hommes célèbres en France au dix-huitième siècle, überſetzt. Göthe wollte mit ihnen vielleicht auch den Deutſchen eine Lehre geben. Er wollte ihnen durch ein Beiſpiel aus der Franzöſiſchen Literatur zeigen, wie die wahrhafte Kritik ſich von der parteiiſchen, egoiſtiſchen, perſönlichen unterſcheidet. Er wollte gegen die Kälte und das Mißwollen, mit welchen man ſeine „Natürliche Tochter“ aufgenommen hatte, ſich ſelbſt wieder zu der Ueberzeugung ermuthigen, daß das Echte auf die Dauer hin unwiderſtehlich ſiegt und alle Anſtrengungen einer ungerechten, oft verſtandloſen Feindſeligkeit zu nichte macht.

Diderots Werk nämlich war unſtreitig durch die Angriffe hervorgerufen, welche Fréron und beſonders Paliſſot gegen die damaligen Philoſophen, Rouſſeau nicht ausgenommen, gerichtet hatten. Paliſſot, wie wir wiſſen, hatte ſie ſogar auf dem Theater dem Spott des großen Publikums Preis gegeben. In dieſer literariſchen Aufregung ſchrieb Diderot noch in der erſten Hälfte des Jahres 1760 ſeinen Dialog, in welchem er durch die Figur von Rameaus Neffen die ganze ſchäbigte Gattung der ſchmarotzenden Kritiker darſtellte. Er läßt ihn ausdrücklich des Urſprungs der Komödie Paliſſots erwähnen, denn Rameau ſagt: „Wir ſcheinen heiter, aber im Grunde ſind wir übler Laune und haben großen Hunger. Wölfe ſind nicht gefräßiger, Tiger nicht grauſamer. Wir verzehren wie Wölfe, wenn die Erde lange von Schnee bedeckt geweſen, wir zerreißen wie Tiger Alles, was Glück macht. Manchmal vereinigen ſich die Banden von Bertin, Méjenge und Villemorin. Dann giebt es einen ſchönen Lärm in der Menagerie. Niemals ſah man ſo viel traurige, verbiſſene, übelthätige, gereizte Beſtien. Man hört nur die Namen von Buffon, Duclos, Montesquieu, Rouſſeau, Voltaire, d'Alembert und Diderot, und Gott weiß mit was für Beiwörtern begleitet! Niemand hat Geiſt, der nicht eben ſo abgeſchmackt iſt, als wir. So iſt der Plan zur Komödie von den Philoſophen gefaßt worden. Die Scene des Colporteurs habe ich ſelber nach der Rockentheologie geliefert. Sie ſind darin nicht mehr, als ein Anderer, geſchont.“ Diderot erwiedert, daß das um ſo beſſer ſei. Vielleicht thue man ihm mehr Ehre an, als er verdiene. Es würde ihn demüthigen, wenn die, welche von ſo vielen geſchickten und rechtſchaffenen Männern Uebles ſagen, ſich einfallen ließen, von ihm Gutes zu reden.

Im Vorübergehen muß ich hier erwähnen, daß in demſelben Jahr 1760 der Pauvre diable von Voltaire erſchien, zu welchem ihm die Bekanntſchaft mit Herrn Simeon Valette Veranlaſſung gegeben. Er verarbeitete dieſen Stoff zu einer kleinen Satire, die einen Menſchen ſchildert, der Alles durchverſucht hat, Militair, Juſtiz, Literatur, Pietiſterei, dem es aber nirgends hat glücken wollen; ſo daß er ſchließlich froh iſt, bei Voltaire eine Portierſtelle annehmen zu können. Voltaire kritiſirt in dieſem kurzen Gedicht manche Gebrechen der öffentlichen Zuſtände Frankreichs, beſonders aber die literariſchen, wie ſie gerade in Fréron de la Chauſſée, Abraham Chaumeix, ſich abzeichneten. Man hat nun dieſe Satire herangezogen, als ob ſie Diderot den Gedanken zur ſeinigen gegeben. Außer einer höchſt allgemeinen ſtoffartigen Aehnlichkeit zwiſchen dem armen Teufel Voltaires, und Rameaus Neffen, der auch ein armer Teufel, ſo zwiſchen Voltaires und Diderots Kritik der damaligen Literatur, iſt aber auch nicht die geringſte Beziehung zwiſchen Beiden vorhanden; und es wäre überflüſſig, dies zu ſagen, wüßte man nicht, wie oft aus hingeworfenen Vermuthungen im Lauf der Zeit Thatſachen gemacht werden, die lediglich der Unwiſſenheit ihr Daſein verdanken.

Diderot hielt ſeinen Dialog, da er voll von perſönlichen Anſpielungen war, die ihn leicht wieder dem Gefängniß hätten überantworten können, ſehr geheim; und ſelbſt in der Correſpondenz des Baron Grimm finden wir keine Spur von ihm. Erſt 1805, alſo nach fünfundvierzig Jahren, erſchien von ihm Göthes Deutſche Ueberſetzung. Die gleich darauf über Deutſchland hereinbrechenden Kriegsſtürme hinderten den von Göſchen beabſichtigten Druck des Franzöſiſchen Textes. Fünfzehn Jahre ſpäter verband ſich Herr de Saur, maitre des requêtes au conseil du Roi, mit einem Freunde, Herr de Saint Géniés, die Göthe'ſche Ueberſetzung in's Franzöſiſche zurückzuüberſetzen. Sie betitelten ihre Ueberſetzung: Le neveu de Rameau, dialogue, ouvrage posthume et inédit par Diderot, und gaben ſie zu Paris 1821 heraus. In demſelben Jahre veranſtaltete aber Herr Brière ſeine Geſammtausgabe der Werke Diderots und wollte im zweiundzanzigſten Bande derſelben eine Copie des Dialogs drucken laſſen, die unter Diderots Augen gemacht war und ſich im Beſitz ſeiner Tochter, der Frau von Vandeul, befand, welche damals noch in Paris lebte. Die Herren de Saur und de Saint Géniès behaupteten, daß der von ihnen herausgegebene Dialog das Original enthalte. Es entſtand ein lebhafter Streit hierüber, der ſeinen Austrag dadurch empfing, daß Herr Brière ſich an Göthe ſelber wandte und ihn um eine Entſcheidung bat, die zu ſeinen Gunſten ausfiel. Göthe ſelbſt hat ſich in einem eigenen Aufſatz weitläufig über dieſe ganze Angelegenheit ausgelaſſen, die in dem Verhältniß der Franzöſiſchen Literatur zur Deutſchen zu einer der ſeltenſten gehört: daß nämlich ein Franzöſiſches Werk eher Deutſch als Franzöſiſch erſchienen. Es hatte alſo gerade zwei undſechszig Jahre gedauert, bis Diderots Dialog in ſeiner Franzöſiſchen Urgeſtalt unverſtümmelt gedruckt wurde.

In Folge der Aufmerkſamkeit, welche dieſer Dialog je länger je mehr auf ſich zog, entſtand nun die Frage: ob der von Diderot geſchilderte Rameau eine fictive oder eine geſchichtliche Perſon ſei? Hatte eine ſo ſeltſame Perſon wirklich exiſtirt, oder war ſie nur ein Erzeugniß der Phantaſie Diderots? Die hierüber angeſtellten Nachforſchungen ergaben die ganz unzweifelhafte Exiſtenz eines Jean Rameau, Neffe des großen Philippe Rameau, der in der Geſchichte der Franzöſiſchen Muſik auf den Florentiner Lulli gefolgt war, und ſich 1722 durch ein Lehrbuch über die muſikaliſche Harmonie einen eben ſo großen Namen machte, als durch ſeine zweiundzwanzig Opern, in denen die Franzoſen eine Zeit lang ihre wahrhaft nationale Muſik erhalten zu haben glaubten. Rameau wurde zum Mitglied der Akademie ernannt, und als er 1764 ſtarb, mit vielem Pomp in der Kirche St. Euſtache begraben. Es fehlte ſeiner Muſik an Poeſie, und die Franzoſen ſelber ſpotteten über ihn, indem ſie ihm die Aeußerung in den Mund legten: „Man gebe mir die Holländiſche Zeitung, und ich werde ſie in Muſik ſetzen.“ Rouſſeau, der ſeine Verdienſte nicht verkannte, warf ihm vor, durch ein Uebermaaß inſtrumentaler Muſik den Geſang, die Seele der Oper, erſtickt zu haben.

Dieſer berühmte Philippe Rameau hatte Jean Rameau zum Neffen, über welchen Diderot ſelber in ſeinem Dialog, Mercier im zwölften Bande ſeines Tableau de Paris, Cazotte in der Vorrede zu ſeinem Oeuvres choisies und Grimm in ſeiner Correſpondenz unter dem Jahr 1766 uns berichten. Es ſei geſtattet, aus dieſen an ſich dürftigen Quellen eine kurze Beſchreibung ſeines wirklichen Lebens zu machen. Cazotte erzählt, daß ſeine Eltern nicht unbemittelt geweſen. Er ſei mit ihm als Schulkamerad bekannt geworden und habe ihn ſeiner Gutmüthigkeit wegen ſtets gern gemocht. Seine Mutter ſtarb; und ſein Vater, der Violinſpieler war, verheirathete ſich zum zweiten Mal und hatte aus dieſer Ehe eine kinderreiche Familie. Jean Rameau hätte das Vermögen fordern können, das ihm von Seiten ſeiner Mutter zukam; allein in Rückſicht auf die bedrängt gewordenen Umſtände ſeines Vaters unterließ er dies und lebte lieber von einem ſehr zufälligen Erwerb. Er war ſehr häßlich, allein mit einem großen muſikaliſchen Talent begabt; ſo daß Cazotte ihn der Anlage nach über ſeinen Onkel ſtellt. Einſt hatte Cazotte gewettet, auf ein gegebenes Wort, in Einem Tage eine komiſche Oper zu machen. Das Wort war: Sabot, und er improviſirte den Text des Diable amoureux, während Jean Rameau ſofort zu ſeinen Worten die Muſik improviſirte. Sein Gehör war ſehr empfindlich. Man erzählt von ihm, daß er einſt einer ſchönen Dame ſeinen Beſuch machte. Sie hatte ein Hündchen auf dem Schooß, das während des Geſprächs zu bellen anfing Plötzlich ſprang Rameau auf, nahm das Hündchen und warf es drei Stock hoch zum Fenſter hinaus. „Mein Herr," ſagte die Dame erſchrecken, „was machen Sie?" — „Madame," erwiederte Rameau, „Ihr Hund bellt falſch!" Und nun ging er im Zimmer auf und ab, als ob ihm eine außerordentliche Beleidigung widerfahren wäre.

Rameau gehörte zu den Menſchen, die ſich in keine feſte Stellung zu fügen vermögen. Die Uebernahme eines Amtes war für ihn ſo unmöglich, wie für Rouſſeau. Er überließ ſich einem herumſchlendernden Leben, deſſen Noth ihn oft in widerwillige Abhängigkeit verſetzte. Er lebte, wie Mercier ſagt, in den Kaffeehäuſern und wußte zuweilen des Morgens nicht, wo er Abends ſchlafen würde. „Nichts, ſagt Diderot, gleicht ſich weniger, als er ſich ſelbſt. Manchmal iſt er mager und eingefallen, wie ein Kranker auf der letzten Stufe der Schwindſucht. Man könnte ſeine Zähne durch die Backen zählen. Man würde behaupten, daß er mehrere Tage nichts gegeſſen oder daß er aus **La Trappe** käme. Den nächſten Monat iſt er feiſt und völlig, als hätte er die Tafel eines Financiers nicht verlaſſen, oder als wäre er in einem Bernhardinerkloſter in Pflege geweſen. Heute mit ſchmutziger Wäſche, mit zerriſſenen Hoſen, mit Lumpen bedeckt, faſt ohne Schuhe, geht er mit geſenktem Kopf und entzieht ſich den Begegnenden. Man wäre verſucht, ihn anzurufen, um ihm ein Almoſen zu geben. Morgen gepudert, mit neuen Schuhen, friſirt, gut gekleidet, geht er erhabenen Hauptes, zeigt ſich; und Ihr würdet ihn faſt für einen anſtändigen Mann halten. Er lebt vom Tag in den Tag, traurig oder luſtig, je nach den Umſtänden.“

Trotzdem gelang es ihm, die Hand eines hübſchen Mädchens zu gewinnen, welches die Eltern ihm ſchlechterdings erſt nicht hatten geben wollen. Diderot, wie er erwähnt, borgte ihm das Geld zu ſeiner erſten Einrichtung. Am Tage ſeiner Hochzeit miethete er alle Leiermädchen von Paris, gab jedem einen Thaler und ließ ſich von ihnen zur Kirche begleiten, damit die Tugend ſeiner Braut, wie er dieſer erklärte, deſto heller aus dieſen Schatten hervorſtrahle. Er verlor dieſe Frau bald wieder. Sie ließ ihm einen Sohn zurück, von dem wir nichts weiter wiſſen. Er gab Unterricht, vorzüglich in der Muſik. 1766 ſchrieb er ein Gedicht: **la Raméide**, das ihn ſelbſt zum Gegenſtand hatte, und der wunderlichſte, lächerlichſte Galimathias war. Er trug dieſe Brochüre ſelber in den Kaffeehäuſern umher, fand aber keinen Abgang. Cazotte ſchrieb daher, ohne ſich zu nennen, eine zweite **Raméide**, welche der Buchhändler zum Vortheil Rameaus verkaufte, und die auch in der That viel gekauft ward. Er nahm Cazottes Scherz nicht übel und fand ſich in ſeiner Schilderung gut getroffen. Cazotte ließ ihn um ein Beneficium oder um das Amt eines Hofnarren bitten, das durch ihn reſtituirt zu werden verdiene. Seine Stärke war die Improviſation; daher war er, wie die Natur derſelben es mit ſich bringt, bald langweilig und abſtoßend. Grimm ſagt, er habe immer für eine Art von Narren gegolten. Seine Phantaſie ſei eigentlich ohne Geiſt, bringe aber durch ihre Lebhaftigkeit zuweilen neue und abſonderliche

Ideen hervor, die freilich in ihrer Zufälligkeit öfter in verfehlte, als in glückliche Combinationen geriethen und auch wohl ganz ungenießbar wurden. In den Kaffeehäuſern predigte er beſonders zwei Paradoxen, das eine, daß wir in unſerer Eigenthümlichkeit ganz von der unſerer Vorfahren abhängen: quisque suos patimur Manes, wie Diderot noch im Salon 1767 erwähnt; das andere war, wie Mercier erzählt und Diderot beſtätigt, daß ſich Alles darum drehe, etwas zwiſchen die Zähne zu bekommen. Alle Operationen des Genies, aller Heroismus der Aufopferung, alle Wunder der Tapferkeit hatten nach ihm keinen anderen Zweck, als das Kauen. Wenn er von einem neuen Geſetz, einem ſchönen Gedicht, einer großen That ſprach, ſo kam er doch immer wieder auf das Kauen zurück. Vom Marſchall von Frankreich bis zum Schuhflicker, von Voltaire bis Chabannon geſchah nach ihm unzweifelhaft Alles nur um der Verdauung den unerbittlich geforderten Stoff zu liefern. Cazotte ſchreibt Rameau Humor zu, denn er vergleicht ſeine Sprache mit Sternes Ton in Yoriks empfindſamer Reiſe. Er habe nicht ſo wohl Witze gemacht, als daß er plötzlich Dinge geäußert habe, welche der tiefſten Kenntniß des menſchlichen Herzens entnommen geweſen ſeien. Er hätte oft den größten Unſinn geſchwatzt, dann aber auch wieder die treffendſten Worte gefunden und ſie mit einem Mienenſpiel ſeines burlesken Geſichts begleitet, daß man bis zu Thränen habe lachen müſſen. Zuletzt ſcheint er ganz hülflos und haltlos geworden zu ſein; denn Cazotte berichtet, daß ſeine Familie ihn in ein geiſtliches Stift brachte, wo er noch vier Jahr lebte, und wo er diejenigen, die anfänglich ſeine Wächter geweſen waren, durch ſein gutes Herz zu Freunden machte.

Das iſt Alles, was wir von dem wirklichen Neffen des großen Muſikers Rameau wiſſen, der ihm, weil er geizig war, nie eine Unterſtützung zukommen ließ. Die Portraitähnlichkeit dieſes geſchichtlichen Rameau mit dem, welchen Diderot uns vorführt, iſt unverkennbar, allein wir dürfen nicht vergeſſen, daß Diderot ihn erſt zu derjenigen dämoniſchen Größe erhob, in welcher er nun für uns fortlebt, weil er ihn für ſeine Tendenz mit dem Reichthum ſeines eigenen Geiſtes ausſtattete. Dieſe Tendenz war die ſatiriſche

Schilderung der damaligen Pariſer Geſellſchaft, wie ſie in ſinnlicher Ausgelaſſenheit ſchwelgte und in ihrer grenzenloſen Verworfenheit ſolche Paraſiten, als Paliſſot, Rameau, Bertin und Andere, groß fütterte. Diderot wollte zeigen, was für elende Menſchen die Philoſophie anklagen, von der ſie nichts verſtehen. Er hat Rameau zum Typus einer ganzen Gattung gemacht, — Rameau, nicht Paliſſot ſelber, dem es eigentlich gilt; denn Rameau iſt im Verhältniß zu Paliſſot ein ehrlicher, gutmüthiger Menſch, der nicht beſſer ſein will, als er iſt, der ſeine Schlechtigkeit offen eingeſteht und durch dies frank und freie Bekenntniß mit ſich einigermaßen verſöhnt. Er hat ein vollkommenes Bewußſein über alle Künſte des Paraſitenthums und verſteht die ehrloſe Niederträchtigkeit eines Paliſſot gründlich zu analyſiren. Diderot illuſtrirt dieſe Welt der verbildeten Selbſtſucht mit Geſchichtchen, in denen die verſchiedenen Seiten ihrer Entſittlichung ſich ſpiegeln: und iſt in der dramatiſchen Lebendigkeit, mit welcher er dieſe bald burleſken und lächerlichen, bald diaboliſchen und entſetzlichen Anekdoten erzählt, unübertrefflich. In dieſer Galerie der Journaliſten, Tänzerinnen, Prälaten, Finanzpächter ſehen wir jeden, wie Rameau es ausdrückt, ſeiner Poſition unterworfen: d. h. jeden in einer Abhängigkeit von Andern, ohne welche er ſeine Wünſche nicht befriedigen kann. Selbſt der Souverain iſt davon nicht ausgenommen. Seiner Maitreſſe gegenüber iſt er eben ſowohl genöthigt, ſeine Poſition zu machen, als der Miniſter dem Souverain, als der Bittſucher dem Miniſter gegenüber. Die Kenntniß des Pariſer Lebens, welche Diderot in dieſen Contrafacturen deſſelben darlegt, iſt ſtaunenswerth. Es iſt, als ob er es mit einem allumfaſſenden und doch mikroſkopiſch bis in das Innerſte dringenden Blick durchſchaute. Rameau benutzt er vorzüglich, die innere Leerheit des frivolen Geplauders, die geheimen Anmaßungen der Eitelkeit zu enthüllen. Dieſer Paraſit kennt die Schwächen der Mäcene, die ihn in ihren Häuſern und an ihren Tafeln dulden, auf das Genaueſte. Er hat darnach die Schmeichelei, mit welcher er ſie unterhält, in ein förmliches Syſtem von Kunſtgriffen gebracht, welche er die Idiotiſmen ſeines Handwerks nennt. Er trägt ihnen den neueſten Klatſch zu. Er ſcheint der Tochter eine Clavierſtunde zu geben, amüſirt aber eigentlich die Mutter mit ſeinen Nachrichten aus dem Bereich des vornehmen Skandals. Selbſt mit dem Mops und der Katze des Hauſes muß er in gutem Einverſtändniß leben. Natürlich muß er ein vollendeter Heuchler ſein können, um die albernſten Verſe, die dummſte Muſik, die verſtandloſeſte Deklamation, den plumpſten Tanz doch ſchön, entzückend, bezaubernd unnachahmlich zu finden und mit Erfolg zu applaudiren. Er muß überdem, auch wenn er belehrt, nie zu widerſprechen ſcheinen, denn ſonſt heißt es: Was, dieſer Rameau, dies Thier, will auch Verſtand haben! Seht einmal! Und man jagt ihn fort, und ſeine Zähne verlieren den köſtlichſten Stoff zur Beſchäftigung.

Wenn Diderot uns auf ſolche Weiſe in den Abgrund der ſittlichen Verweſung des damaligen Paris ſchauen läßt, ſo mildert ſich der düſtere und beunruhigende Eindruck, den wir empfangen, durch die äſthetiſche Bildung Rameaus, die ihn als einen Mann vom beſten Geſchmack erſcheinen läßt, der über die Erbärmlichkeit der zeitgenöſſiſchen Afterkunſt hinaus iſt und das Ideal einer höhern, naturwahren Kunſt in ſeinem verworrenen Gemüth trägt. Rameau iſt ein Virtuoſe in der Mimik und Muſik. Er zeichnet die Zerrbilder des Franzöſiſchen Babels nicht nur durch ſeine Rede, ſondern ſpielt ſie auch als Pantomimiſt. Er iſt ein vollendeter grimacier, wie er ſelber ein ganzes Orcheſter iſt. Er kritiſirte die Leiſtungen ſeines Oheims Rameau, wie die der Schauſpielerin Clairon und Dangeville mit der richtigſten Einſicht. Aber er verwarf nicht nur das Gemachte, Gezierte, Verfehlte, Ueberladene, Falſche; ſondern aus ſeinen kritiſchen Ergüſſen brach auch ein poſitiver Enthuſiasmus für das Schöne hervor, in welchem er ſich ſelbſt vergaß und ſich meiſterhaft in alle Menſchen in allen möglichen Situationen verwandelte. Dann erregte er allgemeine Aufmerkſamkeit. Die Schachſpieler in den Kaffeehäuſern vergaßen, zu ziehen, um ihm zuzuhören, und an den Fenſtern draußen ſtrömte eine neugierige Menge zuſammen. Er wurde nacheinander wüthend, beſänftigt, herrſcheriſch, zänkiſch. Er ahmt die Zimperlichkeit eines weinenden jungen Mädchens nach. Er wird Prieſter, König, Tyrann. Er droht, befiehlt, wird aufgebracht. Er iſt Sklav, gehorcht, geht in ſich. Er wird troſtlos und verzweifelt. Der Schweiß rann ihm von der Stirn. Was, ſagt Diderot, ſah ich ihn nicht machen? Er weinte, er lachte, er ſeufzte, er blickte, wie ein Gerührter, Ruhiger oder Raſender. Er war eine Frau, die in Schmerz verſinkt; ein Unglücklicher, der ſich ſeiner Verzweifelung hingiebt; ein Tempel, der ſich erhebt; Vögel, die beim Untergang der Sonne ſich in Schweigen verlieren; Gewäſſer, die an einem einſamen und friſchen Ort murmeln, oder die von der Höhe der Gebirge als ein Strom herabſtürzen; ein Gewitter, ein Sturm, eine Klage der Untergehenden, die ſich mit dem Pfeifen der Winde, dem Krachen des Donners miſcht. Dann war er die Nacht mit ihren Finſterniſſen; er war der Schatten und die Stille, denn die Stille ſelbſt malt ſich durch Töne.

Diderot hat die Scene des Dialogs in das Palais royal verlegt. Hier war das Ziel ſeines täglichen Spaziergangs. Auf der Bank d'Argenſon pflegte er auszuruhen. War das Wetter kalt und regneriſch, ſo trat er in das Café de la Régence, den Schachſpielern zuzuſehen. Heute traf er hier mit Rameau zuſammen, den er eines der Originale nennt, die er nicht ſchätzen könne. Manche Leute, bemerkt er, machen mit ſolchen Originalen vertraute Bekanntſchaft und werden ſogar mit ihnen befreundet. Er gebe ſich mit ihnen alljährlich vielleicht Einmal ab, weil ihr Charakter einen ſcharfen Gegenſatz zu dem der Andern bildet und die läſtige Gleichförmigkeit unterbricht, welche durch unſere Erziehung, unſere geſellſchaftlichen Gewohnheiten, unſere herkömmliche Wohlanſtändigkeit eingeführt iſt. Rameaus Neffe iſt eine Zuſammenſetzung von Hoheit und Niedrigkeit, von geſundem Menſchenverſtand und von Unſinn. Die Begriffe des Ehrbaren und Unehrbaren gehen in ſeinem Kopf ſeltſam durcheinander; denn er zeigt, was die Natur ihm an guten Eigenſchaften gegeben hat, ohne Prahlerei, und was er von ihr an ſchlechten empfangen hat, ohne Scham; und iſt übrigens mit einer ſtarken Organiſation, mit einer außerordentlichen Wärme der Phantaſie und mit einer ungewöhnlichen Kraft der Lungen ausgerüſtet. Erſcheint ein ſolcher Menſch in einer Geſellſchaft, ſo iſt er ein gährender Sauerteig, der Jedem einen Theil ſeiner natürlichen

Individualität zurückerſtattet. Er rüttelt und ſchüttelt; er weckt Billigung oder Tadel; er fordert die Wahrheit heraus, läßt die Redlichen herauskommen und entlarvt die Schurken. Dann hört ihm der Verſtändige zu und ſichtet ſeine Leute.

Mit dieſen Worten hat Diderot ſein ſociales Thema angekündigt. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß der Neffe Rameaus von ihm zu einer idealen Figur gemacht iſt, durch welche er auch ſeine eigenen Anſichten ausſpricht, namentlich wo es ſich um äſthetiſche Urtheile handelt. Nur in einem Punkt hält er den Unterſchied zwiſchen ſich und ihm feſt, im Moraliſchen. Hier befindet er ſich mit ihm in Widerſpruch. Die ganze vornehme Geſellſchaft mit ihren Prälaten, ihrer Kleiderpracht, ihrer galonirten Dienerſchaft, mit ihren Diners und Soupers, ihren Equipagen, Aſſembléen und Concerten, wie ſie auf den Boulevards, in den Logen des Theaters, im Foyer der großen Oper und auf den Bällen ſich bläht, gilt ihm nichts ohne Tugend. Wenn er aber dieſe Geſinnung ausſpricht, ſo hört Rameaus Verſtändniß für ihn auf, weil er eine ſolche Auffaſſung der Welt falſch und lächerlich findet, und ſie für eine Grille hält, mit welcher ſich die Philoſophie in ihrer Bettelarmuth brüſtet. Er bekämpft ſie mit ſeiner Erfahrung, die ihm unwiderleglich darthut, daß Jedermann nach einer gut beſetzten Tafel, nach einem guten Glaſe Wein, nach einem guten Bett, nach ſchönen Weibern und nach Huldigungen trachtet, die man ſeiner Perſon darbringt. Dieſer Widerſpruch zwiſchen ihm und dem Philoſophen führt Beide zuletzt auf den Widerſpruch in der Art und Weiſe, wie ſie die Erziehung auffaſſen; denn Diderot will ſeine Tochter zur Tugend, Rameau ſeinen Sohn zum Laſter erziehen. Vor Allem will ihm Rameau den unſchätzbaren Werth des Goldes begreiflich machen, und ſagt:

„Gold, Gold! Gold iſt Alles, und alles Uebrige ohne Gold iſt nichts. Alſo um ihm nicht den Kopf mit allerlei ſchönen Grundſätzen zu überladen, die er doch wieder wird vergeſſen müſſen, wenn er nicht ein Lump bleiben will, ſtelle ich mich, ſobald ich einen Louisd'or beſitze, was freilich nicht oft geſchieht, vor ihn hin. Ich ziehe den Louis aus der Taſche, zeige ihn ihm voller Bewunderung, hebe die Augen zum Himmel, küſſe in ſeiner Gegenwart das Goldſtück, und, um ihm noch beſſer die Wichtigkeit dieſes geheiligten Schatzes zur Anſchauung zu bringen, bezeichne ich, langſam ſprechend, die Gegenſtände, die man dafür bekommen kann: eine hübſche Jacke, eine ſchöne Mütze, ein herrliches Stück Biscuit. Dann ſtecke ich den Louis in meine Taſche, gehe ſtolz auf und ab, hebe die Klappe meiner Weſte in die Höhe, klopfe auf meine Taſche, und mache ihm ſo begreiflich, daß die Selbſtgewißheit, mit welcher ich mich bewege, lediglich von dem Louisd'or herrührt. — Man darf nicht, wie es die meiſten Väter machen, als ob ſie gerade das Unglück ihrer Kinder beabſichtigten, eine Lacedämoniſche Erziehung einem Kinde geben, das dazu beſtimmt iſt, in Paris zu leben. Wenn die Erziehung, die ich gebe, an ſich ſchlecht iſt, ſo iſt das der Fehler der Sitten meiner Nation und nicht der meinige. Mag es verantworten wer da will. Mein Sohn ſoll glücklich, oder, was auf daſſelbe hinausläuft, angeſehen und reich werden. Ich weiß ſo ziemlich die leichteſten Wege, zu dieſem Ziel zu gelangen, und ich werde ſie ihm frühzeitig beibringen. Wenn Ihr Anderen, Ihr Weiſen, mich tadelt, ſo wird die große Menge und der Erfolg mich freiſprechen. — Der wichtigſte Punkt, der ſchwierigſte, den ein guter Vater im Auge haben muß, iſt nicht der, ſeinem Kinde die Laſter anzuerziehen, welche es reich machen, die Lächerlichkeiten, welche ihm Beliebtheit bei den Großen verſchaffen, ſondern ihm das richtige Maß, die Kunſt beizubringen, ſich der Schande, der Unehre, dem ſtrafenden Geſetz zu entziehen."

Das ſind Rameaus pädagogiſche Grundſätze. Er will ſeinen Sohn erziehen, ihn zu einem reichen Mann zu machen; aber die Hoffnung, ſelber reich zu werden, iſt ihm mit ſeiner Frau verloren gegangen, die er nur geheirathet hatte, weil ſie zu einſichtig war, um nicht ſeine Pläne, die er ihr anvertraute, zu begreifen. Dieſe allerliebſte Frau malt er auf das Reizendſte aus, wie er ſie im Garten der Tuilerien und des Palais royal,, wie er ſie auf dem Boulevard zur Bewunderung der Menge am Arme geführt, wie er ſie in die Concerte mitgenommen, in der Koketterie unterrichtet habe, wie ihre zierlichen Füße, ihre elaſtiſchen Hüften gewiß einen Generalpächter gefeſſelt haben würden, wie ſie eine Art Philoſophin war, Muth beſaß, wie ein Löwe, in der Noth luſtig blieb, wie ein Fink, eine Taille hatte, mit vier Fingern zu umſpannen. — Ach! es war unmöglich, daß ſie ihm bleiben konnte, denn ſie hatte ihn zu gut verſtanden. Er war untröſtlich darüber und aus Verzweiflung eine Art Abbé geworden.

Das wäre eine dürftige Skizze des Inhalts des Diderotſchen Dialogs, eine ſchwache Andeutung ſeiner Form, nur um an Beide zu erinnern, nicht um ſie zu reproduciren, was unmöglich iſt. Die Franzoſen urtheilen heut zu Tage, daß Diderot nichts Schöneres, Größeres, Tieferes geſchrieben habe. Allein man hat nicht immer ſo geurtheilt; und es iſt ja nothwendig, daß ein außerordentliches Werk ſehr verſchiedene Auffaſſungen zulaſſe. Als Göthe ſeine Ueberſetzung herausgab, ließ er ſich weitläufig über den philoſophiſchen und äſthetiſchen Werth des Dialogs aus. Er hat von dieſer Analyſe ſpäterhin für die Geſammtausgabe ſeiner Werke nur einen knappen Auszug gemacht. Gervinus im fünften Bande der Geſchichte der Deutſchen Nationalliteratur iſt ſehr ungehalten auf Göthe wegen des Intereſſes zu ſprechen, das er an Rameaus Neffen genommen. Er ſtimmt hier mit Herrn v. Gentz überein, daß Ueberſetzung wie Noten einen geſunkenen Autor verriethen und Göthes ganz unwürdig ſeien. Er kann in dem Dialoge nur Dinge finden, wie die Acten unſerer Criminalgerichte und Tollhäuſer ſie alltäglich lieferten. Da iſt dieſelbe Griesgrämigkeit, welche der ſonſt von mir hochverehrte Gervinus gegen alles Humoriſtiſche und Phantaſtiſche herauszukehren pflegt. Wie ſie ihn gehindert hat, einem Rabelais und Fiſchart gerecht zu werden, ſo auch einem Diderot, zu welchem er die Voreingenommenheit Schloſſers mitbrachte. Ich meinestheils bezweifle nicht, daß das äſthetiſche Urtheil Göthes, das er weitläufig begründet, das richtige iſt, wenn ich auch von dem, was er über Philoſophie und Moral ſagt, abſtrahiren will. Göthe nennt dieſen Dialog ein Meiſterſtück. Wer darin die Zuſammenhangsloſigkeit einer nach Zufall umherſchweifenden Unterhaltung zu erblicken meinte, würde ſich ſehr irren. Nur die Zwangloſigkeit und Lebhaftigkeit des Geſprächs iſt vorhanden. Alles hat Haltung darin, und iſt durch eine unſichtbare und doch reelle Kette verbunden. Man verſuche einen Ring derſelben zu zerbrechen, und man wird ſofort die ganze Kette zerſtört und die Wiederanknüpfung unmöglich gemacht ſehen. Unter dieſem ſcheinbar ſo ſchwanken Gewebe von Witzen und pikanten Aeußerungen hat der Autor eine Folge von eng verknüpften Schlüſſen verborgen, die einer Stahlkette gleichen, welche ein Blumengewinde unſern Augen verdeckt. Umſonſt ſucht Göthe nach Uebertreibung in den Gemälden Diderots. Je mehr er dieſe originelle Schöpfung prüft, um ſo mehr überzeugt er ſich, daß ſie unter bizzarren und kühnen Formen einen bewunderungswürdigen Gehalt von Vernunft und Wahrheit birgt; und ſelbſt an den Stellen, wo dieſe Kühnheit uns maßlos ſcheint, wo unſere Gedanken denen des Autors nicht zu folgen wagen, iſt es unſere Schuld und nicht die ſeinige.

Wunderbare Schickſale einer Schrift! Als Diderot ſeinen Neveu de Rameau ſchrieb, ſah er ſich gezwungen, ihn zu verheimlichen. Ein halbes Jahrhundert bleibt er der Welt unbekannt. Da begreift Schiller ſeinen Werth und muntert Göthe zu ſeiner Ueberſetzung auf. Göthe überſetzt ihn, und hat den Muth, trotz des Fluchs, mit welchem Diderots Name belaſtet war, ihn als ein Genie zu verherrlichen. Dieſe Anerkennung iſt es geweſen, die zuerſt wieder einen Lichtblick auf Diderot warf, den die große Menge als einen Atheiſten, als einen oberflächlichen Encyklopädiſten, als Verfaſſer ſittenverderblicher Romane verabſcheute. Was für eine Genugthuung wäre es für Diderot geweſen, zu wiſſen, daß der größte Dichter Deutſchlands, daß der gebildetſte Weltkenner, daß ein Miniſter ſeinen Dialog, den er gleichſam hinter dem Rücken ſeiner Encyklopädie hinwarf, und der ſo lange in der Dunkelheit vergraben lag, überſetzen und als eines der ſeltenſten Meiſterwerke preiſen würde! Und wie würde er ſich vielleicht verwundert haben, daß ſeine Nation die Encyklopädie, ſein Theater, ſein Leben Senecas dem Studium der Literarhiſtoriker überantworten, hingegen dieſen Dialog immer von Neuem als den treueſten Spiegel ſeines Geiſtes und Herzens leſen würde! So wenig ahnen wir Menſchen die Bedeutung, die Zukunft unſerer Thaten. Und dieſer Neffe Rameaus ſelber, den Diderot nur zum Träger ſeiner Satire machte, iſt zu einer typiſchen Figur geworden, die von den Schriftſtellern des neunzehnten Jahrhunderts fortgedichtet wird.

Ein Deutſcher Dichter, Brachvogel, hat ihn zum Mittelpunkt eines Dramas, ein Franzöſiſcher, Jules Janin, zum Mittelpunkt eines Romans gemacht. Diderot hat den armen Teufel Rameau unſterblich gemacht, und dieſer Rameau hilft auch ſeiner Unſterblichkeit auf.

Brachvogel ſchrieb 1856 ein Trauerſpiel: Narciß, das vom Deutſchen Publikum mit dem größten Beifall aufgenommen wurde und noch gegenwärtig zu den beliebteſten Trauerſpielen unſeres Repertoirs gehört. Dieſer Narciß iſt kein Anderer, als Rameaus Neffe. Brachvogel knüpft daran an, daß derſelbe gegen Diderot des Verluſtes ſeiner Frau und ſeiner Untröſtlichkeit über ihn erwähnt. Er fingirt nun, daß dieſelbe nicht geſtorben, ſondern entflohen und als Marquiſe vom Pompadour Maitreſſe Ludwigs XV. geworden ſei. Er fingirt, daß ſie dem Miniſter Choiſeul eingebildet habe, ihn zu lieben, um ihn ganz zum Werkzeug ihrer Politik zu machen. Er fingirt, daß ſie daran arbeite, den König zur Scheidung von ſeiner Gemahlin zu drängen und ſich mit ihm durch den Segen der Kirche zu verbinden. Er fingirt, daß ſie eines Tags auf dem Boulevard Rameaus anſichtig, und, weil ſie ihn immer im Stillen geliebt, weil ſie ihn nur aus Hunger verlaſſen, nur aus Eitelkeit Andere ihm vorgezogen habe, ohnmächtig geworden ſei. Er fingirt, daß die Partei der Königin hierauf den Plan baut, die Pompadour durch eine plötzliche Ueberraſchung mit der Gegenwart jenes Mannes zu tödten und damit die Scheidung des Königs zu hintertreiben. Er fingirt, daß Narciß-Rameau auf dies monſtröſe, höchſt precäre Project eingeht, um, wie man ihm einbildet, zum Beſten der Franzöſiſchen Nation eine große, edle That zu vollbringen. Als er aber in der Pompadour ſeine einſtige Frau wieder entdeckt, erwacht zunächſt in ihm, wie in ihr, die Liebe. Sie ſinken ſich zärtlich in die Arme. Indem er ſich jedoch in's Bewußtſein zurückruft, daß dieſe ſelbe Frau, als Marquiſe von Pompadour, Frankreich in's Elend geſtürzt habe, flucht er ihr, ſtößt ſie zurück, prophezeit die Revolution, und ſtirbt, während auch ſie ſtirbt, in Zuckungen zu ihren

Füßen. Dies iſt der Inhalt dieſes Trauerſpiels, das aus dem Paraſiten Rameau einen ſentimentalen Schwärmer gemacht hat, der ſeinen Weltſchmerz in einigen kauſtiſchen Wendungen ausſtöhnt. So höchſt willkürlich darin mit der Geſchichte umgegangen wird, und ſo ſcheußlich und raffinirt die That iſt, zu deren Inſtrument Rameau erleſen wird, nämlich ein pſychologiſcher Meuchelmord: ſo hat doch der Fond, den Brachvogel aus dem Diderotſchen Dialog noch hinübergerettet hat, hingereicht, dies bizzarre Drama unter uns lebendig zu erhalten, und die Titelrolle zu einer von unſern beſten Schauſpielern, von Deſſoir, Devrient, Dawiſon, geſuchten zu machen. Der Neffe Rameaus lebt auf unſern Brettern!

Dem Deutſchen Dichter folgte 1861 der Franzoſe Jules Janin mit einem Buch, welches er: La fin d'un monde et du neveu de Rameau, betitelt hat. Jules Janin hat bekanntlich mit ſeinen Romanen, La femme guillotinée, L'âne mort, Barnave, La comtesse d'Egmont, Contes fanatisques und andern höchſtens einen succés d'estime errungen; hingegen iſt er der Schöpfer des modernen Feuilletons geworden, daß er ſiebenundzwanzig Jahre lang jeden Montag für das Journal des Débats geſchrieben hat. Er iſt der Meiſter der Kunſt, über alles Mögliche in einem bunten Durcheinander unterhaltend zu plaudern. Wir Deutſche ſind zu ernſt, zu ſchwerfällig, zu dogmatiſch, zu gründlich, um das, was die Franzoſen causerie nennen, hervorzubringen. Dieſe leichtgeflügelte causerie verſteht Janin im höchſten Grade, und hat ſich durch ſie zum König des Feuilletons, wie man ihn zu nenen pflegt, aufgeſchwungen. Man muß ihm zugeſtehen, daß er für Jean Rameau tiefe Sympathien empfinden kann; denn dieſer Rameau könnte mit ſeiner Manier von ihm als Ahnherr des Feuilletonſtyls anerkannt werden. Janin hat aber die Kühnheit gehabt, nicht nur Rameaus Neffen, ſondern auch Diderot ſelber wieder heraufzubeſchwören. Wir werden ſehen, inwiefern ihm dies gelungen iſt. In Frankreich hat Janins Buch ein ungewöhnliches Aufſehen gemacht. Herr Charles Aſſelineau, der ſich durch ein Werk über die Deutſchen Minneſänger vortheilhaft bekannt machte, hat dem Entzücken der Franzoſen einen öffentlichen Ausdruck gegeben, indem er eine neue

Ausgabe von Diderots Dialog veranſtaltete und ſie Herrn Jules Janin widmete. Und in der That — alle Romane Janins werden vergeſſen werden, aber dies Buch wird, bei allen ſeinen Schwächen, ſeinen Namen auf die Nachwelt bringen; denn man wird bei Diderots Rameau ſich ſtets auch ſeiner erinnern.

Wenn Brachvogel ſeinen Rameau zugleich mit der Pompadour, alſo 1764, ſterben läßt: ſo fängt der Roman Janins erſt nach Diderots Rückkehr aus Rußland, alſo frühеſtens 1774, an. Er iſt weniger freie Dichtung, als gelehrte Studie, die in ihren Einzelheiten eine unendliche Menge intereſſanter Thatſachen aufgeſpeichert hat, um die Zeit vor der Revolution zu charakteriſiren. Janin läßt Diderot mit Rameau wiederholt zuſammentreffen. In den Unterhaltungen, welche ſie zuſammen haben, erzählt der Letztere allmälig ſein ganzes Leben. Da ich die Bekanntſchaft mit Janins Buch in Deutſchland nicht vorausſetzen kann, ſo will ich wenigſtens ſo viel aus dieſen Bekenntniſſen anführen, als erforderlich iſt, ſich eine ungefähre Vorſtellung von der Wendung zu machen, welche Janin in Rameaus Schickſal eintreten läßt und in welcher er ſich gänzlich von der hiſtoriſchen Wirklichkeit entfernt. Ich bemerke zunächſt, daß Janin ſeinen Helden auch nicht, wie die Geſchichte uns berichtet, verheirathet ſein läßt, vielmehr eine höchſt abenteuerliche Verbindung zwiſchen ihm und einer Herzogin erfindet, aus welcher er den Sohn empfängt und nach den von Diderot geſchilderten Grundſätzen erzieht, die ich oben angegeben habe. Um ihn im Golde die höchſte irdiſche Macht anbeten und den Geiſt verachten zu lehren, kauft er ihm das Bild des reichſten Mannes von Paris und hängt es über ſeinem Bett auf. Er führt ihn auf Auctionen, um alle Koſtbarkeiten des Lebens und ihren Preis kennen zu lernen. Er nimmt ihn nach dem Platz vor dem Juſtizpalaſt mit, wenn das Parlament geiſtreiche Schriften, deren Freimuth ihm gefährlich ſcheint, hier verbrennen läßt. Er zeigt ihm die Mauern und Thürme, die Schildwachen und Thore der Baſtille, um ihn vor den Schrecken der Gefängniſſe erbeben zu machen. So gelingt es ihm, den Knaben zu einem vollkommenen Knecht des Mamons zu erziehen. Der Knabe iſt zum jungen Mann herangewachſen, der ausgezeichnet zu rechnen verſteht und ſich dadurch eine ſehr einkömmliche Stellung bei der Finanz verſchafft hat, in welcher er ſeinen Vater gänzlich ignorirt und jede etwaige Annäherung desſelben mit Härte zurückweiſt. Rameau muß dies unnatürliche Betragen als die natürliche Conſequenz ſeiner Erziehung mit Bewunderung anerkennen.

Einſt war er krank geworden und hatte ſich in ſeiner Hülfloſigkeit nach dem Hospital der Cité, dem Hotel Dieu, bringen laſſen. Eine Soeur de charité die ihn hier pflegte, nahm ihm nach ſeiner Geneſung beim Abſchied das Verſprechen ab, einem jungen Mädchen, das ſich im Kloſter der Miramionen befinde, Unterricht in der Muſik zu ertheilen, für welche es das größte Talent gezeigt habe. Er erfährt im tiefſten Vertrauen, daß dies junge Mädchen das jüngſte der fünf Kinder iſt, welche Rouſſeau dem Findelhauſe übergeben hatte. Er erfüllt ſein Verſprechen, und iſt von dem Talent wie von den Fortſchritten ſeines Zöglings hingeriſſen. Eines Tags aber war die ſchöne Novize, auf deren Stimme ſchon die Nonnen ſo große Hoffnungen für den Glanz und die Einkünfte ihres Kloſters ſetzten, verſchwunden. Es ergiebt ſich, daß ſie entflohen iſt, um ſich bei der großen Oper anwerben zu laſſen. Rameaus Sohn macht ihr den Hof und will ſie heirathen. Die Hochzeit ſoll im Palaſt der Tänzerin Guimard gefeiert werden. Hier will Rameau interveniren, die Heirath zu verhindern. Er verſucht Alles, ſeine einſtige Schülerin wankend zu machen, indem er ihr die ganze moraliſche Nichtigkeit ſeines Sohnes ſchildert; allein die Wuth über ſein Beginnen reißt ſeinen Sohn hin, ihm die Violine, ſein theuerſtes Beſitzthum, auf dem Kopf zu zerſchlagen. Vatermörder! ruft Rameau aus und ſinkt gebrochen nieder. Zum Glück iſt der Baron Holbach mit Diderot in einer Loge vom Privattheater der Guimard bei der Hochzeitsfeier zugegen. Der Baron nimmt Rameau in ſeinen Wagen, und bringt ihn nach ſeiner Wohnung, wo er in einer Dachkammer, unter dem Beiſtande eines Geiſtlichen, den Diderot auf Rameaus Wunſch herbeiruft, als ein gläubiger Chriſt ſtirbt.

„Alle Werke Gottes,“ ſagte der Prieſter tröſtend zum Sterbenden, „liegen zwiſchen dem Erbarmen und der Gerechtigkeit. Es ſteht geſchrieben: Vergieb dem Armen und vergieb dem Bedürftigen! Es ſteht geſchrieben: Laßt uns die Seele der Armen erretten! Ich will Euch retten, mein Bruder! Bei Euern erſten Worten begriff ich, daß ich mit einem chriſtlich erzogenen Chriſten ſpreche; und Gott ſei Dank, wo ich einen trotzigen Freigeiſt ſuchte, finde ich eine ſchwache und gläubige Seele.“ Zu Diderot aber ſagte dieſer Beichtvater: „Herr Diderot! Hier iſt eine Seele Eurem böſen Geiſt entriſſen. Er, dieſer Unglückliche, Euer Spielzeug, hat nicht gezweifelt an der Gerechtigkeit, welche rächt, an der Weisheit, welche anordnet, an der Güte, welche verzeihet. Er hat errathen, daß der allein wiſſend iſt, der da weiß, wo er vorzugehen, wo er ſtill zu ſtehen hat. Er gehörte nicht zu jenen Unſinnigen, die ſich Gott aus Einſicht nähern und ſich aus Stolz von ihm entfernen. Er hatte von ſich nicht, nach Eurem Beiſpiel, Ihr Philoſophen, eine unendliche Meinung. Er war demüthig, und das rettet ihn. Er folgte aus Vereinſamung und Geſchmack der Literatur und den Schöngeiſtern; aber er fürchtete ſich, über Alles mit ſouverainer Gewißheit zu entſcheiden. Ach, Herr Diderot, wärt Ihr doch einfältig im Geiſt! Wärt Ihr doch eine Intelligenz! Noch iſt es Zeit. Nehmt Euch in Acht! Die Axt iſt an die Wurzel des Baumes gelegt. Herr Diderot, ich werde wiederkommen.“ Als Diderot mit dem Geſtorbenen allein war, drückte er ihm die Augen zu und beſtellte ihm dann den Sarg. Er ſchließt ſeine Erzählung mit dieſen Worten: „So lebte, ſo ſtarb, von mir allein beklagt, der größte Künſtler ſeines Jahrhunderts, und, wie ich fürchte, der beſte Philoſoph meiner Zeit.“

Dieſe Anführungen werden genügen, um den Titel, den Janin ſeiner Schrift gegeben, zu erklären: „Das Ende einer Welt und das Ende von Rameaus Neffen.“ Das Ende einer Welt, wie ſie nämlich in Frankreich dem Untergang durch die Revolution entgegeneilte. Das Ende von Ramaus Neffen, wie er, obwohl tief verſenkt in die Laſterhaftigkeit ſeiner Zeit, doch durch ſeinen Glauben, durch ſeine Unterwerfung unter die Kirche, das ewige Heil ſeiner Seele rettete. Aus dieſer Aufgabe erzeugen ſich in Janins Buch zwei Strömungen. Die eine iſt die Sittenſchilderung, um uns das von der Verſchwendung der Maitreſſenwirthſchaft, von der Grauſamkeit des religiöſen Fanatismus, von der Gemüthloſigkeit des Atheismus, von der Orgie des Libertinismus unterhöhlte Frankreich zu zeigen, wie es unfehlbar in ſich zuſammenbrechen mußte. Die andere iſt, die Macht des Glaubens, die Autorität der Kirche der Philoſophie entgegenzuſetzen, die nichts mehr über den Menſchen anerkannte.

Jules Janin hat nicht nur Rameau, er hat auch Diderot in eigener Perſon reconſtruirt. Er macht Diderot ſelber zum Berichterſtatter. Er mußte daher alle Wendungen des Diderotſchen Dialogs wieder aufnehmen. Das hat er auch gethan, und ſeine Nachahmung iſt recht geſchickt; allein ſie iſt doch nur eine Nachahmung, die uns an das Vorbild erinnert. Was bei Diderot aus der Fülle unmittelbarer Anſchauung wie ein warmes Herzblut hervorſprudelt, iſt hier das Reſultat ausgedehnter Studien. An die Stelle der Energie des urſprünglichen Lebens tritt hier die Scheinlebendigkeit. Der Reichthum der mannichfaltigſten Thatſachen, deſſen Diderot ſich faſt zu erwehren hatte, wird hier durch eine Breite erſetzt, die öfter in katalogartige Trockenheit übergeht. Janin will ſeine Studien nicht umſonſt gemacht haben und kann im Aufzählen der Namen der Induſtrieritter, der Modemänner, der fürſtlichen Roués, der Tänzerinnen, Sängerinnen, Buhlerinnen, der Namen der Schriften, Tageblätter, Pamphlete, im Citiren Impromptus, Chansons, Arien, im Erzählen der Anekdoten nur mühſam ein Ende finden. Ja ſelbſt in den genrebildlichen Zügen, die ihm am Meiſten glücken, häuft er in der Beſchreibung der Kleider, Meubel, Geſchirre, Zierrathen, Speiſen, Weinſorten eine ſo große Maſſe von Einzelheiten auf, daß die Einbildungskraft völlig erlahmt. Der Zweck der Individualiſirung wird gänzlich verfehlt; denn es entſteht uns aus ſo langathmigen Perioden, aus ſo regiſterartigem Detail kein Bild mehr. Die Ueberfruchtung ſchlägt in Kahlheit, die ſchwellende Kraft der Phantaſie in Verſtandesdürre um. Damit ſoll nicht geſagt ſein, daß Janin nicht an vielen Stellen bewundernswürdig ſei; denn er iſt immer ein Mann von Geiſt. Seine Schilderung des Violinſpiels Rameaus, der Kneipe à la grande Pinte, des ſtädtiſchen Krankenhauſes, des Palaſtes der Tänzerin Guimard, der Proceſſion am Frohnleichnamstage, der übigen Feſte zu Verſailles, der Toiletten der Damen, der Bodenkammer, in welcher Rameau ſtirbt, iſt vortrefflich. Hier wird Janin auch in ſeiner Malerei wahr, originell, poetiſch, während er da, wo er ſich an Diderot anſchließt, nur eine Vergangenheit zu pikanten Zuckungen künſtlich galvaniſirt. Von der Geſchraubtheit ſeiner romanhaften Combination, um den Sohn Rameaus mit einer Tochter Rouſſeaus zuſammenzubringen, ſo wie von der Gewaltſamkeit und Unwahrſcheinlichkeit, mit welcher er trotz ſeiner Studien die Geſchichte deßhalb mißhandelt, wollen wir ſchweigen. Wir wollen ſeine Schrift nehmen, wie ſie iſt, als eine Reihe brillanter Feuilletonartikel, die uns immer unterhalten werden.

Wovon wir aber nicht ſchweigen können, das iſt die Tendenz der Schrift, die ſich unſtreitig als eine Polemik des Glaubens gegen die Philoſophie offenbart; denn hier fragt ſich, ob Jean Rameau noch Jean Rameau, ob Diderot noch Diderot? Jules Janin läßt allmälig den Paraſiten ein Uebergewicht über den Philoſophen gewinnen. Er läßt Beide in eine Vertraulichkeit gerathen, welche Diderot in ſeinem Dialog ausdrücklich ablehnt. Er läßt Rameau als einen gläubigen Chriſten ſterben, der ſich durch den Mund des Prieſters ſeines ewigen Heils, der Verſöhnung mit Gott, vergewiſſert; wogegen ſich hiſtoriſch inſofern nichts einwenden läßt, als wir durch Cazotte wiſſen, daß er in einem geiſtlichen Stift geſtorben. Vergleichen wir aber die Art und Weiſe, wie Diderot ſich ſelbſt und Rameaus Neffen darſtellt, mit der, wie Janin Beide erſcheinen läßt, ſo ergiebt ſich ein Widerſpruch. Bei Diderot behält dieſer nicht nur die moraliſche, ſondern auch die geiſtige Superiorität, während er bei Janin zwar auch der moraliſirende Philoſoph bleibt, aber allmälig dem religiös begeiſterten Rameau nachſteht. Und ſo finden wir zwar bei Diderot Rameaus Neffen als einen äſthetiſchen Enthuſiaſten, als einen guten Jungen, der die Infamien Paliſſots verabſcheut; aber wir finden ihn nichts weniger, denn als einen poſitiven Chriſten. Das Evangelium, das er verkündet, iſt das des Reichwerdens, um genießen zu können. Wie man reich wird, iſt ihm im Grunde ſehr gleichgültig, wenn man es nur wird. Und eben ſo gleichgültig iſt es ihm, ob ein Gott dieſe leckeren Biscuits, dieſe ſaftigen Braten, dieſen duftenden Kaffee, dieſe kitzelnden Weine, dieſe ſchönen Weiber geſchaffen hat. Er findet nichts dagegen einzuwenden, wenn es ſich ſo verhält; aber die Hauptſache bleibt, daß dies Alles da iſt, — und noch mehr, daß er es genieße. Alles Andere iſt eitel. Diderot wendet ihm die Vertheidigung des Vaterlandes ein.

„Rameau.

Eitel! Es giebt kein Vaterland mehr. Von einem Pol zum andern ſehe ich nur Tyrannen und Sklaven.

Diderot.

Seinen Freunden hülfreich ſein.

Rameau.

Eitelkeit! Hat man denn etwa Freunde? Und wenn man welche hat, ſoll man ſie zum Undank verleiten? Sehen Sie Sich um, Sie werden ſtets finden, daß dies die Folge geleiſteter Dienſte iſt. Die Dankbarkeit iſt immer eine Laſt; und jede Laſt iſt nur da, um abgeſchüttelt zu werden.

Diderot.

Eine Stellung in der Welt haben und dieſelbe würdig ausfüllen.

Rameau.

Eitelkeit! Was hat man davon, ob man eine Stellung hat oder nicht, wenn man nur reich iſt. Man ergreift ja eine Carriere nur, um reich zu werden. Erfüllt man ſeine Pflichten, wozu führt das? Zur Eiferſucht, zur Unruhe, zu Verfolgungen. Und kommt man etwa damit vorwärts? Den Leuten den Hof machen, die Vornehmen beſuchen, ihre Neigungen ſtudiren, ihren Laſtern dienen, ihre Ungerechtigkeiten billigen, das iſt das Geheimniß.

Im letzten Augenblick hat einer freilich ſo viel, wie der andere: Samuel Bernard, der mit Rauben, Plündern, Bankerottmachen ſiebenundzwanzig Millionen in Gold zuſammenbringt und zurückläßt, ſo gut, als Rameau, der nichts hat und den die Armencommiſſion mit dem Naſenquetſcher begraben laſſen wird. Der Todte hört kein Glockengeläut. Umſonſt ſingen hundert Pfaffen ſich heiſer um ſeinetwillen, umſonſt ziehen lange Reihen Fackeln vor und hinter ſeinem Sarge; ſeine Seele ſchreitet nicht neben dem Ceremonienmeiſter. Unter dem Marmor oder unter der Erde faulen, iſt immer faulen.

Diderot legt ihm ausdrücklich das Glaubensbekenntniß der damaligen Aufklärung in den Mund, welche die Exiſtenz eines perſönlichen Gottes zu unſern Vorurtheilen rechnete, und läßt ihn ſagen: „Das Wahre, Gute und Schöne haben ihre Rechte. Man beſtreitet ſie, aber man endigt damit, ſie zu bewundern. Was nicht mit dieſem Stempel bezeichnet iſt, man bewundert's eine Zeit lang, aber man endigt mit Gähnen. Gähnen ſie doch, meine Herren, gähnen Sie nach ihrer Bequemlichkeit, thun Sie Sich keinen Zwang an. Das Reich der Natur und meiner Dreieinigkeit, gegen welche die Pforten der Hölle niemals etwas vermögen werden: das Wahre, welches der Vater iſt, der das Gute zeugt, welches der Sohn iſt, von wo das Schöne hervorgeht, welches der heilige Geiſt iſt, ſetzt ſich ganz ſachte feſt. Der fremde Gott ſtellt ſich demüthig auf den Altar an die Seite des Landesgötzen, nach und nach befeſtigt er ſich in ſeiner Stellung; eines ſchönen Morgens giebt er ſeinem Kameraden einen Stoß, und: Bautz, Baradautz! Der Götze liegt am Boden."

Solche Aeußerungen Rameaus ſtimmen nicht mit dem Ton überein, in welchen Janin denſelben übergehen läßt. Einerſeits behält er für ihn das Wohlgefallen am Frivolen und die Sprache der Frivolität, andererſeits macht er ihn zu einem guten Katholiken, der Diderot mit geſalbter Rede zu bekehren unternimmt, ihn daran erinnert, daß er alt werde, daß er zuweilen Blut ſpucke, daß er ſein Leben in raſtloſer Thätigkeit verzehrt habe, daß er ein gefallener Gott, eine erloſchene Fackel ſei, wo der Rauch an die Stelle der Flamme getreten. Dieſe Reden, in denen Rameau den Philoſophen mit den Schreckniſſen des Todes einzuängſtigen bemüht iſt, gelingen Herrn Jules Janin nicht, weil er von der Philoſophie nichts verſteht, und weil die geiſtliche Beredtſamkeit ihm fremd iſt. Das Reich der Frivolität, die Toiletten der Damen, die Bacchanale der Guimard, die Myſterien der Couliſſen zu ſchildern, zweideutige Anekdoten zu erzählen, die Muſik, das Theater, die leichte Literatur zu kritiſiren, das iſt ſein Feld; aber die Erhabenheit eines Predigers der Wüſte iſt ihm verſagt. Um ſich zu veranſchaulichen, was ich mit dieſem Tadel meine, darf man nur die Schriften eines Franzöſiſchen proteſtantiſchen Geiſtlichen Bungener vergleichen, der in ſeinen Trois sermons sous Louis XV. auch das Ende jener ſittenloſen Welt, die Maitreſſenwirthſchaft der Chateauroux, der Pompadour und Dubarry, und in ſeinem Roman: La fin du siècle, Mirabeau und die Revolution geſchildert hat. Hier vernimmt man die Donnerſtimme eines echten Bußpredigers, während das Pathos, mit welchem Janin einem Diderot bange zu machen ſucht, dünn und echolos iſt: ganz abgeſehen davon, daß es dem wirklichen Rameau nie eingefallen ſein würde, einen Philoſophen, wie Diderot, der aus wiſſenſchaftlichen Gründen nicht an die Unſterblichkeit glaubte und ein rechtſchaffener Mann war, mit dem trivialen Thema der Furcht vor dem Tode zu langweilen.

Auch der Janinſche Rameau richtet bei dem Janinſchen Diderot nichts damit aus. Er verſucht aber noch andere Wendungen, ihn zu erſchüttern. Er greift ſeine ganze Richtung als eine verderbliche an. Er wirft Voltaire und Diderot die Verwüſtung der Gewiſſen durch ihre Schriften vor, in denen ſie alles Heilige herabwürdigten. „Was," ſo predigt er ihm, „was denken ſie von dem Ziel, welches Sie unbarmherzig verfolgen, und von dieſen Trümmern, welche Sie und die anderen verneinenden Geiſter ins Ungeheuere um ſich aufhäufen? Unglückliche, Ihr ſchmäht auf die Leidenſchaften des Königs, Eures Herrn, und ſeht nicht Eure eigenen Frevel: eine Verachtung alles deſſen, was die Menſchen hoch hielten; eine Kühnheit, alle Schranken zu durchbrechen, alle Zügel zu zerreißen; ein plötzlich von ſeinen Ketten befreites Volk; Schändung aller Art; Gottesläſterungen ohne Ende! Was ſage ich, Gott ſelber auf dem Sinaï verhöhnt, das Evangelium zerriſſen, die heiligen Bücher verunglimpft, Chriſtus gegeißelt, und dieſe Heldin, Jeanne d'Arc geheißen, in jedem Verſe der Pucelle beſchimpft! Ach, wahrhaftig, das ſchöne Beiſpiel und das große Beiſpiel, welches die Schüler nach ihrem Meiſter geben, einem gewiſſen Friedrich dem Zweiten, Friedrich dem Großen, der die Religion ſeines Königreichs angreift, und der einen Menſchen hängen läßt, ſobald er die Unfehlbarkeit des Königs von Preußen bezweifelt!"

Mit ſolchen Invectiven begnügt ſich Rameau noch nicht, ſondern erdreiſtet ſich, das Privatleben Voltaires, Rouſſeaus, d'Alemberts, Holbachs und Diderots mit ſcharfer Beize anzugreifen, ohne daß Janin den Philoſophen etwas darauf erwidern läßt. So weit freilich konnte Janin ſich nicht vergeſſen, Diderot zum Abfall von ſeinem Unglauben bewegen zu laſſen. Um ihn aber wenigſtens bis an die Grenze zu führen, wo er ſchon zu ſchwanken beginnt, greift er ihn in dem Werk ſeines Lebens, in der Encyklopädie, ſelber an. Janin benutzt hier einen wirklichen Vorgang, der in das Jahr 1764 fiel, den er aber zehn Jahre ſpäter verlegt, was wir ihm im Intereſſe ſeiner Compoſition nachſehen wollen: nämlich die Veränderungen, welche der Verleger und Drucker der Encyklopädie, Le Breton, zwei Jahre hindurch heimlich mit dem Text vornahm, nachdem Diderot die letzte Correctur geleſen hatte. Der Buchhändler that dies, um Frieden mit dem Klerus und dem Parlament zu haben. Rameau hat dieſe Schändlichkeit erfahren, und leitet ihre Mittheilung an Diderot mit folgenden Worten ein: „Iſt es wahr, Bruder Platon, daß Ihr ſo viel auf Eure Schriften haltet, und daß Ihr das Gefängniß dem Verluſt von ſechs Bänden der Encyklopädie vorziehen würdet?“ — „Ja,“ erwiederte ihm Diderot, „und man müßte ein Elender auf der unterſten Stufe ſein, um nicht auf die Ehre ſeines Wortes, ſei es geſchrieben oder geſprochen, mehr, als auf ſein Leben zu halten. Ein wahrhafter Schriftſteller, wie ich es bin, wird um keinen Preis in die Verſtümmelung ſeines Gedankens willigen; und ich bin hierin ſo einig mit mir und empfinde den Stolz der Philoſophie und der ungerechten Verfolgungen ſo tief, daß, wenn ich unter Nero gelebt hätte, und man mich als Chriſten in's Amphittheater mit den Worten geſchleppt hätte: Schwöre ab oder laß dich von den Tigern zerreißen! ich mich wie ein Märtyrer betragen, und unter dem Zahn der wilden Beſtien dem Tyrannen Roms eine über alle Schmach erhabene Seele, ein über die Tyrannei zürnendes Geſicht gezeigt haben würde. So würde ich, ein Skeptiker, gethan haben, was der chriſtliche Rameau ohne Zweifel nicht gethan hätte.“

Aber nachdem Diderot die ſchreckliche Wahrheit erfahren, geräth er außer ſich und hat alle Freudigkeit zum Leben, zur Arbeit verloren. Allmälig ſammelt er ſich wieder und fragt ſich, ob es der Mühe werth ſei, ſich zu verbittern, um eine Nation aufzuklären, die nicht leſen kann, um ſie nutzlos über Rechte zu belehren, von denen ſie nicht weiß, was ſie damit machen ſoll, über Pflichten, welche ſie nicht erfüllen mag? Wenig fehlte, ſagt Janin, und er hätte in dieſem Augenblick alle Heiligen des Paradieſes angerufen.

Für Rameaus Neffen, wie Jules Janin ihn modelt, iſt der Atheismus troſtlos. Der Unglaube iſt ihm zu hart. Ohne einen Gott ſcheint ihm Alles dem Wirbel des Zufalls preisgegeben. Dann giebt es keinen Tempel, keinen Altar, kein Weſen mehr, das auf uns ſchaut und uns unſere Sünden vergiebt. Wir ſind dann nur in den Staub gebeugte, in den Abrund geſtoßene Elende. „Ich glaube," verſichert er, „und je mehr ich ein armer Teufel bin, und je mehr ich der Vergebung bedarf, um ſo mehr glaube ich einen Gott, welcher vergiebt. Ich bedarf eines Prieſters, ich bedarf der Altäre, des Weihrauchs, der Orgeln, welche das Lob des Herrn ſingen, der Fahnen, der Chorkinder, der Gemälde, der Wunder und der Proceſſionen.

Diderot ſchrieb ſeinen Neveu de Rameau 1760, Janin den ſeinigen 1860. Ein Jahrhundert liegt zwiſchen beiden. Diderot, wie Janin, haben ihren Rameau zum Träger ihrer Weltanſchauung gemacht. Diderots Rameau iſt Materialiſt, Senſualiſt, Egoiſt, Epikureer, ein Mann von gutem Geſchmack, der zwar an keinen Gott, aber an die Trinität des Wahren, Guten und Schönen glaubt. Janins Rameau iſt auch ein Egoiſt, ein Epikureer, ein Mann von gutem Geſchmack, aber ein Sünder, der eines Gottes bedarf, um Vergebung für ſeine Sünden zu erhalten. Dem Diderotſchen Rameau ſteht der Philoſoph zwar als Atheiſt, aber als ein rechtſchaffener Mann gegenüber, der ſeinem Gewiſſen gehorcht. Dieſe Moralität iſt Rameau unbegreiflich. Dem Janinſchen Diderot ſteht der Paraſit zwar als ein frivoler Menſch, aber als ein guter Katholik gegenüber, der im Bewußtſein ſeiner Sündhaftigkeit ſich vor der Kirche demüthigt, deren glänzender Cultus ſeine Seele erhebt, und deren Prieſter ihm das Wort der Vergebung ſprechen, das ihn erleichert. Bei Diderot erſcheint die Philoſophie als die Vorkämpferin für das Ideal der Menſchheit. Sie erkennt die Entwürdigung des Schönen, wenn es, verlaſſen vom Wahren und Guten, dem Laſter nur zu intenſivern Genüſſen, zu einer verfeinerten Sinnlichkeit verhelfen ſoll. Sie fordert die Herrſchaft der Moral und eine vernünftige Erziehung zur Tugend. Bei Janin erſcheint die Philoſophie als ein anmaßendes und vergebliches Beſtreben der

Menſchheit: ſie erſcheint als die Zerſtörerin alles Großen und Heiligen, als die Unterwühlerin aller Autorität; und die Philoſophen ſelber werden als eitle Menſchen dargeſtellt, die in ihrem Privatleben alle Pietät verleugnen, ſo viel ſie auch von der Tugend declamiren. Der Philoſophie wird der Glaube entgegengeſetzt, der ſogar die Bekehrung des Philoſophen verſucht. Diderots Tendenz iſt, durch die vorgehaltene Maske Rameaus die Feinde der Philoſophie zu züchtigen, ſie in ihrer nackten Erbärmlichkeit zu zeigen; Janins Tendenz iſt, die Philoſophie anzugreifen und die zerſtörenden Wirkungen derſelben bis in das Privatleben der Philoſophen zu verfolgen, hingegen die Macht des Glaubens, die auch einen Lump, wie Rameau, beſeligen kann, zu verherrlichen.

Welch ein Contraſt! Man kann ſich denſelben nur durch die ganze Reihe der Wandelungen erklären, welche die Franzöſiſche Nation ſeit einem Jahrhundert durchgemacht hat. Wie im vorigen Diderot, ſo ſpricht im jetzigen Janin die Stimmung ſeiner Zeit aus. Durch den ſcheußlichen Fanatismus der Hierarchie und durch die Oppoſition der Philoſophie gegen denſelben war die Franzöſiſche Nation zu dem Unglauben gekommen, der in der Revolution die Kirche zertrümmerte, den Cultus der Vernunft decretirte, und der Göttin der Vernunft in der Incarnation von Demoiſelle Momoro huldigte. Dieſen Skandal ſtürzte der moraliſirende Robespierre und decretirte den Glauben an die Exiſtenz eines höchſten Weſens, als deſſen Prieſter er ſelber im blauen Leibrock, einen dicken Blumenſtrauß vor der Bruſt, auf dem Marsfelde fungirte. Dieſen nüchternen Deismus, der, ſeiner geſpenſtiſchen Oede aufzuhelfen, umſonſt das ganze Heer der Tugenden in ſeinen Kalender, in ſeine Feſte aufgenommen, ja auf ſeine Spielkarten abgedruckt hatte, ſtürzte Napoleon und reſtituirte den Gallicaniſchen Katholocismus. Wenn er auch den Papſt gefangen hielt, ſo begriff er doch die Nützlichkeit der kirchlichen Disciplin für ſeine Zwecke und ſtarb zuletzt auf Helena wohlverſehen mit den vorgeſchriebenen Sterbeſacramenten. Der Philoſophie bedurfte er nicht, nur der mathematiſchen Wiſſenſchaft, um gute Ingenieure zu bilden. Das Wort Ideologie machte er zu einem Spitznamen für die Philoſophie. Die heilige Allianz ſtürzte Napoleon und reſtituirte die Bourbonen, die ſich ſofort, weil ſie im Exil nichts gelernt und nichts vergeſſen hatten, in den Fanatismus der Römiſchen Orthodoxie zurückwarfen, als ob die Guillotine, la sainte guillotine, gar nicht gearbeitet und ſelbſt einem Bourbon das Haupt abgeſchlagen hätte. Sie verfolgten die Proteſtanten mit Dragonaden, gingen aber jeden Morgen, die Meſſe anzuhören. Philoſophen brauchten ſie ſo wenig, als Napoleon, — nur Jeſuiten. Dieſe Bourbonſche Reſtauration wurde durch die Julirevolution geſtürzt, welche die Orleaniden inaugurirte. Unter dem Bürgerkönigthum derſelben erhob ſich die Romantik der Poeſie und Philoſophie. Louis Philipp ließ ſie gewähren, weil er gegen ſie gleichgültig war und nur dem Gelde vertraute. Die neue Religion, der St. Simonismus, der das Weib emancipirte, und die neue Philoſophie, der Couſin'ſche Eklekticismus, konnten aber die Nation ſo wenig, als das Börſenſpiel, begeiſtern. Die Februarrevolution ſtürzte das Bürgerkönigthum, das für ſeine Erhaltung bei den Revuen der Nationalgarde den Krämern von Paris ſo oft umſonſt die Hand gedrückt hatte. Der Socialismus proclamirte die demokratiſche Republik. Napoleon III. ſtürzte dieſe wiederſpruchvollſte aller Republiken und entledigte ſich aller Dichter, aller Philoſophen und Hiſtoriker. Er bedurfte nicht des Couſinſchen Eklekticismus oder der Philoſophie des Elends von Proudhon, ſondern iſt ſich ſelbſt genug in ſeinen Napoleoniſchen Ideen, die er auch zur Belehrung ſeines Volks, das ihn zum Präſidenten und Kaiſer erwählt hat, drucken ließ. Die Kirche behandelt er als Menſchenkenner gerade wie ſein Onkel, und den Papſt hält er zwar nicht in Fontainebleau, aber in Rom ſelber gefangen, um ihn nicht entweltlichen zu laſſen. Wunder, dieſe höchſt bedeutſamen Manifeſtationen der Prieſtermacht, ignorirt ſeine Polizei, ſo lange die Marienbilder durch ihre Thränen keine republicaniſchen Agitationen unterſtützen. Die Medaillen der heiligen Genovefa können im Quartier latin ungehindert verkauft werden. Wenn ein Biſchof gegen Renans Leben Jeſu ein fulminantes Pamphlet ſchreibt, ſo dankt er ihm dafür in einem verbindlichen Schreiben, läßt aber das Buch in Tauſenden und aber Tauſenden von Exemplaren verkaufen, weil er zwar die Vortheile des Glaubens für ſeine Macht benutzen, die Hierarchie aber zu keiner gegen ihn ſelbſtſtändigen Gewalt gelangen laſſen will.

Das iſt der Zuſtand Frankreichs. Darf man ſich wundern, wenn Jules Janin, der in der romantiſchen Epoche des Bürgerkönigthums, unter dem Einfluß von Lamennais, Lamartine, Victor Hugo, ſich heranbildete, wenn Jules Janin, der Feuilletoniſt, der gewohnt iſt, die Eindrücke des Tags in ſich reflectiren zu laſſen, ſeinen Rameau nicht nur für den größten Künſtler, ſondern auch für den beſten Philoſophen ſeiner Zeit hält: jenes, weil er ein guter Kritiker der Muſik und der Theater iſt; dieſes, weil er das Bedürfniß hat, an einen barmherzigen Gott zu glauben und, als guter Katholik, nicht ohne einen Beichtvater ſterben zu können, wie Voltaire, Rouſſeau und Diderot gethan haben?

XVII.

Der Deutſche Materialismus und die Theologie.

1864.

Alle Wiſſenſchaften hängen zuſammen; denn alle ſind nur Glieder der Einen Wiſſenſchaft, alle ſind nur Momente der Einen Wahrheit. Die Veränderungen und Fortſchritte auf einem beſondern Gebiet können daher die übrigen nicht unberührt laſſen. Es war unmöglich, daß nicht die Umwälzungen, welche die Naturwiſſenſchaft ſeit drei Jahrhunderten erfahren, auch in die Wiſſenſchaft des Geiſtes hätten eindringen ſollen. Seit durch die Entdeckung Amerikas und die Umſchiffung Afrikas der geographiſche Ueberblick über die Erde zum Abſchluß gelangte, mußte der Menſch ſein Verhältniß zu ihr anders auffaſſen, als vordem, wo ihm überall auf ihr eine noch unbeſtimmte, unendliche Ferne winkte. Seit Copernicus die Sonne als den Mittelpunkt unſeres Planetenſyſtems nachwies, konnte ſich die Vorſtellung eines Himmels über der Erde nicht mehr erhalten. Seit die Wiſſenſchaft in den mechaniſchen, chemiſchen und organiſchen Proceſſen der Natur überall die ſtrengſte Geſetzmäßigkeit, in den Geſtalten der Mineralien, Pflanzen und Thiere die planvollſte Mannigfaltigkeit eines ſyſtematiſchen Stufenbaues vor Augen legte, mußte die mittelaltrige Scheu vor der Natur als einem dem Geiſte völlig heterogenen, dämoniſchen Weſen verſchwinden; denn der Menſch mußte in ihr dieſelbe Vernunft erkennen, welcher er in ſeinem Denken und Wollen ſich ſelbſt unterwirft. Und ſeitdem ſich die Wiſſenſchaft dazu erhob, durch die Entzifferung der Petrefacten die Hieroglyphen zu leſen, welche uns die Geſchichte der Bildung unſeres Planeten erzählen, konnten ſich die alten kindlichen Vorſtellungen von der Schöpfung der Welt nicht mehr erhalten. Die Folge dieſer Fortſchritte war, daß der Geiſt ſich allmälig gegen die Natur, die ihm übermächtig ward, zu erwehren hatte; denn er fing an, ſeine Selbſtſtändigkeit und Freiheit zu bezweifeln und ſich für ein bloßes Naturweſen, die Natur ſelbſt aber für das ewige, unerſchaffene, abſolute Weſen zu halten. Der Geiſt gab ſich an die Materie auf.

Als er im vorigen Jahrhundert dieſen Standpunkt erreichte, mußte ſich ſofort fühlbar machen, daß keine Wiſſenſchaft ſtärker, als die Theologie davon afficirt werden konnte. Die Theologie, als die Wiſſenſchaft der Religion, ſetzt die Exiſtenz des Abſoluten als eines von der Natur wie von der Geſchichte freien, ſchlechthin denkenden und wollenden Weſens voraus. Alle Religion, welche Form ſie auch im Beſondern annehme, beruht auf dieſer Vorausſetzung. Iſt die Natur das Abſolute, ſo iſt Religion unmöglich, denn ſie als ſolche iſt undenkend und unwollend. Alle Religionen, welche wir Naturreligionen nennen, hypoſtaſiren daher die Naturmächte. Wenn ſie dem Feuer, dem Waſſer, dem Sturm, der Erde u. ſ. w. Opfer darbringen und ſie anrufen, ſo ſetzen ſie voraus, daß ſie von Subjecten vernommen und verſtanden werden. Sobald dagegen die Wiſſenſchaft dem Menſchen die Ueberzeugung gewährt, daß er, als der denkende und wollende, einer Natur gegenüberſtehe, die nicht für ſich ſelber Subject ſei, und außer welcher noch weniger ein von ihr ſich unterſcheidendes, ihr transcendentes, abſolutes Subject als die freie Urſache der Natur exiſtire, muß der religiöſe Proceß ein Ende für ihn haben; denn die Vorſtellung eines Gottes muß ihm als eine Fiction erſcheinen, die er nur ſo lange machen konnte, als er noch nicht erkannt hatte, daß nichts, als die Materie, abſolut iſt: die Materie, weil die Wiſſenſchaft alle Poeſie der Natur, in welcher ſich die Naturreligionen noch berauſchen, auf den Begriff der Materie, auf die Hypotheſe unerſchaffener Atome, zurückbringt, deren Bewegung diejenige Nothwendigkeit ausmacht, welche die Menſchen ſonſt Schickſal hießen. An die Seite einer Theologie, die ſich als Wiſſenſchaft in die Tiefen der Weisheit und Güte eines allmächtigen

Gottes verſenkt, tritt die Wiſſenſchaft der Mechanik als die höchſte aller Wiſſenſchaften, weil das Innerſte aller Erſcheinungen die ſeelenloſe, bewußtloſe, willenloſe, zweckloſe Bewegung der Atome ſein ſoll.

Dies Reſultat der Wiſſenſchaft wurde 1770 von einem Deutſchen, von Baron Holbach zu Paris, in ſeinem Syſteme de la nature unumwunden ausgeſprochen und das Elend der Menſchen, welches ſie ſich durch den Wahnglauben an einen gar nicht exiſtirenden Gott bereiten, mit innigem und aufrichtigem Mitleid bedauert. Die Religion, da ſie den Menſchen an die Illuſionen einer phantaſtiſchen Welt kettet, iſt das größte Unglück für ihn. Alle falſche Unzufriedenheit mit ſeinem Looſe, alle leere Verzweiflung, alle lügneriſche Hoffnung entſpringt aus ihr. Holbach bewies, daß der Materialismus nothwendig zum Atheismus führe und daß für den Menſchen außer dem Atheismus, als dem einzig unwiderleglichen Syſtem des geſunden Menſchenverſtandes, kein Heil ſei. Conſequent ſtürzte daher die franzöſiſche Revolution alle poſitive Religion und decretirte den atheiſtiſchen Cultus der reinen Vernunft.

Fleißig hatten die Deutſchen während des achtzehnten Jahrhunderts alle Schriften der Engländer und Franzoſen überſetzt, welche nicht nur die chriſtliche Religion, ſondern den Theismus ſelber untergruben, aber ſie waren noch im Theismus ſtehen geblieben. Ihre Aufklärung hatte das höchſte Weſen, die Schöpfung der Welt, die Freiheit des Willens und den Glauben an Unſterblichkeit reſpectirt. Kant, der claſſiſche Philoſoph der Aufklärung, war nichts weniger als ein Materialiſt und Atheiſt; vielmehr reconſtruirte er in ſeiner Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft die fundamentalen Dogmen des Chriſtenthums durch ſymboliſch-moraliſche Intrepretation. Fichte, der ſpeculative Fortbildner ſeines Syſtems, wurde wegen ſeines Glaubens an eine moraliſche Weltordnung vorübergehend des Atheismus beſchuldigt, fiel aber bald mit ſeiner Anweiſung zum ſeligen Leben in eine pantheiſtiſche Myſtik.

Mit dieſem Namen könnte man wohl in der Hauptſache alle Beſtrebungen bezeichnen, die in der Theologie von der Schellingſchen und Hegelſchen Philoſophie bis zur Julirevolution gemacht wurden. Es war die Zeit der romantiſchen Reaction gegen die moraliſche und pädagogiſche Nüchternheit der Aufklärung. Mit der Julirevolution trat, wenn auch ſelbſt noch in den Formen der Romantik, die Reaction gegen dieſelbe als die Tendenz der Heineſchen Schule nach der Emancipation des Fleiſches und der Rehabilitation der Materie auf, und dieſer ſinntrunkene Realismus war der poetiſche Vorläufer des philoſophiſchen Naturalismus. Mit jedem Jahr ſeit 1835 wuchs derſelbe zur Verwunderung der Deutſchen ſelber, bis er, der Deutſchen Verſtändigkeit und Ehrlichkeit gemäß, zum craſſeſten Materialismus ward, den die Geſchichte der Philoſophie bisher kennt. Spinoza hat bekanntlich geſagt, daß man die menſchlichen Dinge weder beweinen noch belachen, ſondern ſie zu verſtehen trachten ſolle. Mit dieſer Stimmung ſollte man daran gehen, die Bewegung zu würdigen, welche durch den Materialismus in die deutſche Wiſſenſchaft eingetreten iſt und ſein Recht oder Unrecht zu einer Lebensfrage für die Theologie gemacht hat. Um eine äußere Vollſtändigkeit der hierher einſchlägigen Literatur kann es nicht zu thun ſein, ſondern nur um die Erkenntniß der Hauptmomente des geſammten Proceſſes und um die Erwähnung derjenigen Schriften, die ſich eine allgemeinere Bedeutung erworben haben. Ein ſehr großer Theil dieſes Proceſſes hat überdem ſeinen Verlauf in Journalartikeln gehabt, von denen die meiſten in bloſen Auszügen aus den Schriften beſtanden, welche ſie zur Anzeige brachten, indem ſie mit ziemlich ſtereotypen Wendungen dafür oder dagegen Partei nahmen. Als eine vorzügliche Ausnahme müſſen wir die Collectivrecenſion hervorheben, welche Janet im Auguſtheft der Revue des deux Mondes 1863 von den wichtigſten Schriften, und zwar als ein entſchiedener Gegner des Materialismus, gemacht hat.

Die Geſchichte des Deutſchen Materialismus zu erzählen, iſt nicht ohne große Schwierigkeit, weil ſie ſich in eine Menge von Schriften verzettelt, welche mehr neben einander auftauchten, als unter einander in einem beſtimmten Cauſalnexus ſtanden. Indeſſen laſſen ſich doch, wenn man von den ganz untergeordneten Erſcheinungen abſieht, erſtens diejenigen Schriften unterſcheiden, welche wir als die poſitiven Factoren der Entwicklung des Materialismus anſehen müſſen; zweitens diejenigen, welche ſich von dem Standpunkt der Speculation aus gegen ihn kritiſch verhielten; drittens diejenigen, in denen ſowohl der Materialismus einerſeits, als der Spiritualismus anderſeits, ſich zu einem gewiſſen dogmatiſchen Abſchluß zu bringen bemüht waren. In dem ganzen Streit kam es zu keinem großen, erhebenden Moment.

I.

Betrachten wir zuerſt die Gruppe derjenigen Schriften, welche den Materialismus poſitiv entwickelten, ſo müſſen wir bis zur Auflöſung der Hegelſchen Philoſophie zurückgehen; denn es iſt nicht zu leugnen, daß aus ihr zuerſt die Polemik gegen die Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes hervorging, welche der Punkt iſt, worin ſich Materialismus und Spiritualismus, Dieſſeits und Jenſeits, Natur und Geiſt, Menſch und Gott, auf populäre Weiſe verknoten. Die Hegelſche Philoſophie kann ſehr verſchieden aufgefaßt werden. Sie ſchreitet vom Begriff der reinen Vernunft durch den der Natur zu dem Begriff des Geiſtes fort, welchen ſie als den ſubjectiven, objectiven und abſoluten unterſcheidet. Nach ihrer Methode ſoll der Proceß der Entwicklung ein progreſſiver in der Art ſein, daß der höhere Begriff immer das nicht nur ideelle, ſondern auch reelle Prius des früheren, dieſer aber das von ihm durch ihn ſelber ſich vorausgeſetzte Element iſt, welches er als ſeine Bedingung in ſich aufhebt. Die Vernunft iſt die Bedingung für die Natur, die in ihren Proceſſen und Geſtalten ſich als vernünftig darſtellt. Die Natur wiederum iſt die Bedingung für den Geiſt, weil er, als erſcheinender, aus ihr hervorgeht und durch ſie als ſein Organ ſich äußert. Der einzelne Geiſt aber erhebt ſich durch die Vermittelung der im Staat organiſirten Sittlichkeit zur Kunſt, Religion und Philoſophie als der Sphäre des abſoluten Geiſtes. Hier iſt es, wo ſich die Auffaſſung des Syſtems in zwei Richtungen ſcheidet. Die eine nämlich behauptet, daß der Geiſt nur als der menſchliche exiſtire, daß alſo, was man den abſoluten Geiſt nenne, in die Menſchheit ſelber falle, ſofern ſich dieſelbe in der Kunſt zur Anſchauung, in der Religion zur Vorſtellung, in der Philoſophie zum Begriff der Idee erhebe und mit dieſem Standpunkt über die Unruhe und den unendlichen Progreß der Geſchichte hinausgehe; denn das Leben in der Idee ſei das ewige Leben, weil nicht die Länge der zeitlichen Dauer, nur die an ſich zeitloſe Qualität des Inhaltes daſſelbe ausmachen könne.

Nach dieſer Auffaſſung fällt, wie man ſieht, die Exiſtenz der Unſterblichkeit und die eines perſönlichen, von der Natur und Geſchichte ſich unterſcheidenden Gottes fort. Die entgegengeſetzte Auffaſſung iſt formell nicht verſchieden; denn ſie durchläuft die nämliche ſyſtematiſche Folge, aber ſie zieht aus der Methode eine andre Conſequenz, indem ſie nachweiſt, daß der Menſchheit nicht das Prädicat der Abſolutheit ſchlechthin zukommen, ſondern daß daſſelbe nur in ein Subject fallen könne, welches weder durch die Natur in ſeiner Exiſtenz, noch durch die Geſchichte in ſeiner Selbſterkenntniß bedingt, vielmehr als ſein eigener Begriff auch die natur- und geſchichtfreie, adäquate Realität deſſelben ſei. Dies Subjekt, als der wahrhaft abſolute Geiſt, ſei durch ſein Denken der Grund der Vernunft, durch ſeine ſchöpferiſche Thätigkeit die Urſache der Natur und durch ſeine Freiheit der Zweck der Geſchichte. Dies Subject könne freilich empiriſch nicht wahrgenommen, es könne nur gedacht werden; aber es könne nicht nur, es müſſe auch gedacht werden, weil ſonſt die Exiſtenz der Vernunft unbegreiflich bleibe. Man berufe ſich zwar immer auf die Vernunft; da aber das Weſen der reinen Vernunft doch in nichts Anderem, als in der Nothwendigkeit aller logiſchen Kategorien beſtehe, die in ihrem Zuſammenhang eine abſtracte Totalität ausmachen, ſo müſſe doch auch ein Subject ſein, welches die logiſchen Beſtimmungen denke. Eine Kategorie als ſolche könne doch nicht ſelbſt denken. Der Menſch denke nun zwar die Kategorien, allein er habe doch große Mühe, ſie zu erkennen und ſich ihren Begriff deutlich zu machen. Er müſſe alſo das Bewußtſein haben, daß er ſie nicht an ſich, ſondern nur für ſich hervorbringe. Ferner ſei zuzugeben, daß in der Natur ſich Vernunft fände, daß alſo das Denken in ihr ſich objectiv manifeſtire, eben deshalb aber, weil die Natur ſelber offenbar nicht denke, als ihr Prius exiſtiren müſſe. Da nun der Menſch auch hier das Bewußtſein haben müſſe, daß er die Natur nicht hervorbringe, ſo müſſe er auch hier ein abſolutes Subject vorausſetzen, welches die Natur denke und wolle. Die Natur iſt für den Menſchen ein Räthſel, deſſen Löſung er in dem langſamen Fortſchritt der Wiſſenſchaft annähernd verſucht. Der Begriff der Vernunft ſowohl als der der Natur und Geſchichte hat alſo den Begriff eines Gottes zum Reſultat. Dies Reſultat erſcheint in der Entwicklung der Wiſſenſchaft für unſer Erkennen als ihr letztes und höchſtes durch alle ihm vorgängigen Begriffe vermitteltes Product, iſt aber an und für ſich das ideell-reelle aller Erſcheinung zuvorkommende abſolute Prius.

Ludwig Feuerbach war es, der 1830 in einer populären Form durch ſeine: „Gedanken eines Denkers über Tod und Unſterblichkeit“ zuerſt den Anſtoß dazu gab, unter Unſterblichkeit nicht die Fortdauer nach dem Tode, ſondern die Gegenwart der Idee als des abſoluten Inhaltes im Geiſt zu verſtehen. Im nächſten Jahr erſchien von einem Popularphiloſophen aus der Schellingſchen Schule, von Blaſche, eine „Philoſophiſche Unſterblichkeitslehre oder: Wie offenbart ſich das ewige Leben?“ Sie leugnete die perſönliche Unſterblichkeit. Michelet machte von ihr in den Berliner Jahrbüchern in demſelben Jahr 1831 eine zuſtimmende Anzeige und hat ſeitdem nicht aufgehört, Blaſches Gedanken in die Hegelſche Philoſophie einzuarbeiten. Zuerſt 1841 in ſeinen: „Vorleſungen über die Perſönlichkeit Gottes und die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele oder die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes.“ Wenn der Geiſt nur als der menſchliche exiſtirt, ſo würde offenbar die Abſolutheit deſſelben einen argen Stoß bekommen, ſobald feſtgeſtellt werden könnte, daß er vielleicht Millionen Jahre hindurch gar nicht exiſtirt habe, während welcher nur die undenkende und ungedachte Natur ihre Geburten mit blinder Nothwendigkeit gezeigt hätte. Michelet ſchreckte deshalb nicht davor zurück, die Exiſtenz des menſchlichen Geiſtes als eine mit der Natur gleichewige zu behaupten. Er ſagte S. 241: „Es iſt aber allerdings eine Zeit eingetreten, wo in dem edelſten Gebilde der Natur, das ſich vielleicht wenig über den Orang-Utang, der ja auch der Waldmenſch genannt wird, erhob, der Blitz des Geiſtes zündete, vermittelſt der großen Kataſtrophe, welche, die jetzige Geſtalt der Erde hervorbringend, dieſe zum Wohnſitz des Geiſtes geeignet machte.“ Ein Affengehirn hat alſo plötzlich zu denken angefangen; denn das iſt doch wohl die richtige Ueberſetzung des zündenden Blitzes aus der poetiſchen Sprache in die proſaiſche, und dieſes Wunder — denn ein Wunder bleibt es, wenn ein Gehirn auf Einmal eine Function übt, zu welchem ihm die Organe fehlen — ſoll durch eine geologiſche Kataſtrophe bewirkt ſein. Begreife das, wer es begreifen kann! Was ſollte wohl einen Orang-Utang oder Gorilla oder Chimpanſe, namentlich wenn ſie viel mit Menſchen verkehren, noch jetzt hindern, plötzlich zu denken anzufangen? Aber die Affen ſind nicht einmal ſo klug, als die Hunde. Das Abſolute iſt nach Michelet nicht an und für ſich Subject, ſondern es iſt Subject nur, ſofern es in den einzelnen, entſtehenden und vergehenden, Subjecten Subject wird. So interpretirte er den Hegelſchen Satz, daß die Subſtanz als Subject gefaßt werden müſſe, 1843 in ſeiner: „Entwicklungsgeſchichte der neueſten Deutſchen Philoſophie,“ und 1844 in ſeiner Schrift: „über die Perſönlichkeit des Abſoluten.“ Ein Abſolutes aber, das nicht auch von vorn herein allem Endlichen transcendent iſt; ein Abſolutes, das erſt im Lauf der Zeit vom Affen zum Menſchen vorſchreitet und damit zu denken erſt anfängt; ein Abſolutes, das in den einzelnen Menſchen beſtändig entſteht und vergeht, irrt und fehlt, iſt kein Abſolutes, deſſen Begriff vielmehr fordert, daß es als abſolute Subſtanz zugleich abſolutes Subject nicht nur an ſich, ſondern auch für ſich ſei und ſich von Allem, was es unmittelbar nicht ſelbſt iſt, auch ſelbſt unterſcheide. Mehr nach ihrer ethiſchen, pädagogiſchen und hiſtoriſchen Seite wandte Michelet ſeine Gedanken in dem Geſpräch: „Die Zukunft der Menſchheit und die Unſterblichkeit der Seele oder die Lehre von den letzten Dingen“ 1852. Er trug hier mit Begeiſterung die Lehre vor, daß, was die Menſchen unter Unſterblichkeit als eine nie endende Zukunft ihrer perſönlichen Exiſtenz ſich vorſtellen, ſeine Wahrheit in der Ewigkeit des Inhalts unſeres Denkens und Handelns beſitzt; daß in jeder ſittlichen That die

Heiligkeit erreicht wird, und daß, was man ſich als Himmel verträumt, nichts Anderes, als die geiſtige Einheit des Einzelnen mit dem Weſen der Menſchheit, als ſeiner Gattung, die wirkliche Freiheit iſt. Es iſt gar nichts dagegen einzuwenden, wenn wir uns ſo verhalten; würde denn aber, falls wir nun doch zu unſerer Ueberraſchung unſterblich wären, das Geringſte daran zu ändern ſein? Würde denn der Glaube an Unſterblichkeit uns am Denken des Wahren, am Wollen und Vollbringen des Guten, am Bilden des Schönen, hindern? Der eudämoniſtiſche Mißverſtand der Unſterblichkeit zwingt doch nicht dazu, ſie deshalb für unmöglich zu erklären?

D. Strauß in ſeiner Glaubenslehre 1841 war mit den Micheletſchen Anſichten durchaus einverſtanden. Er konnte ſich das Abſolute nicht als abſolutes Subject denken, weil alles Denken discurſiv ſei, weil das Bewußtſein die Endlichkeit involvire u. ſ. w. Unſterblich galt auch ihm als Verunendlichung des Moments. Th. I, S. 351 behauptete auch er, daß der Geiſt, bevor er im Menſchen zu ſich gekommen, die Natur „bewußtlos erſchaffen" habe. Dieſer widerſpruchvolle Ausdruck iſt nichts Anderes, als die Negation der Naturſchöpfung durch den freien Act eines perſönlichen Gottes. Wie aber ein Geiſt bewußtlos ſchaffen, wie er gar bewußtlos etwas ſchaffen könne, worin, wie er ſelber hinterher mit Vergnügen wieder entdeckt, Verſtand und Vernunft enthalten iſt, das vermag freilich Niemand zu begreifen.

Michelet und Strauß behielten durch den Begriff der abſoluten Subſtanz, welche pantheiſtiſch in den einzelnen Menſchen ſich ſubjectivirt und in ihnen, namentlich in den Philoſophen, ſich ihrer ſelbſt bewußt wird, noch eine gewiſſe Myſtik zurück, von welcher Ludwig Feuerbach ſich losmachte, indem er zu zeigen verſuchte, daß der Menſch ſein eigenes Weſen in die Vorſtellung eines von ihm unterſchiedenen Gottes projicire, mithin die Realität der Theologie nicht in dies fictive Unweſen, ſondern in den Menſchen ſelber, in die Anthropologie, falle. Dieſe Wendung war in ſeinem berühmten Buche: „Das Weſen des Chriſtenthums" 1841 enthalten. Von Conſequenz zu Conſequenz fortgezogen, erklärte er 1843 in ſeinen:

„Grundſätzen der Philoſophie der Zukunft,“ die Sinnlichkeit für das abſolute Kriterium der Wahrheit und demgemäß 1845 in einer ausführlichen Abhandlung: „über das Weſen der Religion,“ in Wigands Zeitſchrift: die Epigonen, die Natur ſelber als das Abſolute. Die Vorleſungen, die er 1848 zu Heidelberg über daſſelbe Thema hielt, und welche 1851 im Druck erſchienen, waren nur eine weitere Ausführung dieſes Naturalismus. Feuerbach hat ſich mit ſeinen Unterſuchungen immer innerhalb der Sphäre der religiöſen Phänomenologie, der Erſcheinung der Religion im menſchlichen Bewußtſein, gehalten und die Frage nach dem, was an und für ſich wahr ſei, außerhalb liegen laſſen. Er wurde aber eben deswegen die philoſophiſche Autorität des Materialismus, weil ſich derſelbe auf ihn als den Philoſophen berief, durch welchen der Gedanke Gottes als ein bloßer Schein dargethan ſei.

Eine große Unterſtützung empfing die naturaliſtiſche Richtung durch die Populariſirung der Naturwiſſenſchaft überhaupt, weil ſie daran [illegible]hnte, die Natur als ſchlechthin ſelbſtſtändig und den menſchlichen Geiſt nur als eine materielle Cauſalität anzuſehen. Das erſtere geſchah durch die Verbreitung des Begriffs der Natur als eines nach immanenten Geſetzen ſich entwickelnden Kosmos; das zweite durch die Verbreitung der Phrenologie. Schon 1843 hatte Burmeiſter eine: „Geſchichte der Schöpfung“ gegeben, welche den Begriff der Schöpfung in den einer autonomiſchen Selbſtgeſtaltung der Natur auflöſte. Als aber 1845 Humboldts „Kosmos“ erſchien und in der phyſiſchen Beſchreibung der Welt ebenfalls von Gott abſtrahirte, ſahen wir eine Unzahl von Schriften hervortauchen, welche die Humboldtſchen Vorſtellungen dem großen Publikum noch populärer vortrugen, als es von Humboldt ſelber ſchon geſchehen war. In Betreff der Einheit, Vollſtändigkeit und logiſchen Gliederung hatte Burmeiſters Schrift große Vorzüge vor der Humboldtſchen; aber der Glanz von Humboldts Namen und die unendliche Fülle ſeiner Detailunterſuchungen in den Excurſen, welche die ganze Welt der exacten Forſcher in Bewegung ſetzte, ließ eine Zeitlang vor ſeinem Kosmos alle ähnlichen Beſtrebungen verſchwinden. Unter ſeinen Nachahmungen zeichnete ſich Ules „Weltall“ 1850 aus.

Bernhard Cotta ſchrieb einen Commentar zum Kosmos in Briefen, d. h. in der Form, welche ſeit Voltaires Briefen über Newton und ſeit Eulers Briefen an eine Deutſche Prinzeſſin in den Ruf gekommen iſt, eine gleichſam unwiderſtehliche Klarheit zu beſitzen. Cotta betrachtete den Glauben an einen perſönlichen Gott ſchon als einen kindlichen, von der Naturwiſſenſchaft überwundenen Standpunkt und identificirte den Begriff des Geiſtes ſchon mit dem des Gehirns. Das Intereſſe für Naturwiſſenſchaft wuchs nun von Tag zu Tage. Schleidens anziehend geſchriebenes, auch den Damen zugängliches Buch: „Das Leben der Pflanze“ 1848 eroberte ſich in vielen Auflagen einen immer größeren Kreis. Es handelte freilich nur von der Pflanze, aber es zog für dieſen Zweck auch die Unterſuchung der naturwiſſenſchaftlichen Methode, der mikroskopiſchen Optik, der Geographie, der Meteorologie und Paläontologie heran und eignete ſich durch die Eleganz ſeiner Ausſtattung zu einem Kosmos des Boudoirs. Die Zeitſchriften bemächtigten ſich immer mehr der Populariſirung der Naturwiſſenſchaft und unterſtützten ſie durch die Holzſchnittilluſtration, die wieder einen hohen Grad der Vollkommenheit erreichte. Oeffentliche Vorträge vor einem gemiſchten Publikum in Vereinen, zu wohlthätigen Zwecken u. ſ. w. konnten auf Erfolg nur noch rechnen, wenn ſie, außer den politiſchen Tagesfragen, Naturgegenſtände behandelten. Es entſtand eine allgemeine Trunkenheit des naturwiſſenſchaftlichen Dilettantenthums, welches, mit Humboldt zu reden, für die Nebelflecke in den fernſten Räumen des Univerſums, wie für das kleinſte Leben in den eiſigen Gefilden der Polarwelt ſchwärmte. Dieſem Dilettantismus empfahl ſich die Phrenologie, welche durch Gall von Deutſchland ausgegangen, von ihm mit Spurzheim in London und Paris ausgebildet und von den Franzoſen und Engländern mit beſonderer Vorliebe gepflegt war. Durch die Ueberſetzung der Schriften der Engländer Noël und Combe, die auch in Dresden und andern Orten Vorträge hielten, kam ſie nach Deutſchland zurück, wo beſonders Dr. Scheve in Heidelberg zu ihrem ſchriftſtelleriſchen Vertheidiger und lehrendem Reiſeapoſtel ward. Daß das Gehirn das Organ des Denkens iſt, kann und wird Niemand beſtreiten. Wenn das Gehirn aber als der

Geiſt ſelber genommen wird, ſo iſt der Materialismus unvermeidlich. Die Phrenologie behauptet, daß die verſchiedenen Thätigkeiten, die wir als ſogenannte ſeeliſche unterſcheiden, die ſpecifiſchen Functionen einzelner Ganglien des Gehirns ſind, ſo daß mit der Zerſtörung derſelben auch die an ſie gebundenen Functionen aufhören. Der Begriff der Geiſteskrankheit wird dadurch in den einer Hirnkrankheit umgeſetzt. Die Coincidenz eines beſtimmten Hirnganglions mit einer pſychiſchen Function hat bisher nicht nachgewieſen werden können; ſie iſt nur durch problematiſche Schlüſſe der Induction und Analogie hypothetiſch angenommen. Huſchkes gründliche und umfaſſende Unterſuchung über „Schädel, Hirn und Seele“ iſt der Phrenologie inſofern nicht günſtig geweſen, als ſie zwar den Zuſammenhang der Seele mit dem Hirn nicht leugnet, vielmehr für alle Seelenthätigkeit einen materiellen, ihr inhärirenden Begleiter vorausſetzt, wohl aber gegen eine cauſale Verbindung der Materie mit der Seele ſich erklärt. Die Unterſuchungen von Dubois Raymond: „über die thieriſche Elektricität“ 1848 ſchienen das, was man bis dahin für die Aeußerung der Seele als eines von der Materie unabhängigen Princips gehalten hatte, in einen elektriſchen Proceß aufzulöſen, bis durch Moleſchott und Roßmäßler die Vorſtellung in Umlauf kam, daß der Phosphorgehalt des Gehirns die denkende Subſtanz enthalte.

Dieſe kosmiſche und phrenologiſche Naturwiſſenſchaft imponirte der Menge vorzüglich dadurch, daß ſie den Dualismus von Natur und Geiſt, von Materie und Denken ganz und gar vernichtete und mit der Oberfläche der Erſcheinung übereinſtimmte, weil doch auch diejenigen, welche die Selbſtſtändigkeit des Geiſtes vorausſetzten, nicht in Abrede ſtellten, daß er nur durch die Vermittelung der Natur ſich zu äußern vermöge. Der Schritt von hier zur Anerkennung der Materie als der Urſache der Thätigkeiten, die man geiſtige zu nennen pflegt, iſt nicht ſo groß, als es zunächſt ſcheint, und die Vortheile, welche der Materialismus und Atheismus für eine Menge quäleriſcher Fragen und grübleriſcher Probleme gewährt, ſind ſo groß, daß ſich daraus ſehr wohl die Begeiſterung verſtehen läßt, mit welcher er ſeine Anhänger erfüllte. Alle jene Fragen nämlich, für welche der Menſch in den Religionen ſo viele und ſo verſchiedene Auskunft erſonnen hat; alle jene Vorſtellungen, welche ihm durch Furcht vor einer möglichen Zukunft das Leben oft zur Hölle gemacht haben, fallen auf ſeinem Standpunkt einfach hinweg. Die ganze Geſchichte der Religion und theilweiſe der Philoſophie geſtaltet ſich für ihn zu einer Geſchichte des Aberglaubens, in welchen die Menſchen verfallen, weil ihre Unwiſſenheit und ihre Ohnmacht ſie zu phantaſtiſchen Fictionen treibt, mit denen ſie das theoretiſche und praktiſche Deficit ihres Lebens zu ergänzen ſuchen. Wenn die Materie unerſchaffen von Ewigkeit zu Ewigkeit exiſtirt, wenn Nichts, als die Materie exiſtirt, wenn was wir Seele nennen, nichts iſt, als das Reſultat mechaniſcher Bewegung einer ſehr complicirten Maſchine, ſo iſt es überflüſſig, über den Unterſchied des Geiſtes von der Materie, über ſeine Freiheit, Unſterblichkeit, Göttlichkeit, über den Zweck ſeiner Geſchichte, über das Jenſeits, über das Daſein Gottes, über die Erſchaffung der Welt u. ſ. w. noch ein Wort zu verlieren, denn alles dies iſt lediglich das Product einer Phantaſie, welche die gegebenen Thatſachen überfliegt. Für die Theologie folgt aus dem Materialismus, daß ſie eine ſich ſelbſt widerſprechende gegenſtandloſe Wiſſenſchaft iſt. Er wandte ſich mit Hohn gegen ſie und erfaßte in der Vorſtellung des Wunders den Punkt, auf welchem er die ganze Sympathie der Zeit für ſich hatte, denn die Polemik gegen das Wunderbare, ſofern darunter das plötzliche Eingreifen eines Willkürgottes in das Geſchehen und die gewaltſame Negation des naturgeſetzlichen Verlaufs der Dinge verſtanden wird, iſt die Leidenſchaft unſeres Geſchlechts, deren wiſſenſchaftliche Berechtigung man ihr nicht abſprechen kann. Dieſe Leidenſchaft gegen das Wunder als gegen eine vernunft- und verſtandloſe Zufälligkeit iſt es, welche den Materialismus als ein Syſtem immanenter Cauſalität vorzüglich beliebt gemacht hat. Unſere Zeit als das Zeitalter der techniſchen Cultur verehrt nur noch, was die Wirkung mechaniſcher Nothwendigkeit iſt. Die Dampfmaſchine, wie ſie das Schiff und den Wagen beflügelt, iſt in vielen zeitgenöſſiſchen Köpfen geradezu das Höchſte, was ſie kennen.

Die immer weiter ſich ausdehnende Technik muß daher ebenfalls als einer der Factoren angeſehen werden, durch welche dem Materialismus inſofern Vorſchub geleiſtet wird, als die Technik die Natur eben durch Kenntniß ihrer Geſetze bezwingt. Der Ackerbau hatte ehemals den Ruf, daß er den Menſchen zum religiöſen Glauben geneigt mache, weil er ihn die Abhängigkeit von einem waltenden Gotte ſo lebhaft empfinden laſſe. Aber der rationelle Ackerbau, wie ihn unſere vielen landwirthſchaftlichen Inſtitute lehren, iſt profan, denn er berechnet die Arbeiten der Agricultur nach Naturgeſetzen. Er verläßt ſich für den Ertrag ſeiner Felder nicht auf die Heiligen des Kalenders, ſondern auf gute Pflügung und Düngung, und die Furcht vor der Zerſtörung ſeiner Arbeit durch unvorgeſehene, aber mögliche Naturgewalt paralyſirt er durch Aſſecuranz gegen Ueberſchwemmung, Hagelſchlag u. ſ. w. Wie tief Liebig durch ſeine „Chemiſchen Briefe“ hier eingegriffen, braucht nur erwähnt zu werden. 1842 in ſeiner: „Organiſchen Chemie in ihrer Anwendung auf Phyſiologie und Pathologie“ ſprach er S. 35 die berühmten Worte aus: „In dem thieriſchen Körper erkennen wir als die letzte Urſache aller Krafterzeugung nur Eine, und dieſe iſt die Wechſelwirkung, welche die Beſtandtheile der Speiſen und der Sauerſtoff der Luft auf einander ausüben. Die einzige bekannte und letzte Urſache der Lebensthätigkeit im Thier ſowohl wie in der Pflanze, iſt ein chemiſcher Proceß; ſchließen wir ihn aus, ſo ſtellen ſich die Lebensäußerungen nicht ein, oder ſie hören auf, wahrnehmbar zu ſein; hindern wir die chemiſche Action, ſo nehmen die Lebenserſcheinungen andere Formen an.“ Liebig ſchrieb nun zwar der Lebenskraft, die er nicht proscribirte, Modificationen des chemiſchen Proceſſes zu, allein actu folgte doch, daß dieſer das allein wahrhafte Agens war. Moleſchott ſprach dies 1852 in ſeinem: „Kreislauf des Lebens, als phyſiologiſche Antwort auf Liebigs Chemiſche Briefe“ aus. Es wurde guter Ton, über die Lebenskraft zu ſpotten. Iſt das Leben nichts als die Erſcheinung eines chemiſchen Proceſſes, ſo iſt der Stoff, durch welchen derſelbe unterhalten wird, von höchſter Wichtigkeit für daſſelbe. Moleſchott ſchrieb daher als ein Handbuch der Diätetik eine: „Phyſiologie der Nahrungsmittel,“ welche Feuerbach, der ſie in den Brockhausſchen Blättern für literariſche Unterhaltung anzeigte, zu dem Ausruf des Bekenntniſſes veranlaßte: Der Menſch iſt, was er ißt! Die Wichtigkeit der Wechſelwirkung zwiſchen Bodenbeſchaffenheit und Pflanzenwuchs, zwiſchen Pflanze und Thier zur Erzeugung von Sauerſtoff und Kohlenſtoff, zwiſchen Pflanzenfreſſern und Fleiſchfreſſern, zwiſchen Natur und Cultur, war von Liebig ſchon hinreichend gewürdigt; Moleſchott aber erging ſich in ſeiner Begeiſterung für den Stoffwechſel bis zur Verherrlichung der Todten in ihren Leichnamen, die, ſtatt begraben zu werden, ſo vortrefflich genützt werden könnten, als Düngmittel in Weizen, Kartoffeln und Runkelrüben wieder aufzuſtehen.

Der Stoffwechſel war nun für einige Zeit der vom Materialismus gehätſchelte Liebling. Mit Emphaſe wurde gelehrt, daß ein Atom Sauerſtoff in allen Verbindungen, die es eingeht, immer daſſelbe Atom bleibe; der Stoff, der ſich im Wechſel ſeiner Verhältniſſe behaupte, ſei das eigentliche Unſterbliche. Wie kommt aber der Stoff dazu, ſich einer Form zu unterwerfen? Erſcheint nicht die Form einer Pflanze, eines Thiers, als das in ihr beharrende Element, während der Stoff in ihr beſtändig wechſelt? Iſt nicht die Form alſo die Macht, welche den Stoff beſtimmt? Iſt der Stoff in ſeiner Qualität und Quantität ſich immer gleich, ſo iſt es die Form nicht weniger, die ſich aus dem Stoffe nicht erklären läßt. Hier iſt es, wo die Doctrin des Stoffwechſels auf ein ideelles Moment trifft, das ihr Verlegenheiten bereitet, über welche ſie ſich durch Ignoriren oder durch einen unverſtändlichen Mechanismus hinweghilft. Wir ſagen unverſtändlich, denn wir haben noch niemals eine Auseinanderſetzung gefunden, die auf atomiſtiſchem Wege die Zeugung und mit ihr die Vererbung eines Typus begreiflich gemacht hätte. Wie kann ein Mechanismus einen andern aus ſich hervorbringen? Indeſſen machte man ſich darüber keine Sorge, und es erſchien ein Zoologe auf dem Kampfplatz, der dennoch ganz und gar Materialiſt war, Karl Vogt, welchen man den gamin der Naturforſcher benamet hat. Er iſt witzig, ſatiriſch, ironiſch, unterhaltend, perſönlich, in Bezug auf ſich wie auf Andere, aufrichtig, aber auch übermüthig und verletzend. Er ſchrieb 1852: „Bilder aus dem Thierleben,“ in denen er, außer mit dem Fang des Thunfiſches im Mittelmeer und außer mit den Salpen, ſich mit allgemeinen Betrachtungen über untergegangene Schöpfungen und über die Thierſeelen beſchäftigte. Vogt hatte ſchon ſeine „Zoologiſchen Briefe“ geſchrieben, denen er als Seitenſtück ſpäter die „Phyſiologiſchen Briefe“ hinzufügte. Er iſt unſtreitig ein tüchtiger Kenner ſeines Fachs, aber er iſt darauf verſeſſen, principiell nichts als die Atomiſtik gelten zu laſſen. Was wir Leben nennen, iſt nur ein mechaniſcher Proceß. Was wir Organismus nennen, nur ein Mechanismus, der ſich durch den Zufall der Atome, wie er ſich ausdrückt, „zuſammengewürfelt“ hat. Vogt verfolgt in ſeinen phyſiologiſchen Briefen Schritt vor Schritt die Entwicklung der Organe, in ſeinen zoologiſchen Briefen Schritt vor Schritt die Entwicklung der thieriſchen Formen, ſo daß man gar nicht umhin kann, eine der ganzen empiriſchen Mannigfaltigkeit der Geſtalten zu Grunde liegende, ſie von Stufe zu Stufe leitende Idee anzuerkennen, aber dieſe von Vogt ſelber in ſcharfen Zügen, in plaſtiſchen Umriſſen gegebene Einſicht vernichtet er wieder ſpielenden Muthes. Die Seele iſt ihm keine ſubjective, ideelle Einheit, nur der Collectivbegriff für eine Anzahl von Functionen, die der Nervenmaterie zuſtehen. Die Phrenologie iſt ihm wahr, weil jeder Veränderung der Function eine materielle Veränderung des Organs vorausgegangen oder vielmehr gleichzeitig mit ihr eingetreten ſein muß. S. 445 a. a. O.: „Ich kann nicht anders ſagen, als: wahrlich ſo iſt's. Es iſt wirklich ſo. Der freie Wille exiſtirt nicht und mit ihm nicht eine Verantwortlichkeit und eine Zurechnungsfähigkeit, wie ſie die Moral und die Strafrechtspflege und Gott weiß wer noch uns auflegen wollen. Wir ſind in keinem Augenblick Herren über uns ſelbſt, über unſere Vernunft, über unſere geiſtigen Kräfte, ſo wenig als wir Herren ſind darüber, daß unſere Nieren eben abſondern oder nicht abſondern ſollen. Der Organismus kann nicht ſich ſelbſt beherrſchen, ihn beherrſcht das Geſetz ſeiner materiellen Zuſammenſetzung.“ Das Denken erfolgt nach Vogt im Gehirn nicht anders, als die Secretion der Galle in der Gallenblaſe. Denken iſt ein Gedankenſecerniren. Die Seele des Menſchen iſt nach ihm von der des Thieres nur graduell verſchieden und der Glaube an Unſterblichkeit ein baarer Unſinn.

Hier müſſen wir nun, bevor wir in unſerer Erzählung fortfahren, des Widerſpruchs gedenken, in welchen der Materialismus verfiel, indem er, obwohl er den Geiſt, die Freiheit, principiell leugnete, doch als der wahre Vorkämpfer der Freiheit ſich gerirte. K. Vogt gewann ſich eine große Anhängerſchaft eben dadurch, daß er in ſeiner ſatiriſchen Schrift über die „Thierſtaaten“ den Abſolutismus mit cyniſcher Bitterkeit angriff. In ſeinen Betrachtungen über die Thierſeelen empörte ihn nichts ſo ſehr, als daß die Autorität alles Selbſtdenken niederdrücken und die Entwickelung der Freiheit durch die „blinde Gewalt“ der Bayonette hemmen wolle. Er redete hier die Sprache des Standpunktes, der ihm principiell lächerlich iſt. Weil aber der Materialismus ſich gegen alle poſitive Religion nicht nur, ſondern auch gegen alle ſogenannte natürliche Religion, weil er ſich nicht nur gegen einen falſchen d. h. naturloſen Supernaturalismus, ſondern auch gegen allen Idealismus überhaupt negativ verhielt, ſo brachte er ſich doch in den Ruf, der Hort der politiſchen und religiöſen Freiheit zu ſein. Die Atomiſtik der nackten Individualität wurde mit dem Begriff der Freiheit verwechſelt, denn die Menſchen ſind ja, wie Vogt ausdrücklich lehrt, nur höher organiſirte Thiere und müſſen daher ihren Begierden und Leidenſchaften gehorſamen. Es bleibt ihnen nur ein mechaniſcher Determinismus möglich, deſſen Handlungen mit derſelben äußern Nothwendigkeit erfolgen, mit welcher der Zeiger auf der Uhr vermöge der Spannung der Feder fortrückt. Dies wurde vom Materialismus auch in einer beſondern Schrift durch J. D. Fiſcher: „über die Freiheit des menſchlichen Willens“ 1855 ausdrücklich ausgeſprochen. Der freie Wille iſt ein Phantom, ein Nichts. Nur die zwingende Macht der Motive „iſt der wirkliche Wille,“ über deſſen unvermeidliche, im Cauſalnexus ſchlechthin vermittelte Nothwendigkeit ſich der Menſch dadurch täuſcht, daß er ſich dieſelbe vorſtellen kann. Fiſcher will aber, wie Moleſchott, die Lehre des Materialismus dennoch als eine mit den Forderungen der gewöhnlichen Moral einſtimmige anerkannt wiſſen und entrüſtet ſich über die Verleumdung der Moral des Materialismus und Atheismus als einer die Unſittlichkeit frei laſſenden oder gar ſie befördernden. Doch alle dieſe Proteſtationen ſind nichts als eine Inconſequenz; denn Moralität iſt ohne Autonomie der Freiheit, ohne den Gedanken des Sittengeſetzes, ohne Achtung vor ſich als einem Subject der Freiheit, ohne Spontaneität des Willens, mit Einem Wort, ohne Unabhängigkeit von der Materie unmöglich. Wir haben vorhin die eigenen Worte Vogts angeführt, wonach wir keinen Augenblick Herren über uns ſelbſt ſind, weil uns das Geſetz des materiellen Zuſammenhangs beherrſcht. Wenn nun trotzdem der Materialismus auf Seiten der Freiheit zu ſtehen ſchien, ſo verdankte er dies lediglich ſeiner Oppoſition gegen die kirchliche und politiſche Reaction. Sein liberaler Nimbus wurde durch ſeine kleinen Martyrien verſtärkt, wie wenn Vogt durch den Miniſter Jaup ſeine Profeſſur in Gießen verlor.

Zwiſchen Vogt als dem Koryphäen des Materialismus und zwiſchen Rudolph Wagner als dem vornehmſten Vertreter eines bibliſchen Supranaturalismus kam es 1854 zu einem Conflict, den wir als die Kriſis der ganzen Bewegung anſehen können. Wagner hatte 1852 in der Augsburger Allgemeinen Zeitung: „Phyſiologiſche Briefe" abdrucken laſſen, in denen er die Meinung ausſprach, daß die Seele ſich durch die Zeugung theilen könne, weil offenbar das Kind von Vater und Mutter Vieles erbe. Hierüber hatte Vogt am Schluß ſeiner „Bilder aus dem Thierleben" geſpöttelt. „Getheilte Seelen, hatte er S. 452 ausgerufen, welch entſetzlicher Unſinn! Die Seele, welche gerade der Inbegriff, das Weſen der Individualität, des einzelnen, untheilbaren Weſens ausmachen ſoll, die Seele ſoll ſich theilen können! Theologen, nehmt Euch dieſen Ketzer zur Beute — er war bisher der Euren Einer! Getheilte Seelen! Wenn ſich die Seele im Acte der Zeugung, wie Herr R. Wagner meint, theilen kann, ſo könnte ſie ſich auch vielleicht im Tode theilen, und die eine mit Sünden beladene Portion in's Fegefeuer gehen, während die andere direkt ins Paradies geht." Nun hielt Wagner, hierdurch gereizt, auf der Göttinger Naturforſcherverſammlung 1854 einen Vortrag über: Menſchenſchöpfung und Seelenſubſtanz", worin er gegen Vogts Auffaſſung der Seele als eines bloßen phyſiologiſchen Proceſſes auftrat und überdem die

Abſtammung der Menſchheit von einem einzigen Paare in der Weiſe vertheidigte, daß mit ihrer Verwerfung das ganze Chriſtenthum falle. Wir wollen hier die Erzählung übergehen, wie Wagner ſich einer öffentlichen Disputation mit Huſchke von Jena und Ludwig von Zürich zu entziehen ſuchte und nur bemerken, daß er nicht nur jenen Vortrag, ſondern nach einigen Wochen auch noch eine Brochüre: „über Wiſſen und Glauben, mit beſonderer Beziehung auf die Zukunft der Seelen“ drucken ließ, worin er die Coordination von Glauben und Wiſſen aufrecht halten wollte. Das Wiſſen ſollte freilich vorausſetzungslos zu Werke gehen, aber es ſollte ſeine Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung mit der Lehre der Bibel von den Schöpfungstagen, von der Erſchaffung des Menſchen, von der Sündflut ausſprechen. Wagner behauptete die Uebereinſtimmung der modernen Phyſiologie mit der Bibel und bekannte ſich für die Entſtehung der Seele zum Generatianismus.

Wie hoch man nun auch Wagners Verdienſte um die Phyſiologie anſchlagen möge, ſo läßt ſich doch nicht leugnen, daß er in dieſen Schriftchen, die ein großes Aufſehen machten, eine unkritiſche Befangenheit bewies, weil die Bibel wohl eine Autorität für den Glauben, ein Gegenſtand der wiſſenſchaftlichen Forſchung, allein ſchlechterdings keine Norm für die Wiſſenſchaft ſein kann; denn Wiſſenſchaft iſt nur, was durch einen ſelbſtſtändigen Beweis als an und für ſich wahr zu Jedermanns Einſicht gebracht werden kann. Wagner wollte freilich die Wiſſenſchaft frei laſſen; er wollte ihre Reſultate abwarten; dann aber ſollte es doch von ihrem Verhältniß zur Bibel abhängen, ob ſie als wahr gelten dürften oder nicht. Man warf daher Wagner nicht mit Unrecht vor, daß er in ſeinem Glauben und Wiſſen eine doppelte Buchhaltung führe. K. Vogt richtete 1854 eine Brochüre: „Köhlerglaube und Wiſſenſchaft“ gegen ihn, worin er Wagners bibliſch-gläubige Auffaſſung der Urgeſchichte der Menſchheit lächerlich zu machen ſuchte und die Entwicklung einer unſterblich ſein ſollenden Seele für unbegreiflich erklärte, da nur das Endliche und Veränderliche ſich entwickeln könne. Dieſe Vogtſche Schrift entſchied den Sieg des Materialismus für geraume Zeit in der öffentlichen Meinung. Niemand wollte den Vorwurf des Köhlerglaubens ſich zuziehen, bis Frohſchammer, ein katholiſcher Philoſoph in München, in der Augsburger Zeitung mit Briefen gegen Vogt zur Vertheidigung Wagners ſich hervorwagte. Als Vogt in der zweiten Auflage ſeiner Streitſchrift darauf Rückſicht nahm, ließ er jene Briefe mit erweiternden Zuſätzen unter dem Titel: „Menſchenſeele und Phyſiologie“ 1855 drucken. Vogt hatte ſeine Meinung jetzt in folgenden Worten formulirt: „Wir behaupten, daß die Eigenſchaft, welche mit einem materiellen Subſtrat in übereinſtimmender Weiſe ſich entwickelt und zurückbildet und mit dieſem Subſtrat leidet, auch mit demſelben zu Grunde geht, daß alſo die geiſtigen Functionen, die mit dem Gehirn in übereinſtimmender Weiſe ſich entwickeln, leiden und zurückbilden, auch zu Grunde gehen müſſen. Das werfe um, wer kann!“ Die Seele des Menſchen als eine ſubſtantielle und unſterbliche galt ihm nur als eine Fiction ſeiner Gegner, um, wie er ſich ausdrückte, den Quark ihres äſthetiſchen und moraliſchen Bedürfniſſes daran anzuknüpfen. Frohſchammer iſt ein gründlich denkender, in den Naturwiſſenſchaften wohl erfahrener, für die Freiheit der Wiſſenſchaft bis zur Selbſtaufopferung kämpfender Philoſoph, der gegen Vogt viele objective Gründe in's Feld rief und ihm die Sophiſtik vieler ſeiner Behauptungen ſchlagend nachwies. Empfindlicher, als dieſe logiſchen Correcturen, waren ihm aber unſtreitig die Einwürfe, welche ihm Andreas Wagner von München in einer polemiſchen Brochüre in naturwiſſenſchaftlicher Hinſicht, z. B. über die Katzen in Südamerika, machte.

Nunmehr, 1855, verfaßte L. Büchner, damals Privatdocent in Tübingen, ſein Buch: „Kraft und Stoff“, welches alle Hauptlehren des Materialismus in einer gewiſſen Vollſtändigkeit und Ueberſichtlichkeit kurz und bündig mit dogmatiſcher Zuverſicht vortrug. In Anſehung des Inhalts war es ohne Originaltät; denn es veranſtaltete nur eine Blumenleſe von Kraftſtellen aus Feuerbach, Moleſchott, Burmeiſter, Vogt u. A., aber es wußte den Ton der Epoche zu treffen, indem es die Gegenanſicht als die der politiſchen und kirchlichen Reaction verdächtigte und mit dem Fortſchritt der Aufklärung durch die Naturwiſſenſchaft, ſo wie mit ſeiner offenen

Sprache des geſunden Menſchenverſtandes renommirte. Es machte ein ſeltenes Glück. Auflage folgte der Auflage; 1862 ward es in's Franzöſiſche überſetzt. Büchner warf ſich gegen alle ſpeculative Philoſophie als gegen eine geiſtige Taſchenſpielerei in die Bruſt und wollte nur von ſolcher Wahrheit wiſſen, die auch ſinnlich wahrgenommen werden könnte. Dennoch lehrte er die Atomiſtik, obwohl das Atom ein metaphyſiſcher Begriff iſt und kein Naturforſcher ſich rühmen kann, ein Atom gefühlt, getaſtet, geſehen zu haben. Nicht weniger lehrte er die Exiſtenz von Naturgeſetzen, obwohl das Geſetz ebenfalls ein Begriff iſt, der die ganze Mannigfaltigkeit der empiriſchen Fälle in die Einheit und Gleichheit ſeiner Idealität aufhebt. Büchner ſpricht vom mechaniſchen Geſetz der Schwere, vom chemiſchen der Verwandtſchaft, vom organiſchen der typiſchen Bildung. Solcher Geſetzlichkeit zum Trotz ſoll aber doch in der Natur lediglich der Zufall herrſchen. Die Anordnung der Sterne ſoll eine zufällige Gruppirung ſein; die Zweckmäßigkeit der Natur wird nicht blos als äußere, ſondern auch als innere beſtritten und als Beweis für dieſe letztere Behauptung die Exiſtenz von Mißgeburten angeführt, die doch nichts anderes, als Bildungshemmungen oder Hemmungsbildungen des organiſchen Typus ſind und daher für die Zweckmäßigkeit Zeugniß ablegen. Die Entwicklung des Denkens iſt nichts als die Naturgeſchichte des Gehirns, das ohne Wechſelwirkung mit der ſinnlichen Außenwelt keine Gedanken hervorzubringen vermag. Da nur die Materie das Abſolute iſt, ſo fällt die Idee Gottes als ein anthropologiſcher Wahn, und da wir nur ein Aggregat von Atomen ſind, ſo beſteht der Tod in der Auflöſung deſſelben, mit welcher die Atome in einen andern mechaniſchen und chemiſchen Zuſammenhang hinübertreten, weshalb perſönliche Unſterblichkeit unmöglich iſt. Lebenskraft iſt ein von uns erklügelter Unſinn. Die Menſchenſeele iſt von der Thierſeele nicht qualitativ, nur graduell verſchieden und die Freiheit des Willens eine leere Schmeichelei gegen uns, weil in jedem Willensacte ſich eine beſtimmte Summe von vorgängigen Vermittelungen als blinde Notwendigkeit ſummirt.

Der glänzende Erfolg dieſes Inventariums aller Dogmen des

Materialismus ermunterte Büchner zu einem zweiten Buch: „Natur und Geiſt" in Geſprächform. Es erſchien aber davon 1857 nur ein erſter Theil, weil es dem Publikum wahrſcheinlich ſchon zu weitläufig und zu gedankenſpinneriſch war. Der dictatoriſche Ton des Buches von „Kraft und Stoff", der mit den höchſten Ideen wenig Federleſen machte, ſondern ſie kurz weg als des hohen Standpunktes unſerer dermaligen materialiſtiſchen Aufklärung unwürdig verworfen hatte, mundete dem Publicum beſſer, als der unterſuchende Gang der Geſpräche. Beide Schriften fanden einen ſtrengen Kritiker in einem nach New-York ausgewanderten Deutſchen, Albert v. Gloß aus Anhalt. Sein Buch: „Wie viel entdeckte bis jetzt die Naturwiſſenſchaft? Ein kritiſcher Verſuch im Sinn des Fortſchritts, beſonders gegen Herrn Dr. Büchner", erſchien 1859 bei Weſtermann in Braunſchweig, ſcheint aber, trotz dieſer reſpectabeln Firma, wenig in Umlauf gekommen oder von den Tagesblättern abſichtlich todtgeſchwiegen zu ſein. Dieſer Albert v. Gloß entſchuldigte ſich, daß ſein Aufenthalt in Amerika ihn an die Freimüthigkeit der dortigen Preſſe gewöhnt habe. Er iſt nämlich ſehr grob, aber zum Glück iſt er nicht nur grob, ſondern auch witzig, und nicht nur witzig, ſondern auch gut unterrichtet, und nicht nur gut unterrichtet, ſondern auch ein ſcharfer Denker, der das Widerſpruchvolle in Büchners Anſichten eben ſo ſchonungslos aufdeckt, als er ihm auch ſeine Unwiſſenheit, ſeinen Mangel an Kenntniſſen, zu fühlen giebt. Vorzüglich gelungen iſt ihm ſeine Widerlegung der Büchnerſchen Widerlegung der Teleologie.

Die ganze bisherige Bewegung faßte Jürgen Bona Meyer in ſechs Vorleſungen zuſammen, die er 1856 am Hamburger akademiſchen Gymnaſium hielt und unter dem Titel: „Zum Streit über Leib und Seele Worte der Kritik", drucken ließ. Meyer, der ſich unter Philologen, Naturforſchern und Philoſophen durch ſein Werk über die Thierkunde des Ariſtoteles einen guten Namen gemacht hat und philoſophiſch auf dem Standpunkt eines modificirten Kantianismus ſteht, gab eine einfache und intereſſante Ueberſicht des ganzen Streites in der Art, daß es erſtens den Materialismus von Moleſchott, Vogt, Büchner und Czolbe; zweitens den Idealismus betrachtet, wie er als Dualismus, obwohl auf verſchiedene Weiſe, von Wagner, Fichte und Lotze vertreten wird, und wie er drittens der totale Idealismus iſt, der Lebenskraft, Seele und Geiſt als Einheit denkt. Schließlich durchlief er als eine ſehr lehrreiche Parallele die Geſchichte des franzöſiſchen Senſualismus und Materialismus von Condillac bis zu Léluts: „Philosophie de la pensée.“ Es wurde nun ſchon über den Streit geſpottet, wie Schulz Bodmer 1856 in ſeinem „Froſchmäuſekrieg“ zwiſchen den Pedanten des Glaubens und des Unglaubens that.

Der deutſche Materialismus hatte, wie der franzöſiſche des vorigen Jahrhunderts, die Vorausſetzung des Atoms gemacht. Gaſſendi hatte es aus der Epikuriſchen Philoſophie in die moderne Phyſik eingeführt. Gegen daſſelbe hatte Descartes eingewendet, daß es unmöglich ſei, weil ein Räumliches auch als ein Minimum doch immer noch theilbar ſei, aber man war doch wieder darauf zurückgekommen, weil man von dem Schluß nicht ablaſſen konnte, daß dem Zuſammengeſetzten das Einfache zu Grunde liegen müſſe. Die moderne Chemie unterſtützte dieſen Schluß ſehr nachdrücklich und bewog dazu, die Atome nicht nur, wie die demokritiſchen, als in der Form und Größe, ſondern auch, wie die Homoiomerien des Anaxagoras, als in ihrer Qualität verſchieden anzunehmen. Man machte auch einen Unterſchied zwiſchen den abſoluten Atomen und zwiſchen ihren relativen Gruppirungen, die man Molecules nannte. Die großen Schwierigkeiten jedoch, welche die Veränderung des Aggregatzuſtandes der Körper in ihren verſchiedenen Formen und die Veränderung des Volumens im chemiſchen Proceß — unbeſchadet der Gleichheit des Gewichts — hervorriefen, bewogen weiterhin dazu, die Atome, denen Dalton eine ſphäriſche Form zuſchrieb, mit einer Wärmeatmoſphäre zu umgeben. Man verwandelte ſie gleichſam in Diminutivplaneten und gewöhnte ſich, von ihrer Repulſion und Attraction als von ausgemachten Thatſachen zu ſprechen, bis man zuletzt zwiſchen imponderabeln Atomen des Aethers und zwiſchen ponderabeln als den conſtitutiven Elementen der ſoliden Körperlichkeit unterſchied. Die Aequivalentenlehre der Chemie, welche das conſtante Gewicht einer Stoffmenge als ein Quantum von Atomen bezeichnete, unterhielt die Illuſion, als ob das Atom ein wohlbekanntes Object der empiriſchen Naturwiſſenſchaft wäre. Das, was man jeden Augenblick nennen hört, das, worauf, wie es ſcheint, alle Sicherheit der Methode beruht, muß doch wohl etwas ſein. Wenn man freilich den Ausdruck Atom fortläßt und ſich nur mit dem einfachen Quantum des Gewichts in der Chemie oder mit der Repulſion und Attraction der beſtimmten Maſſen in der Mechanik begnügt, ſo wird dadurch an ſich nichts verändert. Die Zahlen, mit denen man rechnet, bleiben dieſelben. Damit ſoll gar nicht geſagt ſein, daß die Materie nicht bis zu einem Minimum fortgehe, das man Atom nennen kann, wohl aber, daß ſie noch weiter geht, nämlich bis zur Negation des Minimums, nicht etwa durch ſeine Vernichtung — denn ſie iſt unmöglich — wohl aber durch ſeine Verwandlung. Gegen dieſe ſperrt ſich der Verſtand mit harnäckigem Feſthalten der Ewigkeit eines jeden materiellen Eins als eines untheilbaren und unveränderlichen. Die Erſcheinung widerſpricht ihm, denn ſie zeigt uns die Verwandlung der Stoffe durch den chemiſchen und den organiſchen Proceß. Dieſe Verwandlung ſoll um jeden Preis abgehalten werden, und der Scharfſinn ſtrengt ſich an, zahlloſe Hypotheſen zu erklügeln, ſie als eine blos mechaniſche Umänderung der Lage darzuſtellen, in welcher die Atome ſich zwar bald einander mehr nähern, bald mehr von einander entfernen, vor allen Dingen aber ſich wohlconſervirt in ihrer Integrität erhalten ſollen. Der chemiſche Proceß wird dadurch zu einem mechaniſchen herabgeſetzt, wie der Materialismus überhaupt eine ſtete Depotenzirung vornehmen muß. Den Geiſt muß er auf das thieriſche Leben, das Leben auf den Stoffwechſel, den Stoffwechſel auf die Bewegung der Atome zurückführen. Er muß den Tod als Urſache deſſen verehren, was uns Freiheit, Leben, Selbſtbeſtimmung, Trieb zu ſein ſcheint. Ein Chemiker, der Akademiker Karſten, gab 1843 eine „Philoſophie der Chemie" heraus, worin er die wiſſenſchaftliche Verworrenheit, Ungeheuerlichkeit und Unhaltbarkeit der atomiſtiſchen Theorie aufdeckte, indem er nachwies, daß man das Daſein des Atoms als ein ſtets werdendes denken müſſe, um es mit den durch die Erfahrung gegebenen Thatſachen in Uebereinſtimmung zu bringen. Seine Schrift wurde todtgeſchwiegen. In der jetzigen Phaſe des Materialiſmus übernahm Fechner die Unterſuchung des Begriffs des Atoms in ſeiner Schrift: „Ueber die phyſikaliſche und philoſophiſche Atomenlehre" 1855, und führte denſelben auf eine dynamiſche Potenz, auf qualitative Kraftpunkte zurück. Weil aber ein ſolcher Idealiſmus dem Stoffhunger des vulgären Materialiſmus nicht zuſagte, ſo ward ſeine Schrift ignorirt. Fechner beſtritt zwar auch die antiatomiſtiſchen Dynamiker, aber für ſeine Atome, da ſie ohne Ausdehnung ſein ſollen, blieb doch eben deshalb nur das Wirken, die Kraft, zurück. Ein unausgedehntes Atom iſt kein Körper, der alle drei Dimenſionen des Raums erfordert. Fechner iſt überhaupt der rohen Tendenz des herrſchenden Naturaliſmus ſehr unbequem. Dieſer kann ihm nicht abſprechen, daß er auf das Genaueſte mit der Zunftwiſſenſchaft vertraut iſt; er muß ihm den Titel eines exacten Forſchers zugeſtehen; aber er muß an ihm auch Exceſſe erleben, die für ihn haarſträubender Aberglaube ſind. Fechner ſchrieb 1848 ein Buch: „Nanna oder das Seelenleben der Pflanze." Ja 1855 gab er eine Schrift: „Zendaveſta oder über die Dinge des Himmels und des Jenſeits vom Standpunkt der Naturforſchung" heraus, worin er die Erde mit einem Dämon, dem Geodämon gegenüber einem Heliodämon, beſchenken wollte. Ein Mann, der Differenzialrechnung verſteht und in ſolche Träume von einer Pflanzenſeele, einem Erdgeiſt, ſich verliert, galt der Tagespreſſe für eine monſtröſe Idioſynkraſie. Ohne ſeine „Pſychophyſik" würde er ſich durch ſeinen tiefen Geiſt bei den Materialiſten längſt um allen Credit gebracht haben.

Wenn als das Erſte und Letzte nur Atome exiſtiren, die in aller Bewegung ſich qualitativ und quantitativ gleich bleiben; wenn dieſe Bewegung nur eine mechaniſche ſein kann und wenn das, was wir chemiſche Wirkung nennen, lediglich in einer veränderten Ordnung der Lage der Atome beſteht, ſo fragt ſich nicht nur, wie conſtante typiſche Formen, wie Leben, Trieb, Begierde, ſondern vor Allem, wie Erkennen möglich ſei? Das Atom iſt in ſich todt, undenkend — wie kann es dennoch zum Wahrnehmen, zum Vorſtellen, zum Denken und Erkennen kommen? Hier bricht alle ſinnliche

Vermittelung an der Exiſtenz des Bewußtſeins ab, das Virchow daher auch in ſeiner berühmten Abhandlung über: „Empirie und Transcendenz" ein unerklärbares Räthſel nennt. Das Bewußtſein als ſolches kann weder ſinnlich wahrgenommen noch kann es aus der Nervenſubſtanz begreiflich gemacht werden. Das Subject iſt nicht blos Empfindung oder die Summe aller in einem Individuum gerade coëxiſtirenden Empfindungen, ſondern es iſt einfache, ideelle Selbbeſtimmung, die ſich von allen ihren Empfindungen und Alles, was es nicht iſt, als Object von ſich unterſcheidet. Das Bewußtſein kann ſich aller Metamorphoſen inne werden, welche es von dem Anſchauen durch das Vorſtellen bis zum Denken hin durchläuft. Es vermag ſich einen Gegenſtand als Bild wieder zu vergegenwärtigen, ohne von demſelben ſinnlich afficirt zu werden. Genug, es iſt ein überſinnliches Factum. Dem Materialismus liegt es daher ob, dieſe Idealität als einen Irrthum nachzuweiſen und ſie vielmehr als einen Naturproceß der grauen und weißen Subſtanz des Gehirns, als eine Bewegung der Hirnganglien darzuthun. Dieſen Verſuch hat Dr. Czolbe in der That 1855 mit ſeiner: „Neuen Darſtellung des Senſualismus" gemacht. Mit redlichſter Wahrheitsliebe bemühte er ſich, einen Verlauf des Nervenſtroms zu conſtruiren, der durch ſeine Rotation und Reflexion in eigenen Ganglienapparaten des Hirns die unbewußte und die bewußte Vorſtellung erklären ſollte. Es tritt z. B. das Bild der Netzhaut beim Sehen in den erſten Apparat als rein phyſiologiſches Product, tritt aus dieſem wieder aus, läuft in den Nervenfaſern weiter bis zum zweiten Apparat und empfängt nun, in dieſen aufgenommen, die Qualität des Bewußtſeins. Wie ſich aber der beſondere Inhalt, der die Bewegung der Nerven erregt, aus dem Zuſtand des Unbewußſeins in den des Bewußtſeins verwandle, das bleibt unbegriffen und muß unbegriffen bleiben, weil das Bewußtſein keine Senſation ist und ſo gut, als das Leben, nur aus ſich ſelber begriffen werden kann. Wir müſſen hier gelegentlich erwähnen, daß der Materialismus vorzugsweiſe den Uebergang von der Empfindung zur Vorſtellung als einer erinnerten Empfindung verfolgt, daß er hingegen diejenigen Erſcheinungen vernachläſſigt, in denen ſich der Uebergang des Bewußtſeins in die Nerven darſtellt. Dieſen Uebergang, die Innervation durch eine Vorſtellung, durch einen Gedanken, vermögen wir ſinnlich auch nicht wahrzunehmen, wohl aber ſeine Folgen, die ſich bei poſitiven Affecten als Anſpannung, bei negativen als Abſpannung realiſiren. Wie iſt es möglich, daß eine Vorſtellung meine phyſiſche Kraft potenzirt oder mich phyſiſch zuſammenbrechen, mir die Haare auf dem Kopf ergrauen läßt, mein Athmen beſchleunigt oder beklemmt u. ſ. w.?

Czolbe erwarb ſich durch den Ernſt ſeiner Forſchung allgemeine Achtung. Er war frei von dem renommiſtiſch dictatoriſchen Ton, mit welchem der Materialismus ſich gewöhnlich vernehmen ließ. Aber Czolbe beſchränkte ſich nicht darauf, das Bewußtſein in einen Nervenproceß aufzulöſen, ſondern er folgerte auch ganz conſequent aus der Atomiſtik die Ewigkeit der Welt und ſogar die Ewigkeit der Form, in welcher wir ſie noch jetzt vor uns haben. Die Ewigkeit oder, wie man nicht ohne Abſicht zu ſagen beliebt, die Unſterblichkeit des Stoffs hatten ſchon Moleſchott und Vogt gelehrt, aber Dr. Czolbe behauptete auch, daß kein Grund vorläge, eine Entwicklung der Welt in verſchiedenen Perioden anzunehmen, da vielmehr die Atome als ewig das Univerſum gerade ſo, wie es iſt, kraft ihrer mechaniſchen Nothwendigkeit hätten geſtalten müſſen. Aus derſelben Nothwendigkeit folge auch die Unzerſtörbarkeit der einmal fixirten Ordnung. Die Welt war, iſt und wird ſein, was ſie iſt. Die weitere Folge dieſer Anſicht iſt die Oppoſition gegen die Hypotheſen der modernen Geologie, die in ihren ſogenannten Geſchichten der Schöpfung die kosmiſchen Körper aus Gasnebeln ſich zu glühenden Kugeln concentriren und die Erde durch allmäliges Erkalten ihrer Oberfläche ſich zu einem dunkeln und fruchtbaren Körper in vielfachen und gewaltſamen Revolutionen geſtalten läßt. Der Engländer Lyell hatte bekanntlich ſchon unternommen, die geologiſchen Veränderungen nicht als ungeheure Kataſtrophen, ſondern als das Reſultat einer continuirlichen Reihe kleiner Modificationen anzuſehen und durch die Länge der Zeit dieſelben Modificationen zu erklären, welche Buffon, Werner, Hutton, L. v. Buch und Elie de Beaumont durch plötzliche gigantiſche Metamorphoſen hatten begreiflich machen wollen. Czolbe fand eine Unterſtützung ſeiner kosmologiſchen Anſicht, die übrigens von ſeiner ſenſualiſtiſchen unabhängig war, durch den Dr. Volger in Frankfurt a. M., der ihr in ſeiner Schrift: „Erde und Ewigkeit als in ſich kreiſende Entwickelung im Gegenſatz zur naturwidrigen Geologie der Revolutionen und Kataſtrophen“ 1857 eine ausführliche Darſtellung widmete. Volger iſt Mineraloge von Fach und hatte ſich durch eine weitläufige Geſchichte der Erdbeben in der Schweiz einen Namen gemacht. Wenn man, wie Czolbe und Volger, die ſucceſſive Entwickelung der Erde leugnet, ſo muß man nachweiſen, daß die organiſche Natur beſtändig mit der unorganiſchen gleichzeitig exiſtirt habe. In der That verſuchte Volger dies auch durch die Paläontologie und hob beſonders den großen Antheil hervor, den Pflanzen und Thiere an dem Aufbau der Schichten der Erde haben. Er mußte aber auch das Centralfeuer der Erde abweiſen, das Buffon mit ſeinen Epoques de la nature eingeführt hatte. Er hielt ſich deshalb theils an die Analogie der gewöhnlichen Körperbildung, die uns immer einen feſten, kalten Kern der Kryſtalliſation zeigt, theils daran, daß die vulkaniſchen Erſcheinungen innerhalb der Erdrinde vollkommen möglich ſeien, ohne deßhalb eine noch fortglühende Maſſe im Erdkern vorauszuſetzen.

Dieſe Anſicht von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Erde widerſprach jedoch nicht nur den Annahmen, in denen der Materialismus bis dahin ſich bewegt hatte, ſondern auch denen der bibliſchen Geologen, welche, eigentlich ſchon ſeit Burnets Archäologie, ihr Augenmerk darauf gerichtet hatten, die Veränderungen, die wir in der Erdrinde als die Schichten derſelben vor uns haben, mit dem Hexaëmeron der moſaiſchen Geneſis in Uebereinſtimmung zu ſetzen und den einſtigen Untergang der Erde nach den Andeutengen in der dem Apoſtel Johannes beigelegten Apokalypſe naturwiſſenſchaftlich plauſibel zu machen. Dr. Kurtz in Mitau wurde durch ſeine vielgeleſene Schrift: „die Bibel und die Aſtronomie“, die 1853 in einer dritten Auflage erſchien, der vornehmſte Vertreter der bibliſchen Anſicht oder richtiger deſſen, was man dafür hielt. Delitzſch mit ſeinem Commentar über die Geneſis, Richers mit ſeinem Werk: „Natur und Geiſt“, das er 1850 anfing, Heinr. Schubert mit ſeiner Schrift: „das Weltgebäude, die Erde und die Zeiten der Menſchen auf ihr“ 1852, und Andreas Wagner in München ſtanden ebenfalls auf dieſer Seite. Wagner gab von ſeiner: „Geſchichte der Urwelt mit beſonderer Berückſichtigung der Menſchenraſſen und des moſaiſchen Schöpfungsberichtes“ 1857 und 1858 eine zweite Auflage, in welcher er I, 471—546 all ſeine Gelehrſamkeit und all ſeinen Scharfſinn aufwandte, um die Uebereinſtimmung der von ihm angenommenen Geſtaltungsperioden des Erdballs mit dem Sechstagewerk und der Sündfluth der Geneſis nachzuweiſen. Natürlich laſſen ſich aus den reichen Thatſachen der Geologie auch mit nur einiger Geſchicklichkeit immer ſechs Perioden herausbringen, welche man den unbeſtimmten Andeutungen der moſaiſchen Ueberlieferung anpaßt. Die naive, verſtändige und zugleich poetiſch großartige Anſchauung derſelben wird zermartert, um für Granit und Porphyr, für Urſchiefer und Urkalk, für Steinkohle und Baſalt, einen Boden abzugeben. Und umgekehrt werden dieſe Naturthatſachen geſchraubt und gezwängt, um den Schein einer natürlichen Parallele zu liefern. Wie viel ſolcher Uebereinſtimmungen haben wir nun ſchon gehabt, die immer mit dem Text, nur nicht unter einander übereinſtimmen. Jeder Geologe interpretirt eben ſein Syſtem in den unſchuldigen Text hinein. Wagner war auch ein Gegner des Centralfeuers, in Anſehung deſſen er ſich der Lehre des Münchener Akademikers Schafhäutl anſchloß. Wagner wandte gegen ſie vorzüglich ein, daß die Exiſtenz des telluriſchen Magnetismus unmöglich ſein würde, wenn die Erde ſchon fünf bis ſechs Meilen unter ihrer Oberfläche eine gluthflüſſige Maſſe wäre. Die allgemeine Hebung ganzer Länder durch Plutoniſche Dampfſpannung, z. B. der ſcandinaviſchen Halbinſel, ſuchte er durch Zuſammenſtellung und Kritik der ſeit L. v. Buch gewöhnlich dafür angezogenen angeblichen Thatſachen zu entkräften. Gegen die Schlüſſe, die man aus der Zunahme der Erdwärme nach Innen aus Bergwerken und Quellen auf ein Centralfeuer zu machen pflegt, wandte er ein, daß gar kein Grund vorliege, dieſe Zunahme für eine continuirliche zu halten u. ſ. w. Solche Controverſen mit den landläufigen Hypotheſen kann man ſich gefallen laſſen. Wenn Kurtz und Wagner aber aus dem zweiten Vers der Geneſis, der die Erde als wüſt und leer ſchildert, auf einen Fall der Engel ſchließen, von welchem jener Zuſtand die Wirkung geweſen, ſo gehört eine ſolche Hyperexegeſe in das Reich jener myſtiſchen Combinationen, durch welche man ſeit jeher der bibliſchen Wahrheit ſo viel Eintrag gethan hat. Es iſt dies ein ſupranaturaliſtiſcher Materialismus als das Extrem des materialiſtiſchen Pſeudorationalismus.

Für dieſen war die unorganiſche Natur die eigentliche Sphäre ſeiner Beweismittel geweſen, weil er, wie wir ſchon bemerkten, die organiſche herabzuſetzen gezwungen war. Die organiſche enthält die Schwierigkeit, die Form der Organismen zu erklären. Dies iſt der Atomiſtik nie gelungen. Sie ſträubt ſich gegen die Anerkennung des Zweckbegriffs, weil mit demſelben ſofort die Nothwendigkeit eintritt, ein denkendes Subject als Urſache der Zweckmäßigkeit zu poſtuliren. Der Organismus iſt aber in ſeiner innern Zweckmäßigkeit ohne einen ihrer Exiſtenz vorausgehenden Begriff undenkbar. An die innere ſchließt ſich ſogleich die äußere, z. B. in dem Verhältniß der Individuen als männlicher und weiblicher zum Zeugungsacte, in dem Verhältniß der Aſſimilationsorgane zu einer beſtimmten Nahrung u. ſ. w. Die Entdeckungen der neueren Naturwiſſenſchaft über die Zelle als die Urform aller organiſchen Bildung ſchienen dieſelbe dem chemiſchen Proceß wieder näher zu bringen. Schwann ſelber nannte den Kryſtall eine erſtarrte Zelle, aber der Kryſtall entſteht aus dem flüßigen Menſtruum immer als ein Neugebilde, während der Organismus, um zu entſtehen, ſich immer einen andern vorausſetzt. Der Kryſtall iſt im Anſchießen ſogleich fertig, während die Pflanze und das Thier durch andere Individuen gezeugt werden und eine Entwicklung durchlaufen, die mit jeder höheren Stufe der Organiſation wächſt. Prof. Heinrich Baumgärtner in Freiburg verſuchte es, die Zellentheorie als Princip einer continuirlichen Evolution des Thierreichs anzuwenden. Er wies eine wiederholte Schöpfung der Pflanzen und Thiere zurück und wollte die Geneſis der organiſchen Formen auf immanente Weiſe durch andersartige Zeugung ſo vermitteln, daß ein niedrigerer

Organiſmus immer wieder den Keim zum nächſt höhern in ſich ausreift, der Uebergang alſo von Stufe zu Stufe nicht nur durch den Begriff geleitet, ſondern auch materiell bewirkt wird; indem ſich die Pflanze zum Thier, das unvollkommnere Thier zum vollkommneren fortgeſtaltet. Aus neutralen, weder vegetabiliſchen noch animaliſchen Mutterzellen ließ er durch die Differenzirung der Bildungskugeln einerſeits die Pflanzen, anderſeits die Thiere hervorgehen und ſetzte nun die nämliche Differenzirung progreſſiv in jeder dieſer Reihen fort. Baumgärtner hatte dieſe Keimtheorie zuerſt in ſeiner Phyſiologie begründet, welcher er einen ſehr inſtructiven Atlas beigab, der auf zwanzig Tafeln durch Embryone und Mißgeburten die Stadien der organiſchen Entwicklung veranſchaulichte. 1855 gab er: „Anfänge einer phyſiologiſchen Schöpfungsgeſchichte" heraus, die er 1858 und 1859 durch zwei Hefte: „Schöpfungsgedanken" noch erweiterte. Die Materialiſten waren inſofern ganz mit ihm zufrieden, als er eine potenzirte Stoff- und Formumwandlung annahm, aber ſie unterſtützten ihn doch nicht als einen der Ihrigen, weil er noch Gott als eine Kraft ſtatuirte, „welche in unendlicher Vorausſicht und Berechnung den Anfang der Organiſation legte." Dieſe primitive und abſolute intelligente Kraft unterſchied er von derjenigen relativen und ſecundären, die aus den Organismen ſelber hervorgeht. Eine ſolche Anſicht ließ ſich noch mit der Bibel vereinigen, in welcher die Pflanzen und Thiere ja auch nicht in directer Unmittelbarkeit von Gott, ſondern von ihm durch die Vermittelung der Erde geſchaffen werden; Geneſis I, 11. 12. 20. 24: es laſſe die Erde aufgehen Gras und Kraut, das ſich beſame, und fruchtbare Bäume; — es errege ſich das Waſſer mit webenden und lebendigen Thieren: — die Erde bringe hervor lebendige Thiere u. ſ. w. Es iſt bekannt, wie ſehr die engliſchen Naturforſcher bemüht ſind, ihre Anſichten als mit der Bibel harmoniſirend hinzuſtellen, wie weit ſie auch thatſächlich ſich oft von ihr entfernen. Dem Materialismus war es daher ſehr erfreulich, daß er durch einen Engländer in ſeinem Bemühen unterſtützt ward, lediglich das Cauſalitätsgeſetz auch in der organiſchen Natur geltend zu machen und das, was bei Baumgärtner mehr in der Geſtalt einer ſpeculativen Hypotheſe erſchien, in der Form einer empiriſchen, exacten Forſchung zu beſitzen. Es war der Engländer Ch. Darwin mit ſeinem Werk: „On the Origin of Species by means of natural selection“ 1859, das 1860 von G. H. Bronn in's Deutſche überſetzt ward und bei den deutſchen Materialiſten eine viel wärmere und glänzendere Aufnahme, als in England ſelbſt, fand. Darwin iſt allerdigs kein Materialiſt und Atheiſt, ſondern nur ein Specialiſt, deſſen ſorgfältige und umfaſſende Forſchungen jedoch ein vortreffliches Material darboten, es im Sinn der negativen Tendenzen auszubeuten. Darwins Grundgedanke iſt kein neuer. Der Franzoſe Lamarck und vor Lamarck Robinet, vor Robinet Maupertuis, haben ihn ſchon gehabt. Schopenhauer trug ihn den Deutſchen 1836 in ſeiner Schrift: „Der Wille in der Natur“ vor; aber die Ausführung iſt Darwins Stärke. Er iſt in der Organik daſſelbe, was Lyell in der Geologie. Wie dieſer operirt er mit unendlich langen Zeiträumen, mit Hinzunahme der Hülfe von bald kälteren, bald wärmeren Perioden, die er nach Bedürfniß poſtulirt. Darwin will die Mannigfaltigkeit der Pflanzen und Thiere aus der allmäligen Umbildung ſehr weniger urſprünglicher Typen ableiten. Nicht als Neuſchöpfungen ſind die verſchiedenen Arten der Pflanzen und Thiere entſtanden, ſondern eine ſehr einfache Urform hat ſich durch Klima, Nahrung, Gewöhnung in diejenigen Unterſchiede vermannigfaltigt, die wir jetzt als conſtante Arten betrachten. Daß Darwin die Exiſtenz des Organismus als einen beſtändigen Kampf mit ihren Bedingungen auffaßt, iſt ein ganz richtiger Gedanke. Es fragt ſich nur, wie viel in demſelben der primitiven Kräftigkeit und elaſtiſchen Biegſamkeit des Organismus, und wie viel den ſecundären Factoren, die ihn von Außen bedingen, angehört. Hier hat die Phantaſie einen großen Spielraum. Wir finden z. B. auf den oceaniſchen Inſeln einen Vogel, deſſen Flügel verkümmert ſind und den man deshalb Apteryx genannt hat. Wie iſt derſelbe entſtanden? Er hat, lautet die Antwort, urſprünglich Flügel gehabt, da er aber auf den menſchenloſen und raubthierloſen Inſeln Jahrhunderte lang in ungeſtörter Ruhe leben konnte, ſo hatte er keine Veranlaſſung, ſeine Flügel zu üben. Sie ſchrumpften ein und nunmehr vererbt er ſie ſchon als Stumpfe, die gleichſam eine Ruine ſeines ehemaligen Zuſtandes ſind. Die Unterſuchungen Darwins über die Spielarten der Taube ſind das Anziehendſte, was man über die unendliche Variation eines anatomiſchen und zoologiſchen Themas leſen kann. Seine Unterſuchungen über Baſtardzeugungen haben eine Menge von beſchränkten Vorurtheilen zerſtört, die für dieſen Begriff ſelbſt in der Wiſſenſchaft galten. Folgt aber aus Darwins Forſchungen, daß die Beſonderheit des Artbegriffs ganz aufgegeben und an ſeine Stelle nur der des Gattungsbegriffs und der Varietät geſetzt werde? Dies bezweifeln wir; denn ein Organismus kann ſich wohl in quantitativer Beziehung, er kann ſich in der Stärke oder Schwäche einzelner Glieder, in der Färbung ſeiner Federn, Haare, Schuppen, in der Magerkeit oder Fettablagerung, in oberflächlichen Neigungen u. ſ. w., aber er kann ſich nicht in ſich, in ſeinem Weſen und in der dadurch bedingten Urgeſtalt umbilden. Eine Pflanze kann nie ein Thier werden, weil ſie ohne die ſubjective Einheit des Nervenlebens iſt. Umgekehrt kann eben deshalb ein Thier nie zur Pflanze werden, weil ſein Weſen, das Selbſtgefühl, das wir auch am geringſten Infuſorium bemerken, dann vernichtet werden müßte. Ein Fiſch kann nie ein Amphibium werden; als ob die Schwimmblaſe zur Lunge, die Floſſen zu Füßen ſich materiell umgeſtalteten! Ein Pflanzenfreſſer kann kein Fleiſchfreſſer werden u. ſ. w. Es iſt umſonſt, hier die qualitativen Differenzen des Begriffs, der in der progreſſiven Continuität der Metamorphoſe zugleich Sprünge macht, durch bloſe Allmäligkeiten, Annäherungen, Analogien verwiſchen zu wollen. Die zweideutigen Formen, mit denen die Natur bei den Säugern ſpielt, indem ſie dieſelben mit den Walen in die Fiſchform, mit den Robben in die Amphibiengeſtalt, mit den Flughäutern in den Vogeltypus zurückwirft, beweiſen nichts, als die hohe Energie der Säuger, ſich in ſolche Masken hüllen zu können, weil ſie ihrem Standpunkt nach die Totalität aller Wirbelthierformen ſind. Aber auch dieſe Scherze des ſchöpferiſchen Uebermuthes der Natur ſtellen ſich als conſtante Arten dar. Die ſogenannte Kreuzung der Arten hat ſehr beſtimmte Grenzen, und Pferd und Rind, beide Herbivoren, oder Pferd und Schwein, beide Pachydermen, werden nie mit ein=

ander Baſtarde zeugen. Darwin nimmt an, daß alle Formen der Pflanzen und Thiere ſich auf etwa acht bis zehn Progenitoren zurückführen laſſen, von denen wir zwar nichts wiſſen, die wir aber vielleicht noch einmal in foſſiler Geſtalt entdecken. Darwin empfiehlt ſich der Orthodoxie von der Seite, daß er alle Arten als Modificationen von einem einzigen Urexemplar abſtammen läßt und verwickelt ſich ſchon mit dieſer Einen Hypotheſe in unendliche Schwierigkeiten. Der Materialismus hat ſeine Forſchungen vorzüglich dazu benutzt, die Abhängigkeit des Lebens von den ſogenannten „Einflüſſen" der unorganiſchen Natur zu accentuiren und für die Mannigfaltigkeit der beſtehenden Arten den Zufall ihrer Entſtehung und Erhaltung gegen die Vorſtellung eines Syſtems derſelben geltend zu machen, welches in einer göttlichen Intelligenz unabhängig von der empiriſchen Erſcheinung als das ideelle Prius derſelben exiſtire. Gegen Darwin trat der Zoologe und Paläontologe Aggaſſiz mit einer Schrift: „Principien der Claſſification der organiſchen Körper, insbeſondere der Thiere" auf, die 1860 von R. Wagner in's Deutſche überſetzt wurde. Eine ſehr gute Darſtellung und Kritik der Darwinſchen Theorie hat Prof. Frohſchammer in ſeiner philoſophiſchen Zeitſchrift „Athenäum", Bd. I, Heft 3, S. 439—530, 1862 gegeben. Er hat mit ſchlichten Worten die Lücken und Widerſprüche der Darwinſchen Beweisführung, beſonders nachdrücklich aber die logiſche Confuſion dargethan, an welcher ſie laborirte.

Dies würden wohl die Hauptmomente der Geſchichte des deutſchen Materialismus ſein, ſo weit er ſich von 1840 bis 1860 poſitiv fortbildete. Die Zeit von 1830 bis 1840 war die Zeit ſeiner Vorbereitung durch die Heineſche Poeſie, durch die Socialtendenz der Emancipation des Fleiſches, durch die pantheiſtiſche Negation des Unſterblichkeitglaubens. Ihr folgte der Naturalismus, die Vergötterung des Stoffs und damit die Conſequenz des Atheismus. Feuerbach, Moleſchott, K. Vogt erreichten die Höhe ihres Ruhms, letzterer durch ſeinen Zuſammenſtoß mit Wagener. 1855 culminirte der Materialismus durch Büchners Collectivſchrift, Kraft und Stoff. Fechner unterſuchte in demſelben Jahr den Begriff des Atoms, Czolbe den des Erkennens. Der Materialismus erklärte dieſe Welt als ewig und unveränderlich. Alle Veränderungen ſollten nur gleichgültige Modificationen ſein, welche das Weſen der Welt, die unentſtandenen und unzerſtörlichen Atome, nicht anzutaſten vermögen.

II.

Wir wollen nun zweitens die Oppoſition ſchildern, welche ſich dem Materialismus in Deutſchland entgegenſetzte. Sie gehörte zunächſt den verſchiedenen Philoſophen an, welche ſich gegen ihn zu wehren hatten, bis ſich auch Verſuche ergaben, über den beſondern Standpunkt der Schulen zu einer freieren und univerſelleren Kritik hinauszugehen.

Wenn wir von den journaliſtiſchen Plänkeleien abſehen, ſo treffen wir als erſte ſelbſtſtändige Aeußerung der Philoſophie eine Streitſchrift von Ph. Fiſcher in Erlangen: „Die Unwahrheit des Senſualismus und Materialismus. Mit beſonderer Rückſicht auf Feuerbach, Vogt und Moleſchott“ 1853. Fiſcher ſteht auf dem Standpunkt eines theiſtiſch-modificirten Hegelianismus, der ſich ſtark zur zweiten Philoſophie Schellings hinneigt. Er gab ſeiner Schrift 1854 einen Nachtrag: „Ueber die Unmöglichkeit, den Naturalismus zum ergänzenden Theil der Wiſſenſchaft zu erheben.“ Dieſer Nachtrag war gegen Prof. Erdmann in Halle gerichtet, der 1854 in einer Brochüre: „Die wachſende Macht des Naturalismus und die Widerlegung deſſelben“, ſich mit Fiſcher keineswegs einverſtanden erklärt hatte. Schon 1840 hatte Erdmann in einer kleineren Schrift: „Natur oder Schöpfung? Eine Frage an die Naturphiloſophie und Religionsphiloſophie“, behauptet, daß die Naturforſchung als ſolche das Recht habe, von der Theologie zu abſtrahiren, und daß erſt mit dem Begriff des Geiſtes und zwar als des abſoluten, die Nothwendigkeit eintrete, auch rückwärts das Verhältniß deſſelben zu betrachten, weil erſt der Begriff Gottes auch den der Schöpfung involvire. Erdmann wollte mit der atheologiſchen Haltung des Naturforſchers nur die methodiſche Vorausſetzungsloſigkeit deſſelben ausdrücken. Die Naturwiſſenſchaft hat nur die Vernunft in der Natur zu ſuchen. Wie die Natur und wie in ihr die Vernunft möglich iſt, ob ſie als causa sui durch ſich ſelbſt beſteht, oder ob ſie der Effect göttlicher Schöpfung iſt, das iſt nach Erdmann eine Frage, mit welcher über die Natur ſelbſt hinausgegangen wird. Wir ſtimmen hierin Erdmann vollkommen bei; denn innerhalb der Naturwiſſenſchaft dürfen auch nur Naturkategorien angewandt werden, und die Beziehung auf Gott verdirbt nur die objective Strenge der Erkenntniß. Bewundern kann man jede Stufe der Natur als ein Werk göttlicher Weisheit, aber dies Bewundern iſt nichts Wiſſenſchaftliches, wenn es auch als Affect ein Product der Wiſſenſchaft ſein kann. Durch den anticipirten Gedanken an Gott als den Schöpfer der Materie, der himmliſchen Körper u. ſ. w., wird an der Materie, an den himmliſchen Körpern nichts verändert. Der methodiſche Atheismus, um es ſo zu nennen, iſt ja kein Atheismus des Syſtems, das auf dem höheren Standpunkt, auf dem des Geiſtes, die Natur erſt vollkommen verſtehen läßt. Fiſcher imputirte Erdmann fälſchlich die Iſolirung der Natur vom Geiſt, durch welche der Naturalismus bekräftigt werde, indeſſen Erdmann ganz richtig behauptete, daß man den Naturalismus nur aus ſich ſelbſt als widervernünftig widerlegen könne. Ihm den Begriff Gottes entgegenſtellen, nützt nichts, ſondern die Entwicklung der Natur muß den Begriff des Geiſtes ſelber zum Reſultat haben. So gut als es ein Widerſpruch des Begriffs der Idee mit ſich iſt, wenn ſie nur als logiſche Idee, als gedachte Vernunft, exiſtirte, eben ſo gut iſt es ein Widerſpruch derſelben, wenn ſie nur als in Raum und Zeit an die Materie entäußerte Idee, als undenkende Natur, exiſtirte, und ſich nicht zur Einheit des Begriffs und ſeiner Realität als ſich wiſſende und wollende Idee, als Geiſt beſtimmte. — Ein anderer Halleſcher Philoſoph, Hinrichs, gab in demſelben Jahre 1854 ein gutes Beiſpiel von dieſer Methode in der Schrift: „Das Leben in der Natur; Bildungs- und Entwicklungsſtufen deſſelben in Pflanze, Thier, Menſch, naturhiſtoriſch-philoſophiſch dargeſtellt.“ Sie enthielt eine ſehr gründliche und auch faßliche Kritik des Materialismus; berückſichtigte Moleſchott, Vogt, Burmeiſter, überhaupt die einſchlägige Tagesliteratur, verfocht die Selbſtſtändigkeit des Lebens gegen alle Pſeudodeduktionen deſſelben aus dem Mechanismus und Chemismus, tadelte, daß man dem Leben den Organismus ſchon vorausſetze, ſtatt ihn erſt aus dem Leben als deſſen nothwendige Form zu begreifen, widmete der Lehre von der Urzeugung und vom Inſtinct eine tief eingehende Betrachtung und unterſchied ſehr genau die falſche Anwendung der Teleologie von der wiſſenſchaftlich berechtigten. Dennoch blieb dieſe Schrift dem Publicum gänzlich unbekannt, wie wir glauben, nicht ganz ohne Schuld des Verfaſſers, dem es einmal ſchwer wurde, das Publikum für ſeine Gedanken durch einige exoteriſche Vermittelungen zu interreſſiren. Gleichzeitig mit Hinrichs gab Prof. Fuchs in Karlsruhe eine ähnliche Schrift: „Das Seelenleben der Thiere, insbeſondere der Hausſäugethiere, im Vergleich mit dem Seelenleben des Menſchen", heraus, worin er der Materie alle irgend nothwendigen Zugeſtändniſſe machte, aber doch die Vernunft als das Prärogativ des Menſchen vor dem Thiere aufrecht hielt. — Außer Erdmann und Hinrichs trat 1855 in Halle auch noch Schaller gegen den Materialismus mit der Schrift: „Leib und Seele, zur Aufklärung über Köhlerglauben und Wiſſenſchaft", gegen Vogt und Wagener auf und hatte, wie die wiederholten Auflagen ſeiner Schrift bewieſen, einen großen und wohlthätigen Erfolg. Schaller hat eine glückliche Gabe zur logiſch ſauberen, ſachlich ruhigen, ſtyliſtiſch einfachen Auseinanderſetzung von Widerſprüchen, die ſich auch hier wieder bewährte.

Erdmann, Hinrichs und Schaller bekämpften den Materialismus vom Standpunkt der rechten Seite der Hegelſchen Philoſophie. Eben dieſe aber wurde von Jena aus durch Schleiden als diejenige angegriffen, welche durch ihre Begriffsconfuſion den Materialismus hervorgerufen habe. Schleiden iſt ein Anhänger der Friesſchen Philoſophie, die in Jena durch Mirbt, Apelt und Schleiden ihren Sitz hatte. Sie war die Verſchmelzung der Kantſchen und Jacobiſchen Philoſophie. Wie Kant trennte ſie die theoretiſche Philoſophie von der praktiſchen; wie Jacobi erhob ſie ſich über das Wiſſen hinaus zum Glauben an die Unſterblichkeit, zum Ahnen der Gottheit. Fries war in der Naturphiloſophie mit Kant Dynamiker und hatte nicht nur in ſeiner Geſchichte der Philoſophie, ſondern ſchon 1822 in ſeiner philoſophiſchen Bearbeitung der mathematiſchen Naturphiloſophie die Atomiſtik bekämpft. Zwiſchen Fries und Hegel beſtand bekanntlich ein Verhältniß tiefer Verbitterung, die Schleiden ebenfalls in ſich aufgenommen und zuerſt 1844, als er von Nees v. Eſenbeck in der Jenaer Literaturzeitung angegriffen war, mit großer Heftigkeit geäußert hatte. Doch beſchuldigte er Hegel damals noch nicht der intellectuellen Urheberſchaft des Materialismus, ſondern wurde in die Bewegung deſſelben durch einen Streit mit Fechner gezogen. Unter dem Namen: „Studien" gab er 1855 einen Band populärer Vorträge heraus, in denen er S. 131—182 ein Geſpräch: „über die Beſeelung der Pflanzen" gegen Fechners „Nanna" richtete und am Schluſſe S. 273—300 in den „Mondſcheinſchwärmereien eines Naturforſchers" den Aberglauben geißelte, der mit dem Monde ſogar in der Wiſſenſchaft getrieben ward. In jenem Geſpräch behandelte er Fechner mit dem Uebermuth eines unendlichen Mitleids als einen bis an die Grenze des Wahnſinns Verirrten, weil er auch in der Pflanze eine Seele vermuthete. Dafür griff nun Fechner die Aeußerungen Schleidens über den Mond in einer Replik: „Profeſſor Schleiden und der Mond" 1856 mit eben ſo viel ſtaunenswerther Gelehrſamkeit, als Gemüth und Geiſt an. Schleiden hatte für die Naturwiſſenſchaft nur das Geſetz der causa efficiens wollen gelten laſſen. Er hatte die Natur als den Inbegriff alles Körperlichen gänzlich vom Geiſt losgeriſſen. Nur Erfahrung und Mathematik ſollten in ihre Wiſſenſchaft Eingang haben dürfen, die Teleologie aber davon ausgeſchloſſen ſein und nur als pädagogiſches und äſthetiſches Princip angewendet werden. Hiergegen vertheidigte Fechner mit eben ſo ſcharfem Verſtande als ſeelenvollem Gemüth die Teleologie als heuriſtiſches Princip nicht nur für die organiſche, ſondern auch für die unorganiſche Natur. Es iſt das Beſte, was in der ganzen Epoche, von welcher hier die Rede iſt, darüber geſagt wurde. Mit köſtlichem Humor zeigte Fechner auch, daß wir die Natur nicht nur als Natur an ſich, ſondern daß wir ſie auch im Verhältniß zum Geiſt als das Organ und Symbol deſſelben aufzufaſſen hätten. Eine Erwiderung Schleidens gegen Fechner kennen wir nicht, aber 1857 ſchrieb er in Weſtermanns

Monatsſchrift eine Abhandlung: „über den Materialismus unſerer Zeit", worin er gegen ein finſteres Zelotenthum, wie gegen einen kahlen Unglauben proteſtirte. Er beklagte, daß der chriſtliche Glaube durch ſeine unbegreiflichen Dogmen von einer Menſchwerdung Gottes, von Wundern, von Auferſtehung des Fleiſches u. ſ. w. die Moral verunreinige, und daß die Schellingſche und Hegelſche Philoſophie durch ihre Begriffsverwirrung und ſchlechte Naturkenntniß den Materialismus der Deutſchen ermöglicht hätten. Der Pfarrer Dr. A. Frantz, Oberpfarrer in Sangerhauſen, nahm nun gegen Schleidens naturforſcherliche Gläubigkeit, welche Natur und Geiſt auseinanderwarf, das kirchliche Chriſtenthum in Schutz: „Die Prätenſionen der exacten Naturwiſſenſchaft beleuchtet und mit polemiſchen Gloſſen wider Herrn Dr. Schleiden begleitet", 1858. Manches in dieſem Angriff war richtig und ſogar nicht ohne Witz geſagt, aber dies wenige Gute fiel dadurch wieder über den Haufen, daß der Verfaſſer zuletzt mit dem Bekenntniß hervorrückte, an die Wahrheit des Kopernikaniſchen Syſtems nicht glauben zu können. Ihm drehet ſich die Sonne wieder um die Erde. Mit dieſer Einen Prätenſion ſeines inexacten Glaubens vernichtete er wieder Alles, was er gegen die Prätenſionen der exacten Naturwiſſenſchaft vorgebracht hatte. Schleiden hat 1863 noch eine Brochüre: „Ueber Materialismns und ſeine Geſchichte; ein Wort zur Verſtändigung an die Gebildeten", herausgegeben. Die Geſchichte des Materialismus iſt ſehr flüchtig und unvollſtändig erzählt. Die Anklage gegen Schelling und Hegel, daß durch ihre Unwiſſenheit und ſchlechte Logik die Naturwiſſenſchaft in Verfall, in Materialismus, gerathen ſei, wird wiederholt. Wie er aber 1844 gegen Schelling und Hegel ſchrieb, um Nees v. Eſenbeck zu züchtigen, ſo diesmal, um Virchow zu treffen, dem er heilloſe Begriffsverwirrung vorwirft.

Die Herbartſche Philoſophie hört ſich zwar gern Realismus nennen, hat ſich aber dem Materialismus entſchieden abgeneigt erwieſen. Man vergleiche die geharniſchte Erklärung des Dr. Taute: „Religionsphiloſophie. Vom Standpunkt der Philoſophie Herbarts", II, 1852, S. 357 ff. S. 359 heißt es ausdrücklich: „Die Materialiſten haben über die Schwierigkeit, Materie wiſſenſchaftlich zu denken und zu begreifen, niemals ernſtlich nachgedacht. Materialiſten, das bezeugt die Geſchichte offenkundig, ſind, was Wiſſenſchaft und Vernunft anbelangt, ſtets die oberflächlichſten, ſeichteſten und leichtfertigſten Menſchen von der Welt geweſen.“ Taute ſelber war jedoch in eben dieſem Buche, worin er die Grundthatſachen der evangeliſchen Geſchichte durchnahm, einem ſupranaturalen Materialismus verfallen. Er wollte nämlich die Wunder Chriſti, die activen, wie die paſſiven, als wirklich geſchehen nachweiſen, begnügte ſich aber für ihre Verurſachung nicht mit der Kraft des ſchöpferiſchen Willens, ſonder wollte auch den durch ſie beſchleunigten, abgekürzten, veränderten Naturproceß ergründen. Chriſtus verwandelt Waſſer in Wein. Wein beſteht aus Kohlenſtoff, Waſſerſtoff, Sauerſtoff und einigen vegetabiliſchen Zuthaten. An Kohlenſtoff fehlte es nicht S. 269; auch nicht an Stickſtoff, zumal, wo viele Menſchen, wie auf einer Hochzeit, zuſammen waren, um den Wein in Gährung zu bringen. „Alle Weinelemente finden ſich ſchon in der bloßen Atmoſphäre vor und ſchweben in ihr frei umher, ſo daß es ſogar eine große Herablaſſung des Heilandes zu den gewöhnlichen Vorſtellungen der Menſchen geweſen, daß er nicht geradezu Wein aus der Luft herabregnen, ſondern ihn aus Weinkrügen ſchöpfen ließ‘. „Auch erhellet es klar, woher der Wunderwein ſo vorzüglich gut ausgefallen, Joh. II, 10: nämlich alle jene ſchleimigen, rohzuckerartigen unreifen, herben und harten Theile, welche dem Pflanzenwein gewöhnlich anhaften, fielen hier gänzlich weg.“ Wie ſoll man eine ſolche Thaumaturgie anders, als eine ſupranaturaliſtiſch-materialiſtiſche nennen? Sie zieht ſich durch alle Wunderanalyſen Tautes hin. Man kann ſich nichts Wunderlicheres und Geſchraubteres vorſtellen, als die Art und Weiſe, wie er die Auferſtehung und Himmelfahrt zugleich phyſiſch begreiflich machen will. Es iſt zu bedauern, daß wir über die Naturphiloſophie Herbarts nur ſehr unvollkommen unterrichtet ſind, um zu beurtheilen, inwiefern ſie für den wunderſüchtigen Tauteſchen Materialismus einen reellen Boden abgiebt. Taute geht S. 466 ſo weit, daß er die Geſetzlichkeit der Natur ſelber angreift, denn er ſagt: „Die Einbildungen von unwandelbaren und allgemein wohlbekannten Naturgeſetzen, nach welchen die

Dinge in die Welt treten und ſich entwickeln ſollen, ſind völlig abſurd". — Als eine populäre Ausſchwankung der Herbartſchen Philoſophie werden gewöhnlich Droßbachs Schriften angeſehen, weil er zwar Atome annahm, ſie aber den realen Weſen des Herbartianismus annäherte. Er ſchrieb 1858: „Die Harmonie der Ergebniſſe der Naturforſchung mit den Forderungen des menſchlichen Gemüths oder die perſönliche Unſterblichkeit als Folge der atomiſtiſchen Auffaſſung der Natur". Aus wirklichen Atomen kann eine ſolche Folge nie hervorgehen. Droßbach verwandelte das Atom in eine untrennbare Vielheit von Thätigkeiten, machte es zu einer Seele und conſtituirte eine Stufenordnung der Atome. Er glaubte nicht nur an eine natürliche Unſterblichkeit des ſich erhaltenden Stoffs, ſondern auch an eine übernatürliche, zu welcher der Tod den Fortſchritt ausmacht. Sobald Droßbach das Wörtchen Atom, das er überall anbringt, fortgelaſſen und dafür Ding, Individuum, Subject, Perſon, geſagt hätte, würde man ſeinen Begriff gar nicht vermißt haben. Droßbach will von Allem, was der Materielismus durch die Atomiſtik ſeiner Meinung nach an wirklich wiſſenſchaftlichen Reſultaten erreicht hat, nicht das Geringſte aufgeben, aber er will die Kraft, die Form, den Zweck als ideelle Einheit über die ſtoffliche Seite der Atome hingreifen laſſen. Seine Atome ſind Kraftweſen. Seine Seelenatome bleiben ſich in ihrem Bewußtſein durch allen Stoffwechſel mitten in der Veränderung aller Atome, die ſie um ſich verſammelt haben, weſentlich gleich. Droßbach erkannte daher ſelber in ſeiner Schlußabhandlung an, daß ſeine Lehre eine genauer durchgeführte Reproduction der Leibnitzſchen Monadologie ſei.

Die Schopenhauerſche Philoſophie will nicht Materialismus ſein, weil ſie ja den Willen zum Princip der Natur macht, aber ſie hat, da ſie bewußter Atheismus iſt, gegen ihren Willen den Naturalismus begünſtigt. Die Natur und der in ihr thätige Wille zum Leben bringt nach ihrem Dogma mit der Bildung des Gehirns die Möglichkeit der Vorſtellung hervor. Schopenhauer war ſtolz darauf, in der Geſchichte der Philoſophie einſt als derjenige genannt zu werden, der dem blinden Willen die primitive, dem Erkennen erſt die ſecundäre Rolle angewieſen habe. Die ganze Natur iſt eigentlich nichts als eine Hölle, worin ein fortwährender Kampf um die Exiſtenz herrſcht. Der Geſchlechtstrieb, deſſen Befriedigung das Unglück des Daſeins vermehrt, iſt als der Brennpunkt des Lebens dem Gehirn als dem Träger des Intellects entgegengeſetzt, der zur Einſicht in die Qual gelangen kann, die in der raſtloſen Begierde des Willens zum Leben liegt. Durch Vermittelung des Intellects kann daher der menſchliche Wille ſich dazu erheben, den Willen zum Leben zu negiren. In dieſer Negation beſteht die Schopenhauerſche Ethik. Ein von der Natur und dem Menſchen unterſchiedener Gott exiſtirt nicht. Dr. Frauenſtädt, der Vorkämpfer der Schopenhauerſchen Philoſophie, bemühete ſich, in einer eigenen Schrift: „Die Naturwiſſenſchaft in ihrem Einfluß auf Poeſie, Religion, Moral und Philoſophie", 1855 das Publikum über Schopenhauers Naturalismus und Atheismus zu beruhigen. Eine ähnliche Aufgabe ſtellte ſich Dr. A. Mayer: „Zur Verſtändigung über Materialismus und Spiritualismus", 1861. Wie verächtlich Schopenhauer ſelber über Moleſchott, Vogt und Büchner dachte, kann man jetzt des Breiteren in ſeinen Briefen an Dr. Frauenſtädt leſen, welche dieſer in dem von ihm und Dr. Lindner herausgegebenen Buche: „Arthur Schopenhauer" 1863 hat abdrucken laſſen. Die deutſche Sprache beſitzt kein Schimpfwort, das er nicht außer den ſpeciellen von Pillendrechslern, Pflaſterſchmierern u. ſ. w. auf ſie angewendet hätte.

Die Baaderſche Philoſophie bekämpfte den Materialismus von dem theoſophiſchen Standpunkt der Böhmeſchen Naturphiloſophie. Prof. Hoffmann in Würzburg, der Herausgeber der Baaderſchen Werke, iſt unermüdlich geweſen, in den Vorreden zu den einzelnen Bänden die Atomiſtik und den Senſualismus als monſtröſe Verirrungen des Verſtandes anzufechten, aber als ganz beſonders ausgezeichnet müſſen wir hier ſeine Vorrede zum zehnten Bande, 1855, worin er L. Büchner und Dr. Czolbe nachdrücklich widerlegt hat. Auf die Schwierigkeiten der Baaderſchen Naturtheorie ſelber, ſofern ſie eine himmliſche Natur in Gott von einer irdiſchen außer ihm unterſcheidet, iſt hier nicht der Ort einzugehen. Pfarrer Fabri gab vom Standpunkt derſelben 1856: „Briefe gegen den Materialismus" heraus.

Es folgten ſich, ohne ſtrengeren Anſchluß an eine beſtimmte Philoſophie, ähnlich wie die früher ſchon aufgeführten Vorträge von Jürgen Bona Meyer, mehrere polemiſche Schriften gegen den Materialismus, z. B.: von A. Weber: „Die neueſte Vergötterung des Stoffs. Ein Blick in das Leben der Natur und des Geiſtes, für denkende Leſer" 1856; von Robert Schellwien: „Kritik des Materialismus" 1858; von A. Cornill: „Materialismus und Idealismus in ihren gegenſeitigen Entwicklungskriſen" 1858. Das Vorzüglichſte, was dieſe freiere Kritik leiſtete, wurde unſtreitig durch Karl Snell gegeben. Dieſer ernſte, beſcheidene, vorſichtige und gelehrte Forſcher vereinigte als Mathematiker und Phyſiker von Fach mit einer großen Kenntniß der organiſchen Natur zugleich eine ſehr gediegene philoſophiſche Bildung; eine Vereinigung, die ihn ganz beſonders zur Kritik in dieſem Proceß befähigte. Er ſchrieb 1858: „Die Streitfrage des Materialismus. Ein vermittelndes Wort". Snell wollte keinen Materialismus, aber er wollte auch keinen Dualismus von Materie und Geiſt und zeigte daher, wie ſich das Phyſiſche beſtändig in Pſychiſches, das Pſychiſche beſtändig in Phyſiſches, das Aeußere in ein Inneres, das Innere in ein Aeußeres, umſetzte. Er vervollſtändigte ſeine Vermittelung der Extreme 1863 noch durch eine Schrift: „Ueber die Schöpfung des Menſchen". Snell macht den Begriff der Entwicklung, der ohne den Zweckbegriff undenkbar iſt, für die Natur und Geſchichte geltend. Er will einen lebendigen Gott, der ſich in einem continuirlichen, gegenwärtigen Schaffen manifeſtirt. Er erklärt, daß er durch ſeine Lehre von der Entwicklung der Natur zum Menſchen, als dem Naturideal, ſich in einen entſchiedenen Gegenſatz gegen alle in den letzten Zeiten ſo vielfach verbreitete heilloſe Lehren ſtelle, welche die unveräußerlichen Rechte der geiſtig ſittlichen Welt retten wollen entweder durch eine ſtrenge Abſchließung gegen alle Wiſſenſchaft der Natur oder mehr noch durch eine aller Vernunft und Erfahrung gleicherweiſe Hohn ſprechende ſcharfe Entgegenſetzung gegen dieſelbe. Snell ſucht darzuthun, daß in der Stufenreihe der Thiere die leitende Idee eines Planes unverkennbar iſt, daß aber mit dem Menſchen eine ganz neue Schöpfung, nämlich die der Geſchichte, anfängt. Die Differenzen der organiſchen Typen ſind nicht blos ſummariſche Producte äußerlich einwirkender Coefficienten, ſondern zugleich und weſentlich von Innen her im Voraus beſtimmte Höhenpunkte der Entwicklung von Stufen, welche dem Menſchen zuſchreiten. Snell hat, ſich zu verdeutlichen, die Reptilien durchgenommen, die nach ihm in den Typus der Säuger übergehen, welche ſich wiederum als Huf- und Krallenthiere unterſcheiden. Fiſche und Vögel ſieht er als Formen der Rückbildung an, worin wir ihm nicht beiſtimmen können. Die Fiſche ſind als Waſſerthiere eine Vorſtufe der Amphibien und dieſe müſſen mit den Vögeln zuſammen als die Thorakozoen, als die Luftthiere, genommen werden. In Allem, was Snell ſonſt über den progreſſiven Charakter der Entwicklung ſagt, pflichten wir ihm durchaus bei. — Wenn Snell ſeine Kritik vom Standtpunkt der Philoſophie und exacten Forſchung unternahm, ſo verſuchte Aehnliches vom Standpunkt der Philoſophie und des bibliſchen Chriſtenthums A. N. Böhner in der Schweiz: „Naturforſchung und Culturleben in ihren neueſten Ergebniſſen zur Beleuchtung der großen Frage der Gegenwart oder Chriſtenthum und Materialismus, Geiſt und Stoff“ 1859. Böhner hält an der Atomiſtik als an einer für die wiſſenſchaftliche Forſchung nothwendigen Grundlage feſt, betrachtet aber die Atome als geſchaffen. Er iſt auf einige gute Einfälle gekommen. Er contraſtirt z. B. die Hauptmomente der bibliſchen Weltanſchauung mit der materialiſtiſchen in der Art der Kantſchen kosmologiſchen Antinomien durch Gegeneinanderſtellung im Druck. Auch hat er daran gedacht, den Materialismus in ſeiner geſchichtlichen Erſcheinung zu betrachten und es iſt nur zu bedauern, daß er zu dieſer Muſterung zu unvollkommene Kenntniſſe der Geſchichte der Philoſophie mitgebracht hat. Das polemiſch bedeutendſte Capitel in Böhners Buch ſcheint uns das letzte zu ſein, worin er die Unwiſſenſchaftlichkeit der materialiſtiſchen Hypotheſe in der Principloſigkeit ihres Denkens und in der krankhaften Einſeitigkeit ihres Erkenntnißſtandpunktes einer ſcharfen Kritik unterwirft. Er zeigt das Ungenügende der Anwendung beſchränkter Kategorien von Kraft und Stoff, von Atom und Bewegung, von Organ und Function und ſtellt ihnen die Totalität der Naturerſcheinungen in ihrer univerſellen Wechſelwirkung entgegen. Um dem atheiſtiſchen Kosmos des Materialismus einen theiſtiſchen des Spiritualismus entgegenzuſetzen, hat er ſeit 1863 einen: „Kosmos als Bibel der Natur" herauszugeben angefangen, in welchem jedoch das wiſſenſchaftliche Element dem erbaulichen untergeordnet iſt, weshalb wir hier nicht weiter darauf eingehen. Wir ſchließen die Ueberſicht der antimaterialiſtiſchen Literatur mit Böhner, weil ſie mit dieſem vom Wiſſen zum Glauben, von der Philoſophie zur Bibel, übergegangen iſt.

III.

Der Materialismus veranſtaltete nicht nur eine kritiſche Rundſchau aller für ihn wichtigen literariſchen Erſcheinungen in einer Sammelſchrift von L. Büchner: „Aus Natur und Wiſſenſchaft. Studien, Kritiken, Abhandlungen", 1862, ſondern er erhob ſich auch zu einer ſyſtematiſchen Vollendung durch Chr. Wiener, Profeſſor in Karlsruhe, der 1863: „Grundzüge der Weltordnung" herausgab, welche für den Deutſchen Materialismus dieſelbe Bedeutung anſprechen, wie Holbachs Syſtem der Natur im vorigen Jahrhundert für den Franzöſiſchen. Alle Kategorien, alle Beweiſe, alle Reſultate des landläufigen Materialismus ſind hier zu einem Ganzen vereinigt. Der Verfaſſer iſt ein Mann, dem es ſichtlich um lautere Wahrheit, um ſtrenge Sittlichkeit, um klare Erkenntniß und ächte Humanität zu thun iſt. Dieſe Anerkennung ſeines Strebens ſchicken wir um ſo lieber voraus, je weniger wir ſonſt mit ihm übereinzuſtimmen vermögen. Herr Wiener kennt nur Stoff als das Reale, deſſen wir uns durch die Sinne gewiß werden. Unſer Erkennen muß dem Geſetz der Verallgemeinerung oder der Induction folgen, von welchem das der Urſachlichkeit nur eine Erweiterung iſt. Raum und Zeit ſind die Bedingung für die Bewegung des Stoffs. Als oberſter Grundſatz wird S. 766 ausgeſprochen, daß es keine andern Weſen, als Stoff, giebt. Kraft iſt die Urſache einer Bewegungsveränderung. Der Verfaſſer unterſcheidet zwar eine nichtgeiſtige

Welt von einer geiſtigen, aber der Geiſt iſt bei ihm nichts Anderes, als „eine Thätigkeitsfähigkeit einer in beſtimmter Weiſe zuſammengeſetzten Stoffmenge.“ Der Menſch unterſcheidet ſich von den Thieren nicht qualitativ, nur graduell. Was wir bei dem Menſchen Vernunft nennen, fehlt ihnen nicht. Die Religion gehört zu den Irrthümern des Menſchen, weil nichts als der Stoff ſelber das Abſolute iſt und ein „fremdes Eingreifen in die Thätigkeit des Stoffs oder ein Erzeugen des Stoffes aus Nichts noch nie beobachtet wurde, vielmehr aller ſtrengen Beobachtung widerſpricht.“ Die Zwecklehre, eine Abſtraction von der menſchlichen Bildungsthätigkeit, iſt nur mit einer bewußten Schöpfung und Regierung vereinbar, welche die Stofflehre verwerfen muß, weil ſie ein Eingreifen oder eine Störung in den Naturgeſetzen fordert. Der Stoff iſt ewig durch ſich ſelbſt, und der Materialismus nothwendig Atheismus.

Die Wienerſche Weltordnung beruht auf der Hypotheſe der Exiſtenz der Atome, denn beobachtet, ſtreng beobachtet kann ja ein Atom nicht werden. Die Atome ſollen ewig ſein, — eine Hypotheſe — denn beobachtet, ſtreng beobachtet kann ihre Ewigkeit doch nicht werden. Es ſoll imponderable Aetheratome, ponderable Körperatome geben — eine Hypotheſe, denn wahrnehmen laſſen ſie ſich nicht. Die Körperatome ſollen geradflächig geſtaltet ſein — eine Hypotheſe, um die Kryſtallbildung leichter zu erklären. Die Schwingungsdauer aller Atome im Beharrungszuſtande ſoll dieſelbe ſein — eine Hypotheſe. Die Pflanzen- und Thierzelle ſoll aus Atomaggregaten, aus Moleculen, beſtehen und ſich doch aus ſich ſelbſt umzugeſtalten vermögen — eine Hypotheſe. Die Welt iſt ein Mechanismus, in welchem die erhaltende Kraft aus einer Form in die andere ſich umſetzt, aus Wärme in Bewegung, aus Bewegung in Wärme. Da nun die Sonne einſt Wärme auszuſtrahlen aufhören wird — eine Hypotheſe nach der Analogie einer geheizten Dampfmaſchine —, ſo wird auch einſt die Erde aufhören, einen Stoffwechſel zu erzeugen. Es wird jener Stillſtand der Welt eintreten, den Helmholtz 1852 in ſeiner Abhandlung: „über die Wechſelwirkung der Kräfte“ prophezeite. Wie Helmholtz tröſtet Herr Wiener S. 802 mit der Erwartung, daß bis zu dieſem traurigen Ende noch viele Millionen Jahre vergehen würden!

Aber faſt hätten wir vergeſſen, daß in Wieners Weltordnung ja auch von einer geiſtigen Welt die Rede iſt, die ſogar ſehr weitläufig beſchrieben wird. Iſt denn aber, wenn nur Stoff, nur Atome, nur mechaniſche Bewegung, nur Ortsveränderung der Atome exiſtirt, Geiſt möglich? Geiſt als eine ideelle Spontaneität, als urſprüngliche Selbſtbeſtimmung — nein, denn, wie S. 762 ausdrücklich eingeſchärft wird, es iſt nur ein körperlicher Geiſt denkbar und jeder andere Standpunkt als unzureichend zu verwerfen; d. h. der Verfaſſer trägt unter dem Namen der Geiſteslehre die Phrenologie vor. Er zählt 35 Organe auf, welche die Grundvermögen des Menſchen conſtituiren und durch ihre Größe ſowohl als durch den Grad der Stärke ihrer Erregung wirken. Um zu beweiſen, daß wir nichts ſind, als das Spiel dieſer Organe, erzählt Herr Wiener einige Geſchichtchen in phrenologiſcher Form. Der Erwerbſinn, der Wanderſinn, der Geſchlechtsſinn, der Bauſinn u. ſ. w. bringen durch ihre Erregungen das hervor, was wir die Thaten eines Menſchen nennen. Oder vielmehr, ſie ſind der Menſch. Die Sittenlehre, die Rechts- und Staatslehre, die Lehre vom Schönen wird als eine Anwendung der Lehre von den Geiſtesthätigkeiten vorgetragen. Luſt und Unluſt werden an die Spitze geſtellt, eine eudämoniſtiſche Praxis abzuleiten. Auch das Schöne wird zum „äußeren Ausdruck einer Beglückungsfähigkeit".

Hat ſich der Materialismus auf ſolche Weiſe zu einem Syſtem abgeſchloſſen, ſo finden wir auch den Spiritualismus bemüht, ſich mit ſeinem Princip als die einzig mögliche Weltordnung vollſtändig darzuſtellen. Dieſer ſchweren Aufgabe hat ſich H. Ulrici in Halle mit ſeinem Buche: „Gott und die Natur" 1862 unterzogen, indem er nämlich nicht etwa nur die ſonſt ſchon bekannten Lehren des Idealismus vorträgt, als womit allein er wenig ausgerichtet haben würde, ſondern vielmehr in das feindliche Lager ſich begeben und alle Gründe des Naturalismus gegen die ſelbſtſtändige Exiſtenz des Geiſtes geprüft hat. In dieſer kritiſchen Beziehung iſt Ulricis Leiſtung an Vollſtändigkeit wie an Gründlichkeit eine außerordentlich verdienſtliche. Alle Widerſprüche, in welche ſich die materialiſtiſche Theorie durch eine gedankenloſe Metaphyſik, durch eine einſeitige Anwendung der ontologiſchen Kategorien, durch leichtfertige Paralogismen verwickelt, werden mit Ausdauer verfolgt, mit Klarheit dargelegt. Ulrici verſucht dann den poſitiven Nachweis, daß die Natur ſowohl in ihrem allgemeinen Geſchehen als in ihrer kosmiſchen und telluriſchen Organiſation ohne die Vorausſetzung Gottes undenkbar iſt und ſchließt mit der Erörterung ſeines providentiellen Verhältniſſes zur Natur und Geſchichte, indem er hierbei vorzüglich den Zweckbegriff geltend macht. Zweierlei aber ſcheint uns eine Beeinträchtigung ſeiner Tendenz zu ſein. Einmal, daß er die Atomiſtik feſthalten will. Allerdings ſollen nach ihm die Atome geſchaffene ſein und ſoll außer ihnen für die Pflanzen und Thiere eine Lebenskraft ſtatuirt werden; aber die Atome ſollen untheilbare, discrete, unveränderliche Einheiten ausmachen. Um nun die Schwierigkeiten zu löſen, welche ſich daraus ergeben, hat Ulrici die problematiſche Lehre von einer Kraft der Centraliſation aufgeſtellt, die keine phyſiſche, ſondern metaphyſiſche, d. h. die der göttlichen transcendenten Einwirkung ſein ſoll. Hieraus iſt denn ein zweiter Uebelſtand hervorgegangen, nämlich das Unterbrechen der Continuität der Naturentwicklung. Gewiß erblickt Ulrici hierin den Triumph ſeiner Anſicht, denn ſie zeigt Lücken, welche nur durch einen über und außer der Natur befindlichen Gott zu füllen ſind. Iſt aber eine ſolche Faſſung der Transcendenz Gottes nothwendig? Widerſpricht ihr eine immanente Selbſtgeſtaltung der Natur? Iſt nicht die Natur in ihrer Totalität, in ihrem univerſellen Werdeproceß, das in ſich conſequente Product der continuirlichen Wirkſamkeit Gottes? Muß die Wiſſenſchaft der Natur die verſchiedenen Stufen derſelben in der Weiſe behandeln, daß eine jede neue auf die unmittelbare und directe Schöpferrolle Gottes deshalb zurückgeht, weil die letzte ihr vorangängige Stufe bei der Impotenz angelangt iſt und keine Folge zu haben vermag? Mit andern Worten, müſſen die qualitativen Differenzen, Materie, Kraft, Leben, eben ſo viele Neuſchöpfungen, eben ſo viele Neubeginne ſein? Iſt nicht in der göttlichen Idee der Natur das Hinaus über jede niedrigere Stufe ſchon a priori in derſelben mitgeſetzt? Wenn unſere heutige Wiſſenſchaft auf Punkte ſtößt wo für uns die Vermittelung abbricht, ſo iſt das doch wohl noch kein genügender Grund, anzunehmen, daß Gott die Entwicklung der Natur durch ihre eigenen phyſiſchen Factoren nicht in derſelben Weiſe frei gelaſſen habe, als dies der Fall mit den geiſtigen Mächten der Geſchichte iſt. Wir müſſen uns hüten, die Thätigkeit Gottes, die eine univerſelle iſt, zu vereinzelnen. Wir können, auch vom Standpunct der Wiſſenſchaft, die Welt ein Wunder nennen, weil wir in unſerm Suchen nach Erkenntniß ihres Weſens beſtändig zur Bewunderung hingeriſſen werden, aber etwas ganz Anderes iſt das Wunder als die Annahme einer plötzlichen, unmittelbaren, unbegreiflichen, ſich vereinzelnden Thätigkeit Gottes. Gegen dieſe ſträubt ſich die Wiſſenſchaft mit Recht, weil ſie da aufhört, wo das Wunder anfängt. Wir müſſen z. B. den Raum, ſeiner Natur nach, als unendlich denken. Jeder, der dies thut, wird nichts deſto weniger das Wunderbare einer ſolchen nothwendigen Grenzenloſigkeit anerkennen, aber er wird die Exiſtenz des Raumes nicht in dem Sinn ein Wunder nennen, als z. B. den Stoß, den Gott nach der Newtonſchen Kosmologie den Weltkörpern auf einer beſtimmten Entfernung von ihrem Centrum gegeben haben ſoll, nach der Tangentialrichtung davonzufliegen. In dieſe Faſſung der Transcendenz verfällt Ulrici. Wir wollen ihm nicht beſtreiten, daß er der modernen Naturwiſſenſchaft ſehr empfindliche Mängel nachweiſt, aber wir glauben, daß die Grenze unſeres dermaligen Wiſſens nicht identiſch iſt mit der abſoluten Grenze der Möglichkeit unſeres Erkennens. Ulrici folgert z. B. aus der Expanſibilität der Gaſe die Unmöglichkeit, daß ſie ſich, wie die heutige Kosmologie annimmt, ſelbſt hätten comprimiren und zu Weltkörpern verdichten können. Für dieſe Condenſation fordert er einen beſondern Act göttlicher Schöpferthätigkeit. Aehnlich bei der organiſchen Natur. Da aber ganz offenbar das Niedrigere niemals das Höhere aus ſich in äußerlicher Weiſe hervorbringen kann, ſo erhellt, das jeden Augenblick, mit jeder andern Gattung von Pflanzen und Thieren, an das directe Schaffen Gottes appellirt werden müßte. Damit aber würde das beſtändige Appelliren ſich in die continuirliche und univerſelle Thätigkeit Gottes auflöſen, die einerſeits als reeller Grund der geſammten Natur immanent, anderſeits als ideelle, für ſich freie Urſache allen ihren Proceſſen und Gebilden transcendent iſt.

Mit Ulricis bedeutungsvoller Schrift können wir dieſe Überſicht der Literatur des deutſchen Materialismus beſchließen. Sie ſtellt uns die ganze Größe der Antinomie dar, in welche die beiden Weltanſchauungen des Realismus und Idealismus, des Naturalismus und Supranaturalismus, des Materialismus und Spiritualismus, auseinandergehen. Der Kampf dieſer Extreme wird fortdauern, denn dieſe entgegengeſetzten Standpunkte wurzeln zu tief in dem Weſen der Natur und des Geiſtes ſelber. Die Theologie kann den Kampf nicht ignoriren, weil er ihre Exiſtenz bedrohet. Sie kann ſich von der Negation durch den Materialismus nicht durch eine verächtliche Abſtraction, durch eine vornehme Geringſchätzung befreien, ſondern ſie kann den Glauben an Gott, Freiheit und Unſterblichkeit nur durch wiſſenſchaftliche Begründung erhalten, die ſich auch auf die Gründe einläßt, auf welche der Materialismus die Nothwendigkeit ſeines Atheismus ſtützt. Durch bloße Berufung auf die Offenbarung wird die Theologie hier nicht ausreichen, ſondern nur durch wiſſenſchaftliche Kritik. Der Materialismus benimmt ſich bei uns, als ob er in der That die einzig mögliche Wiſſenſchaft wäre, als ob weder die Theologie noch die Philoſophie auf dieſen Namen Anſpruch zu machen berechtigt wären. Er ſelber nennt ſich mit Stolz exacte Wiſſenſchaft. Er imponirt den Maſſen durch die Verſicherung, mit der Erſcheinung übereinzuſtimmen. Er behauptet, der Sittlichkeit zu genügen. Es ſei erlaubt, zum Schluß unſerer literariſchen Wanderung auf ſein Verhalten in dieſen Punkten zurückzublicken.

Der Materialismus will exacte Wiſſenſchaft ſein, weil er im Gegenſatz zum Idealismus, der von Begriffen ausgehe, von der Erfahrung getragen werde, die ſich auf Thatſachen ſtütze, welche die ſinnliche Gewißheit als ganz unzweifelhafte darbiete. Welches iſt aber die Thatſache der Thatſachen, auf welche er überall, wie wir geſehen haben, zurückkommt? Die Exiſtenz des Atoms. Iſt dieſelbe aber eine durch die ſinnliche Gewißheit vermittelte Thatſache?

Durchaus nicht, denn das Atom iſt ſinnlich nicht wahrzunehmen. Es iſt alſo eine Hypotheſe; es iſt, als Product des Schluſſes vom Zuſammengeſetzten auf das Einfache, ein Gedankending und die Zuverſicht des Materialismus auf das Atom ein Glaube. Es iſt nicht zu ſagen, warum dieſer Glaube beſſer ſein ſoll, als der Glaube an Gott, deſſen Exiſtenz ebenfalls aus der Thatſache des Daſeins, der Ordnung, der Geſetzlichkeit der Welt erſchloſſen wird. Die Theologie darf mit Recht behaupten, daß dieſer Glaube an einen vernünftigen Gott dem Glauben des Materialismus an todte, undenkende Atome als letzte Elemente des Stoffs, der das Abſolute ſein ſoll, mindeſtens gleichberechtigt zur Seite ſtehe, denn der Materialismus glaubt nur, daß es Atome giebt. Seine ganze weitläufige Beſchreibung derſelben als unwägbarer und wägbarer, als repellirender und attrahirender, als, nach Analogie der Planeten, mit Wärmeatmoſphären umgebener u. ſ. w., iſt eine Fiction. Er weiß nicht einmal, ob ſie nur quantitativ und formal, oder auch qualitativ, unterſchieden ſind, ob ſie, wie Dalton meint, die Form von Kugeln, oder, wie Redtenbacher meint, die Form von Parallelepipeden haben. Die Stärke des Materialismus iſt daher von dieſer Seite nur ſcheinbar, weil er ſich gewöhnt hat, von den Atomen als von empiriſchen Thatſachen zu ſprechen und damit ſich ſelbſt täuſcht.

Aber, wird man einwerfen, der Calcul? Beſtätigt er nicht die atomiſtiſche Hypotheſe? Iſt nicht durch ihn die materialiſtiſche Theorie als exacte Wiſſenſchaft unwiderleglich? Aber der Formalismus der Berechnung iſt ſehr wohl von der Bedeutung zu unterſcheiden, welche die Quantität in der Natur wirklich hat. Dieſe nämlich iſt ein thatſächlicher Beweis, daß die Natur von einer vorſchauenden Intelligenz geſchaffen wird. Die Natur zeigt uns, wie das Größte mit dem Kleinſten durch Berechnung verbunden iſt und wie die ungeheure Mannigfaltigkeit der Phänomene durch die Gleichheit conſtanter Maße beherrſcht wird, ſo daß wir ſogar die Conſtellation der Geſtirne, die aus ihr entſtehenden Verfinſterungen u. ſ. w. auf Jahre voraus bis auf die Secunde hin berechnen können. Pythagoras, Philolaos, Platon, Ariſtoteles, Nicolaus Cuſanus, Copernicus, Galilei, Kepler, Newton, die beiden Herſchel, Beſſel — alle dieſe erkannten an, daß die Harmonie in der Bewegung der himmliſchen Körper nicht dem Zufall einer verſtandloſen Materie, ſondern einer abſolut intelligenten Urſache des Weltalls zugeſchrieben werden müſſe. Der heutige Materialismus ſchwört dagegen auf Lalande's Witzwort an Kaiſer Napoleon. Der Idealismus der Arithmetik, Geometrie und Stereometrie iſt ein völlig aprioriſcher, der aber durch die Natur in allen nur erdenklichen Combinationen realiſirt wird. Man denke nur z. B. an das Verhältniß des Begriffs des Prisma zur Geſtaltung der Kryſtalle. Von ſolcher Arithmetik, Geometrie und Stereometrie, welche der Natur durch einen ihrer Erſcheinung transcendenten Schöpfer immanent ſind, muß man den Calcul unterſcheiden, der gemacht wird, um ein Phänomen nach ſeiner quantitativen Seite hin zu berechnen. Dieſer Calcul paßt ſich den Thatſachen an, aber die Thatſachen ſind das Entſcheidende. Die Rechnungen ſtimmen immer mit den Thatſachen, ſoweit dieſelben bekannt ſind. Aendern ſich die Thatſachen, ſo wird der Calcul ſtillſchweigend ebenfalls geändert. Die Newtonſche Lichttheorie iſt längſt gegen die Huyghen-Fresnelſche vertauſcht, aber die Schulen ſprechen noch immer ſo, als ob die Newtonſche Optik unverſehrt feſtſtünde. Wenn der Materialismus mit den fictiven Größen der Atome rechnet, ſo wollen wir die Richtigkeit ſeiner Rechnungen nicht bezweifeln; Wiener hat in ſeinen „Grundzügen der Weltordnung" die ganze Statik der Atome berechnet und abgebildet. Wiener geht aber von würfelförmigen Atomen aus. Für einen Atomiſtiker alſo, der von ſphäriſchen ausgeht, hat dieſe ganze formelle Richtigkeit des Calculs keine reelle Wahrheit. So viel über die exacte Behandlung, ſofern ſie ſich auf die Rechnung beruft.

Aber ſie beruft ſich auch ganz beſonders darauf, daß ſie nur die causa officiens, nicht aber die causa finalis ſtatuire, weil nur die erſtere eine ſichere Grundlage für die Wiſſenſchaft darbiete, die letztere hingegen in das Reich der luftigen Hypotheſen führe. Durch alle Schriften des Materialismus zieht ſich ein fanatiſcher Haß der Zweckurſache, weil ſie eine ideelle Urſache iſt, welche ſofort zur Annahme eines denkenden und wollenden Subjectes führt, wohingegen die wirkende Urſache bei einem nothwendigen Zufall der Bewegung der ſtupiden Atome ſtehen zu bleiben erlaubt. Hier müſſen wir nun erinnern, wie gänzlich roh und unkritiſch die meiſten Schriften der Materialiſten im Gebrauch aller metaphyſiſchen Kategorien ſich benehmen. Die Dialektik derſelben, z. B. Kraft und Stoff, Inhalt und Form u. ſ. w., ſetzt ſie in Verlegenheiten, aus welchen ſie ſich mit einer unglaublichen Naivetät dadurch retten, daß ſie ſofort in irgend eine andere Kategorie, Dinge und Eigenſchaft, Qualität und Quantität u. ſ. w. hinüberſpringen oder auch ſolche Fragen für müſſig erklären. Dieſe Rohheit wird beſonders fühlbar in der Behandlung des Zweckbegriffs, bei welchem man ſich oft fragen konnte, ob denn Kant ſeine Kritik der Urtheilskraft ganz vergeblich geſchrieben habe. Die Exiſtenz des Zweckbegriffs, ſowohl die der inneren als die der äußeren Zweckmäßigkeit, läßt ſich in der Natur nur leugnen, wenn man ſie nicht ſehen will oder den Zweckbegriff in den Mechanismus, durch welchen er ſich verwirklicht, herunterſetzt. Wurde man aber durch die Erfahrung zu ſehr bedrängt, ſo berief man ſich auf den großen Spinoza, der den Zweckbegriff verworfen habe. Als ob Spinoza, der große Spinoza, immer Recht haben müßte, als ob er nicht irren, recht ſehr irren könnte. Man vergeſſe nur nicht, daß im Syſtem der wirkenden Urſachen überdem eine Erſcheinung auf eine andere als Cauſalität bezogen werden kann, ohne daß eine ſolche Relation objectiv exiſtirt, daß alſo dies Syſtem noch gar nicht vor Irrthum ſchützt Und eben ſo wenig vergeſſe man, daß eine Exiſtenz dadurch, daß ſie Mittel für eine andere wird, nicht aufhört, zu ſein, was ſie iſt. Die Imponderabilien, z. B. der Wärme und des Lichts, ſind für ſich, wie ſie ſind, ohne alle Rückſicht auf die organiſche Natur; für dieſe aber werden ſie Mittel. Die Pflanze iſt, was ſie iſt, für ſich, aber das hindert ſie nicht, für das Thier zum Mittel zu werden u. ſ. w. Innerhalb des Organismus werden die Organe, deren jedes für ſich ſeine ſpecifiſche Function vollbringt, wechſelſeitig Zweck und Mittel. Der Materialismus kann dies nicht leugnen, aber er verſteckt hier die Anerkennung des Zweckbegriffs unter andern Ausdrücken, indem er von Plan, von leitenden Ideen, von Einheit, von Centraliſation

u. dergl. ſpricht. Dies iſt eine ſeiner ſchwächſten Seiten, wo er ſich jeden Augenblick zur Fälſchung des wahren Verhältniſſes gezwungen ſieht.

Wenn er daher als ohne Dualismus mit der Erſcheinung übereinzuſtimmen ſich rühmt, ſo iſt das hinſichtlich der organiſchen Natur entſchieden irrig. Die Künſte, mit denen er ſich abmühet, das Leben zu tödten, um es nämlich für einen bloßen mechaniſchen Proceß auszugeben, ſind abenteuerliche Sophismen. Leben, Selbſtbeſtimmung, Formentwicklung, Metamorphoſe, laſſen ſich nicht aus blos mechaniſcher Bewegung erklären. Die Erſcheinung, welche das Leben wirklich darbietet, iſt in beſtändigem Widerſpruch mit den Erklärungen, welche der Materialismus davon macht, weil er nichts als einen Stoffwechſel darin ſehen will und weil, was aus dem Innern einer fühlenden oder gar auch denkenden Seele entſpringt, nach ihm nichts als ein elektriſcher Strom ſein ſoll. Aber auch für den chemiſchen Proceß befindet ſich ſeine Auffaſſung mit der Erſcheinung in Widerſpruch, die uns nicht eine mechaniſche Compoſition, ſondern eine Durchdringung der ſich entgegengeſetzten Körper zeigt, in welcher ſie durch den Kampf ihrer Eigenthümlichkeit dieſe zerſtört haben, um ſie in einem ganz neuen, in Geſtalt, Farbe, Geſchmack, Volumen, veränderten Körper wieder auferſtehen zu laſſen. Den fictiven Atomen zu Liebe behauptet der Materialismus, daß ſie alle noch in ſchönſter Integrität exiſtirten. Sie hätten nur ihre Lagerung verändert, die er uns wohl ſogar nach ſeiner Phantaſie ausmalt. Wir ſollen ſie nur nicht ſehen können. Die Gleichheit des Gewichts der Stoffe vor und nach ihrer Neutraliſation iſt doch wahrlich kein zureichender Grund für die Behauptung, daß ſie nicht durch Intuſſusception ihres Gegentheils, wie Kant ſagte, ſich verwandelt hätten.

Der offenbaren Erſcheinung nach ſteht der Chemismus höher als der Mechanismus, der Vitalismus höher als der Chemismus; aber der Materialismus ſetzt den Mechanismus auf den Thron, denn das Innerſte in aller Erſcheinung kann ja nach ihm nichts Anderes, als Veränderung der Bewegung der an ſich unwandelbaren Atome ſein. Harnſtoff, Milchſäure, hat der Chemismus ſchon gemacht. Die Freude war groß, denn ſie ſchien der Anfang einer glänzenden Degradation des Lebens zu ſein. Er verzweifelt ſeitdem nicht, eines Tags auch organiſche Zellen machen zu können. Der Wagner'ſche Homunculus in der Retorte, das iſt ſein Ziel.

Und nun gar der Geiſt! Kein Wort iſt bei ihm ſo verſchrieen, ſo verpönt, als dieſes. Geiſt iſt ihm die albernſte Fiction eines träumeriſchen, faſelnden Scholaſticismus, der Götze eines unaufgeklärten Aberglaubens. Wenn man aus hundert und aber hundert Erſcheinungen durch Induction den Schluß macht, daß ihnen ein Weſen zu Grunde liegen müſſe, welches zwar für ſeine Aeußerung an die Materie gebunden, aber nicht ſelbſt die Materie ſei, ſo ſoll dieſer Schluß nicht dieſelbe Geltung haben, wie der, welcher von dem Materialismus aus den Erſcheinungen der phyſiſchen Welt auf die Exiſtenz des Atoms gemacht wird. Den Geiſt als ſolchen kann man nicht taſten, ſehen; das Atom auch nicht. An das Atom glaubt man, der Geiſt aber ſoll ein Wahn ſein. Der Geiſt findet in ſeinem Bewußtſein nichts von Blut, Nerven u. ſ. w. Er iſt ſich ſeiner als eines Subjectes gewiß, das ſich von allem Materiellen, auch von ſeinem eigenen Organismus, unterſcheidet und durch das Denken ſich über alle ſinnliche Vereinzelung erhebt, aber dieſe Selbſtgewißheit ſeiner Unendlichkeit, ſeiner Allgemeinheit, ſeiner Freiheit, ſoll eine falſch aufgefaßte Thatſache ſein. Vollends Gott als den abſoluten Geiſt anzunehmen, gilt dem Materialismus als Gipfel des Unſinns, weil ein ſolches Subject ihm ohne das Subſtrat eines endlichen Körpers zu geſpenſtiſch erſcheint; die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit allein ſchon ſcheint ihm ein ſolches Weſen unmöglich zu machen. Die Theologie muß daher von ihm in Anthropologie, die Anthropologie in Somatologie, die Pſychologie in Phyſiologie verwandelt werden. Wir ſind nun weit entfernt, dem Materialismus alle die Demoraliſation Schuld zu geben, welche ihm Böhner in ſeinem geſchichtlichen Ueberblick zuſchreibt. Wir ſind überzeugt, daß man theoretiſch ein Materialiſt und praktiſch ein ſittenreiner Menſch ſein kann. So wenig die Tugenden und Laſter der Orthodoxen unmittelbare Folge ihres Glaubens zu ſein brauchen, ſo wenig auch die der Materialiſten. Gaſſendi, Hobbes, Prieſtley, Condillac, waren theoretiſch Materialiſten, aber praktiſch moraliſch lautere Menſchen. Man muß eben zwiſchen den principiellen Conſequenzen und zwiſchen den thatſächlichen Zufälligkeiten, wie ſie bei den Einzelnen durch die Umſtände, durch das Temperament, die Erziehung, bedingt werden, unterſcheiden. Conſequenz des Materialismus iſt für die Freiheit als Urſache der Sittlichkeit die principielle Unmöglichkeit derſelben. Wir haben auch von Vogt, von Fiſcher u. ſ. w. das ausdrückliche Bekenntniß derſelben vernommen und den Widerſpruch bemerklich gemacht, daß nichts deſtoweniger der Materialismus ſich als den Protector der wahren politiſchen Freiheit gerirt und in Anſehung der Moral dem Idealismus nichts nachzugeben geneigt iſt. Dies iſt eine Inconſequenz ſeiner Theorie, die einer der Materialiſten auch ſtreng gerügt hat, nämlich R. Schuricht in in ſeinem „Auszug aus dem Tagebuch eines Materialiſten", 1860. Schuricht polemiſirt gegen Feuerbach, Moleſchott und Vogt, daß ſie noch dem Gattungsbegriff der Menſchheit verfallen ſind, daß ſie eine gleichmäßige Freiheit und möglichſt gleiches Wohl für Alle hinſtellen wollen. Schuricht kennt nur die Polizei als die nöthigſte Staatsanſtalt, den Menſchen als ein gezähmtes Raubthier richtig zu behandeln, nachdem die Religionen zu ſehr heruntergekommen ſind, um noch als Polizeianſtalt zu dienen. Freiheit iſt für ihn eine Unmöglichkeit, Gleichheit ein Unglück, Brüderlichkeit ein Ideal, d. h. eine Chimäre. S. 64 heißt es: „Weil die Gedanken nur ſtoffliche Bewegungen ſind und weil wir den Stoff nicht beherrſchen können, darum giebt es keinen eigentlich freien Willen. Weil der Selbſterhaltungstrieb jedem Organismus inwohnt, darum iſt die Selbſtſucht das natürliche Princip. Weil alle unſere Eigenſchaften nur Potenzen der Eigenſchaften von Thieren ſind, darum ſind wir ſelbſt Thiere. — Weil wir gern mehr ſein möchten, als unſere Hunde und doch nicht mehr ſind, darum ſind wir unglückliche Weſen und darum iſt dieſes Leben nicht der Mühe werth." Das wenige Gute, was wir durch Klugheit noch zu genießen vermöchten, verbittern wir uns nach Schuricht noch durch Kritik und er zieht daher dem Leben den Schlaf, dem Schlaf den Tod vor. Der Menſch wird durch das Denken in die troſtloſeſte Lage verſetzt. „Es iſt, S. 102, die Summe ſeiner Leidenſchaften. Dieſe ſind das Beſte oder auch das Schlimmſte, was wir haben und ſie könnten unſer Glück ausmachen, wenn der Menſch in ähnlicher Art ein Ganzes wäre, wie das Thier, d. h. wenn ein richtiger Inſtinct ihm die unmöglichen Hoffnungen und ſomit die Enttäuſchungen, den Katzenjammer nach jedem Genuß, erſparte, wenn eine beſchränktere und darum uns angemeſſenere Hirnfunction uns nicht erlaubte, unſern Zuſtand zu kritiſiren, wenn wir nur Geſchmack, kein Urtheil hätten.“ Hier tritt die Sehnſucht nach der Beſtialität mit aufrichtiger Conſequenz hervor, denn wir haben vom Materialismus überall vernommen, daß wir uns von den Thieren nicht qualitativ, nur graduell unterſcheiden, d. h. daß wir Thiere ſind. Das wir aber höher organiſirte Thiere ſind, das eben iſt nach Schuricht unſer fundamentales Unglück, das uns unſere Hunde, die kritiklos dahinleben, zu beneiden zwingt. Wenn ſich nun der Materialismus auch eine Moral zurecht macht, wie wir ſie bei Wiener angetroffen haben, ja, wenn er ſich, wie eben derſelbe thut, dafür begeiſtert, ſo kann doch eine ſolche Moral deßhalb nicht genügen, weil ſie nothwendig nur eine eudämoniſtiſche zu ſein vermag, die ſich auf der Relativität von Luſt und Unluſt, von Intereſſe und Nutzen baſirt und ihre höchſte Aufgabe nur darein ſetzen kann, die möglichſte Vereinigung unſeres Wohls mit dem der übrigen Menſchen zu berechnen. Der Eudämonismus will uns glücklich machen. Die Sittlichkeit iſt ihm nicht Zweck an und für ſich, ſondern nur ein Mittel, die Begierden u. ſ. w. durch Klugheit der Auswahl und des Maßhaltens ſo zu temperiren, daß wir uns das Maximum des möglichen Genuſſes nicht entgehen laſſen.

Die Theologie darf den Materialismus nicht als eine gleichgültige Erſcheinung ignoriren, ſondern muß ihn als ein Symptom für Bedürfniſſe nehmen, welche durch eine tiefer dringende Wiſſenſchaft Befriedigung fordern. Das Unglück des Menſchen iſt nicht, wie der Materialismus beklagt, daß ſie an einen Gott glauben, der gar nicht exiſtirt, ſondern daß ſie nicht an den wirklichen Gott glauben, welcher der Gott der Wahrheit und der Freiheit iſt und daher als Geiſt auch nur in ihnen angebetet werden kann.

XVIII.

Friedrich der Große als Philoſoph.

Vortrag in der Königl. Deutſchen Geſellſchaft am 22. März 1864 zur Geburtstagsfeier des Königs.

Wenn wir die Reihe der Fürſten durchgehen, die ſich durch ihre Thaten in der Geſchichte der Menſchheit einen beſondern Namen zu verdienen gewußt haben, ſo leuchtet uns aus derſelben Friedrich der Zweite von Preußen als einer der ruhmvollſten entgegen. Er hat ſich einen dreifachen Namen erworben, deren jeder ihn nach einer Seite ſeiner unſterblichen Wirkſamkeit charakteriſirt. Die Weltgeſchichte nennt ihn den Großen, weil er durch ſeine Tapferkeit den Staat Preußen nicht nur Oeſtreich, nicht nur Deutſchland, ſondern ganz Europa gegenüber zu einer den anderen Großſtaaten ebenbürtigen Macht erhob, welche er durch eine weiſe geordnete Verwaltung im Innern von den Schranken der mittelaltrigen Verfaſſungen losriß. Sein eigenes Volk nannte ihn den alten Fritz, weil es fühlte, daß er ſich ſeinem Wohl mit tiefſtem Ernſt widmete. Mit unbedingtem Vertrauen überließ es ſich ſeiner Führung. Oft war er herbe in ſeinem Betragen und ſchlug gelegentlich mit ſeinem Krückſtock darein; immer aber wollte er gerecht ſein und ließ niemals den Menſchen im Könige untergehen. Daher wurde er populär. Er verſtand die Bedürfniſſe ſeiner Unterthanen und war unerſchöpflich in der Erfindung neuer Befriedigungsmittel. Der Witz, mit welchem er der leeren Eitelkeit und Anmaßung entgegentrat, machte ihn ebenſo beliebt, als die Offenheit und Herzlichkeit, mit welcher er ſein Gefühl äußerte. Wie viel köſtliche Anekdoten ſind nicht vom alten Fritz geſammelt und leben noch unter uns fort! Einen dritten Namen hat ihm die Literatur gegeben. Sie hat ihn den philoſophiſchen König, den Philoſophen von Sansſouci genannt. Wie oft finden wir ihn nicht in tauſenderlei Beziehungen als ſolchen erwähnt! Es ſcheint uns, ſo bekannt dieſer Name iſt, nichts Müßiges zu ſein, am heutigen Tage uns näher zu vergegenwärtigen, was eigentlich mit ihm ausgedrückt ſein ſoll. Friedrich der Große, der Mann des Volkes, der alte Fritz, war, wie Jedermann weiß, kein Philoſoph im Sinne der Schulphiloſophen, die ein Syſtem begründen und in der Entwickelung der Philoſophie einen eigenthümlichen Standpunkt derſelben bezeichnen. In welchem Sinn alſo, fragt es ſich, wird er der philoſophiſche König genannt? Es hat Fürſten gegeben, die Anhänger einer Schulphiloſophie waren, wie Marcus Aurelius Antonius, der ſelbſt ein Stoiker war; oder Fürſten, die ſehr gelehrt waren, wie Alphons von Caſtilien; aber einen Fürſten, der, wie Friedrich, als Philoſoph ſchlechthin gefeiert wird, hat es außer ihm noch nicht gegeben. Er iſt hierin einzig. Die Natur hatte ihn mit einer Fülle der manigfaltigſten Talente ausgeſtattet, denn Friedrich war auch ein genialer Feldherr, Staatsmann und Geſchichtsſchreiber; er war nicht ohne Talent für Muſik und Poeſie; aber er war noch mehr, er war auch ein Philoſoph, oder richtiger, ein philoſophiſcher König, denn ohne König zu ſein würde ſeine Philoſophie gar nicht die Bedeutung haben, die wir ihr in dieſem Zuſammenhang beilegen müſſen; d. h. er dachte nicht nur philoſophiſch, ſondern er beurkundete dies auch in ſeinen politiſchen Handlungen.

Um unſern Friedrich als Philoſophen richtig zu verſtehen, muß man ſich zunächſt an ſeine Erziehung erinnern. Er hatte ein melancholiſches Temperament und entwickelte ſich langſam. Franzöſiſche Bildung war es, die ihn zuerſt beſtimmte. Frau v. Recoules war ſeine erſte Erzieherin, Duhan ſein erſter Lehrer. Seine Schweſter Wilhelmine, die ſpätere Markgräfin von Bayreuth, war ihm voraus und reizte ihn durch ihre kauſtiſchen Anregungen. Das Lateiniſche erlernte er nur ſehr mittelmäßig, das Griechiſche gar nicht und die alten Claſſiker las er nur in franzöſiſchen Ueberſetzungen, die ſehr unvollkommen waren. Aus ſeiner nächſten Umgebung trat ihm der Geiſt ſtrenger Kirchlichkeit entgegen, dem er mit ſeiner geliebten

Schweſter ſich beugen mußte, dem er aber im Innerſten ſich nicht hinzugeben vermochte. „Alle Nachmittag, ſagt die Markgräfin, hielt uns der König eine Predigt. Sein Kammerdiener ſtimmte einen Geſang an, den wir alle ſangen. Man mußte dieſer Predigt mit eben ſo viel Aufmerkſamkeit zuhören, als ob ſie die eines Apoſtels geweſen wäre. Die Begierde zu lachen ergriff mich und meinen Bruder und oft platzten wir heraus. Sofort belegte man uns mit allen Verdammungsflüchen der Kirche, die wir mit reuigem und zerknirſchtem Geſicht anhören mußten, das wir uns alle Mühe zu erheucheln gaben.“

Der Unglaube wurde bei Friedrich der Anfang ſeiner Philoſophie. Wie man auch die Zeugniſſe der Geſchichte interpretiren möge, ſo wird man doch aus ihnen nie herauszuleſen im Stande ſein, daß er ein orthodoxer Chriſt geweſen, wenn er auch während ſeiner Gefangenſchaft in Küſtrin, als das Haupt ſeines Freundes Katt für ihn auf dem Schaffot fiel, eine vorübergehende Anwandlung von kirchlicher Gläubigkeit zeigte. Er ward und blieb ein Ungläubiger. Die Mode der Zeit betitelte nun allerdings Jeden, der den chriſtlichen Glauben für ein Vorurtheil hielt, der über denſelben witzelte und ſpöttelte, ſchon einen Philoſophen, allein ein ſo denkender Geiſt, als der Friedrichs, konnte ſich mit ſolcher Oberflächlichkeit nicht befriedigen, ſondern bedurfte eines tieferen Haltes für ſeine Weltauffaſſung.

Ein ſolcher ward ihm zunächſt durch die Leibnitziſch-Wolffiſche Philoſophie. Als er ſich mit ſeinem Vater ausgeſöhnt hatte, lebte er bei Ruppin auf dem Schloſſe zu Rheinsberg eine Reihe von Jahren im Genuß der Liebe und Freundſchaft, der Kunſt und Wiſſenſchaft. Es war ein ächtes Muſenleben, deſſen geiſtiger Gehalt es rühmlichſt von den rohen und ſittenloſen Zerſtreuungen unterſchied, welche damals noch an den Höfen der deutſchen Fürſten zu herrſchen pflegten. Unter den Freunden, mit denen Friedrich ſich hier dem Ideal eines höheren Strebens widmete, war es vorzüglich der Baron v. Suhm, der ſeine philoſophiſchen Studien theilte. Suhm war in ſächſiſchen Dienſten und konnte ſich nur vorübergehend in Rheinsberg aufhalten. Friedrich gab ihm den

Beinamen des Diaphanen, um die Klarheit und Durchſichtigkeit ſeiner Rede hervorzuheben. Suhm war ein begeiſterter Anhänger der Wolffiſchen Philoſophie, der Friedrich in ſeinen Enthuſiasmus fortzog. Unter ſeiner Anleitung ſtudirte der Kronprinz die Wolffiſchen Schriften, die freilich für ihn erſt ins Franzöſiſche überſetzt werden mußten. Als die Reinſchrift der Metaphyſik eben vollendet war, hatte ſie das Malheur, daß einen von Friedrichs Affen, der unbeaufſichtigt im Zimmer war, ſie packte und ins Kaminfeuer warf, wo ſie verbrannte. Die Wolffiſche Philoſophie war die verſtändig zurecht gemachte Leibnitzſche. Sie hatte unſtreitig das Verdienſt, Friedrich zu einem geordneten, methodiſchen Denken zu gewöhnen und ihm fruchtbare und univerſelle Geſichtspunkte zu gewähren, aber befriedigen konnte ſie ihn nicht. Zu ſeinem Leidweſen ging Suhm als ſächſiſcher Geſandter nach Petersburg. Vergeblich bemühte ſich Friedrich ihn von dieſem Schritt abzuhalten, weil er die mörderiſchen Folgen des rauhen Nordens für den zarten und ſchwächlichen Körper ſeines Lieblings fürchtete. Mit unendlichem Schmerz empfand er, daß er als ein Kronprinz, der ſelber Schulden zu machen genöthigt war, ihm keine Stellung bei ſich anbieten konnte. Sofort aber, als er König geworden war, rief er ihn wieder zu ſich. Suhm folgte auch, mit Aufgebung aller ſeiner Aemter der zärtlichen Stimme ſeines Freundes, aber ſchon auf der Rückreiſe von Petersburg ſtarb er in Warſchau. Wir beſitzen noch den rührenden Brief, den er im Vorgefühl des nahen Todes an Friedrich ſchrieb, der ſich ſeiner hinterlaſſenen Familie aufs Kräftigſte annahm.

Während Suhm in Petersburg war, fiel die Melancholie Friedrichs allmälig in einen düſtern Skepticismus. Die Wolffiſche Philoſophie lehrte das Daſein Gottes, eine continuirliche Schöpfung dieſer Welt als der möglich beſten, die Freiheit und Unſterblichkeit des Menſchen und eine präſtabilirte Harmonie der Dinge, durch welche alles Uebel in der Totalität des Weltzuſammenhangs zum Guten aufgehoben würde. Friedrich aber fing an, die Freiheit des Menſchen zu bezweifeln. Der Fatalismus ſchien ihm das richtigere Syſtem. Es entſpann ſich hierüber zwiſchen ihm und Voltaire, der damals in Lothringen auf dem Schloſſe Cirey bei Frau von

Chatelet lebte, ein Briefwechſel, der von 1736 bis 1738 dauerte, in welchem Voltaire ohne alle Witzelei mit höchſtem Ernſt und mit bewundernswürdigem Scharfſinn die Nothwendigkeit der Freiheit gegen Friedrichs Einwürfe Schritt vor Schritt vertheidigte. Dieſe Briefe Voltaires au prince royal de Prusse werden einerſeits ſtets zu den unzweideutigſten Beweiſen gehören, daß Voltaire an die Exiſtenz Gottes und die Freiheit des Menſchen aufrichtig glaubte, anderſeits aber auch zu den Beweiſen, das Friedrich es mit ſeinen Zweifeln nicht leicht nahm, daß es nicht Frivolität, ſondern das Suchen der Wahrheit war, das ihn dazu trieb.

1736 verfaßte er eine Schrift: „über den gegenwärtigen Zuſtand des Europäiſchen Staatenſyſtems,“ worin er gleichſam das Programm ſeiner Politik entwarf, indem er der Vergrößerungsſucht Frankreichs und dem Streben Oeſtreichs nach abſoluter Herrſchaft in Deutſchland ein dritte Macht entgegen zu ſetzen für nöthig fand. Dieſe dritte Macht konnte nur Preußen ſein. Eine ſolche denkende Auffaſſung der Geſchichte beigleitete ihn durch ſein ganzes thatenvolles Leben und machte ihn nicht nur zum Geſchichtſchreiber ſeiner Zeit und des Hauſes Brandenburg, ſondern auch zu dem des ſiebenjährigen Krieges. Dies höhere Bewußtſein zeichnet ihn unter den Fürſten aus, von denen nur zu viele gedankenlos hinleben, während Friedrich Alles, was zu ſeiner Zeit geſchah, Alles, was er ſelber that, ſtets mit den höchſten Ideen in Verhältniß ſetzte und ſich über alle Motive ſeines Handelns eine klare Rechenſchaft legte, die ihn immer ſelbſtändig erhielt und ihn niemals, weder von einem Miniſter, noch von der öffentlichen Meinung abhängig werden ließ. Dieſe durch das Verarbeiten der Thatſachen zu Gedanken vermittelnde Selbſtändigkeit des politiſchen Urtheils dürfte man wohl vor allen Dingen als den wahrhaft philoſophiſchen Genius in ihm bezeichnen. Er war nicht darin ein Philoſoph, daß er ein Syſtem cultivirt hätte, ſondern darin, daß er alle menſchlichen Verhältniſſe von univerſellen Geſichtspunkten aus betrachten lernte und dadurch auch das ſcheinbar Untergeordnete begeiſtete. So ſchrieb er über das Einexerciren des Regiments, das ihm ſein Vater gegeben, 1739, den 4. Mai, an den Grafen von Schaumburg-Lippe: „Wir ſind hier beſchäftigt, Geſchöpfe zu Menſchen zu machen, die von ihnen nichts, als die Geſtalt haben. Wir ſind militairiſche Geſetzgeber, aber nicht weniger mit der Kunſt beauftragt, Menſchen zu bilden. Dies giebt ein unaufhörliches Studium des menſchlichen Geiſtes, welches die rohen Seelen für den Ruhm empfänglich zu machen, unruhige und meuteriſche Gemüther unter die Zucht zu beugen und die Sitten von liederlichen, freigeiſteriſchen, ja verbrecheriſchen Leuten zu fördern bezweckt. So undankbar dieſe Arbeit ſcheint, ſo vollbringt man ſie doch mit Vergnügen. Das Phantom, welches man den Ruhm nennt, dies Idol der Krieger, beſeelt und ermuthigt einen wüſten Haufen, der Ordnung und des Gehorſams fähig zu werden.“

Als das reifſte Reſultat ſeines Aufenthaltes in Rheinsberg kann man wohl ſeinen Antimachiavel anſehen, den er durch Voltaires Vermittelung 1739 in Holland herausgab. Friedrich verwarf die Hypotheſe, als ob der große Florentiner in einer ſatiriſchen Laune nur habe zeigen wollen, was die Fürſten thun können, nicht, was ſie thun ſollen. Er erblickt in ſeinem Principe eine teufliſche Sammlung der ſchlaueſten Maximen zur Zerſtörung der Menſchheit. Mit der ganzen Entrüſtung einer edlen Jünglingsſeele ſagt er: „Ich wage die Vertheidigung der Menſchheit gegen dies Ungeheuer zu unternehmen, das ſie zerſtören will. Ich wage es, die Vernunft und die Gerechtigkeit dem Sophisma und dem Verbrechen entgegen zu ſetzen, und habe meine Betrachtung des Fürſten Macchiavels Capitel vor Capitel angeſtellt, damit das Gegengift ſich unmittelbar zur Seite des Giftes finde. Die Ueberſchwemmungen, die ganze Gegenden verwüſten, das Feuer des Donners, welches Städte in Aſche legt, das Gift der Peſt, welches Provinzen verheert, ſind der Welt nicht ſo verderblich, als die gefährliche Moral und die zügelloſen Leidenſchaften der Könige. Die Plagen des Himmels dauern nur eine Zeit lang; ſie verwüſten einige Gegenden und dieſe obwohl ſchmerzlichen Verluſte ſtellen ſich wieder her, aber die Verbrechen der Könige laſſen ganze Völker ſehr lange Zeit leiden. Wie beweinenswerth iſt die Lage der Völker, wenn ſie vom Mißbrauch der ſouveränen Gewalt Alles zu fürchten haben, wenn ihre Güter der Habſucht, ihre Freiheit der Laune, ihre Ruhe dem Ehrgeiz, ihre Sicherheit der Tücke und ihr Leben der Grauſamkeit des Fürſten zur Beute werden. Das iſt das tragiſche Gemälde eines Staates, wo ein Fürſt regieren würde, wie Machiavel ihn zu bilden unternimmt."

Mit ſolchen Geſinnungen beſtieg er 1740 den Thron. Eine ſeiner erſten Regierungshandlungen war, den Philoſophen Wolff von Marburg nach Halle zurückzurufen. Wolff hatte bekanntlich den Umtrieben der Pietiſten 1728 weichen müſſen, weil ſie dem Könige, nachdem alle andern Intriguen geſcheitert waren, zuletzt eingeredet hatten, daß die Wolffſche Philoſophie das Deſertiren der Soldaten begünſtigen könne. Dadurch ward, wie man richtig berechnet hatte, der Militair liebende König aufgebracht und verfügte in ſeiner Zornaufwallung, daß Wolff bei Strafe des Stranges ſein Königreich binnen acht und vierzig Stunden verlaſſen ſolle. Wolff ging nach Marburg, wohin er ſchon früher einen ehrenvollen Ruf erhalten hatte. Als nun alle Akademien ſich ſofort beeiferten, Wolff durch die ſchmeichelhafteſten Auszeichnungen anzuerkennen, bereute man in Berlin den gethanen Schritt und ſetzte eine Commiſſion zur Unterſuchung der Anklagen der Pietiſten nieder, deren Reſultat für Wolff günſtig ausfiel. Nun rief man ihn zurück, aber er lehnte beharrlich ab, zu kommen. Als jedoch Friedrich ihm in der ehrenvollſten Weiſe die Profeſſur in Halle wieder antrug, folgte er dem Ruf des Königs, der aus ſeinen Werken ein Studium gemacht hatte, kam zurück und lehrte noch vierzehn Jahre.

König geworden, entbrannte Friedrich vor Begierde, auch eine königliche That zu vollbringen, die ihn in die Annalen der Weltgeſchichte einzuzeichnen vermöchte. Er fing die ſchleſiſchen Kriege an, nicht aus Luſt am Kriege, ſondern, wie Alexander der Große, wie Cäſar, aus Leidenſchaft für den Ruhm und aus Intereſſe für den Staat, den er regieren ſollte. Von dieſem Augenblick an iſt ein gewiſſer Umſchlag in ſeiner Denkweiſe bemerklich, denn der Idealismus von Rheinsberg mußte durch die Erfahrungen, welche er machte, einem nüchternen Realismus weichen, der die Menſchen und Dinge ohne alle Illuſion auffaßte und der öfter in eine Geringſchätzung, um nicht zu ſagen Verachtung der Menſchen überging, wenngleich

Friedrich nicht aufhörte, auch mitten im Kriegsgetümmel ſich ſtets der Poeſie, der Philoſophie, dem Geſchichtsſtudium und der Freundſchaft mit Innigkeit hinzugeben. Freilich ſtarb ihm nicht nur, wie wir ſahen, Suhm, ſondern er verlor auch ſeinen Cäſarion, wie er den liebenswürdigen Grafen von Keyſerling zu nennen pflegte, und ſeinen literariſchen Gewiſſensrath Jordan, mit welchem er ſtets in Briefwechſel blieb und den er ſogar einmal ſich ins Kriegslager kommen ließ, das jedoch dem ſchwächlichen Theologen, dem feingebildeten Verehrer des Horaz, dem Bücherliebhaber, nicht ſonderlich behagte.

Nach dem Tode dieſer drei ſo zärtlich geliebten Freunde mußte Friedrich ſich einſam fühlen und nach neuen Verbindungen ſuchen. Als er etwas zur Ruhe gelangte, ging er daran, die Akademie der Wiſſenſchaften, die ſehr in Verfall gerathen war, wieder herzuſtellen. D'Alembert, auf den er gehofft hatte, lehnte es ab, an ihre Spitze zu treten. 1746 gewann er Maupertuis als Präſidenten und berief Franzoſen, Schweizer und Deutſche als Mitglieder. Sie ward gleichſam ein kosmopolitiſches Inſtitut, welches der größten Freiheit der Unterſuchung genoß. Die Namen des Marquis d'Argens, des Philoſophen Formey, des Mathematikers und Metaphyſikers Lambert, des Aeſthetikers Sulzer, des Geſchichtsphiloſophen Weguelin, u. ſ. w. können noch jetzt als Zierden derſelben genannt werden. Ein Elſaſſer, Bartholomeß, hat in franzöſiſcher Sprache die Geſchichte der Philoſophie geſchrieben, wie ſie in den Memoiren der Berliner Akademie von Leibnitz bis auf Schelling ſich darſtellt. Aus dieſer trefflichen Arbeit des leider bald nach ihrer Vollendung verſtorbenen Philoſophen haben wir erſt den ganzen Umfang und Werth aller der philoſophiſchen Beſtrebungen kennen gelernt, deren Mittelpunkt damals die Berliner Akademie war. Oft hat man es Friedrich verargt, daß er auch La Mettrie berief, der ein entſchiedener Materialiſt und Atheiſt war, allein man muß nicht überſehen, daß Berlin für alle der Religion oder der Wiſſenſchaft halber Verfolgten als ein Aſyl angeſehen wurde. Was der große Churfürſt mit der maſſenhaften Aufnahme der franzöſiſchen Reformirten, Friedrichs Vater mit der Aufnahme der Salzburger angefangen, das ſetzte er als Schutzherr einzelner Perſonen fort, wie bei dem Mathematiker Prémonval, bei dem Abbé de Prades, den er zu ſeinem Vorleſer machte, bei dem Juriſten Touſſaint u. A. Als Rouſſeau in der Schweiz verfolgt wurde, war es das preußiſche Neufchâtel, welches ihm Sicherheit bot und wo er ruhig hätte ſterben können, wenn ſeine Thereſe ſich nicht gelangweilt und Lärm angezettelt hätte. La Mettrie ward von den Holländern wegen ſeiner „metaphyſiſchen Venus“ verfolgt und wandte ſich an Maupertuis, der ſeine Berufung bei dem Könige vermittelte. La Mettrie war witzig und in ſeinem Witz auch cyniſch. Er amüſirte den König, der ſeiner Inſolenz viel nachſah. Weil es ihm ſchien, als ob die Akademie, wie er an Maupertuis ſchrieb, frömmle und chriſtle, ſo wollte er vielleicht durch einen frechen Geſellen, wie La Mettrie, einen Gegenſatz hervorrufen, das kritiſche Denken wach zu halten. Erwägt man La Mettrie's materialiſtiſche Oſtentation und liederlichen Lebenswandel, ſo war es wohl ein richtiger Tact von Friedrich, wenn er, als La Mettrie 1751 plötzlich an einer Trüffelpaſtete ſtarb, ſelber ſein Eloge verfaßte und es durch ſeinen Secretair d'Arget in der Akademie leſen ließ, denn wer hätte wohl dies Eloge übernommen, oder wer hätte es, falls er es übernommen, ausgeführt ohne entweder zu heucheln oder mit dem Könige in Colliſion zu gerathen?

Von allen Menſchen geſtand Friedrich Voltaire das Maximum an Geiſt und Bildung zu und wünſchte ihn dauernd bei ſich zu haben. Voltaire war ſchon 1741 und 1742 als franzöſiſcher Botſchafter in Berlin geweſen. 1750 machte ihn der König zu ſeinem Kammerherrn und ließ ihn bei ſich in Potsdam wohnen. Aber das Verhältniß trübte ſich bald und ſchleppte ſich nur künſtlich einige Jahre hin, bis Friedrich 1753 ihm die Erlaubniß gab, in das Bad von Plombieres zu reiſen. Es war ein Abſchied für immer, denn es war unmöglich geweſen, daß ſie ſich lange hätten vertragen können, weil der König dem Charakter Voltaire's keine wahre Achtung abzugewinnen vermochte und dies gegen Jordan, gegen Algarotti, gegen Maupertuis, auch ſchriftlich äußerte, was Voltaire nicht verborgen bleiben konnte. Beide waren zu kauſtiſchen Spöttereien geneigt; beide waren von nicht geringem Selbſtgefühl durchdrungen.

Auch in ihren Ueberzeugungen gingen ſie zu weit auseinander, denn dem Skepticismus Friedrichs gegenüber hielt Voltaire immer am Deismus und an der Freiheit des Menſchen feſt. Als Voltaire z. B. 1751 das Gedicht: „la religion naturelle,“ verfaßt hatte, erfuhr er vom Könige eine bittere Kritik, auf welche Voltaire nicht weniger ſcharf erwiderte: „Sire, Sie erſchrecken mich. Ich fürchte für mich und für das menſchliche Geſchlecht, daß Sie trauriger Weiſe Recht haben könnten. Dennoch wäre es entſetzlich, wenn man ſich da nicht herausziehen könnte. Sire, ſuchen Sie nicht ſo viel Vernunft zu haben, denn wenn Sie aus Potsdam ein irdiſches Paradies machen, ſo kann dieſe Welt unmöglich eine abſolute Hölle ſein. Ein wenig Illuſion, ich beſchwöre Sie. Würdigen Sie mich, mich auf eine anſtändige Weiſe zu betrügen. Ich gebe zu, daß der Artikel über die Gewiſſensbiſſe ein wenig problematiſch iſt, aber jedenfalls iſt es beſſer, mit Cicero, Plato, Marc Aurel zu ſagen, daß die Natur uns Gewiſſensbiſſe giebt, als mit La Mettrie zu ſagen, daß man keine haben darf. Ich begreife ſehr wohl, daß, ſo wenig Alexander als Feldherr der Griechen ſich Scrupel daraus machte, Perſer bei Arbela getödtet zu haben, Ew. Majeſtät keine darüber empfinden einige impertinente Oeſtreicher in die andere Welt befördert zu haben. Alexander that ſeine Schuldigkeit, wenn er die Perſer im Kriege tödtete, aber er that ſie wahrhaftig nicht, als er ſeinen Freund nach dem Mahle ermordete.“

Die Deutſche Phiſophie konnte Friedrich doch nur als einen Wolffianismus betrachten, der ſich hier und da mit der Moral der Engländer und Franzoſen verſetzte. Kant widmete ihm 1755 ſeine „Naturgeſchichte des Himmels,“ deren Gedanken den Kreis der herrſchenden Weltanſchauung noch nicht durchbrachen. Seine Kritik der reinen Vernunft, mit welcher eine neue Epoche der Speculation anhob, fiel erſt in das Ende von Friedrichs Regierung, denn ſie erſchien 1781.

Während des ſiebenjährigen Krieges 1756—63 milderte ſich die melancholiſche Skepſis Friedrichs durch den harten Kampf, den er mit dem Wechſel des Schickſals durchzuſtreiten hatte. Der Ernſt der Stimmung, der ihn ergriff, ſpiegelt ſich vorzüglich in den Gedichten aus dieſer Periode. Er blieb zwar ſkeptiſch, aber ohne Feindſeligkeit gegen die Religion, ohne jene Beimiſchung von Frivolität, womit er ſich für die Heuchelei rächte, zu welcher er ſich in ſeiner Jugend verdammt ſah. Seine Moral befeſtigte ſich als eine für das Wohl der Geſellſchaft conſervative und ſein lebhaftes Gefühl für das Schöne richtete ſich beſonders auf den Idealismus des Ruhms. Die Philoſophie, meinte er, paſſe zwar vortrefflich für Vergangenheit und Zukunft, nicht aber zur Bewältigung gegenwärtiger Dinge. Nach der unglücklichen Schlacht von Collin ſchrieb er am 19. Juli 1757 an den Marquis d'Argens, nachdem er den dritten Geſang des Lucrez geleſen: „Mein lieber Marquis! Betrachten Sie mich wie eine Mauer, die ſeit zwei Jahren durch das Unglück zertrümmert wird. Von allen Seiten bin ich erſchüttert. Häußliches Unglück, geheime Gemüthsbewegungen, öffentliches Mißgeſchick, Widerwärtigkeiten, die ſich vorbereiten, das iſt meine Nahrung! Die armen Schüler Epikurs würden jetzt vergeblich eine ihrer Phraſen anzubringen verſuchen. Der nächſte Monat wird furchtbar werden und Ereigniſſe liefern, die für mein armes Land ſehr entſcheidend ſein werden. Was mich betrifft, der ich mich mit ihm retten oder untergehen will, ſo habe ich mir eine Denkart zurecht gemacht, die ſich der Zeit und den Umſtänden anbequemt."

Beſonders intereſſant ſind in dieſer Beziehung ſeine Briefe an die Herzogin von Sachſen-Gotha. Am 17. Mai 1760 ſchreibt er ihr, daß er ſich in ſeinem Skepticismus derartig einrichte, aus ihm eine ſeinen Gedanken erträgliche Wohnung zu machen. Er geſtatte dem Menſchen eine beſchränkte Freiheit, zwiſchen ſeiner Vernunft und ſeinen Leidenſchaften zu wählen, indem jene eine von der Materie unabhängige Intelligenz vorausſetze. Er glaube an einen ſchöpferiſchen Gott, aber an einen Gott, der ſich nicht um unſere erbärmlichen irdiſchen Zwiſte kümmert, noch um die Armſeligkeiten, die uns plagen, bis zu dem Augenblick, wo Rabelais' Viertelſtündchen ſchlägt und wo man das Feld räumen muß. Alles, was hinieden geſchieht ſei die nothwendige Folge der Leidenſchaften, die den Menſchen gegeben ſind und die wechſelsweiſe zu ihrem Glück wie zu ihrem Unglück beitragen. Auch handelten die Menſchen immer ihrem

Charakter gemäß und der große Baumeiſter kümmere ſich ſo wenig darum, als die Frau Herzogin um einen Maulwurfshügel, der ſich in ihrem Garten befinden kann. An einen brutalen Zufall als an einen Zwang der Nothwendigkeit, der uns wie Marionetten handeln ließe, glaubt Friedrich ſo wenig, daß er einige Mühe haben würde, noch in ſeinen letzten Tagen Marionette zu werden. „Wenn, ſagt er zur Herzogin, die verſtorbene Monade Wolffs exiſtirte, ſo würde dieſelbe Sie mit einem kleinen Verſuch von vier und zwanzig Bänden in Folio bewirthen oder Ihnen nach vielen Citaten der Kosmologie und Theodice beweiſen, daß dieſe Welt die beſte der Welten. Was mich betrifft, der ich nichts davon glaube, und der ich unglücklicher Weiſe viel Leiden fühle, ſo könnte ich ihm die Antwort jenes Stoikers geben, dem ein Peripatetiker die Bewegung leugnete und dem er, ihn zu widerlegen, vor der Naſe herumging."

Die Aufſehen machenden Schriften der Tagesphiloſophie imponirten ihm nicht mehr. Am 10. Februar 1763 ſchreibt er der Herzogin: Hume haſcht nach Paradoxen und Locke hat ihm die Krücken geliehen, um ſich auf einem Boden fortzubewegen, der ſich ſtets ſeinen Füßen zu entziehen ſcheint. Der Emile iſt ein Haufen von ſpitzfindigen Viſionen, ein Wiederkäuen von Dingen, die man längſt weiß, ausgeſchmückt mit kühnen Gedanken und geſchrieben in einem ziemlich eleganten Styl."

In dem Grade, als der Salomo des Nordens gegen die Philoſophie mißtrauiſcher ward, wurde er nachſichtiger für das Chriſtenthum und fing an, es zu Gunſten der Moral zu ſchätzen. Nach ihm war daſſelbe ein reiner Deismus, den die Kirchenverſammlungen reichlich mit abergläubiſchen Dogmen ausgeſtattet und der Ehrgeiz der Prieſter entſtellt hatte. Er ſchrieb eine Abhandlung: de la superstition et de la religion, worin er nachwies, daß es nicht anders ſein konnte. Unaufhörlich wiederholt er, daß der Aberglaube zum Charakter des Menſchen gehöre. „Ich bin überzeugt, ſagt er, daß, wenn man eine anſehnliche Kolonie von lauter Ungläubigen anſiedelte dennoch in einer gewiſſen Zeit bei ihnen Abergläubiſche entſtehen würden. Eine lächerliche Religion ſchafft man ab und eine weit abenteuerlichere führt man wieder ein. Man ſieht Umwälzungen in

Univ. Bibl. München

den Meinungen, aber immer iſt es ein Cultus, der dem andern folgt. Die Reformation machte eine große Revolution, aber wie viel Blut, Krieg, Verwüſtung für das Wagniß, ein paar Glaubensartikel fallen zu laſſen! Welche Wuth würde ſich erſt der Menſchen bemächtigen, wenn man ſie alle unterdrücken wollte!"

Weil nach Friedrich aller Cultus ein Aberglaube, weil nach ihm die Wahrheit wenig für den Menſchen gemacht und der Irrthum ſein Erbtheil iſt, ſo ſchien ihm, je älter er wurde, der chriſtliche Aberglaube mindeſtens eben ſo viel werth, als jeder andere zu haben und er endigte damit, ihn als Regent gegen die Angriffe der Philoſophen zu ſchützen. Es war das keine Bekehrung, keine Sympathie mit dem Inhalt des Glaubens, ſondern geſunder Menſchenverſtand und Herrſcherinſtinkt. Zwei Schriften beſonders hatten ihm die Augen geöffnet, Baſtiani's: Essai sur les préjugés, und Holbach's: Système de la nature, die beide 1770 erſchienen. „Was, rief er aus, habe ich denn durch dieſe Lectüre gelernt? Welche Wahrheit hat ſie mich gelehrt? Daß alle Geiſtlichen Ungeheuer ſind, die geſtürzt werden müſſen; daß der König von Frankreich ein barbariſcher Tyrann iſt; daß ſeine Miniſter Erzſchurken, ſeine Hofleute feige, an den Stufen des Throns kriechende Schufte; daß die Großen des Königreichs unwiſſende, von Anmaßung aufgeblähte Menſchen; daß die franzöſiſchen Marſchälle und Offiziere beſoldete Henkersknechte, die Richter abſcheuliche Fälſcher, die Finanzmänner Spitzbuben, wie Cartouche und Mandrin; die Geſchichtſchreiber Verderber der Fürſten, die Dichter öffentliche Vergifter ſind und daß es im ganzen Staat nichts Weiſes, Löbliches und Achtungswerthes, als den Verfaſſer und ſeine Freunde giebt, die ſich mit dem Titel Philoſophen bekleiden."

Er ſchrieb eine ſcharfe Analyſe Baſtiani's, ſchickte ſie an d'Alembert und äußerte zu dieſem am 17. Mai 1770: „Welchen Zweck ſetzt ſich dieſer ſogenannte Philoſoph bei ſeinem Werke vor? Die Religion zu ändern? Ich habe ihm gezeigt, daß es unmöglich iſt. Will er alſo ein Märtyrer der natürlichen Religion werden? Das iſt ſtark, wenn man jenſeits des Grabes nichts zu hoffen hat, ſo muß man ſein denn hieſiges Daſein ſo glücklich als möglich machen. Die Ungeſchicktheit des Verfaſſers erſcheint hier vorzüglich in ſeiner Verläumdung der chriſtlichen Religion. Man muß wirklich ein rechter Neuling ſein, um ihr Verbrechen zuzuſchreiben. Im Evangelium iſt geſagt: was du nicht willſt, das Andere dir thun, das thue auch ihnen nicht. Nun, dieſe Vorſchrift iſt der Inbegriff aller Moral. Es iſt daher ſehr lächerlich und eine craſſe Uebertreibung, zu behaupten, daß dieſe Religion nur Verbrecher erzeugt. So denkt ein Liebhaber der Weisheit auf ſeinem kleinen Weinberge, wo er, wie ein Anderer, über die Narrheiten der Menſchen und über alle ſonderbare und lächerliche Meinungen nachſinnt, die ihnen durch den Kopf gegangen."

Auch Holbach's Materialismus und Atheismus widerlegte er in einer eigenen Schrift: **Remarques sur le systême de la nature,** die aber erſt nach ſeinem Tode gedruckt wurde. Er hatte ſie d'Alembert und Voltaire mitgetheilt, der ihn wiederholt darum erſuchte, ſie erſcheinen zu laſſen.

Doch nicht blos negativ verhielt er ſich gegen die deſtructiven Tendenzen der naturaliſtiſchen Philoſophie, ſondern ſuchte auch ſelber eine poſitive Unterſtützung für die Moral zu geben, indem er den **Essai sur l'amour propre, envisagé comme principe de la morale,** ſchrieb. „Ich kann nicht umhin, ſagte er, zu unſerer Schande zu geſtehen, daß man in dieſem Jahrhundert eine ſeltſame Erkältung in Allem wahrnimmt, was die Reform des menſchlichen Herzens und der Sitten betrifft. Man ſagt und druckt öffentlich, daß die Moral eben ſo langweilig, als unnütz iſt und daß man die Welt gehen laßen muß, wie ſie geht. Wollte man aber ſo mit der Erde verfahren, wollte man ſie nicht anbauen, ſo würde ſie ohne Zweifel Dornen und Diſteln tragen und niemals reichliche Ernten und nützliche Gewächſe geben, die uns zur Nahrung dienen." Friedrich ließ ſeine Schrift in der Akademie vorleſen. Er folgte in ihr dem Vorgange von Helvetius und d'Alembert, welche die Selbſtliebe als Moralprincip vertheidigt hatten. So ſehr lag ihm die Cultur der Moralität am Herzen, daß er zum Gebrauch des jungen Adels einen eigenen Katechismus der Moral verfaßte, den er in franzöſiſcher und deutſcher Sprache drucken und im Cadettencorps zu Berlin einführen ließ. Er definirt darin die Tugend als eine glückliche Anlage des Geiſtes, welche uns beſtimmt, die Pflichten der Geſellſchaft zu unſerm eigenen Vortheil zu erfüllen. Das iſt nun freilich eine ſehr enge und ſchlechte Definition, allein Friedrichs Ausführung iſt beſſer als ſein Princip, denn ſie ſetzt ſich jeden Augenblick mit demſelben in Widerſpruch. Er fordert nämlich Opfer von dem jungen Mann, welche, wie er verkündet, durch den Beifall der Weiſen, durch die Erhaltung eines fleckenloſen Rufes, an den er ſeine ganze Ehre knüpft, durch die unausſprechliche Genugthuung, ſich ſo zu finden, wie man ihn zu haben wünſcht, würdig ſeiner Freunde, würdig ſeiner Mitbürger, würdig ſeiner eigenen Zuſtimmung, belohnt werden. Er entwickelt die Grundſätze, nach denen ein junger Mann von Stande ſich benehmen muß, wenn ſeine Leidenſchaften ihn in Verſuchung führen. Er ſchärft die Pflicht der Großmuth, der Dankbarkeit, mit empfindungsvoller Beredſamkeit ein, denn, meint er, es ſei ſchön, Undankbare zu machen, aber nichtswürdig, es zu ſein. Für Beleidigungen müſſe man ein kurzes, für Wohlthaten ein unvergeſſendes Gedächtniß haben. Pathetiſch ruft er aus: „Es giebt keine Tugend ohne Dankbarkeit. Sie iſt die Seele der Freundſchaft und der ſüßeſte Troſt des Lebens. Sie iſt es, die uns mit unſern Eltern, unſerm Vaterlande, unſern Wohlthätern verbindet. Nein, ich werde niemals die Geſellſchaft vergeſſen, die mich hat geboren werden ſehen; den Buſen, der mich geſäugt, den Vater, der mich unterrichtet, die Zunge, die mich vertheidigt, den Arm, der mir beigeſtanden hat.“

Sein philoſophiſcher Geiſt beſchäftigte ſich namentlich auch mit einer tiefern Erfaſſung des Weſens des Krieges. Er machte die Kunſt des Krieges zum Gegenſtand eines Lehrgedichts in ſechs Geſängen. Er arbeitete, um ſich Offiziere und Generale heranzubilden, eine Menge Inſtructionen aus, in denen er mit kurzen Worten die Hauptſache von dem zuſammenfaßte, was er aus Nachdenken und Erfahrung über die Kriegführung zu lehren wußte. Er ſchrieb dieſe Inſtructionen franzöſiſch nieder, ließ ſie dann ins Deutſche überſetzen, aber nur ſchriftlich vertheilen. Das Original der **Principes généraux de la guerre** iſt erſt faſt hundert Jahre nach ſeinem Tode gedruckt. Die Art, wie er darin das Ideal eines Generals zeichnet, erinnert an ſeine eigene Perſönlichkeit. Er ſetzt vor Allem voraus, daß ſein General ein rechtſchaffener Mann und guter Bürger iſt, weil ohne dieſe Eigenſchaften die Geſchicklichkeit in der Kriegskunſt eher verderblich als nützlich wird. Ein General ſoll ſich zu verſtellen wiſſen, natürlich, ſanft und ſtreng erſcheinen, immer mißtrauiſch und immer ruhig ſein, das Blut ſeiner Soldaten aus Menſchlichkeit manchmal ſchonen und manchmal verſchwenden, mit dem Kopf arbeiten, in eigener Perſon handeln, verſchwiegen, tief, von Allem unterrichtet ſein, kein Sache über einer andern vergeſſen und nichts von den Kleinigkeiten, als unter ihm ſtehend, vernachläſſigen, weil ſie oft mit den größten Dingen ſo nahe zuſammenhängen. Ein General iſt die Schildwache ſeiner Armee. Er muß für ſie ſehen, hören, vorausblicken und allem Uebel, das ihr begegnen könnte, zuvorkommen.

Friedrich hatte den Muth, ſich als Schriftſteller der Kritik preiszugeben; ein Schritt, der für einen Fürſten eine ganz andere und viel bedenklichere Tragweite, als für Privatperſonen in ſich ſchließt. Weil er ſelbſt literariſch thätig war, hatte er für die Literatur eine viel innigere Auffaſſung, als ſie ſonſt den Fürſten möglich iſt. Man darf behaupten, daß er ohne ſein ſchriftſtelleriſches Talent den ſiebenjährigen Krieg gar nicht durchzuführen vermocht hätte, denn er ſuchte unaufhörlich durch eine Menge kleiner franzöſiſch abgefaßter Schriften auf die öffentliche Meinung zu wirken. Oft konnte er, was er ſagen wollte, nur ſeiner Feder anvertrauen und oft konnte nur er es ſo ſagen, wie es zur Förderung ſeiner Zwecke geſagt werden mußte. In dieſer Unterſtützung ſeiner Kriege und ſeiner diplomatiſchen Verhandlungen durch die Preſſe ſteht er einzig da. Er verſchmähte dafür keine der Verkleidungen, die damals an der Tagesordnung waren und war unermüdlich. Als er den ſiebenjährigen Krieg anfing, beſchwor er den Schatten Richelieu's aus ſeinem Grabe hervor, die Sympathie der franzöſiſchen Nation zu gewinnen. Er ſchrieb „Briefe eines preußiſchen Officiers an einen ſeiner Freunde“, worin er das Betragen ſeiner Feinde mit dem von Räuberbanden verglich. Er ſchrieb den „Brief eines Secretairs des Grafen von Kaunitz an einen Secretair des Grafen von Cobentzel'; ein „Glückwunſchſchreiben des Prinzen

Soubiſe an den Marſchall Daun"; den Brief eines Schweizers an einen edlen Venetianer und eines Schweizers an einen Genfer"; einen angeblich aus dem Chineſiſchen überſetzten „Bericht von Phihuhur, Sendling des Kaiſers von China nach Europa" u. ſ. w. Aus Rache an der Pompadour verfaßte er im Lager von Schönfeld den „Brief der Marquiſe von Pompadour an die Königin von Ungarn, um auf die Abſchaffung des Gerichtshofs der Keuſchheit anzutragen." Friedrich war nicht blos ſein eigener Feldherr, er war auch ſein eigener Publiciſt.

Oft mußte er den Vorwurf hören, daß er durch ſeine Kriege das Wohl ſeines Landes ſeinem Ehrgeiz aufgeopfert habe, obwohl er ſich bewußt war, daß er ſeine Kriege nur geführt habe, die Größe und den Wohlſtand Preußens zu erhöhen, wie dies auch ſeine Unterthanen, als ſie unter ſeiner einſichtsvollen Verwaltung von dem Elend des Krieges ſich erholten, ſelber anerkannten. Um ſo empfindlicher wurden ihm die Declamationen der Pariſer Philoſophen gegen den Krieg, den ſie als eine traurige Folge des blutdürſtigen Egoismus, ja der Langenweile der Könige darſtellten und Friedrich ſelber, der doch ein Philoſoph ſein wolle, Inconſequenz und Inhumanität vorwarfen. Dies empörte ihn. Er wurde nun ein um ſo beredſamerer Vertheidiger des Krieges, als er damit zugleich ſeine eigene Sache führte. „Unzweifelhaft, ſagt er, hat es ungerechte Kriege gegeben. Es iſt Blut vergoſſen, das man hätte ſchonen ſollen und können. Das hindert aber nicht, daß es nicht auch nothwendige, unvermeidliche und gerechte Kriege gebe. Ein Fürſt muß ſeine Verbündete vertheidigen, wenn ſie angegriffen werden. Seine Selbſterhaltung verpflichtet ihn, das Gleichgewicht der Macht zwiſchen den europäiſchen Staaten durch die Waffen aufrecht zu halten. Solche Kriege zu verſchreien und die Herrſcher, welche ſie führen, zu verunglimpfen, beweiſt mehr Haß gegen die Könige, als Mitleid und Menſchlichkeit für die Völker, welche indirect dadurch leiden. Marc Aurel, Trajan, Julian, hörten nicht auf zu kriegen und die Philoſophen loben ſie dennoch. Warum tadeln ſie die modernen Fürſten, hierin ihrem Beiſpiel zu folgen? Lernt, Ihr Feinde der Könige, Ihr modernen Brutuſſe, daß die Könige nicht allein Krieg führen, daß die Republiken alle Zeit Krieg geführt haben. Ohne von den alten Republiken zu ſprechen, die kriegeriſcher, als eine Monarchie waren, hat nicht die Venetianiſche Republik gegen die Genueſiſche, gegen die Türkei, gegen den Papſt, gegen die Kaiſer, gegen Ludwig XIV. u. ſ. w. Krieg geführt? Verkaufen nicht die Schweizer, hierin mehr Schlächter als die Könige, ihre Bürger in den Dienſt der Fürſten, die ſich ſchlagen? Von England will ich nichts ſagen, denn Ihr wißt aus Erfahrung, ob und wie dieſe Macht Krieg führt. Die Holländer haben ſich ſeit Gründung ihrer Republik in alle Händel Europas gemiſcht. Was Polen betrifft, ſo frage ich Euch, was dort jetzt vorgeht, was dort in dieſem Jahrhundert geſchehen iſt und ob Ihr glaubt, daß es in ſtetem Frieden lebe?“ Friedrich führt nun weiter aus, daß der Krieg an ſich verderblich ſei, daß man ihn aber, da er periodiſch wiederkehre und da kein Jahrhundert von ihm frei geweſen zu ſein ſich rühmen könne, als eine der Plagen nehmen müſſe, die für die Entwickelung des Univerſums nothwendig erſcheinen. Die ſtolze Verachtung des Philoſophen gegen die Männer des Krieges iſt ihm unerträglich und er ruft ihm zum: „Unwürdiger Declamator, muß man Dich erinnern, daß die Künſte des Friedens nur unter dem Schutz der Waffen gedeihen; muß man Dir in dieſem Jahrhundert beweiſen, daß ein Staat ohne tapfere Soldaten, die ihn vertheidigen, eine Beute des erſten, beſten Eroberers werden würde? Ja, mein Herr, le soit disant philosophe, Frankreich unterhält große Armeen, weshalb es auch nicht mehr der Unruhe und Verwirrung der Bürgerkriege ausgeſetzt iſt, die es grauſamer als ſeine auswärtigen Kriege zerfleiſchten. Was hättet Ihr wohl geſagt, wenn im Lauf des letzten Kriegs die Engländer bis vor die Thore von Paris gedrungen wären? Mit welchem Ungeſtüm würdet Ihr nicht auf die Regierung losgefahren ſein, die für die Sicherheit des Staats und der Hauptſtadt ſo ſchlecht geſorgt habe!“

Wie die Nothwendigkeit des gerechten Krieges, ſo vertheidigte Friedrich auch die Größe Ludwigs XIV., der jetzt ſo oft von den Philoſophen angegriffen ward, die nach ſeiner Meinung überſahen, daß er ſeine Fehler durch ſo vieles Ruhmwürdige, das er vollbrachte, wieder auslöſchte.

So endigte Friedrich mit einer Verſtimmung gegen die Franzöſiſchen Philoſophen, die nicht ſelten bis zur Erbitterung ſtieg. Die Deutſchen Philoſophen in Berlin, Breslau, Königsberg konnte er nicht würdigen, weil ſie deutſch ſchrieben. Doch hatte er von Kant eine ſehr vortheilhafte Meinung, welche durch ſeinen Miniſter v. Zedlitz unterſtützt ward, der ihn hoch verehrte und nach Kräften förderte. Mit d'Alembert und Voltaire blieb er im Briefwechſel. Seitdem der letztere in Ferney ſich aller tyranniſch Unterdrückten, aller ungerecht Verurtheilten, aller unbillig Verlaſſenen, mit ritterlicher Aufopferung annahm, ſeitdem er für die Cultur ſeiner Bauern gewiſſenhaft und väterlich ſorgte, erblickte und ehrte er in ihm nicht mehr nur den genialen Schriftſteller, ſondern auch den edlen Mitarbeiter an dem Werk der Toleranz und der Civiliſation, dem er als der Fürſt der Aufklärung par excellence ſein Leben geweiht hatte.

Wenn man Friedrich als Philoſophen preiſen hört, ſo ſind es vorzüglich zwei Punkte, auf welche ſich dies Urtheil des großen Publikums zu ſtützen pflegt. Der eine iſt, daß er jedem ſeiner Bürger die Freiheit gewährt wiſſen wollte, nach ſeiner Façon ſelig zu werden; der andere, daß er ſich ſelbſt für den erſten Diener des Staates erklärte.

In Betreff des erſten Punktes war es allerdings nur ſein Scepticismus, der ihn dazu bewog, die Religion als ein Recht der Freiheit jedes Einzelnen, als eine Privatangelegenheit, anzuſehen. Wie ſollte er aber auch politiſch weiſer in einem Staate handeln, der nicht nur Lutheraner und Calviniſten, Juden und Sectirer aller Art enthielt, ſondern der durch Schleſien und Weſtpreußen auch einen großen Zuwachs von Katholiken empfangen hatte? Mußte nicht der preußiſche Wahlſpruch: Suum cuique, hier ganz beſonders zur Anwendung kommen? Dieſe politiſche Rückſicht hielt ihn auch von der Veröffentlichung der päpſtlichen Bulle zur Aufhebung der Jeſuiten in ſeinem Staate ab; ein Schritt, der gar nicht im Sinn der Fanatiker der Aufklärung war. Er ſagte: „Da ſind nun die Jeſuiten aus halb Europa verjagt. Was mich angeht, ſo werde ich ſie dulden, ſo lange ſie ruhig ſind und Niemand ermorden wollen. Der Fanatismus unſerer Väter iſt mit ihnen geſtorben. Die, welche blind und grauſam ſind, können noch verfolgen: die, welche aufgeklärt und menſchlich ſind, müſſen duldſam ſein. Mir rechne ich es zum Ruhm, die Trümmer der Geſellſchaft in Schleſien zu erhalten und ihr Unglück nicht zu ſteigern, ſo ein großer Ketzer ich auch bin“. An d'Alembert, 22. April 1769 und an die Churfürſtin von Sachſen unter dem 8. Januar 1774 rechtfertigt er ſein Verfahren auch noch durch die Rückſicht auf den Unterricht der Jugend, der in Schleſien durch die Vertreibung der Jeſuiten auf Jahre hin ſehr empfindliche Verluſte erlitten haben würde.

Die religiöſe Toleranz Friedrichs entſprang aus ſeinem Indifferentismus. Sein Bruder Heinrich macht ihm in einem Briefe aus Rheinsberg unter dem 30. November 1781 ſehr eindringliche Vorſtellungen über die Religion, ſofern ſie die Moral beſonders durch den Glauben an die Unſterblichkeit zu kräftigen vermöge. Er malte ihm die Gefahren aus, denen der Staat verfallen könne, wenn die Macht des Glaubens immer mehr gelockert werde. Friedrich antwortete ihm am 7. December deſſelben Jahres: „Ich bin tief überzeugt, daß man Jedem die Freiheit laſſen muß, zu glauben, was ihm angenehm iſt. Man nehme die Unſterblichkeit der Seele an. Ich werde mich nicht widerſetzen, unter der Bedingung nämlich, daß man ſich nicht verfolge. Was die Sittlichkeit angeht, ſo werden die augenblicklichen Vortheile des Eigennutzes oder des Ehrgeizes oder der Wolluſt immer bei Weitem den Sieg über die Strafen eines andern Lebens davon tragen. Die religiöſen Meinungen, lieber Bruder, werden ebenſo, wie die philoſophiſchen, ſich abſchwächen, wenn ſie nicht beſtändig von der Furcht vor dem Galgen und der öffentlichen Verachtung unterſtützt werden. Man erfinde, was man wolle; man erneuere die Grundſätze des Stoicismus, den Edelmuth der erſten Chriſten; das Volk wird dieſe ſchönen Reden hören, ohne ſie zu verſtehen, und es wird ſich rächen, wenn es beleidigt iſt; es wird ſich erzürnen, wenn ſeine Gallenblaſe zu viel Galle in ſeinen Magen vergießt, und es wird ſich in der Courtille betrinken, wenn es eine trockene Leber hat. Das, mein lieber Bruder, iſt das ungeſchmückte Gemälde unſerer Gattung. Vielleicht exiſtirt ein uns unbekannter von Engeln oder von Weſen höherer

Art als wir bewohnter Himmelskörper, wo Religion und Moral mehr Effect, als in unſerer Welt zu haben vermöchten."

Weil Friedrich, wenn er auch als Staatsmann den moraliſchen Gehalt der Religion ſchätzte und als Philoſoph die Exiſtenz eines perſönlichen Gottes nicht für unmöglich hielt, doch ohne eigentliche Religion war, ſo war es ihm auch unmöglich, zwiſchen ſich als Herrſcher und zwiſchen der Gottheit ein ganz apartes Band in der Weiſe zu erblicken, wie eine myſtiſche Legitimitätslehre zu thun pflegt, welche die Fürſten als Menſchen darſtellt, denen Gott vor allen übrigen eine ganz beſondere Aufmerkſamkeit und Sorgfalt zuwende. Friedrich war Rationaliſt. Er erblickte in ſeinem Verhältniß zum Staat zuerſt und zuletzt die Pflicht, das Wohl deſſelben in aller Weiſe zu fördern. Als Fürſt ſollte und wollte er ganz in den Staat aufgehen, wie er dies in der Abhandlung: sur les formes de gouvernement et les dévoirs des souverains auseinanderſetzte. Daß ein Fürſt der erſte Diener des Staates ſein ſolle, iſt von manchen Fürſten geſagt. Auch Tiberius hat es geſagt. Es kommt daher darauf an, wie dies verſtanden wird, was Friedrich darunter verſtand. Die berühmten Worte, auf die man ſich hier zu beziehen pflegt, lauten vollſtändig ſo: „Ein Fürſt iſt der erſte Diener und die erſte Obrigkeit des Staats. Er iſt ihm Rechenſchaft von dem Gebrauch ſchuldig, den er von den Steuern macht. Er erhebt ſie, um den Staat mittelſt der Truppen, die er unterhält, vertheidigen zu können; um der Würde, mit welcher er bekleidet iſt, Nachdruck zu geben; um Dienſte und Verdienſte zu belohnen; um zwiſchen den Armen und Reichen ein gewiſſes Gleichgewicht wieder herzuſtellen; um die Unglücklichen aller Art zu unterſtützen, um in Alles, was den Staat im Allgemeinen betrifft, Größe legen zu können. Hat der Souverain einen aufgeklärten Geiſt und das Herz an der richtigen Stelle, ſo wird er alle ſeine Ausgaben zum Nutzen des Publikums und zum größten Vortheil ſeiner Völker verwenden."

Aus dieſer Auffaſſung leitete Friedrich ſeine Berechtigung ab, Alles zu thun, was er für das Wohl ſeines Volkes nützlich hielt, das er ſein Mündel zu nennen pflegte. Wenn man daher jene Worte, der Fürſt ſolle der erſte Diener des Staates ſein, in dem

Sinne citirt hat, als ob Friedrich ſich damit die Stellung eines republikaniſchen Beamten habe geben wollen, ſo irrt man ſehr. Friedrich war im Gegentheil von der Unmündigkeit des Volkes ſo ſehr überzeugt, daß er als ein wohlwollender Pädagoge es gelegentlich auch gewaltthätig behandelte, ohne jedoch dem Rechte etwas zu vergeben. Er wollte ſein Volk durch die Gewöhnung an ein geſetzliches Handeln zur Mündigkeit erziehen; er wollte es durch das Recht zur Freiheit erheben. Die Schöpfung des Preußiſchen Landrechts durch die Cabinetsordre vom 11. April 1780 an den Großkanzler v. Carmer war inſofern vielleicht diejenige ſeiner Thaten, die man ganz vorzüglich eine wahrhaft philoſophiſche nennen kann. Wir wollen uns auch hier den Standpunkt ſeiner Geſetzgebung mit ſeinen eigenen Worten vergegenwärtigen. Er ſagt in der Dissertation sur les raisons, d'établir ou d'abroger les lois: „Sich einzubilden, daß die Menſchen alle Teufel ſind und ſich gegen ſie zur Grauſamkeit aufzureizen, iſt die Viſion eines wüthenden Miſanthropen; vorauszuſetzen, daß alle Menſchen Engel ſind und ihnen die Zügel ſchießen zu laſſen, iſt der Traum eines blödſinnigen Capuziners; hingegen glauben, daß ſie weder alle gut noch alle ſchlecht ſind; die guten Handlungen über ihren Werth belohnen, die böſen unter dem Lohn, den ſie verdienen beſtrafen; Nachſicht mit ihren Schwächen und Humanität für Alle zu haben, das iſt es, wie ein vernünftiger Menſch handeln ſoll."

Dieſe Erinnerungen werden uns wohl dargethan haben, in welchem Sinne Friedrich ein Philoſoph war. Mit dem Unglauben begann er. Die Wolffiſche Philoſophie begründete in ihm höhere Ueberzeugungen, methodiſcheres Denken, und ward ihm zu einem Anhalt auch da, wo er ſie längſt von ſich abgeſtreift zu haben glaubte. Er fiel von ihrem Dogmatismus in den Skepticismus und ging in dieſem ſogar bis zu einer gewiſſen Frivolität fort, deren Cynismus jedoch durch den Ernſt des Schickſals während des ſiebenjährigen Krieges vernichtet ward. Der Glaube an die Exiſtenz Gottes und an die Freiheit des Menſchen fing an, ſich wieder bei ihm zu befeſtigen und die Conſequenzen des Skepticismus im Franzöſiſchen Materialismus und Atheismus fingen an, ihn zu empören.

Er reagirte gegen ſie durch eine Moral, die er politiſch fruchtbar zu machen ſtrebte. Das war der Gang, den er in der Philoſophie nahm. Vor allem aber offenbarte er ſeinen philoſophiſchen Geiſt in der Größe ſeiner politiſchen Handlungen als Eroberer, als Staatsmann, als Organiſator, als Geſetzgeber, weil jede derſelben das gereifte Reſultat einer kritiſchen Analyſe war, durch welche er ſich von allen Vorurtheilen, auch von dem für die Philoſophie ſeiner Zeit, befreite. Und dieſe geiſtige Selbſtſtändigkeit, dieſe mit höchſter Energie der That gepaarte univerſelle Kritik, dieſe nur aus philoſophiſcher Bildung entſpringende rationelle Würdigung, Abwägung und Löſung aller Verhältniſſe, ſie iſt es, derentwegen der große Friedrich unter allen Fürſten zugleich als der Philoſoph von Sansſouci völlig eigenthümlich daſteht; ſie iſt es, die unſerm Staat jenen Trieb zum freien Forſchen und Denken als innerſtbewegende Seele eingepflanzt hat, welche ſich in immer neuen Verſuchen philoſophiſcher Syſteme verjüngt; denn ein Staat, deſſen größter König ſelber ein Philoſoph geweſen, muß auch die Heimath der Philoſophie ſein und bleiben.

XIX.

Dom Deſchamps,

ein Vorläufer des Hegelianiſmus in der franzöſiſchen Philoſophie des 18. Jahrhunderts.

1865.

Die Hegelſche Philoſophie iſt ſeit der Julirevolution allmälig viel tiefer in Frankreich eingedrungen, als man gewöhnlich glaubt. Die Franzoſen ſelber müſſen dieſe Thatſache anerkennen, obwohl ihre Eitelkeit ſich dagegen ſträubt. Zur Beruhigung derſelben haben ſie jetzt die Entdeckung gemacht, daß die Hegelſche Philoſophie nicht erſt von Hegel, ſondern von einem Mönch in Frankreich erfunden worden ſei, ſo daß, wenn ſie jetzt auch Hegelſche Ideen verarbeiten, ſie darin nur ihr urſprüngliches Eigenthum wieder aufnehmen. Sie, die immer an der Spitze aller Civiliſation marſchiren, haben auch hier die Initiative gehabt.

Hören wir, wie dies zuſammenhängt. Im vorigen Jahrhundert lebte in Frankreich ein Benedictiner, Leodegar Maria Deſchamps, geboren 1733 in Rennes und geſtorben 1774 als Prior der Benedictiner zu Montreuil-Bellay in Poitou bei Saumur. Er hatte Platon und Spinoza geleſen und entwarf ein Syſtem der Philoſophie, von deſſen Wahrheit er innigſt überzeugt war, und das er ſchlechtweg le vrai système nannte. Er ſuchte mündlich und ſchriftlich Proſelyten für daſſelbe zu werben und namentlich berühmte Auctoritäten zu gewinnen, durch deren Vermittelung er ſein Werk dem Druck zu übergeben hoffte. Der Marquis von Voyer, dem er perſönlich befreundet war, ſcheint am tiefſten von ſeiner Philoſophie ergriffen geweſen zu ſein und bemühte ſich, ihm in jeder

Weiſe hülfreich zu ſein. Da das Syſtem als ein atheiſtiſches und communiſtiſches ſeinen Urheber der größten Gefahr preisgegeben hätte, ſo ging er ſehr vorſichtig, d. h. mit Anonymität, Pſeudonymität, Intervention anderer Perſonen u. ſ. w., vor. Er ſchrieb auch zwei Brochüren, um das Publikum auf ſein Syſtem vorzubereiten; die erſte hieß: „Lettres sur l'esprit du siècle“, angeblich London 1769; die zweite „La voix de la raison du temps et particulièrement contre celle de l'autre du système de la nature“, Bruxelles 1770. Sie fanden aber ſo gut wie gar keine Beachtung.

Er hatte ſich der Reihe nach an Rouſſeau, Voltaire, Robinet, Diderot, Abbé Yvon, ja zuletzt an Barthélemy gewendet, ſie für ſein Syſtem zu intereſſiren und ſie zu einer Empfehlung deſſelben zu vermögen, allein obwohl dieſe Männer ſich mehr oder weniger auf eine Kritik ſeines Syſtems einließen, ſo wollte doch keiner ihm den Gefallen erzeigen, die Verantwortlichkeit für daſſelbe bei dem Publikum zu übernehmen. Es blieb daher ungedruckt und würde für immer vergeſſen ſein, wenn nicht die Bibliothek von Poitiers das Manuſcript aufbewahrt hätte. Hier fand es Emile Beauſſire, Profeſſor der Philoſophie an der Faculté des lettres zu Poitiers, in zwei ſtattlichen Bänden, deren einer das Syſtem, der andere die darüber geführte Correſpondenz enthält. Aus ihrer Verarbeitung iſt eine anziehende Schrift hervorgegangen, die einen Theil der Bibliothèque de philosophie contemporaine ausmacht, welche ſeit einigen Jahren in Paris bei Baillière erſcheint. Das Buch führt den Titel: Antécédents de l'Hégélianisme dans la philosophie Française. Dom Deschamps, son système et son école d'après un manuscript et de correspondances inédites du XVIII siècle. Paris 1865.

Abgeſehen von der Verbindung, in welche Herr Beauſſire den Mönchsphiloſophen mit Hegel gebracht hat, iſt ſeine Schrift ein intereſſanter Beitrag zur Geſchichte der Franzöſiſchen Philoſophie vor der Revolution; denn wir erfahren aus ihr, wie die profane Philoſophie bis in die Zellen der Klöſter drang. Dom Deſchamps war fern von aller Frivolität; er glaubte ſogar die ächte Moralität erſt entdeckt zu haben; er war auch kein antireligiöſer Menſch;

er wollte die kirchliche Dogmatik gelten laſſen, bis man ſein Syſtem begriffen und angenommen hätte; aber er war Pantheiſt, richtiger Atheiſt und Communiſt. Er las 1769 in Paris ſein Syſtem Diderot vor. Herr Beauſſire weißt nach, daß der Mönch, von welchem Diderot unter dem 11. Septbr. 1769 an Fräulein Voland berichtet, kein Anderer als Dom Deſchamps ſein könne. Diderot war ſehr erbaut, den Atheismus in den Klöſtern Propaganda machen zu ſehen, erſtaunte aber über die Naivität des guten Benedictiners, ein Werk dem Druck übergeben zu wollen, von welchem jeder Satz ihm den Scheiterhaufen verwirken mußte. Nach der Sorgfalt, mit welcher D. Deſchamps ſein Manuſcript hütete, wußte dieſer dies wohl ſo gut als Diderot. Er las ihm zwar ſein Syſtem vor, als Diderot aber die Handſchrift forderte, ſich ein gründlicheres Urtheil zu ſchaffen, ging er aus offenbarer Aengſtlichkeit nicht darauf ein.

Worin beſteht denn nun der Kern des Syſtems? Dom Deſchamps unterſcheidet 1) in Anſehung der Erkenntniß zwiſchen entendement und intelligence. Unter entendement verſteht er den objectiven Verſtand, der von der Welt ſelber untrennbar iſt und ihr als Anfang und Ende, als Leeres und Volles, als Urſache und Wirkung, als Zweck und Mittel u. ſ. w. inwohnt. Die Gegenſätze ſind nothwendig, heben ſich aber in der Einheit des Alls auf. Unter intelligence verſteht er den ſubjectiven Verſtand, die pſychologiſche Erkenntniß. 2) In Anſehung des Univerſums unterſcheidet er le tout und tout. Le tout iſt das unerſchaffene, ewige All, welches ſich immer gleich bleibt, weil es ſelber weder entſteht noch vergeht. Tout hingegen iſt die einzelne Erſcheinung, l'être en soi, das individuelle Daſein, dem eine nur relative Exiſtenz zukommt und das in ſeinem Werden, dem abſoluten All gegenüber, daher Nichts iſt. Le tout und tout, oder le tout und rien ſind daher zwar verſchieden, an und für ſich aber daſſelbe. Ein tout iſt für Deſchamps immer ein être sensibel. 3) Die Menſchheit hat das ethiſche Problem durch Gütergemeinſchaft zu löſen. Unter die gemeinſamen Güter iſt das Weib mit inbegriffen. Familie und Privateigenthum ſind bisher der Grund aller Noth, aller Verbrechen, aller Laſter und Kriege geweſen. Wenn Alles Allen gehört, ſo kann keine Verſuchung zum Diebſtahl, zum Ehebruch u. ſ. w. mehr ſtattfinden, weil Stehlen, Ehebrechen u. ſ. w. unmögliche Handlungen geworden ſind.

Dieſer Communismus darf uns bei einem Mönch am wenigſten wundern. Wir ſehen bei Campanella, auch einem Mönche, der in Frankreich ſtarb, daſſelbe Princip hervorbrechen, und die geſchichtlichen Anfänge des Chriſtenthums enthalten genug communiſtiſche Elemente. Ein Kloſter beſitzt zwar einem anderen Kloſter gegenüber Eigenthum, allein der Einzelne innerhalb ſeiner Gemeinſchaft ſoll nichts für ſich ausſchließlich als das Seinige beſitzen. Zudem war in jener Periode Morelly 1755 in ſeinem „Code de la nature“ mit der offenen Proclamation des Communismus vorangegangen.

Dies ſind in Kurzem die Grundzüge der Philoſophie jenes Benedictiners. Ein hohes ſpeculatives Bedürfniß, ein entſchiedenes Talent zur Dialektik, ein lebendiger, reformatoriſcher Trieb ſind darin unverkennbar. Nach meiner Anſicht ſteht Dom Deſchamps zwiſchen Robinet und Holbach gerade in der Mitte. Jener ſtellte in ſeinem Buche „de la nature“ einen Theismus auf, der den Gedanken Gottes dadurch zu einem Nichts machte, daß man von ihm weiter nichts ausſagen könne, als die Urſachlichkeit. So wurde die Natur ſelber die Hauptſache. In ihr erkannte Robinet den Vitalismus als Princip der Individuation an, indem er zugleich eine Transformation von Allem in Alles annahm. Dom Deſchamps warf den Theismus ab und behielt nur die Welt, le monde, das All, l'univers, übrig, einen idealen Begriff, wie er ſelbſt ſagt. In der Annahme des Ueberganges von Allem in Alles ſtimmte er Robinet bei. Holbach war die nackte Conſequenz des Naturalismus durch den Materialismus und Atheismus. Der Benedictiner iſt im Grunde auch Materialiſt; die Vorſtellung eines Geiſtes, der ohne ſinnliche Organe wahrnehmen und denken könne, iſt für ihn, wie er ſehr nachdrücklich ausführt, eine Abſurdität; allein er will die Religion geſchont wiſſen; wenn ſein Syſtem erſt von den Menſchen begriffen iſt, wird der Aberglaube von ſelbſt verſchwinden, allein bis dahin ſoll die Religion als Princip aller idealen Geſinnung in Geltung bleiben. Dieſe, wenn auch proviſoriſche Anerkennung der Religion unterſcheidet ihn von Holbach, der in derſelben das höchſte Unglück der Menſchheit erblickt, weil ſie in ihr den Wahn unterhält, als ob ein Weſen außerhalb des Menſchen exiſtire, das ſich ſpeciell um ihn kümmere und unaufhörlich bei ſeinem Handeln intervenire. Daher trat der philoſophiſche Mönch ſogar ausdrücklich gegen Holbach, den philoſophiſchen Baron, auf. Offenbar iſt aber Holbach gegen ihn im Recht. Die Halbheit des Mönchs begreift ſich jedoch vollkommen durch ſeinen Stand, der ihn zwang, die chriſtliche Religion zu lehren, und der ihm daher auch das, was die Religion Erhabenes und Schönes enthält, immer wieder vergegenwärtigte. In der Ethik und Politik war Holbach auch geſunder, als Dom Deſchamps. Er war Socialiſt, ohne Communiſt zu ſein.

Es iſt nicht ſchwer zu ſehen, wie ſehr Dom Deſchamps von Spinoza und von Platon abhängig iſt. Sein le tout iſt die Eine Subſtanz Spinozas, die unendliche Attribute mit zahlloſen Modificationen hat, deren Aenderungen doch nichts an der Subſtanz ſelber ändern und deßhalb als an und für ſich gleichgültige ein bedeutungsloſes Nichts ſind. Sein rien ſind die modi Spinozas, wie dies beſonders in einem Streit mit Robinet über néant und rien zum Vorſchein kommt. Robinet wollte das abſolute Nichts, le néant, von dem relativen, dem rien, unterſchieden wiſſen; ſie machten die Wörter néantisme und rienisme, néanteté und riénité, konnten ſich aber nicht einigen. In der Ethik reproducirt Dom Deſchamps nur den Platoniſchen Communismus, ohne auf deſſen tiefere Organiſation einzugehen.

Wie iſt es nun möglich, ihn zum Vorläufer Hegels in Frankreich zu machen?

Ein Vorläufer Hegels iſt Dom Deſchamps natürlich eben ſo, als er ein Vorläufer von Kant, Fichte und Schelling iſt, weil er dem vorigen Jahrhundert angehört und, als Idealiſt, vom Gedanken des Univerſums ausgeht. Damit hat aber auch die ganze Antecedenz ein Ende. Herr Beauſſire dagegen nimmt dieſelbe viel ernſtlicher. Ja, am Schluß ſeines Buches giebt er zu verſtehen, daß Hegel ſelber ſehr wohl von einem der Franzöſiſchen Emigrirten in der Schweiz, am Rhein, das Syſtem des Priors von Montreuil-Bellay durch mündliche Tradition überkommen haben könne, ohne etwas Näheres von der Quelle zu erfahren. Die Keime ſeien in der „Schule“ der Mönchs ausgeſät geweſen. Nur ſcheint Schule ein viel zu emphatiſcher Ausdruck für das halbe Dutzend Menſchen, welche Dom Deſchamps von Zeit zu Zeit in eine vorübergehende Extaſe für ſich zu verſetzen wußte. Da nun Herr Beauſſire mit aller Aufrichtigkeit den Franzoſen ihren Hegel vor dem deutſchen Hegel zu vindiciren bemüht iſt, ſo bleibt ſchon nichts übrig, als noch einen Augenblick auf ſeine Gründe einzugehen, in denen Wahres mit Irrigem gemiſcht iſt.

Herr Beauſſire hebt zunächſt hervor, daß Dom Deſchamps, wie Hegel, eine metaphyſiſche Grundlage habe, in welcher das principium oppositorum coincidentiae anerkannt ſei. Dies iſt wahr, allein zugleich welch ein Unterſchied! Bei dem Franzoſen bleibt dieſer ganze metaphyſiſche Hintergrund eine bloſe Vorausſetzung, während ein Hauptverdienſt Hegels darin beſteht, alle Momente deſſelben in ihrem immanenten Zuſammenhange dargeſtellt und damit zugleich eine objective, nicht weniger immanente Kritik einer jeden Kategorie gegeben zu haben. Das Wort Vernunft, mit welchem ſo viel Mißbrauch getrieben worden, hat durch Hegel einen ganz beſtimmten Inhalt empfangen. Der Franzoſe ſagt zwar, daß im entendement der Weltverſtand geſetzt ſei; er giebt auch dahin gehörige Kategorien an, aber er entwickelt ſie nicht. In dem Dringen auf Metaphyſik, auf Dialektik ſteht er über den meiſten ſeiner Zeitgenoſſen, aber von einer tiefern Einſicht in das logiſche Element iſt er noch weit entfernt. Er weiß, daß der Widerſpruch an und für ſich in der Einheit zu Grunde gehen muß, weil er in ihr ſeine Wurzel hat, aber ein eigentliches Bewußtſein über die dialektiſche Bewegung in dieſem Proceß hat er nicht. Herr Beauſſire kleidet nachträglich ſeine Gedanken zuweilen in Hegelſche Formen, ihre Identität mit Hegel bemerklich zu machen, allein dies iſt eine künſtliche Potenzirung der Gedanken des Priors.

Die ahnungsvolle Tiefe einer höheren Philoſophie, als die der zeitgenöſſiſchen Speculation, iſt ihm nicht abzuſprechen. So hat er die Einſicht, daß das wahre Syſtem die Totalität aller möglichen Standpunkte ſein und inſofern alle andern Philoſophien in ſich als Momente einſchließen müſſe. Dies iſt unſtreitig eine Coincidenz mit Hegel, allein der Unterſchied iſt auch hier, daß Hegel dieſe Totalität einmal ſyſtematiſch und zweitens hiſtoriſch wirklich nachgewieſen hat. Bei Hegel iſt das logiſche Element von der Natur und vom Geiſt in ſeiner ſpecifiſchen Eigenthümlichkeit unterſchieden; die Begriffe Vernunft, Natur und Geiſt treten bei ihm ſcharf auseinander, ohne deshalb ihre Einheit aufzugeben; vielmehr reſultiren ſie auseinander; keiner iſt, was er iſt, ohne die andern. Von einer ſolchen Klarheit iſt bei Dom Deſchamps, wenigſtens in den Auszügen aus ſeinen Schriften, die Herr Beauſſire mittheilt, keine Spur; in der Vorſtellung des Alls verflüchtigen ſich ihm alle Erſcheinungen zu Nichts; weder von der Natur noch vom Geiſt giebt er eine beſtimmte Definition. Sein Begriff der Natur iſt zwar nicht der eines mechaniſchen Materialismus, ſondern der eines die Materie individualiſirenden Hylozoismus, allein die Individualität bleibt bei ihm ſchwach. Sie kommt nicht zum wirklichen Fürſichſein und behält daher eine gewiſſe Weichheit und Indifferenz, ſich nach allen Seiten zu transformiren, was Robinet ausführlich darzulegen verſucht hatte, was Lamark fortſetzte und was Darwin in anderen Formen wieder aufnahm.

Vom Geiſt hat Dom Deſchamps keine andere Vorſtellung, als daß er ein lebendiges Weſen ſei, das in Geſellſchaft zu leben trachte. Die Vernunft, die ihn vom Thier unterſcheidet, beſteht hier nur darin, daß er das Princip der Gleichheit vollkommen durchzuführen bemüht iſt. Wir finden z. B. Thiere, die in Monogamie oder in Polygamie leben. Wir beobachten, wie ein Hahn ſich eiferſüchtig den Harem ſeiner Hühner zu wahren ſucht; wie ein Hirſch mit einem andern kämpft, ihn zur Brunſtzeit von einer Heerde von Hirſchkühen auszuſchließen. Ueber dieſe Unvernunft kann der Menſch ſich durch Abſtraction erheben und das Weib zum freien Gemeingut Aller machen. Hier iſt es, wo die Differenz zwiſchen Hegel und

Deſchamps auf das Grellſte zu Tage kommt. Hegel erkennt die Selbſtſtändigkeit und Freiheit des einzelnen Menſchen an. Das Allgemeine hat durch das Beſondere im Einzelnen Realität; keineswegs iſt das Einzelne für ihn, wie Herr Beauſſire zu glauben ſcheint, ein nur verſchwindendes, bedeutungsloſes Moment. Ich weiß wohl, daß auch bei uns in Deutſchland die Meinung ſehr verbreitet iſt, als ob Hegel ein Feind der Individualität ſei und ſie auf dem Altar der abſtracten Allgemeinheit opfere, allein es iſt dies für Jeden, der ihn im Zuſammenhang gefaßt hat, der entſchiedenſte Irrthum. Hegel hat daher den Werth der Nationalität, des Privateigenthums, der Ehe, der Familie für die Verwirklichung der Freiheit ſehr wohl zu würdigen gewußt. Herr Beauſſire hat auch durch Véras Schriften über Hegel ſehr wohl gelernt, daß Hegel weder das Privateigenthum noch die Familie communiſtiſcher Vernichtung preisgeben will, allein er macht es hier, wie Hegels Gegner in Deutſchland es auch thun, er erklärt, daß die extreme Linke der Hegelſchen Philoſophie die wahren Conſequenzen Hegels richtiger, als er ſelber, gezogen habe. Karl Grün in ſeinen „Belgiſchen Briefen" gilt ihm für dieſe Auffaſſung als eine beſondere Auctorität. Das Princip der Gleichheit, ohne daß die Gleichheit nur als ein Moment in der Organiſation der Freiheit geſetzt wird, führt immer nur zu einem Polizeiſtaat, nenne er ſich auch Ikariſche Republik oder Platoniſche Republik, während Hegel den Staat der freien Sittlichkeit erbaut.

Wie iſt es möglich, Dom Deſchamps von dieſer Seite für einen Vorläufer Hegels zu halten!

Er ſoll es aber noch ganz beſonders auf dem Gebiete der Religion ſein, weil er dieſe als die Vorgängerin der wahren Philoſophie in Schutz nimmt, in ihr alſo eine Durchgangsſtufe des Geiſtes zur Philoſophie erblickt, die nur geläutert werden müſſe. Dies iſt wieder formell eine Uebereinſtimmung zwiſchen Hegel und Deſchamps. Der Unterſchied iſt aber auch hier zunächſt wieder der, daß Hegel die Idee der Religion ausführlich entwickelt hat, während der Franzöſiſche Philoſoph ſie nur von Oben her ſtreift; ſodann aber, daß die Religion bei Hegel in der Philoſophie nicht blos verſchwindet, ſondern ſich, auch in der Form des Begriffs, als Religion erhält. Der Franzoſe conſtruirt den religiöſen Proceß ſo:

1) der Atheismus der wilden Völker;

2) Der Theismus der Culturvölker;

3) der aufgeklärte Atheismus, l'athéisme éclairé, der durch das wahre Syſtem zur wahren Erkenntniß gelangten Menſchheit.

Herr Beauſſire bewundert hier die Dialektik als eine ächt Hegelſche Triade in Satz, Gegenſatz und Rückgang des Endes in den Anfang. Er vergißt aber, daß der Anfang der Religion nicht blos negativ ſein kann. Dies wäre ſo, als wenn Hegel ſeine Logik ſtatt mit dem Begriff des Seins mit dem des Nichts anfangen wollte.

Ich kann nicht umhin, auf die Gefahr aufmerkſam zu machen, welche darin liegt, daß die Franzoſen das Wort: Aufheben, tollere, mit supprimer überſetzen, was einen nur negativen Sinn giebt, während tollere auch ein conservare und elevare iſt.

Jedenfalls bleibt die Schrift des Herrn Beauſſire ein ſehr wichtiges literariſches Document für den Ernſt und die Vielſeitigkeit, mit welcher in der Auflöſung aller Syſteme der Franzöſiſche Geiſt ſich vor der Revolution herumwarf.

Noch einmal Diderot.

1868.

Es ſind jetzt anderthalb Jahre verfloſſen, ſeit ich eine Schrift in zwei Bänden bei Brockhaus in Leipzig: Diderots Leben und Werke, herausgegeben habe. Die verſchiedenen Beurtheilungen, welche dies Unternehmen in Deutſchen, Engliſchen und Franzöſiſchen Blättern erfahren hat, mußten mich lebhaft beſchäftigen und endlich den Wunſch erregen, ihrer Auffaſſung gegenüber mich auszuſprechen.

Ich hatte in einem Vorwort mein Unternehmen durch eine Rundſchau auf die geſammte über Diderot vorhandene Literatur motivirt, um darzuthun, daß eine ſolche Arbeit für die Geſchichte der Literatur, namentlich für die Geſchichte der Philoſophie, eine hiſtoriſche Nothwendigkeit ſei. Diderots Name iſt bekannt genug, aber die Vorſtellungen, die man mit demſelben verbindet, ſind in der Regel ſehr unbeſtimmt. An die Stelle des verſchwommenen, incorrecten Bildes, das von ihm exiſtirt, wollte ich ein objectives, aus der Kenntniß der Thatſachen geſchöpftes ſetzen, welches im Stande wäre, auch das Urtheil über ihn genauer und der Wahrheit gemäßere zu beſtimmen.

Was mußte alſo das erſte Erforderniß meiner Arbeit ſein? Unſtreitig die Ermittelung und Darſtellung der Thatſachen ſelber, um ſie von der ihnen für gewöhnlich anhaftenden Nebelhaftigkeit und Unſicherheit zu befreien. Ich wollte dem Leſer durch die Auszüge, die ich aus den Schriften Diderots machte, ſo viel möglich eine eigene Einſchau in ihren Inhalt und zugleich eine Vorſtellung ihrer Form geben. Ich weiß ſehr wohl, daß ein jeder ſolcher Verſuch ein nur approximativer iſt, allein er war hier unerläßlich zumal für die Deutſchen, denen mein Buch doch zunächſt gewidmet war, da ich bei ihnen nur von den wenigſten der Diderotſchen Schriften eine Kenntniß vorausſetzen konnte. Ich habe alſo eine Blumenleſe, wie man geſagt hat, aus denſelben gegeben, die ihren Werth darin ſucht, daß ſie alle Seiten des ſo vielgeſtaltigen Autors zu beleuchten und das ihn ſpecifiſch Charakteriſirende hervorzuheben ſucht. Da bei Diderot die Eigenthümlichkeit der Form weſentlich iſt, ſo habe ich an gewiſſen Punkten mir mit vollkommenem Bewußtſein eine größere Ausführlichkeit erlaubt, wohin ich einige Artikel der Encyklopädie, die Theorie des Dramas, die Fragmente aus dem Briefwechſel mit Fräulein Voland, den erſten der Salons, die Briefe an Falconet, die Unterhaltung mit d'Alembert und die mit der Herzogin von Broglie rechne. Bei den Reden des Rameau, den man hier genannt zu finden erwarten durfte, konnte ich mich dieſes Verfahrens entheben, da er durch Göthe ſeit lange zu allgemeinſter Bekanntſchaft gelangt iſt. Ich ſehe auch nicht, daß man ſich über meine Mittheilungen beſchwert hätte, und einer meiner umſichtigſten Kritiker, Dr. Dühring in Berlin, würde ſogar ſich nicht gewundert haben, wenn ich noch weiter darin gegangen wäre.

Das Zweite, worauf es ankam, war die Frage, in welcher Ordnung ſollte ich den Stoff behandeln? Sollte ich chronologiſch oder ſollte ich ſo vorgehen, daß ich die Werke Diderots unter die verſchiedenen Gattungen ſubſumirte, denen ſie angehören? Dies zweite Verfahren iſt das bei ſeiner Darſtellung hergebrachte. Man ſpricht von den Abhandlungen, den Dramen, den Erzählungen und Romanen, den Briefen Diderots. Für eine kurzgefaßte Ueberſicht ſeiner Leiſtungen iſt eine ſolche Ordnung auch nicht unzweckmäßig, und ich habe ſie daher jetzt in vielen Journalen bei der Berichterſtattung über mein Buch wiederkehren geſehen. Für ein biographiſches Werk aber mußte die chronologiſche Reihenfolge ſich entſchieden als die richtigere darbieten, weil ſie allein den inneren Zuſammenhang der Schriften und in ihm die Entwicklung des Schriftſtellers darlegen kann.

Allein in einer abſtracten Reinheit, d. h. analytiſch durchgeführt, würde dieſe Methode auch unzureichend geworden ſein, und ich mußte daher darauf bedacht ſein, Arbeiten, die ſich durch eine Reihe von Jahren fortziehen, zu concentriren, wie dies beſonders mit der Encyklopädie und mit den Salons der Fall iſt. Von der erſteren würde man gar keine rechte Anſchauung gewinnen, wenn man ſie nicht als Ein großes literariſches Ereigniß behandelte, welches die Denkweiſe formulirte und im großen Publikum fixirte, die in der Revolution zum Ausbruch kam. Die Salons aber, die ſich auch, wie die Encyklopädie, durch ein paar Decennien fortſetzen, haben immer denſelben Gegenſtand, der in ihnen ſelber die Geſchichte der Franzöſiſchen Malerei und Sculptur abſpinnt. An die Salons ſchließen ſich der Sache wie der Zeit nach die Briefe an Falconet an und haben dort ihre Stelle gefunden.

Den geſammten Stoff theilte ich ſo, daß ich den erſten Band mit dem Bruche der Freundſchaft zwiſchen Rouſſeau und Diderot ſchloß, den zweiten mit dem Briefwechſel zwiſchen Diderot und Fräulein Voland anfing. Es iſt nämlich klar, daß das Leben Diderots einen Hauptwendepunkt mit dem Verhältniß zu dieſer Freundin empfing, welches in der Zeit ſich aufknüpfte, in der ſeine Beziehungen zu Rouſſeau zu ſchwanken begannen. Ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich annehme, daß Alles, was dieſſeits der Bekanntſchaft Diderots mit dieſer gewiß außerordentlichen Frau liegt, einen idealiſchen Charakter zeigt. Erſt nachdem ſein Gemüth in dieſer Liebe die höchſte Genugthuung erfahren hatte, welche der Umgang auch mit dem von ihm ſo ſehr bewunderten Grimm ihm nicht geben konnte, verſchwindet der Ton des trocknen Moraliſirens oder der ſarkaſtiſchen Frivolität, die wir bis dahin bei ihm treffen, um einer ſeelenvolleren Innigkeit Raum zu geben.

Das Urtheil über Diderot konnte ich natürlich im Lauf ſeiner Geſchichte nirgends zurückhalten, allein ich ſuchte es möglichſt immer auf den gerade vorliegenden Gegenſtand bis zu ſeinem Tode zu beſchränken, um dann erſt, nachdem der Leſer ſelber alles Material überliefert erhalten hatte, eine allgemeine Charakteriſtik zu entwerfen und zum Schluß die Einheit zu ſuchen, die ſo verſchiedenartige Leiſtungen von Innen her erklärt. Ich geſtehe, daß ich in den vielen Zeitſchriften, welche die Güte gehabt haben, ſich eingänglicher mit meinem Buch zu beſchäftigen, ſehr wenig Spuren gerade von dieſem Nettoreſultat meiner Arbeit gefunden habe, indem die meiſten eigentlich auf das allgemeine Urtheil über Diderot zurückkamen, das ſchon vor meiner Arbeit das herrſchende zu ſein pflegte. Ich habe mich, bei näherem Bedenken, kaum darüber wundern können, weil es in der That ſchwer iſt, einen Autor, wie Diderot, in Eine Formel abzufangen.

Freilich, reflectirt man nur auf Eine Richtung ſeines Geiſtes, ſo iſt es leicht, ihn in irgend eine Formel zu bannen. Man ſagt z. B.: Diderot war Materialiſt, oder Atheiſt, oder Sceptiker, oder Realiſt, oder Naturaliſt. Wie einfach! Gewiß war er dies Alles. Allein wie war er es? Das iſt ja eben die Frage. Dies Wie erſt macht ihn zu Diderot. Läßt man ſich darauf ein, ſo verändert ſich der Materialiſt in einen Vitaliſten; der Atheiſt in einen Pantheiſten; der Skeptiker in einen moraliſchen Dogmatiker; der Realiſt in einen Idealiſten; der Naturaliſt in einen Romantiker. Das heißt, man ſtößt in ihm auf Widerſprüche. Er iſt daher nicht ſo einfach zu faſſen, wie Voltaire oder Rouſſeau, das gebe ich gern zu; allein gerade der Widerſpruch iſt das Intereſſanteſte bei ihm.

Wäre Diderot jedoch ein Widerſpruch in der zufälligen Weiſe, wie er oft geſchildert worden iſt, und wie auch Dr. Frenzel ihn noch in den letzten Nummern des letzten Jahrgangs des „Deutſchen Muſeums“ geſchildert hat, ſo würde er nur ein oberflächlicher Menſch geweſen ſein. Man malt ihn, als ob er in einem Athem Materialiſt und Spiritualiſt, Theiſt und Atheiſt, Realiſt und Idealiſt Skeptiker und Dogmatiker geweſen wäre und ſich ſelbſt immer vernichtet hätte. Das iſt jedoch keineswegs der Fall. Man muß die Aeußerungen Diderots, die verſchiedenen Standpunkten ſeiner Entwicklung angehören, nicht durch einander werfen. Diderot war Theiſt und wurde Atheiſt; er wurde Atheiſt, aber er wurde es nicht in der platten fanatiſchen Weiſe, wie Holbach; er behielt Sinn für die Poeſie in der Natur und Geſchichte, deſſen Regungen ihn dann als Pantheiſten erſcheinen laſſen. Wie ſchön von ihm, wenn er ſagt, daß auf dem Lande ſein Atheismus, der im Stadtgewühl ſich condenſire, dünner werde; wie ſchön von ihm, daß er klagt, den

Unthaten der Tyrannen gegenüber, grauſam zu leiden, nicht an Gott glauben zu können. Ein oberflächlicher Menſch wird ſo nicht empfinden, und ein auf ſeinen Atheismus eitler Menſch wird eine ſolche Empfindung nicht eingeſtehen. Diderot wurde Skeptiker, aber keineswegs Nihiliſt, als ob er gar nichts Poſitives beſeſſen hätte. Die Erkennbarkeit des Wahren, die Möglichkeit des Guten, die Wirklichkeit des Schönen, ſowohl in der Natur als in claſſiſchen Werken der Kunſt, das Daſein der Materie, bezweifelte er nicht. Er war Realiſt in der Kunſt, ohne deswegen dem Ideal abzuſchwören. Er war Realiſt im Gegenſatz zum manierirten Schulideal. Er kämpfte für das ächte Ideal im Widerſpruch mit dem Pſeudoideal der akademiſchen Regelrichtigkeit. Ich bekenne, daß ich mich gewundert habe, wie in manchen Blättern, die mein Buch kritiſirten, die Behauptung wiederholt worden iſt, als ob Diderot eine bloße Copie der Natur für die Aufgabe der Kunſt gehalten habe, nachdem ich mit ſeinen eigenen Worten bewieſen habe, daß er durch das Studium der empiriſchen Natur lediglich die Anſchauung der idealen Natur als der Wahrheit der Erſcheinung vermitteln wollte. Man muß ſich bei ihm nicht durch das bloße Wort Natur leiten laſſen, weil er es, wie wir auch, doppelt gebraucht, einmal die empiriſche Realität, ſodann aber das Weſen derſelben zu bezeichnen. Er war Senſualiſt in Allem, was den beſondern Inhalt unſeres Bewußtſeins anbetrifft. Er folgte hierin durchaus Locke, aber er unterſchied das Denken vom bloßen Fühlen und war inſofern Spiritualiſt. Er nahm, wie Locke an, daß wir von Nichts eine Vorſtellung haben würden, das nicht zuvor irgendwie als Empfindung an uns gelangt wäre, allein die Vergleichung zweier Vorſtellungen, das Urtheil, die Verbindung von Urtheilen zu Urtheilen, das Schließen, betrachtete er als eine dem Gefühl transcendente Handlung des Geiſtes, ohne deswegen den Geiſt zu einer der Natur entgegengeſetzten Subſtanz zu machen. Ich habe daher ſeine Polemik gegen Helvetius abſichtlich ausführlicher mitgetheilt, weil ſie den Unterſchied feſtſtellt, der zwiſchen dem puren Senſualismus deſſelben und dem Senſualismus Diderots, beſteht. Juger iſt nicht sentir; es iſt eine qualitativ andere Function.

Diderot beſtreitet deshalb auch die Moral des Senſualismus, die nämlich eine nur eudämoniſtiſche iſt, welche Recht und Unrecht, Gut und Böſe, unter die Kategorie des Angenehmen und Unangenehmen ſubſumirt und ſie damit in bloße Relativitäten auflöſt. Er läßt ſich durch die Mannigfaltigkeit der Modificationen der Sitte nicht irre machen, die Einheit der Idee der Gerechtigkeit als eine ewige anzunehmen.

Wenn Diderot nicht ſo einfach, wie Voltaire und Rouſſeau iſt, wenn er, ihrer Conſequenz gegenüber, inconſequent erſcheint wenn er, unter verſchiedenen Bedingungen, bei verſchiedenen Ausgangspunkten ſich widerſpricht, ſo muß man dies nicht aus Mangel, ſondern aus einem Ueberfluß ſeines tiefen und reichen Geiſtes erklären. Er konnte nicht ſo leicht, wie Voltaire und Rouſſeau, von der Gegenſeite abſtrahiren, und dies Uebergreifen des Gedankens in den Gegenſatz ließ ihn dann parador werden. Ich habe jedoch ausdrücklich drei verſchiedene Punkte bemerklich gemacht, ſich bei ihm in den Antinomien, worin er ſich verliert, zurecht zu finden.

Erſtens habe ich gezeigt, daß er bis dahin, wo er die von ihm zu liefernden Artikel für die Encyklopädie fertig hatte, 1759, zwar ſchon Skeptiker, allein noch keineswegs entſchiedener Atheiſt war. Er wurde es erſt allmälig und zwar wohl gerade auch dadurch, daß er ſo viele Artikel vom theiſtiſchen Standpunkt aus zu bearbeiten hatte. Dieſe Arbeit ließ ihn die wiſſenſchaftliche Schwierigkeit, dem Theismus Evidenz zu ſchaffen, immer mehr erkennen. Man muß alſo dieſen früheren Diderot von dem ſpäteren unterſcheiden. Stellt man Aeußerungen des einen mit denen des andern direct zuſammen, ſo kann er als ein Schwachkopf oder Heuchler erſcheinen. Man kann doch nicht eines guten Tags Atheiſt ſein wollen, ſondern man muß es — und zwar durch das Denken — werden. Wer eben der Mode wegen oder aus unſittlichen Gelüſten ſich den Atheismus nur einredet, iſt ein Fanfaron deſſelben, wie Diderot ihn nennt. Der „Brief über die Blinden“ und die „Interpretation der Natur“ ſind die beiden Zeugniſſe, daß Diderot, während er ſchon an der Encyklopädie arbeitete, allerdings noch mit dem Theismus verwickelt war.

Zweitens habe ich gezeigt, daß Diderot ſich zuweilen auf einem Standpunkt fixirt, die Conſequenzen deſſelben mit abſoluter Rückſichtsloſigkeit zu verfolgen und ſeine ganze Tragweite auszuproben. Er ſtellt dann auch ein Syſtem auf, allein es iſt nicht das wahre, das ganze Syſtem; es iſt nur ein Moment deſſelben. Man kann daher ſolche hybride Experimente nicht mit ihm ſchlechtweg identificiren. Hierher gehört vor Allem die Unterhaltung des Fräulein von Espinaſſe mit dem Dr. Bordeu. Der Naturalismus wird darin bis zum niedrigſten Cynismus fortgeführt. Die Naturnothwendigkeit verſchlingt hier alle Freiheit und mit ihr alle Sittlichkeit. Allein gerade aus dem Epilog kann man ſehen, mit welcher Ironie Diderot die Schluß vor Schluß erfolgerte Anſicht des Naturalismus ſich ſelbſt darſtellen läßt, ihre Einſeitigkeit bemerklich zu machen. Dr. Bordeu ſetzt der Geliebten d'Alemberts den Begriff der Züchtung der Arten genau im Darwin'ſchen Sinne auseinander und kommt auf das Verhältniß des Affen zum Menſchen, indem er ſchließlich eine Zeugung zwiſchen beiden nicht für ſo lange unmöglich hält, als nicht das Experiment gemacht ſei. Es würden daraus vielleicht Weſen, wie die Faune und Satyrn der Alten entſtehen. Oh, meint Fräulein de l'Espinaſſe, ich ſehe Sie ſchon, Doctor, wie Sie mit Ihrer Kutſche angefahren kommen und hinten auf dem Schlag zwei Ziegenfüßer zur Bedienung ſtehen haben.

Drittens habe ich gezeigt, daß Diderot im Begriff der Ehe wirklich in Widerſprüche verfallen iſt, unſtreitig, weil er ſelber mit ihr in Widerſpruch lebte. Diderot fand in ſeiner Ehe keine ſeiner Bildung genügende Befriedigung. Er ſuchte ſie zu verſchiedenen Malen außerhalb derſelben. Er fing an, die Ehe für einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu halten, weil es unverſtändig ſei, die Dauer eines Gefühls, wie die Liebe, zu einer unauflöslichen Pflicht zu machen. Er fing an, die geiſtige Hingebung, die Gemeinſchaft der Seelen, von der phyſiſchen Hingebung, von der ſexuellen Cohabitation, zu trennen und letztere wie in dem „Supplement zu Bougainville's Reiſe“ für etwas Gleichgültiges, wie Eſſen und Trinken, zu erklären. Trennt man aber Seele und Leib in der Ehe, ſo zerſtört man ſie. Diderot hat hier mit ſeiner eigenen beſſeren Einſicht, mit ſeinem eigenen reineren Gefühl, ſich in Widerſpruch geſetzt, wie er es in dem Aufſatz: „Ueber die Frauen“ und in den Unterredungen mit ſeiner Tochter ausſpricht. Das böſe Gewiſſen, das er ſeiner Frau gegenüber haben mußte, ließ ihn ab und zu in ſolche Sophismen fallen und ſie mit Beredtſamkeit vertheidigen. Hat er aber dieſe Anſichten je anders als private behandelt? Hat er ſie durch den Druck geltend machen wollen? Man muß alſo ſolche Spiele ſeines Geiſtes nicht als eine geſchloſſene Doctrin behandeln, und man muß ihn ſolcher Verirrungen halber nicht verachten; denn er kämpfte mit einer gerade auf dem Gebiet der Ehe grenzenlos corrumpirten Zeit und wollte das Weib gern von der ſocialen Schande befreien, worin die Liebe es ſtürzen kann. Ich finde, daß Diderot über dieſe ganze Materie ſich nirgends beſſer, als in ſeinem „Jacques“ ausgeſprochen hat. Jaques liebt die Déniſe, die Tochter des Schloßwärters, die ihn nach ſeiner Verwundung pflegt. Als er geneſen iſt, macht er einen Verſuch, ſie zu verführen. Sie widerſteht ihm. Er erneut ſeinen Verſuch mit dem gewöhnlichen Sophisma der Verführer, daß ſie ohne dieſen Beweis ihn nicht wahrhaft liebe. Da ſetzt ſich Déniſe weinend auf ſein Bett und ſagt: nun mache mit mir, was Du willſt. Und was thut Jacques? Er kniet vor ihr nieder, küßt ihre Hand, bittet Sie um Verzeihung und ſchwört, daß er ſie nicht eher berühren werde, bis ſie getraut ſeien. Sein Herr iſt erſtaunt über dieſe Wendung. Du wollteſt ſie doch verführen und ſie wollte ſich Dir doch ergeben! Wohl, meint Jaques le fataliste, aber als Philoſoph hielt er ſie heilig, denn er wollte ein reines und treues Weib in die Ehe hineinnehmen, nicht eine ſolche, welche ſchon eine Verführung durchgemacht hätte. Die Auflöslichkeit der Ehe durch Scheidung, welche die Römiſche Kirche nicht geſtattet, würde Diderot für den Fall, daß eine Ehe mit Kindern geſegnet iſt, nicht völlig befriedigt haben, denn er bemerkt in der Encyklopädie ſehr richtig, daß ſie für die Kinder immer ein großes Unglück ſei.

Wenn man eine Biographie ſchreibt, ſo wird man immer eine der größten Schwierigkeiten in dem Zuſammenhang finden, in welchem das Individuum zu ſeiner Mitwelt, zu ſeiner Umgebung ſteht. Je größer das Individuum, deſto größer die Schwierigkeit. Bei Diderot macht ſie ſich um ſo empfindlicher, je mehr er ſelber als ein Menſch erſcheint, der durch ſeine Perſönlichkeit, durch ſein Geſpräch einer der mächtigſten Agitatoren ſeiner Zeit war, und ſich mit einer faſt unüberſehlichen Menge der verſchiedenartigſten Perſonen aus allen Kreiſen der Geſellſchaft berührte. Welchen Maaßſtab ſollte ich hier anlegen, um nicht in eine Breite zu gerathen, die zuletzt das Bild Diderots ſelbſt wieder verdeckt hätte? Es waren hier beſonders folgende Punkte, die eine aufmerkſame Beachtung verdienten.

Erſtens das Verhältniß Diderots zur Engliſchen Literatur. Die Abhängigkeit, in welcher er von derſelben ſtand, iſt augenſcheinlich. Es war daher die Verſuchung nahe gelegt, die Engliſche Literatur ſelber darzuſtellen, um die Stellung Diderots zu ihr klar zu machen. Baco, Locke, Shaftesbury, Milton, Richardſon, Lillo, Moore, Sterne übten einen außerordentlichen Einfluß auf ihn aus. Ich entſchloß mich aber nach langem Schwanken dazu, in einer kurzen Einleitung dieſe Stellung nur ſummariſch anzudeuten und hinterher, bei den beſonderen Veranlaſſungen, Näheres zur Erklärung einzufügen. Der Hauptgrund, der mich hierzu bewog, war der Mangel an allen beglaubigten Thatſachen über die Geſchichte der Bildung Diderots von ſeinem Eintritt in Paris bis zu ſeinem erſten öffentlichen Auftreten als Schriftſteller, das ſo unbedeutend wie möglich war; denn er erſchien darin nur als Ueberſetzer Engliſcher Werke, und er machte dieſe Ueberſetzungen nur, raſch ein paar Thaler Geld zu verdienen. Niemand hätte aus ihnen auf einen Autor ſchließen können, der einſt eine allgemeine Berühmtheit erlangen würde.

Das zweite Verhältniß, das hier zur Sprache kommen mußte, war das zur Franzöſiſchen Literatur. Auch hier konnte die ganze Uebergangsperiode aus dem goldenen Zeitalter Ludwigs XIV. in die revolutionäre Epoche Ludwig XV. nach allen Richtungen hin geſchildert werden. Da dieſelbe jedoch zu den bekannteſten Theilen der Literaturgeſchichte gehört, ſo glaubte ich, auch hier daſſelbe Verfahren wie bei der Engliſchen Literatur beobachten zu dürfen. Ich begnügte mich mit einer Skizze innerhalb der allgemeinen Einleitung und ſparte das Beſondere für zwei ſpecielle Capitel auf: für die Expoſition der allgemeinen Bedeutung der Encyklopädie und für die Schilderung der Pariſer Philoſophen, nachdem die Encyklopädie angefangen hatte, die Philoſophie des Senſualismus, welche Condillac vertrat, die Mathematik, in welcher d'Alembert glänzte, die Naturphiloſophie, welche durch Buffon und Bonnet ſich befeſtigte, die Staatsphiloſophie, welche Montesquieu begründete, die Nationalökonomie, welche Turgot erſchuf, die Technik, deren Diderot ſelber ſich bemächtigte, die ſchöne Literatur, welche Marmontel bearbeitete, zu einem großen Ganzen zuſammenzufaſſen. Was ſonſt noch als Erläuterung für einzelne Beziehungen und Namen zu ſagen war, vertheilte ich unmittelbar an die Orte der Erwähnung.

So ſtrebte ich, das für eine Biographie richtige Maaß der Ausdehnung in's Allgemeine zu erreichen. Gern gebe ich zu, daß der Leſer an gar mancher Stelle eine weitere Aufklärung wünſchen könnte; gern auch, daß ein genaueres Eingehen auf die Pariſer Stadtgeſchichte meinem Buche durch pikante Schilderungen für das größere Publikum einen heut zu Tage beliebten Reiz hätte geben können; aber ich verzichtete auf ſolche Ausſtattungen, die ich ziemlich wohlfeil hätte haben können, um nicht von der Hauptperſon, der meine Arbeit galt, mich zu ſehr in ein Detail zu verlieren, das dem Geſchichtsſchreiber Frankreichs, nicht aber dem Biographen Diderots zukommt. Aus den Beurtheilungen, die ich erfahren habe, ſehe ich jedoch, daß ich unbedingt viel mehr in die allgemeine Geſchichte hätte übergehen können; man würde es mir nicht nur nicht verübelt, ſondern im Gegentheil, wie es ſcheint, Dank gewußt haben, und man hat Manches, was ich von ſittengeſchichtlichen Zügen zu gelegentlicher Illuſtration einſtreute, ſogar mit Vorliebe wiedererzählt.

Ich habe für die allgemeine Stellung Diderots den Ausdruck gebraucht, daß er zwiſchen den Orgien der Regentſchaft und den Schaffotten der Revolution ſtehe; daß er als Epikuräer anfange, als Stoiker ende, und daß man ihn als eine Mitte zwiſchen Voltaire und Rouſſeau anſehen müſſe. Voltaire iſt der Uebergang aus der klaſſiſchen Zeit Ludwigs XIV. in die Periode der Aufklärung, welche die Revolution vorbereitete; Rouſſeau iſt ſchon ſeinem ganzen Pathos nach die Revolution ſelbſt. Diderot war der größte Bewunderer Voltaires, hielt ſich aber im Leben von ihm fern. Mit Rouſſeau dagegen hatte er lange in Intimität gelebt, bis derſelbe ihm die Freundſchaft aufkündigte.

Die Darſtellung, die ich in aller Ausführlichkeit von dieſem Bruch gegeben habe, hat, wie ich es erwartet, ſehr verſchiedene Aufnahme gefunden. Ich darf es wohl ohne Indiscretion thun, zu ſagen, daß in Briefen, die mir von ſehr werthen und ausgezeichneten Männern über meinen Diderot zugingen, die Zuſtimmung zu meiner Darlegung die überwiegende war, daß hingegen öffentlich die Sympathie für Rouſſeau gegen Diderot die Oberhand behielt. Ich erinnere mich eigentlich nur aus der Wiener katholiſchen Literaturzeitung einer völligen Billigung durch Dr. Vincenz Knauer. Wenn man anderer Orten gegen die Authentie meiner Berichterſtattung nichts einwenden konnte, ſo wurde doch Rouſſeau wenigſtens ſeiner Kränklichkeit, ſeiner Hypochondrie halber in Schutz genommen.

Nun muß ich vorweg bemerken, daß ich aus Vorſicht des Mißverſtandes gleich bei der erſten Schilderung Rouſſeaus in Vincennes, als er Diderot im Gefängniß beſucht, die ſchriftſtelleriſche Ueberlegenheit und die tiefere Einwirkung deſſelben auf die Denkweiſe des Menſchen unbedingt anerkannt habe. Denn wenn Diderot an Talent und Bildung höher ſtand als Rouſſeau, ſo war dieſer doch haushälteriſcher mit ſeinen Gaben und machte durch intenſive Concentration einen ganz andern Effect. Ich wollte hierdurch jeden Verdacht abwehren, als ob ich das Talent Rouſſeaus nicht nach Verdienſt zu ſchätzen wüßte. Etwas Anderes aber iſt das Betragen Rouſſeaus. Hier muß ich geſtehen, daß es ein ganz abſcheuliches war. Es hat mir nichts geholfen, daß ich actenmäßig nachgewieſen habe, wie ſehr er in ſeinen „Bekenntniſſen“ die Thatſachen entſtellt und künſtlich gefärbt hat, um ſich zu rechtfertigen und um die Frau von Epinay, Grimm und Diderot als falſche Freunde und elende Intriguanten zu brandmarken. Rouſſeaus Inſinuationen haben ſich den Franzoſen und Deutſchen zu tief eingedrückt, eine andere Vorſtellung, als die des armen, verfolgten, kranken, ſelbſt von ſeinen Freunden verrathenen Rouſſeau aufkommen zu laſſen. Die Franzoſen beſitzen ein dickes Buch: „sur la vie et le caractère de Rousseau“ von Morin, worin Grimm und Diderot nie anders als fourbes, fous, scélérats und ähnlich betitelt werden. Man muß dieſe ganze Literatur kennen, um mir die Sehnſucht nachzuempfinden, die mich trieb, die Verdächtigung, mit welcher Rouſſeau Diderot, Grimm und Madame Epinay mißhandelt hat, zu zerſtören und dieſen Perſonen ihr Recht zu ſchaffen. Ich bin mir bewußt, daß ich gegen die Schwächen und Fehler derſelben keineswegs blind bin; allein ein Hauptzweck meiner Biographie mußte die Enthüllung der Verläumdungen Rouſſeaus ſein. Die Bewunderung, die ich ihm als Autor immer gewidmet habe, durfte mich nicht zurückhalten, ihn als Menſchen anzugreifen. Obſchon Rouſſeau uns ſelber erzählt, wie er gelogen, geſtohlen, geliebelt und mit Undank gelohnt habe, ſo ſoll er doch, jenen Perſonen gegenüber, durchaus der edle, wahrheitsgetreue, liebevolle, von ihnen verkannte und grauſam behandelte ſein. Weil er ſelber ſich immer nur als den Unglücklichen malt, glaubt man es ihm und kommt ihm mit Mitleid und Schonung entgegen. Man kann ſich gar nicht vorſtellen, daß ein Rouſſeau, der die „Neue Heloïſe“ geſchrieben, ein ſtarker, ſehr überlegter Egoiſt habe ſein können. Die Franzoſen haben Rouſſeau einmal als l'homme de la nature et de la vérité geſtempelt, und ſo weiß ich ſehr wohl, daß ich ſie in dieſem Fall, mit wenigen Ausnahmen, gegen mich habe. Zu den Ausnahmen gehört allerdings der größte der jetzigen Franzöſiſchen Kritiker, St. Beuve, der gegen Diderot, Frau von Epinay und Grimm immer gerecht zu ſein geſucht hat. Ja den letzteren hat er ſogar zuerſt in eine andere als die herkömmliche Rouſſeauſche Beleuchtung geſtellt. Außerdem nenne ich das vortreffliche Werk von A. Sayons: le dix-huitième siècle à l'étranger, 2 Tom. Paris 1861, worin ſich eine unparteiiſche Würdigung jener Perſonen und Verhältniſſe findet.

So lange Rouſſeau lebte, hat Diderot öffentlich nie ein Wort über deſſen Benehmen gegen ihn geſagt. Briefliche Aeußerungen von ihm zeigen uns den Schmerz, den ihm daſſelbe verurſachte. Als Rouſſeau todt war, verbreitete ſich das Gerücht, daß ſeine „Confessions“ gedruckt werden ſollten. Dies veranlaßte Diderot, in die erſte Ausgabe ſeines „Lebens Senecas“ eine Stelle einzulegen, worin er, ohne Rouſſeau zu nennen, bei Gelegenheit der Verleumdungen Senecas durch Suilius, ein ähnliches Werk der Gegenwart, falls es exiſtire, feierlich als eine moraliſche Scheußlichkeit verdammte. Es erhob ſich eine furchtbare Polemik in den Journalen gegen Diderot, der ſeinen alten Freund im Grabe beſchimpfe. Marmontel vertheidigte Diderot, und dieſer ließ ſich nun in einer zweiten Ausgabe des Lebens Senecas offen und weitläufig über Rouſſeau aus. Dieſe von der Preſſe provocirten Aeußerungen ſind es, die man ganz unbefugt ſchon immer in die Beurtheilung des Verhältniſſes von Diderot zu Rouſſeau hinzubringt, wie es ſich zwanzig Jahre früher, 1757, geſtaltete; eine ganz verkehrte Einmiſchung. Man vergißt, daß Diderot damals ſo noch gar nicht über Rouſſeau urtheilen konnte, als nach den Kataſtrophen, welche der mit Frau von Houdetot gefolgt waren; folgten doch dieſer auch erſt alle die literariſchen Excentricitäten, in denen Rouſſeau ſich herumwarf. Man vergißt, daß Diderot 1778 ja nicht ſeinetwegen, ſondern ſeiner Freunde halber Rouſſeau angriff. Diderot, hatten die Journale geſagt, hat die Manen Rouſſeaus beſchimpft. Nein, entgegnete Diderot, Rouſſeaus Manen haben die Lebenden beſchimpft. Er und Grimm kannten alle Erbärmlichkeiten, alle moraliſch vornehm übertünchten Gebrechen ſeines Privatlebens, aber er verſichert, daß ſie beide ſich ſelbſt und ihre einſtige Freundſchaft für ihn zu ſehr in Ehren gehalten hätten, um von dieſer Sache Gebrauch zu machen. Rouſſeau hatte ſelbſt zu den Encyklopädiſten gehört. Er hatte die Artikel über die Muſik übernommen und den Artikel: Politiſche Oeconomie geſchrieben. Er war von den Herausgebern in den Vorreden gefeiert, vertheidigt worden. Als aber die Encyklopädie nach dem ſechſten Bande ſo ſchwer bedroht wurde, als Jeſuiten, Janſeniſten und Parlamente ſie härter als je bedrängten, als d'Alembert, eingeſchüchtert durch die Gefahren, von der Redaction zurücktrat, ſuchte Rouſſeau nach einer Gelegenheit, ſich öffentlich von Diderot loszuſagen. Daher richtete er den bekannten Brief gegen das Theater gerade an d'Alembert, und daher benutzte er das Vorwort dazu, ſich in einer für ganz Frankreich verſtändlichen Note über die Treuloſigkeit Diderots zu beſchweren, indem er damit zugleich den Zweck verband, dem Marquis von St. Lambert und Frau von Houdetot und Epinay gegenüber, alle Schuld auf ihn als Verräther zu werfen. Und nun erwäge man, was es heißt, daß Diderot nach zwanzig Jahren die Erneuung aller dieſer Klätſchereien aus dem Grabe Rouſſeaus erfahren ſollte, nachdem man ihn nicht mehr zur Rede ſtellen konnte. Ich habe gar nichts dagegen, wenn man Diderot ſeines Ausfalls halber inſofern tadelt, als das Schweigen, was er ſonſt in allen ihn betreffenden Angelegenheiten grundſätzlich beobachtete, großmüthiger geweſen wäre, allein warum wendet man denn dieſen ſelben Tadel nicht gegen Rouſſeau, daß es von ihm vor allen Dingen, der eine ſo zweideutige und traurige Figur bei dieſen Geſchichten ſpielte, ſchamhafter und ehrenhafter geweſen wäre, in ſeiner Biographie dieſe ganze Liebesraſerei für Frau von Houdetot mit Allem, was daran hängt, mit Stillſchweigen zu übergehen? Schamloſigkeit aber iſt recht eigentlich der ſpecifiſche Charakter der Rouſſeauſchen Aufrichtigkeit, mit welcher er in ſeinen Bekenntniſſen ſo groß thut. Wie wär' es ihm ſonſt möglich geweſen, von ſeiner größten Wohlthäterin, von Frau von Warens, der Nachwelt zu überliefern, was er ſeinen Confessions von ihren Heimlichkeiten eingezeichnet hat! Die Befürchtung Diderots, durch Rouſſeaus Darſtellung Frau von Epinay, Grimm und Holbach mit Erfolg verleumdet zu ſehen, hat ſich nur zu ſehr beſtätigt und iſt ein Grund mehr, den Ausbruch ſeines Zorns gegen Rouſſeaus Undankbarkeit und Perfidie zu entſchuldigen.

Ich geſtehe, daß es vielleicht wenig Menſchen gegeben hat, die mit Rouſſeaus Liebe zur perſönlichen Unabhängigkeit und mit ſeiner Liebe zum einſamen Umherſchweifen in der Natur, in der Schweigſamkeit der Wälder, am Strand des Meeres, auf Bergeshöhen, ſo tief als ich, ſympathiſiren. Ich lache über Diderots pathetiſche Redensart, die, wenn er ſpäter über Rouſſeau ſpricht, gewöhnlich zum Vorſchein kommt: „Die Einſamkeit der Wälder hat ihn verderbt.“ Nein, behaupte ich, die Leidenſchaften der Wolluſt, der Eitelkeit, der Eiferſucht, des Neides haben ihn verderbt. Auch gelangt Diderot ſpäter zu der richtigen Einſicht, daß die Einſamkeit als ſolche ein indifferenter Zuſtand ſei, und daß es darauf ankomme, ob man mit einem guten oder böſen Gewiſſen ſich in ſie begebe.

Der Vorwurf, den mir Dr. Gottſchall gemacht hat, daß ich einem andern Gegner Diderots, Paliſſot, zu große Aufmerkſamkeit geſchenkt und ihn zu breit dargeſtellt habe, iſt nicht ungegründet, wie ich jetzt ſelber einſehe. Sollte ich einmal das Glück einer neuen Ausgabe meines Buchs haben, ſo würde ich die Franzöſiſchen Auszüge aus Paliſſots Dramen ganz wegſchneiden. Ich mußte außerdem aber weitläufiger von Paliſſot handeln, theils, weil er damals wichtiger war, als er uns jetzt aus ſo weiter Ferne erſcheint; theils, weil er eine der Typen iſt, welche Diderot in Rameaus Neffen geſchildert hat. Nach jener Seite hin konnte ich ihn nicht übergehen, denn er iſt eine geſchichtliche Thatſache, die ich, wie andere, nehmen mußte, wie ich ſie fand; nach dieſer Seite aber glaubte ich zum Verſtändniß des Dialogs weſentlich das zu ergänzen, was Göthe in ſeinen Anmerkungen zu demſelben über ihn geſagt hat. Man vergeſſe nicht, daß Paliſſot ſehr wohl wußte, wie er die Franzoſen gegen Diderot zur Gehäſſigkeit zu ſtimmen hatte. Er ſchmeichelte ihrer nationalen Eitelkeit, indem er hervorhob, daß Diderot Engliſchen Muſtern nachſtrebe; er reizte ihren Patriotismus, indem er behauptete, daß die philoſophiſche Partei alle Vaterlandsgefühle in leeren Kosmopolitismus auflöſe; er gewann die klerikale Partei, indem er, obwohl Voltairianer, die Religion von dem Atheismus der Philoſophen bedroht zeigte. Mit unabläſſiger Geſchäftigkeit wiederholte er in wechſelnden Formen dieſe Angriffe. Seine Schriften wurden viel geleſen. Sie erlebten Auflage nach Auflage. Sie erſchienen in Geſammtausgaben mit Kupfern. Seine Dramen gelangten in verſchiedenen Perioden zur Aufführung. Grimm ſelber, der ſatiriſch den liederlichen Paliſſot immer le vertueux Palissot zu nennen pflegt, beſpricht ſie in ſeiner Correſpondenz nicht ohne Anerkennung ihrer Sprachgewandtheit. Von dem gemeinen Cynismus, mit welchem ſein Haß Diderot verfolgte, habe ich nur Andeutungen gegeben; denn ſie ſchienen mir ausreichend, da Diderot von Paliſſots Poliſſonerien nur obenhin Notiz genommen hat. Paliſſot verſpottete ihn z. B. als Kunſtkenner in ſeiner ſo oft gedruckten Dunciade, indem er ihn einer Dame ein Bild analyſiren läßt, das in einem Salon hängt und einen recht fleiſchigen H—n, weiter nichts, darſtellt. Und dieſe Scene ließ er in Kupfer ſtechen und als Titelblatt figuriren!

Wir haben jetzt wohl Diderots Schriften und begegnen darin auch ſeinen Klagen über die Bosheit und Nichtswürdigkeit ſeiner Feinde, aber die Schriften derſelben, namentlich die vielen Artikel der Journale gegen ihn, ſind uns entrückt. Eben deswegen ſchien es mir erforderlich, wenigſtens Einen Repräſentanten dieſer Polemik, Paliſſot, in einem ſelbſtändigen Bilde vorzuführen.

In meinem Urtheil über Diderot bin ich ſo ſtreng geweſen, als ein ſo bedeutender Menſch und Schriftſteller es verdient. Ich habe keine ſeiner Untugenden, keinen ſeiner Mängel verſchwiegen oder beſchönigt. Ich habe ohne Schonung nachgewieſen, daß er weder als Philoſoph, noch als Dichter, weder als Hiſtoriker noch als Politiker, weder als Mathematiker noch als Phyſiker, einen claſſiſchen Rang beanſpruchen kann; zugleich aber habe ich begreiflich zu machen geſucht, daß nichtsdeſtoweniger in allen ſeinen an ſich einſeitigen Leiſtungen ein höherer Geiſt walte, der ſie über die Fluth des Mittelmäßigen hinaushebt. Dieſer höhere Geiſt iſt in ſeiner originellen Vereinigung von Wiſſenſchaft und Kunſt, von Verſtand und Phantaſie, von Gelehrſamkeit und Gefühl, allen andern Autoren des damaligen Frankreichs vollkommen ebenbürtig, wenn er auch in der Vollendung einzelner Werke und in dem Nachdruck, mit welchem dieſelben ihre Zeit beherrſcht haben, ihnen nachſtand. Soll ich es nicht bekennen, daß es mich ſchmerzt, wenn ich geſehen habe, wie die Kritik öfter aus meinem Buch nur die negative Seite Diderots, die ich nicht verſchweigen durfte, aufgegriffen hat, ihn wieder, wie ehemals, als bloßen Sophiſten, als oberflächlich in allen Wiſſenſchaften und Künſten umhertändelnden Dilettanten, als langweiligen Moraliſten, zu ſchildern und ſeine Stärken, ſeine vorzüglichen Gaben, ſeine einzigen Eigenſchaften, zu ignoriren? Wie bei allen Menſchen hängt ja auch bei ihm Schwäche und Stärke zuſammen. Es iſt ja nicht ſo ſchwer, die Uebertreibung zu ſehen, in welche Diderots Enthuſiasmus leicht verfällt. Aber eben dieſer Enthuſiasmus iſt der Zauber Diderots. Mag ſich ihm doch aus ſeiner Seele, wie ſie durch etwas angeregt wird, ein Nimbus über den Gegenſtand ausbreiten, der ihr und nicht ihm angehört, ſo iſt, trotz des relativen Irrthums, in ſeiner Viſion eine ideale Wahrheit, die uns entzückt. Die Friſche, mit welcher er fühlt, die Kraft, mit welcher er malt, ſind hinreißend. Ich würde glauben, mich in einer Hallucination zu befinden, wenn ich denn doch nicht auch von vielen Andern die Zuſtimmung zu meiner Auffaſſung als objective Gewähr, mich nicht zu täuſchen, für mich hätte. Es iſt auch mehr Kunſt in der Nachläſſigkeit ſeines Styls, als es zunächſt den Anſchein hat. Ich will mich durch ein Beiſpiel verdeutlichen. Eine kleine Schrift von ihm heißt: „Klage über meinen alten Schlafrock". Nach dieſem Titel iſt man geneigt, zu glauben, daß der alte Schlafrock den Hauptgegenſtand derſelben ausmache. Keineswegs. Er iſt nur der Ausgangspunkt, um durch den neuen Schlafrock von Sammet, den man ihm, während er verreiſt geweſen war, hingelegt hatte, auf die Gemälde zu kommen, die ſein Zimmer ſchmückten, und von dieſen Gemälden auf eine Marine von Vernet, die ihm derſelbe geſchenkt hatte. Seine Dankbarkeit gegen den Maler ſuchte ſich in der Bewunderung des Gemäldes Genüge zu ſchaffen und den Philoſophen dem Künſtler unterzuordnen. Nun hat man geſagt, Diderot taumele von einem Gegenſtand zum andern. Er wolle von ſeinem Schlafrock reden und ſpreche von einem Bilde Vernets. Wie wahr! Man leſe und man wird wirklich finden, daß er erſt von ſeinem Schlafrock, dann von Vernets Bild ſpricht. Aber, ihr Guten das iſt ja gar nicht die wahre Thatſache, ſondern die iſt es, wie er von beiden ſpricht. Die Apotheoſe Vernets verſteckt ſich nur hinter dem Aushängeſchild des Schlafrocks. Man hatte ſein Zimmer hinter ſeinem Rücken mit koſtbaren Meubeln geſchmückt. Er fühlt die Verſuchungen des Luxus, ob er in einer ſo eleganten Umgebung auch noch der alte, Jedermann zugängliche, allen Unglücklichen hülfsbereite Diderot ſein werde. Er vermißt ſeinen alten Schlafrock, der ſich ihm ſo traulich anſchmiegte, mit welchem er Staub von den Büchern wiſchte oder an welchem er auch die Dinte von einer Feder ſtreifte. Seine Bilder hatten keinen goldenen Rahmen gehabt. Seine Kupferſtiche hatte er mit Nägeln an die Wand genagelt. So kommt er auf den „Sturm" von Vernet, ſchildert ihn und bittet, ihm doch nur ſeinen Vernet zu laſſen. Dieſe Verherrlichung Vernets iſt von Anfang an der Zweck aber ſie arbeitet ſich humoriſtiſch durch eine Reihe von Uebergängen hervor, die ihr als Baſis dienen. — Manches, was wir nicht mehr im Sinne Diderots genießen können, lag in der Zeitſtimmung, die wir uns zwar als eine Vorſtellung, nicht aber als ein Gefühl zurückrufen können. Er bewundert bekanntlich Richardſons Clariſſe über alles Maaß, jedoch, wie ich bemerklich gemacht habe, nicht blos obenhin, ſondern mit feinem Eindringen in ihre Compoſition, beſonders in den Charakter des Lovelace. Es iſt nun wiederum ſehr leicht, Diderot ſeiner Maaßloſigkeit halber, wie Villemain gethan hat, lächerlich zu machen, denn wir finden jetzt die Clariſſe langweilig. Ich erlaube mir aber zu erinnern, daß wir Deutſche z. B. im vorigen Jahrhundert nicht nur die moraliſirenden Romane, ſondern auch Klopſtocks Meſſiade höchlich bewundert haben. Mit welchem grenzenloſen Enthuſiasmus wurde ſie nicht aufgenommen! Heut zu Tage lieſt ſie Niemand mehr, ich glaube kaum noch, wenn er eine Literaturgeſchichte ſchreiben will. So viel hängt von den Spiegelungen der Zeit ab.

Es iſt ſehr ſchwer, an die Stelle von ſtereotyp gewordenen Urtheilen andere, wenn auch noch ſo wohlbegründete, zu ſetzen. So iſt es einmal hergebracht, Diderots „Jacques le fataliste" mit Voltaires Candide zu vergleichen und, wie Naigeon zuerſt gethan, dagegen herabzuſetzen. Ich habe nun einen Auszug aus dem „Jacques" gegeben, um zu zeigen, daß es ihm gar nicht an einer Einheit, an einem Abſchluß fehlt; ſodann, daß die vielen Geſchichten, die darin erzählt werden, nicht ein zufälliges Conglomerat ſind, vielmehr eine Familienähnlichkeit unter einander beſitzen; endlich aber, daß der Herr und der Diener in ihrem Verhältniß zu einander die Hauptſache ſeien. Dieſe beiden Figuren ſind köſtlich. Sie ſind allerdings, äußerlich genommen, mit Don Quixote und Sancho Panſa zu vergleichen; aber ſie ſind durchaus eigenthümlich, ächte Franzoſen, ächte Plauderer. Ich weiß gar nicht, was Voltaires

Candide hiermit zu thun hat. Candide iſt eine Satire auf den Optimismus — alſo ſoll Jacques eine Satire auf den Fatalismus ſein? Das iſt doch wohl kein bündiger Schluß. Es giebt aber Leute, die immer ein Dogma haben müſſen, wenn ſie ſich zurecht finden ſollen. Jacques erzählt ſeinem Herrn, wozu dieſer ihn auffordert, ſeine Liebſchaften, und der Herr erzählt ihm die ſeinigen; beider Geſchichten werden aber wieder von andern gekreuzt. Es iſt daher eine große Fülle einzelner Geſchichten vorhanden, und ſo mag meine Darſtellung in der That recht ſehr den Eindruck hinterlaſſen, als ob das Ganze nur ein Aggregat wäre. Das iſt auch nicht unrichtig, allein durch dieſe vielen Geſchichten ſchlingt ſich das Charakterbild des Herrn und ſeines Dieners als der humoriſtiſche Zuſammenhalt. Ich hätte viel mehr Lärm davon ſchlagen ſollen, wie Bernhard Oppenheim im Feuilleton der Nationalzeitung mir auch zumuthete, indem er behauptete, daß überhaupt dies Werk Diderots eines der wenigen ſei, worin die Franzöſiſche Literatur Humor zeige. Voltaires Candide iſt doch auch nur eine Reihe von Geſchichten, den Widerſpruch der optimiſtiſchen Theorie mit dem peſſimiſtiſchen Realismus der Erfahrung darzuthun. Ein Roman in dem engeren Sinn, wie wir dies Wort jetzt nehmen, iſt er doch ganz und gar nicht. Poetiſch ſteht Jacques weit über Candide.

Es iſt merkwürdig, wie hartnäckig die Kritik dabei ſtehen geblieben iſt, den „Neffen Rameaus" immer von Neuem als das Hauptwerk Diderots in dem Sinne zu präconiſiren, als ob, was er ſonſt noch geſchrieben, gegen ihn der Vergeſſenheit anheim fallen könnte. Ich habe ganz umſonſt aufmerkſam gemacht, daß in den Salons der Artikel über Vernet, in welchem Diderot eine landſchaftliche Idylle durch den Dialog mit einem Abbé gewürzt hat, das Seitenſtück zu Rameaus Neffen ausmache. Man hat mir in dieſer Meinung nicht widerſprochen, aber man hat ſie auch nicht beachtet. Eben ſo wenig hat man widerſprochen, daß ich Diderot zum Begründer der Dorfnovelle durch ſeine „beiden Freunde von Bourbonne" gemacht habe, denn er geht mit dieſer Tendenz Peſtalozzis „Lienhard und Gertrud" um zehn Jahre voran, aber man hat auch dieſe Behauptung bei Seite liegen laſſen und Diderots kleine Erzählungen und petits papiers überhaupt zu etwas ganz Unbedeutendem herabgedrückt, mit welchem zu beſchäftigen ſich nicht lohne, was ein entſchiedener Irrthum. Das iſt es ja, was uns bei Diderot eine ſolche Bewunderung abzwingt, daß wir in ihm eine ſo große Mannigfaltigkeit der Schöpfungen antreffen. Die Mannigfaltigkeit allein würde natürlich keine Bedeutung haben, wenn ſie nicht auch eine werthvolle wäre.

Dieſer Werth muß namentlich auch den „Salons“ zugeſtanden werden. Im Allgemeinen finde ich auch, daß man ihnen die Anerkennung nicht verweigert, allein es geſchieht in ſo allgemein gehaltener Weiſe, daß man gar keine rechte Vorſtellung daraus ſchöpfen kann. Ich wußte anfangs auch nicht, wie ich mich ihnen gegenüber benehmen ſollte, bis ich auch bei ihnen den einfachen hiſtoriſchen Weg für den richtigſten hielt, indem ich nach einer allgemeinen Charakteriſtik und nach einer kurzen Schilderung des Entwickelungsganges der Franzöſiſchen Malerei im achtzehnten Jahrhundert die einzelnen Salons in Rückſicht des Hervorſtechendſten, was ſie bieten, excerpirte. Ich glaube, nichts Weſentliches, was die allgemeine Theorie des Schönen, die Technik der Malerei, die Charakteriſtik der einzelnen Künſtler, die Kritik der Zeit betrifft, verabſäumt und ein höchſt anziehendes, ſeelenvolles Panorama dieſer überreichen Welt geliefert zu haben, das an die Stelle der ſchattenhaften Erwähnung derſelben zu treten würdig iſt. Bis dahin hatte man ſich gewöhnlich ſo geholfen, daß man, nach einigen lobenden Prädicaten über die Vortrefflichkeit der Diderotſchen Beſchreibung von Gemälden und Statuen, ein paar ſeiner Kritiken abdruckte, die man auch traditionell von einigen durch den Kupferſtich bekannter gewordenen Bildern Greuzes, wie ſeiner Dorfbraut, hernahm. Ich mache den Anſpruch, Diderot hier durch meine Darſtellung in einem ganz neuen Lichte gezeigt zu haben, aber ſonderbar gerade dieſer Theil meiner Arbeit, bei welchem ich unſägliche Schwierigkeiten zu überwinden hatte, iſt von den Journalen kaum beachtet worden. Ich hege die Zuverſicht, daß er für die Geſchichte der Franzöſiſchen Kunſt im achtzehnten Jahrhundert und für die Aeſthetik überhaupt nicht unfruchtbar bleiben wird. Faſt überall ſehe ich in den Journalen bei Beſprechung meines Buchs einen Auszug aus der Geſchichte der Encyklopädie im erſten Theil, hingegen ein ſehr geringes Eingehen auf den Inhalt des zweiten Theils, der bei weitem höher ſteht. Ich kann mir dies nur aus der politiſchen Stimmung unſerer Zeit erklären, die von Allem eine Waffe für ihre Kämpfe zu machen ſucht.

In Anſehung der Compoſition meiner Schrift habe ich einerſeits die größte Knappheit in Allem, was nur Reflexion von meiner Seite war, anderſeits die größte Einfachheit der Form beobachtet. Ich wollte im Inhalt nur Verbürgtes geben, um an die Stelle des ſo häufig nur fingirten Diderots den wirklichen treten zu laſſen, und in der Form wollte ich die eigene, geiſtſprühende Lebendigkeit Diderots nur mit einem ſchlichten Rahmen umſpannen. Man hat meiner Darſtellung ſo viel Lob geſpendet, daß ich dafür nur dankbar zu ſein Urſach habe. Nur zuweilen äußerte ſich die Meinung, daß ich farbenreicher, plaſtiſcher hätte ſchildern können. Dieſe Aeußerung überraſchte mich nicht, denn ich hatte ſelber Anwandlungen dazu, die ich jedoch bis auf eine, Thl. II, 57, bei der Schilderung von Holbachs Schwiegermutter, unterdrückte. Ich leugne nicht, daß ich mit dieſer Beſchränkung ein Opfer brachte, denn ich ſelber hätte mich dann neben Diderot gleichſam auch zeigen und ganz frageloſ ein viel größeres Publikum heranziehen können. Ich ſchrieb einem Freunde, ob ich nicht folgendermaßen hätte anfangen müſſen, den heutigen Leſer zu captiviren:

„Der Strahl des Frühroths vergoldet die Spitzen der hohen Bäume im Garten des Luxemburg. Hier und da ſchleicht ein ſilberner Nebel durch die Büſche. Schwer hängen die Thautropfen an den Knospen der Blumen. In der feierlichſten Stille des heraufdämmernden Morgens hört man nur das ferne Geräuſch der Wagen, in denen die von den Orgien der Nacht Ermüdeten endlich der Ruhe zueilen. Da vernehmen wir plötzlich in der großen Allee Tritte und erblicken einen jungen Mann in ärmlichem Anzuge. Seine Schuhe ſind von grobem Leder; ſeine wollenen Strümpfe ſind geflickt; ſein Ueberrock von braunem Plüſch iſt fadenſcheinig; ſein Hut abgegriffen, aber unter dieſem Hut erſcheint ein Geſicht, das uns die ganze Armſeligkeit des Anzugs vergeſſen läßt. Es erinnert an die Züge antiker Redner; der Mund verräth mit der Fülle ſeiner Lippen eine kräftige Sinnlichkeit; die etwas gebogene Naſe hat einen gebieteriſchen Zug; die Stirn iſt hoch und majeſtätiſch gewölbt; das Auge blitzt unter ſtarken Brauen ein Feuer aus, in welchem man bald die ſanfte Flamme des häuslichen Heerdes, bald die zuckende Gluth eines Vulcans zu ſehen glaubt. Die Bruſt iſt unbedeckt und ein üppiges blondes Haar rollt in langen Locken auf den ſchönen Hals hernieder. Mit haſtigem Schritt eilt der junge Mann vorwärts; plötzlich bleibt er ſtehen und nimmt eine imperatoriſche Stellung ein. Jetzt ſpricht er. Und wie ſpricht er! Wie ſeelenvoll, wie hinreißend! Welch' ein Zauber in dieſen Tönen? Und was ſpricht er? Er declamirt die Rede des Auguſtus an Cinna. Wie wahr, wie ſchön! So haben wir die erhabenen Worte: Soyons amis, Cinna! noch nie gehört. Dieſer junge Mann, der allen Schauſpielern Unterricht in der Declamation geben könnte, iſt Denis Diderot."

Nicht wahr, ſchrieb ich meinem Freunde, wenn ich dieſen Ton angeſchlagen und in ihm die ganze damalige Pariſer Geſellſchaft gemalt hätte, was mir gar nicht einmal ſchwer geworden wäre, ſo würde ich ein recht geſuchtes „Leſebuch" geſchaffen haben, und die heutige Kritik hätte dies eine objective Darſtellung genannt, in welcher die Vergangenheit mit dramatiſcher Lebendigkeit reproducirt ſei. Ich entſagte dieſer Verſuchung, um nicht ſtatt des hiſtoriſchen Diderot zu den vielen fictiven einen neuen fictiven hinzuzufügen. Ich ſchrieb als nüchterner Hiſtoriker und zügelte meine Phantaſie. Ich fürchtete, wenn ich Diderot in den Armen der Frau von Puiſieux, zu den Füßen des Fräuleins Sophie Voland, am Kartentiſch zu Grandval, am Krankenbett ſeiner Frau, im Atelier der Künſtler u. ſ. w. mit jener genrebildlichen Ornamentik ausſtaffirte, die ſich an den Unterbau der Thatſachen anlehnt, in den Bereich derjenigen Autoren zu verfallen, die aus dem Leben berühmter Männer Novellen und Romane gemacht haben. Obwohl ich aber, mit vollkommenem Bewußtſein, dieſem Triebe unſerer Zeit, mehr die Unterhaltung als die Belehrung zu ſuchen, nicht entſprochen habe, ſo glaube ich, in allen Partien meines Buchs, deren Natur es mit ſich brachte, die Erzählung nicht haben fehlen zu laſſen und eine Menge von intereſſanten Zügen zur Vergegenwärtigung jener merkwürdigen Zeit eingeſtreut zu haben. Die Ermittelung der Wahrheit aber mußte das Erſte ſein, was zu leiſten mir oblag, und dieſe Ermittelung war oft ſehr ſchwierig. Drei, vier Zeilen, welche der Leſer jetzt im Nu mit den Augen weghaſcht, haben mir oft wochenlange, monatelange Unterſuchungen abgenöthigt.

Das lebendige Wort, die Unterhaltung mit ſeinen Freunden und Freundinnen über würdige Gegenſtände war Diderot der höchſte Genuß. Das Schreiben war ihm nur Surrogat dafür. Seine Perſönlichkeit überragte nach Allem, was ſeine Zeitgenoſſen uns von ihm berichtet haben, ſeine Schriftſtellerei. Im Geſpräch riß er zum Enthuſiasmus des Ideencultus hin, wie Platon ihn beſchreibt. Um dem Leſer hiervon wenigſtens eine annähernde Vorſtellung zu geben, legte ich die Unterredung mit d'Alembert über die Entſtehung des Organiſchen ein.

Die Neigung zum Moraliſiren, das Predigerhafte des Tons, hatte Diderot mit ſeinem ganzen Zeitalter gemein. Er iſt darin öfter ins Breite gefallen, beſonders da die Moral da aushelfen mußte, wo man im Politiſchen oder Religiöſen ſich mit der herrſchenden Auctorität in Zwieſpalt wußte, allein ſo einſeitig moraliſirend, wie man ihn ſich vorzuſtellen ſcheint, iſt er nicht geweſen. Er war viel zu reich an Kenntniſſen, viel zu vertraut mit andern Standpunkten, viel zu kraftvoll in ſeiner Phantaſie, um im bloßen Moraliſiren ſich zu genügen. In der oben erwähnten Unterredung des Fräuleins von Espinaſſe mit dem Dr. Bordeu ſchließt er ſogar die Moral ausdrücklich aus. Der Arzt Bordeu unterbricht den Dialog, wenn die Espinaſſe ihm moraliſche Querfragen bringt, mit der Erinnerung: Est ce que, que nous parlons physique ou morale? In den Salons, die drei ſtarke Bände umfaſſen, hat der äſthetiſche Geſichtspunkt die entſchiedene Herrſchaft. In den kleinen Erzählungen, in der Religieuse, im Jacques, wird man überall ein ethiſches Intereſſe, von Rechtswegen, aber nirgends ein übel angebrachtes, ſtörendes, in Declamation ausartendes Moraliſiren antreffen, wie es allerdings in mehreren Artikeln der Encyklopädie, in Briefen und in dem Leben Senecas der Fall iſt. Es ſcheint mir, als hätte ich durch meinen Tadel Diderots in dieſem Bezuge vielleicht eine übertriebene Vorſtellung dieſes Elementes bei ihm hervorgebracht. Zuweilen wird er durch ſeine Ergüſſe über das Lob der Tugend und die Verabſcheuung des Laſters langweilig, aber in der Regel iſt er durch Neuheit, Vielſeitigkeit der Auffaſſung und Originalität des Ausdrucks ſehr unterhaltend, namentlich auch durch die Fülle von Anekdoten, die ihm aus ſeiner grenzenlos ausgedehnten Kenntniß des Pariſer Lebens ungeſucht zuſtrömen. Wenn Diderot einen Gegenſtand unterſucht, dann iſt er auch wirklich bei demſelben. Er wird wohl in ſeiner genialen Laune bei einer gegebenen Veranlaſſung abſchweifen, aber er wird zurückkommen und die Abſchweifung wird zuletzt dienen, durch ihren Contraſt oder ihre Verwandtſchaft das Hauptthema zu illuſtriren. Ein Schwatzen in's Blaue hinein iſt nicht ſeine Sache. Er hat einen träumeriſchen Hang, der ihn zuweilen von dem unmittelbaren Object in weite Perſpectiven verlockt, in denen ſich ihm Vergangenheit oder Zukunft entrollen, aber gerade in dieſen Gemälden iſt er hinreißend und voll von der höchſten ſachlichen Wahrheit. Zu dem Funkeln des Facettenſchliffs ſeiner anekdotiſchen Edelſteine bildet das Halbdunkel dieſer contemplativen Ekſtaſen eine reizende Ergänzung.

Die Engländer müßten eigentlich ſtolz darauf ſein, Diderot herangezogen zu haben, allein bis jetzt haben ſie ſich, wie ehemals, ſehr kühl über ihn geäußert.

Die Franzoſen haben meine Arbeit noch wenig beurtheilt, weil ſie in der deutſchen Sprache eine große Hemmniß ihrer Aneignung finden. Ich bin jedoch über das Schickſal, das mein Diderot bei ihnen haben wird, beruhigt, ſeit ich weiß, daß St. Beuve ihm ſeinen Beifall gegeben und ſeit Philibert Soupé ſeine ausführliche Kritik darüber in der Revue Contemporaine mit den Worten geſchloſſen hat: „C'est un livre sérieux, un livre, qui restera.“

XXI.

Die philoſophiſchen Stichwörter der Gegenwart.

Abgedruckt im erſten Jahrgang von Paul Lindaus „Gegenwart“. 1872.

Man hat ſich eine Zeitlang angewöhnt, uns Deutſche als ein vornehmlich philoſophiſches Volk, als ein Volk von Denkern zu betrachten; und wir Deutſche ſelber hatten uns an dieſe Vorſtellung gewöhnt. Hiſtoriſch aber angeſehen, datirt die Philoſophie bei uns erſt ſeit dem vorigen Jahrhundert. Bis auf Leibnitz und Wolf konnte man uns gewiß nicht für ein philoſophiſches Volk, ſondern nur für ein kriegeriſches, fleißiges und religiöſes halten. Auch Leibnitz ſchrieb noch vorzugsweiſe Lateiniſch und Franzöſiſch, und erſt mit Kant und Herder fing die Philoſophie bei uns an, das allgemeine Intereſſe der Nation zu erregen. Sie ſchrieben Deutſch und zwar ein gutes, geſchmackvolles Deutſch, welches unſere Sprache auch als philoſophiſche der der romaniſchen Völker ebenbürtig an die Seite ſtellte. Wir Deutſche traten productiv in die Philoſophie erſt dann, nachdem die romaniſchen Völker ſich darin relativ erſchöpft hatten. Von hier ab haben wir nun durch Jacobi, Fichte, Schelling, Hegel, Krauſe, Herbart, Baader und Schopenhauer eine ganze Reihe weltgeſchichtlich hervorragender Denker gehabt. Sie ſind es, die uns in den Ruf gebracht haben, als ob bei uns die Philoſopie ein ganz allgemeines Intereſſe, ein nationales Studium, ein populäres Element der Bildung wäre. In der That hatten wir unſere philoſophiſche Epoche: Sie iſt vorüber. Nicht, als würden wir Deutſche aufhören, zu philoſophiren, aber Epoche in dem Sinn, wie es geſchehen, können wir nicht Zug auf Zug machen.

Dies liegt in der Natur der Sache. Die Philoſophie iſt die

Wiſſenſchaft der Principien. Iſt ſie von einem Volke bis zu einem gewiſſen Grade eigenthümlich ausgebildet worden, ſo muß ſie ſich in alle beſondere Wiſſenſchaften einarbeiten. In ſolcher Durchführung durch die verſchiedenſten Gebiete hat ſie ſich zu bewähren. Dies iſt die Periode, in welcher wir Deutſche jetzt leben. Unſere Philoſophie ſcheint augenblicklich verſchwunden, aber ſie iſt nur inſofern latent geworden, als ſie die Wahrheit ihrer Principien mit dem ungeheuren Reichthum der rieſenſchnell wachſenden Erfahrung auszugleichen hat. Alle Wiſſenſchaften, ſogar die mathematiſche, ſind philoſophiſcher geworden.

Mit dieſem Zuſtande iſt ein Zerſetzungsproceß eingetreten, in welchem die verſchiedenen Syſteme der Deutſchen ſich in den Epigonen ihrer großen Urheber gegenſeitig noch bekämpfen. Sie ſprechen noch ſo, als handele es ſich darum, ob Schelling oder Hegel, Krauſe, Herbart oder Schopenhauer zur Herrſchaft gelangen ſollen. Sie täuſchen ſich. Kein einzelnes Syſtem wird bei uns allgemein werden und eben ſowenig wird ein ganz neues, unerhörtes, alle Zweifel löſendes, alle ſchwer verdaulichen Thatſachen der Empirie begrifflich überwindendes Syſtem ſchon jetzt wieder zu erwarten ſein, weil jener Proceß der Zerſetzung ſich noch nicht vollendet hat. Alles hat ſeine Zeit und erſt, wenn dies geſchehen, dürfte wieder ein entſcheidender Ruck der Erkenntniß erfolgen, der wahrſcheinlich zugleich mit einer weitern Veränderung der geſammten dermaligen religiöſen Weltanſchauung verknüpft ſein wird, da in Folge der Entwicklung der Naturwiſſenſchaften der Glaube an die Möglichkeit des Wunders auch in den Maſſen immer mehr Boden verliert.

Hieraus erklären ſich nun die philoſophiſchen Stichwörter unſerer Gegenwart, die wir uns, zur Beſtätigung des Geſagten, etwas näher anſehen wollen.

Das allgemeinſte derſelben iſt das Wort Realismus. Die deutſche Philoſophie war von Kant bis Hegel Idealismus geweſen. Sie hatte den Begriff der Vernunft, die Selbſtgewißheit des Gedankens zu ihrem Compaß gemacht. Sie war dabei in viele, augenblicklich oft gar nicht vermeidliche ſubjective Ausſchweifungen verfallen, deren Hypotheſen ſpäter ſich nicht ſtichhaltig erwieſen.

Schelling ſelber war es, der mit ſeiner ſogenannten zweiten Philoſophie den Uebergang vom Idealismus zum Realismus machte. Er ſpottet über die Hegelſche Philoſophie, mit dem Begriff an das Wirkliche herankommen zu wollen. Er wollte nunmehr vom Sein als einem Seinkönnen oder Nichtſeinkönnen ausgehen. Weil er aber im Hintergrunde den Glauben an einen dreieinigen Gott als das Ziel ſeiner Conſtruction feſthielt, weil er es unternahm, die geheime Geſchichte dieſes Gottes durch eine Conſtruction von myſtiſchen, ſehr trüben Potenzen enträthſeln zu wollen, ſo wandte ſich die Zeit ſehr bald wieder von ſeiner Philoſophie der Offenbarung ab. Dieſe wunderſame Scholaſtik war nicht das, was man von dem Stifter der deutſchen Naturphiloſophie erwartet hatte. Dagegen nahm die Schule Herbarts nach deſſen Tode das Privilegium des wahren Realismus in Anſpruch, weil Herbart als den letzten Grund der Erſcheinung die Exiſtenz einer unendlichen Vielheit von realen Weſen behauptet hatte. Dieſer Vielheit wegen wird ſein Realismus jetzt auch mit dem Stichwort des Pluralismus bezeichnet. Aber Herbarts reale Weſen ſind metaphyſiſche Hypotheſen, von denen man keine Anſchauung gewinnt. Gegen alle Störung, welche von Außen her an ſie kommt, ſollen ſie ſich ſelbſt erhalten. Weiter wußte man nichts von ihnen. Was ließ ſich damit anfangen?

Daher wurde der Realismus auf das ſinnliche Sein, als die Realität zurückgeführt. Da ſieht man doch, wie und wo. Eine Zeitlang ſchloß die Philoſophie noch Compromiſſe zwiſchen dem Idealismus und Realismus, indem der eine Philoſoph einen Idealrealismus, ein anderer einen Realidealismus verkündete. Aber das verſchlug nichts. Daſſelbe Schauſpiel wiederholte ſich im Materialismus, inſofern dem Stoffe noch die Kraft entgegengeſetzt wurde. Der Stoff ſollte das Realprincip, die Kraft das Idealprincip ſein. Da jedoch die Kraft ohne den Stoff nichts iſt, ſo wurde er die Hauptſache, d. h. die Mechanik ſiegte über die Dynamik. Die ideale Cauſalität des Zweckbegriffes zumal wurde als eine ſpeculative Träumerei verworfen. Die causa efficiens konnte alſo das Wort behalten. Die mechaniſche Nothwendigkeit iſt es daher, welche von der Gegenwart eigentlich mit dem Ausdruck

Realiſmus gemeint wird. Ludwig Feuerbach war es, der von der Hegelſchen Philoſophie aus dieſen Schritt vollbracht, indem er in einer eignen Abhandlung gegen Hegel erklärte, daß nichts Anſpruch auf Wahrheit und Gewißheit habe, was nicht einer ſinnlichen Evidenz fähig ſei.

Mit ſolcher Umgeſtaltung des Princips mußte ſich natürlich auch die Methode der Philoſophie ändern. An die Stelle der Deduction und Conſtruction trat die Induction. Inductive Methode iſt deswegen das zweite Hauptſtichwort unſerer gegenwärtigen Philoſophie. Mit einer gewiſſen Aengſtlichkeit ſehen wir dieſelbe ſchon auf den Titeln der Bücher angekündigt, damit nur über den Standpunkt des Verfaſſers kein Zweifel bleiben könne. Es ſoll von ſinnlich wahrnehmbaren Thatſachen ausgegangen werden. Alle Schlußarten, welche ihre Genealogie nicht bis zu dieſer Abſtammung zurückführen können, werden als unwiſſenſchaftliche, als unbrauchbare verworfen. Die Mechanik des Materialiſmus kann folgerichtig nur bei Atomen ſtehen bleiben. Die Atome entziehen ſich aber, als unendlich klein, der ſinnlichen Wahrnehmung. Daher werden Erfindungen nöthig, den Glauben an ihre Exiſtenz zu erhalten. Sie werden zu den kleinſten Gruppen vereinigt, welche man jetzt Molecule nennt, während man früher dies Wort unterſchiedlos mit Atom gebrauchte. Mit dem Molecul ſoll das Atom die Grenze erreichen, wo es in die ſinnliche Wahrnehmbarkeit eintritt. Man unterſtützt dies Verfahren durch andere Erfindungen, wie z. B. Kekulé für die Chemie eine geographiſche Methode erſonnen hat, die Lagerung der Atome in einem Molecul anſchaulich zu machen. In der mechaniſchen Behandlung muß die Quantität die Führerrolle übernehmen. Die Anzahl der Atome einerſeits, der Prozeß ihrer Bewegung in Raum und Zeit andererſeits ſind die Factoren, mit denen gerechnet wird. Die inductive Methode wird daher zur exacten das heißt zu einer ſolchen, welche alle Unterſchiede auf die Schärfe und äußerliche Beſtimmtheit der Zahl reducirt. Da ſich nur das Materielle berechnen läßt, ſo bedarf es der Maßſtäbe, um es meſſen zu können. Ueberall ſehen wir nach ſolchen ſuchen und bewundernswürdige Combinationen für ihre Erfindung machen. Fechner hat die Pſychophyſik endeckt; und auf praktiſchem Gebiet fingen die

Reſultate der Moralſtatiſtik an, die Grundlagen der Geſetzgebung zu werden. Waitz, dieſer ſo verdiente Ethnologe, hervorgegangen aus der Herbartſchen Schule, gab für die Pſychologie das Stichwort, ſie als Naturwiſſenſchaft zu behandeln. Steinthal, Lazarus und Baſtian haben dieſelbe zur Völkerpſychologie erweitert und Baſtian namentlich verſpricht ſich von der Anſammlung eines grenzenloſen, bisher noch ſehr bunten Materials eine außerordentliche Fortbildung der Pſychologie.

Faßt man die bisher aufgezählten Stichwörter zuſammen, ſo geben ſie den Satz: Der Realismus, der in ſeiner Wahrheit Materialismus iſt, vollendet durch die Anwendung der inductiven Methode die Philoſophie als exacte Wiſſenſchaft und löſt dadurch ihren bisherigen eſoteriſchen Unterſchied von der Wiſſenſchaft überhaupt auf. Der Apriorismus der Philoſophie iſt ein für die Gegenwart antiquirter Standpunkt. Die praktiſche Philoſophie hat ſich gegen das Eindringen des Naturalismus längere Zeit erwehrt, allein allmälich hat er auch in ihr ſchon große Eroberungen und zwar beſonders von der conſervativen Seite her gemacht. Man ſollte dies zunächſt nicht erwarten, aber die Oppoſition gegen die ſubjectiven Ausartungen des Rationalismus hat die hiſtoriſche Schule dazu geführt, die Naturgeſetze der wirthſchaftlichen, ſocialen und politiſchen Entwicklung geltend zu machen und wir haben von Leos „Phyſiologie des Staates“ ab bis auf Conſtantin Frantz' „Naturlehre des Staats“, in jüngſter Zeit eine ganze Reihe von Bearbeitungen der ethiſchen Idee in dieſem Sinn gehabt.

Die Hauptſtichwörter auf dieſem Felde aber ſind die des Peſſimismus und des Optimismus geworden. Als unſere Philoſophie zu Anfang dieſes Jahrhunderts auf ihrer Gipfelhöhe ſtand, konnte man glauben, daß der Gegenſatz dieſer beiden Standpunkte ein völlig überwundener wäre; denn das Abſolute war, wenn auch in verſchiedener Form, doch überall auch zur abſoluten Herrſchaft gebracht. Aber nach den Freiheitskriegen brach zuerſt in der Poeſie die Klage des Weltſchmerzes hervor, und bald trat Arthur Schopenhauer als der philoſophiſche Interpret dieſer Stimmung auf. Trotz aller Reformen, mit welchen die Aufklärung im achtzehnten Jahrhundert die Menſchheit beglückt hatte, trotz aller Ströme Bluts, mit welchen die Revolution die unbefriedigende Vergangenheit fortzuſchwemmen beſtrebt geweſen war, ſchlich ſich das Gefühl des Mißbehagens, des Ungenügens, der Täuſchung durch den Genuß ſelber, immer tiefer in die Geſellſchaft. Die Tröſtungen der Religion, mit denen ſich die Menſchen ſonſt beſchwichtigt hatten, wurden wieder unwirkſam. Man hatte die Schuld der ſocialen Uebel auf die ſchlechten Verfaſſungen der Geſetze geſchoben. Man ſtürzte alſo die Verfaſſungen und errichtete neue mit neuen Geſetzen. Kaum waren ſie aber da, ſo entwickelten ſie neue, ungeahnte Uebel. Die Kritik forderte ihre Verbeſſerung und doch ſchoß aus dem Rumpf der abgehauenen Hyder zur Verzweiflung der geſetzgeberiſchen Weisheit immer ein neuer Knäuel von giftigen Schlangenhäuptern empor. Die Induſtrie ſollte die Natur ergänzen; ſie ſollte durch die Maſchine alle Sclaverei des Menſchen, alle ſeiner Freiheit unwürdige, ekelhafte Beſchäftigung aufheben. Aber ſie erzeugte das furchtbare Elend eines Fabrikproletariats, welche ſich dem Capital mit verbiſſener Feindſeligkeit entgegenſtellte. Proudhon ſchrieb ſeine Philoſophie des Elends, indem er nachwies, daß die Conſequenz jedes Standpunktes der Nationalökonomie zum Nihilismus führe. Dies iſt das Stichwort auf dieſem Punkt der Entwicklung geworden. Das wahre Elend iſt die Exiſtenz ſelber. Man fange es an, wie man wolle, ſo wird man das Uebel nicht los. Es ändert, allgeſtaltig ſeine Form. So kommen wir zu dem Gefühl der alten Inder, welche die Welt als Product eines göttlichen Irrthums betrachten und conſequent nur in der Vernichtung des Individuums Erlöſung von allem Jammer des „ſchrecklichen Seins" erblicken. Schopenhauer, wie angedeutet, wurde der Philoſoph, der, als ein ſpeculativer Hiob, ſich auf den Aſchenhaufen der Endlichkeit ſetzte und die Qualen der Exiſtenz mit infernal gefärbten Worten ſchilderte. Mit Schopenhauer hörte die Philoſophie ſelber einſtweilen auf. Es iſt merkwürdig genug, daß ein Oſtpreuße, Kant in Königsberg, der Anfänger, ein Weſtpreuße, Schopenhauer aus Danzig, der Vollender der heutigen Philoſophie war. Bei Kant war das Erkennen das Erſte, der Wille das Zweite, jedoch zugleich Höchſte. Bei Schopenhauer wurde umgekehrt der Wille das Erſte und das Erkennen, oder wie er auch ſagt, die Vorſtellung oder der Intellect, das Zweite. Wille und Vorſtellung ſind daher die Stichwörter, die von dieſer Philoſophie ausgegangen ſind. Der Wille bringt die ſo äußerſt unvollkommene, miſerable Natur hervor; das Vorſtellen, dieſe unglückſelige Function, welche dem menſchlichen Gehirn inhärirt, gelangt zur Erkenntniß der Erbärmlichkeit der Exiſtenz und weiß dem menſchlichen Willen keinen beſſern Rath zu geben, als nichts mehr zu wollen. Sprach daher die Kantſche Philoſophie von Motiven zum Handeln, ſo ſpricht die Schopenhauerſche von Quietiven zum Nichthandeln, weil alles Wollen, ſofern es den Willen zum Leben affirmirt, das Unglück der Exiſtenz erhält und vermehrt. Wir erkennen, daß der Wille in der Objectivation ſeiner ſelbſt Dummheit auf Dummheit hervorbringt; [illegible] ſind nicht mehr ſo naiv wie die ehemalige Naturwiſſenſchaft, dieſe koloſſale Dummheit zu bewundern, aber wir ſind auch nicht klug und nicht mächtig genug, ſie reeller Weiſe verbeſſern zu können. Es bleibt uns nur die negative Reſignation. Alles, was uns von Seiten des Lebens Genuß verſpricht, iſt Illuſion. Ein edles Gemüth, wie das des Herrn von Hartmann, fordert dennoch das Opfer der Individualität für den Fortſchritt der Menſchheit. Da das Opfer jedoch gegen die Macht des Willens zum Leben kraftlos bleibt, ſo folgert ein anderer Schopenhauerianer, Bahnſen, daß alle Tugendbeſtrebung als eine bloß asketiſche Velleität überflüſſig ſei.

Aus Darwins Theorie der Geſtaltung des Lebens iſt der Ausdruck: Kampf um die Exiſtenz, als eine förmliche Kategorie in unſere deutſche Wiſſenſchaft eingedrungen. Es muß aber bemerkt werden, daß dieſer Gedanke wie ſein Ausdruck bereits in der Schopenhauerſchen Philoſophie bei uns vorhanden war, und daß Schopenhauer, namentlich in der kleinen Schrift über den Willen in der Natur, faſt ſchon vor einem halben Jahrhundert, ausdrücklich ſich zur Zoologie von Lamark bekannte, welche die nächſte Vorgängerin Darwins war. Die Entwicklungsgeſchichte, wie man jetzt dieſe Theorie auch zu nennen pflegt, iſt aus der Zoologie bei uns nunmehr auch ſchon auf andere Gebiete zu verpflanzen angefangen: zuerſt durch Schleicher, den zu früh verſtorbenen, auf das Gebiet der Sprache. Die Ethnologie iſt mit dem Racenkampf nachgefolgt.

Noch eine andere Kategorie iſt jetzt aus Schopenhauers Syſtem hervorgegangen, die Philoſophie des Unbewußten von Herrn von Hartmann. Schopenhauer ſubſummirt unter den Ausdruck: Wille, ſehr gewaltſam die ganze Natur. Er vermiſcht darin mechaniſche Attraction, chemiſche Wahlverwandſchaft, organiſche Triebkraft. Das Alles nennt er Wille zum Leben. Unter Wille wurde ſonſt, und ſpeziell noch von Kant, nur die bewußte Selbſtbeſtimmung zum Handeln verſtanden. Wille war das Prädicat des Subjects. In dieſer Bedeutung kommt das Wort auch bei Schopenhauer in ſeiner Ethik vor, wo der Wille ſich dazu beſtimmt, den Willen zum Leben zu negiren. Es iſt keine Frage, daß dieſe ganze willkürliche Terminologie Schopenhauers zu den ungeheuerlichſten Confuſionen Veranlaſſung gegeben hat. Niemals iſt in der Wiſſenſchaft ein Wort in gleichem Grade gemißhandelt, und es iſt traurig genug, daß die deutſche Wiſſenſchaft ſich eine ſolche Uſurpation ſo geduldig hat gefallen laſſen. Noch trauriger iſt es, daß man ſie bewundert hat. Im gemeinen Leben ſagen wir zwar das Wollen hundertfach von der Natur, auch von der unorganiſchen aus. Wir ſagen z. B.: das Wetter will ſich ändern; es will frieren, das Meer will ſich beruhigen u. ſ. w. Schopenhauer beruft ſich auf ſolche Ausdrücke als Beſtätigung ſeines Begriffs. Aber es iſt bis auf ihn doch Niemand im Ernſt eingefallen, die rein cauſale Nothwendigkeit Wille zu betiteln. Da der Wille in der Natur nur blind d. h. ohne Bewußtſein wirkt, da das Vorſtellen erſt ſecundär, erſt hintennach, die Dummheiten des Willens zum Leben erkennt, das nur eine Hölle zu ſchaffen vermag, ſo kam Herr von Hartmann ganz richtig darauf, das Unbewußtſein zu einem neuen Stichworte in der Philoſophie zu machen. Und ferner, da der Wille zum Leben, trotz ſeiner Blindheit, doch auf den verſchiedenen Stufen ſeiner Objectivität nach Ideen d. h. Muſterbildern, thätig ſein ſoll, ſo kam er folgerichtig auch darauf, daß in ſolchem Wirken doch ſchon ein, obwohl unbewußtes Vorſtellen, vorhanden ſein müſſe. Hierbei angelangt, ſprang er von Schopenhauer zu Leibnitz über und nahm deſſen Monaden, weil ſie vorſtellende Weſen, êtres représentatifs, ſind, in den Schopenhauerianismus auf. Weiter will ich dieſe Centaurengeſtalt der Philoſophie nicht verfolgen, weil mich das in eine Kritik Hartmanns verwickeln würde, die hier nicht bezweckt werden kann, wo nur die Schlagwörter unſerer dermaligen Philoſophie gemuſtert werden ſollen.

Mit der Annahme Schopenhauers, daß Alles eitel, daß die Welt ein Monſtrum von Unvollkommenheit, von Elend und Albernheit ſei, ſtimmt bei uns die Philoſophie überein, welche ſonſt mit Schopenhauer in vollem Widerſpruche ſteht, weil er den Theismus leugnet. Dies iſt die Baaderſche. Sie macht die Hypotheſe, daß in Gott urſprünglich ſchon eine Natur exiſtirt habe, die nicht von ihm geſchaffen ſei. Dies drückt ſie in der Formel aus, daß Gott nicht naturlos ſei. Dieſem negativen Ausdruck ſtellt ſie, um die Souveränetät des abſoluten Subjects zu wahren, den poſitiven Ausdruck gegenüber, daß Gott naturfrei ſei. Nun erzählt ſie aber weiter, daß jene Natur durch den Fall der Geiſter und ſpeciell, was die Erde angeht, durch den Fall der Menſchen corrumpirt ſei. Da dieſe wunderbaren Vorgänge nur mythiſche Hypotheſen ſind, ſo haben ſie in ihrer Unbegreiflichkeit und Begriffloſigkeit nicht den geringſten wiſſenſchaftlichen Werth. Es wird dann die weitere Hypotheſe gemacht, daß das Chriſtenthum dazu beſtimmt ſei, die Menſchheit nicht nur vom Fluch des böſen Willens, ſondern auch die ganze Natur von allem Uebel zu erlöſen. Dies nennt man die Reſtitutionshypotheſe. Die höchſte Kategorie dieſer zwiſchen Bildern und Begriffen hin und her ſchwankenden Speculation iſt die Vorſtellung der Herrlichkeit Gottes, in deren Glanz, Fülle, Schönheit, Seligkeit, ſich am Ende aller Dinge die Geſchichte und die durch ſie verklärte Natur auflöſen ſoll. Dieſer äſthetiſche Theismus harmonirt mit dem Schopenhauerſchen Atheismus in der Anſchauung der Welt als eines entſetzlichen Infernums, allein er wendet ſich von ihr nicht, wie der Buddhismus, den Schopenhauer nur copirt hat, zum Vernichtung, zum Nirvana, ſondern erhebt ſich auf den Flügeln einer überſchwänglichen Transcendenz zur Vorſtellung eines himmliſchen Zuſtandes, in welchem alle Qual des Kampfes um die Exiſtenz überwunden und alle Sehnſucht in ewigem Frieden geſtillt ſein wird.

Hiermit wäre unſere kleine Wanderung durch den Kreis der Tagesgeſtalten unſerer Philoſophie im Weſentlichen beendet, um ihre Stichwörter, wie ſie uns in die Ohren klingen, einigermaßen durch ihre thatſächliche Geneſis zu verdeutlichen. Von einer Kritik der Syſteme, wie ich ſie anderwärts, namentlich in einer Schrift über Hegel als deutſchen Nationalphiloſophen gegeben habe, ſollte hier, wie ſchon geſagt, nicht die Rede ſein.

Druck von Max Zellern & Co. in Schwedt a. O.

Neue Studien

von

Karl Roſenkranz.

Dritter Band.

Studien zur Literatur- und Culturgeſchichte.

Leipzig, 1877.
Erich Koſchny.
(L. Heimann's Verlag.)

1473a

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Zur Orientirung des Leſers.

Sammelwerke, wie das vorliegende, haben eine ungewiſſe Zukunft, weil es in ihrer Natur liegt, ſehr Mannigfaltiges in einer etwas äußerlichen Art zu verbinden. Um ſo mißlicher erſcheint es, dergleichen in einem Augenblicke zu veranſtalten, wo unſere deutſche Literatur von ſolchen Sammlungen, den Früchten vieljährigen Fleißes, unter ſehr verſchiedenen Titeln gleichſam überſchwemmt wird. Die überaus günſtige Aufnahme jedoch, welche die beiden erſten Bände dieſer Studien erfahren haben, ermuthigt mich, ſie fortzuſetzen. Ich beſchränke mich jetzt, um nicht zudringlich zu erſcheinen, auf die Mittheilung nur eines Bandes.

Von den beiden vorigen Bänden habe ich den erſten als culturgeſchichtlich, den zweiten als literaturgeſchichtlich bezeichnet. Dieſe beiden Richtungen habe ich in dieſem Bande vereinigt, indem ich eine Reihe von Aufſätzen zuſammengeſtellt habe, welche, ihrem Inhalt nach, von der zweiten Hälfte des ſiebenzehnten Jahrhunderts bis zur unmittelbaren Gegenwart reichen.

Die erſte Abtheilung, die literaturgeſchichtliche, habe ich in einem Nebentitel kleine Portraits großer Männer genannt. Dieſelben entſtanden, mit Ausnahme des Artikels Voltaire dadurch, daß mein verſtorbener Freund Brockhaus mich aufforderte, dieſelben für die dritte Ausgabe des Rotteck-Welcker'ſchen Staats-Lexikons zu übernehmen. Hieraus erklärt ſich, weshalb ich die praktiſche Seite jener Männer etwas ſtärker accentuirt habe. Der Aufſatz Voltaire verdankt ſeinen Urſprung ebenfalls einem Anſtoße meines verehrten Freundes. Ich hatte in ſeinem Verlage 1866 in zwei Bänden eine Schrift über Diderot's Leben und Werke herausgegeben. Als nun ſein raſtloſer Unternehmungsgeiſt darauf verfiel, unter dem Titel: Deutſcher Plutarch, eine Anzahl von kleinen Biographien der hervorſtechenſten Männer vom Reformations-Zeitalter ab zu veranſtalten, lag es ihm nahe, mir den Artikel Voltaire anzubieten. Da ich die Biographie Rouſſeau's und Diderot's ſchon geſchrieben hatte, ſo war es mir willkommen, ihnen noch Voltaire hinzuzufügen.

A. Zur literarhiſtoriſchen Abtheilung.

I. Zu Spinoza.

Ich eröffne die Reihe der philoſophiſchen Männer, welche ich in anſpruchsloſen, wahrheitsgetreuen und überſichtlichen Charakteriſtiken ſchildere, mit Spinoza. Jemehr das Bild dieſes großen Mannes in neuerer Zeit nach ſehr verſchiedenen Tendenzen oft bis zum Widerſpruch mit der Wirklichkeit gemalt iſt, habe ich mich beſtrebt, den Begriff des Thatſächlichen feſt zu halten. 1873 habe ich die Geſchichte meiner Jugendbildung dem Publikum unter dem Titel: „Von Magdeburg bis Königsberg“ erzählt. Aus ihr kann der geneigte Leſer erſehen, welche große Rolle Spinoza nicht nur in meinem Kopfe, ſondern auch in meinem Herzen geſpielt hat. Ich ſchrieb damals 1828 auch eine lateiniſche Diſſertation über ihn, die ich öffentlich vertheidigte. Unendlich oft, faſt möchte ich ſagen unaufhörlich, bin ich ſeitdem auf Spinoza zurückgekommen, allein meine Aeußerungen über ihn ſind fragmentariſche geblieben. Die unvergängliche Bedeutung Spinoza's liegt wohl darin, daß ſein Syſtem, wie kein anderes, eine einheitliche Weltanſchauung darſtellt. Das Schlagwort unſerer Tage: Monismus, iſt zwar zuerſt von einem Hegelianer, Göſchel, mit Beziehung auf Hegel's Logik in Gang gebracht, wird aber heut zu Tage von der Naturwiſſenſchaft bis auf Spinoza zurück datirt.

II. Zu Leibniz.

Die Philoſophie des ſiebenzehnten Jahrhunderts war ebenſo von dem Begriff der Subſtantialität beherrſcht, als die des achtzehnten von dem der Subjectivität. Descartes, Spinoza und Leibniz waren die Träger der erſteren. Leibniz leitete aus ihr durch das Princip der Individuation und der Monade zu dem Begriff der Subjectivität über. In der neueren Zeit iſt Leibniz's Bedeutung vielfach herabgedrückt worden und man hat ſich namentlich oft darin gefallen, ihn mit kleinlicher Nörgelei als einen charakterloſen Höfling zu verſchreien. Mich hat dieſe Leichtfertigkeit um ſo tiefer geſchmerzt, als mich ein beſonderes Verhältniß der Pietät mit Leibniz verbindet. Es war im Sommer 1846 bei Gelegenheit der zweihundertjährigen Geburtstagsfeier Leibniz's, als mir die theologiſche Facultät der Leipziger Univerſität die Ehre erwies, mich zum Doctor der Theologie zu ernennen. Es geſchah dies in Folge verſchiedener religionsphiloſophiſcher Schriften, beſonders aber wohl in Folge der zweiten ſehr verbeſſerten Ausgabe meiner Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften. Dieſe fiel gerade in die Epoche, in welcher die Lichtfreunde, die Deutſchkatholiken und die freien Gemeinden den Anſatz zu einer großen reformatoriſchen Bewegung zu machen ſchienen. In der Verwirrung, worin ſich viele der aufgeregten Geiſter befanden, konnte mein Buch ſehr nützlich wirken. Auch wurde es von Manchem als eine ausdrückliche Autorität herangezogen. Die Bewegung verlief jedoch zu raſch, als daß ſie meiner Schrift einen dauernden Einfluß hätte ſichern können. Das Intereſſe aber für religionsphiloſophiſche Studien hat ſich bei mir bis auf dieſen Tag erhalten. Ich habe mich nun bemüht, von Leibniz ein kleines Bild zu entwerfen, welches den großen Mann nicht bloß als Philoſophen, ſondern auch nach den übrigen Seiten ſeiner univerſellen Wirkſamkeit darſtellen ſoll. Möge mir dies, wenn auch in beſchränktem Maaße, gelungen ſein, und möge man ſich die Wärme, mit welcher es geſchehen, aus meiner tiefen Verehrung für Leibniz erklären. Von den deutſchen Philoſophen, welche gleich mir den Ruhm Leibniz's als einen wohl verdienten in der letzten Zeit aufrecht zu erhalten geſucht haben, freut es mich, beſonders Hermann Fichte nennen zu können, welcher die außerordentliche Einwirkung Leibniz's auf ſeine eigene philoſophiſche Entwickelung anziehend und ausführlich geſchildert hat. Außer an Profeſſor Pfleiderer will ich dann noch an Profeſſor Schaarſchmidt erinnern, der in Kirchmann's Philoſophiſcher Bibliothek Leibniz's „Neue Verſuche über den menſchlichen Verſtand" in's Deutſche überſetzt, und im zweiten Theil mit einer Biographie begleitet hat. Die Einwirkung Leibniz's auf das geſammte Deutſchland hat bekanntlich Julian Schmidt in ſeinem Buche über Leibniz und Leſſing vortrefflich beſchrieben.

III. Zu Voltaire.

Es ſei mir erlaubt, hier vorab eine kleine Anekdote zu erzählen. Im Winterſemeſter 1861 auf 1862 hatte ich zum erſten Mal ein vierſtündiges Publikum über die franzöſiſche Philoſophie und Literatur des achtzehnten Jahrhunderts angekündigt, das ſich einer ſehr zahlreichen Betheiligung der Studirenden erfreute. 1870 wiederholte ich das Collegium. Als ich daſſelbe für den Lections-Katalog eingab, konnte Niemand ahnen, daß wir ſobald mit den Franzoſen in Krieg gerathen und ſogar über 600 franzöſiſche Officiere aus allen Waffengattungen in Königsberg beherbergen würden. Dennoch geſchah es und die weitere Folge hiervon war, daß im oberen Saal des Steiner'ſchen Kaffeehauſes ſich die meiſten der Officiere Nachmittags verſammelten. Drei von dieſen hörten bei mir das Collegium, obſchon nur der eine von ihnen, der früher zwei Jahre in Bonn ſtudirt hatte, des Deutſchen vollkommen mächtig war. Wenn es nun Zeit war aufzubrechen, ſo ſtand der eine von ihnen auf und ſagte: Messieurs il vasonner cinq heures; il faut aller chez Charles Rosenkranz. Sofort wurden die Dominoſteine zuſammen geworfen, die Ueberzieher angezogen und man wanderte nach meinem Hörſaal. Ich bemerke nun, daß die Auffaſſung Rouſſeau's im Weſentlichen aus dem erſten Collegium, die Voltaire's aus dem zweiten ſtammt. Als ich nun 1873 auf 1874 der Aufforderung meines Freundes Brockhaus folgte, bedachte ich ſehr wohl, daß man bei der Ungleichheit der Aufgabe, nur ſechs Bogen zur Verfügung zu haben, doch nicht unterlaſſen würde, eine Vergleichung mit Strauß anzuſtellen, deſſen Buch bereits die dritte Auflage erlebte. Strauß hat die perſönliche Erſcheinung Voltaire's in ihren verſchiedenen Phaſen ſauber geſchildert. Er hatte die Rückſicht auf die vornehmen Damen, denen er ſein Buch vortrug, nicht aus den Augen gelaſſen und ſich auf 24 bis 25 Bogen beſchränkt. Er hatte aber weniger den allgemeinen Verhältniſſen Voltaire's Rechnung getragen, und hier glaubte ich den Ort zur Berechtigung meiner Arbeit zu finden. Nicht, wie die Kritik ſagte, eine Concurrenz, ſondern eine Vervollſtändigung Voltaire's wollte ich liefern. Einen bloßen Auszug von Strauß's Arbeit zu machen, konnte mir gar nicht einfallen; man wird ſich überzeugen, daß Alles bei mir darauf hindrängt, die Wiedergeburt Voltaire's in England zum entſcheidenden Mittelpunkt ſeiner Biographie zu machen. Ob der Unterſchied meiner Darſtellung von der Strauß's in der That ſoweit abliegt, daß ich aller Kunſt entbehren ſoll, will ich dem Publikum zu beurtheilen überlaſſen. Strauß ſchreibt bedachtſamer und nüchterner, ich ſchreibe wärmer und anſchaulicher. Ich habe Voltaire und Rouſſeau da verlaſſen, als die franzöſiſche Nation ihnen durch Beiſetzung ihrer Leichname im Pantheon die höchſte Ehre erwies. Aber die Verfolgung der Hierarchie iſt unerſättlich. Auch die Leichname dieſer Männer ſollten vernichtet werden. Und dieſe Vernichtung iſt ihr gelungen. Gleich nach der Rückkehr Ludwigs XVIII. im Mai des Jahres 1814 haben die Gebrüder Puymorin dies ſcheußliche Werk vollbracht. In einer mondhellen Nacht fuhren ſie mit einem geſchloſſenen Wagen vor der Genoveva-Kirche, wie jetzt das Pantheon wieder hieß, vor. Die Thüren öffneten ſich und die Brüder verſchwanden durch dieſelben. Nach einiger Zeit kehrten ſie mit einem Leinwandſack zurück, in welchem die Gebeine Voltaire's und Rouſſeau's durcheinander klapperten. Die Menſchen, welche ſich während ihres Lebens immer möglichſt von einander fern gehalten hatten, mußten ſich hier im Staub des Todes gegenſeitig berühren. Der Wagen fuhr nach einem Abladeplatz bei Bercy, wo ſechs Männer eine Grube umſtanden, welche mit ungelöſchtem Kalk angefüllt war. In dieſe wurde der Inhalt des Sackes ausgeſchüttet, und die Gebeine verſchwanden unter der Gefräßigkeit des Kalkes. Der eine der Puymorin ſendete ihm ſeinen Fluch nach, und jene ſechs Männer ſchaufelten die Erde wieder zu, ſtreuten Sand über ihre Oberfläche, und die aufgehende Sonne erblickte die Erde in der gleichen Unſchuld, als wenn nichts vorgefallen wäre. Das iſt das Ende von Voltaire und Rouſſeau. Lange ſchlich die Sage von einem ſo unglaublich ſcheinenden Attentat im Dunkeln herum. Tauſende hatten ſeit jener Zeit ſich den Gräbern jener Helden der Aufklärung mit Ehrfurcht genahet, und auch ich habe 1846 in tiefer Rührung davor geſtanden, bis Napoleon III. den Muth hatte, die Gräber öffnen zu laſſen und ſich zu überzeugen, daß ſie leer waren. Man bedenke, daß für Frankreich dies eben ſo viel ſagen will, als wenn wir Deutſche eines guten Tages hörten, daß die Jeſuiten die Leichname Luther's und Melanchthon's geſtohlen und vernichtet hätten. Eine ſehr intereſſante Darſtellung des ganzen Vorganges nach authentiſchen Quellen hat Dr. Frenzel im Feuilleton der National-Zeitung 1876 den 17. December gegeben.

IV. Zu Rouſſeau.

Geſchrieben wurden dieſe Artikel, da ſie mit Ausnahme Voltaire's für ein Lexikon beſtimmt waren, urſprünglich in alphabetiſcher Folge, alſo: Hegel, Kant, Leibniz, Rouſſeau, Spinoza, wozu dann noch faſt zehn Jahre ſpäter Voltaire kam.

Ueber Rouſſeau gehen die Meinungen noch immer weit auseinander. In Frankreich hat Morin, Paris 1851, in ſeinem Buche: la vie et le caractère de Rousseau, zwar eine unparteiiſche Geſchichte dieſes Mannes verſprochen, allein man kann nichts Parteiiſcheres leſen, als was er über ſeinen Helden ſagt. Jede Andeutung Rouſſeau's in ſeinen Briefen und in ſeinen Confeſſionen, in denen er ſeiner fixen Idee von einer gegen ihn gerichteten Verſchwörung Raum giebt, iſt hier in ein Factum verwandelt.

Das Verdienſt Morin's, die Biographie Rouſſeau's in Fluß gebracht zu haben, ſoll ihm nicht beſtritten werden. Der Deutſche Brokerhoff hat in einem dreibändigen Werke, 1866 bis 1874, die Mühe auf ſich genommen, dasjenige, was Morin bezweckte, in der That auszuführen. Man darf behaupten, daß er, was den Fleiß anbetrifft, Alles erſchöpft habe, was die Literatur über Rouſſeau darbietet. Namentlich die letzten zwanzig Jahre Rouſſeau's ſind mit außerordentlicher Sorgfalt behandelt. Ob er aber nicht ebenfalls dem Zauber erlegen ſei, mit welchem Rouſſeau faſt alle ſeine Biographen durch ſeine Bekenntniſſe, beſtochen hat, iſt die Frage. Bei Rouſſeau fällt das Leben und das Talent ſehr auseinander. Ich habe daher bei ihm eine gerade entgegengeſetzte Methode befolgt, als bei Voltaire, indem ich zuerſt das Leben, und ſodann die Werke Rouſſeau's zur Darſtellung gebracht habe. An Rouſſeau habe ich die Biographie von Bernardin de St. Pierre angeſchloſſen, weil ſie aus dem achtzehnten in das neunzehnte Jahrhundert überleitet und weil Bernardin als ein vorzüglicher Anhänger Roſſeau's genannt werden kann. Dieſer Aufſatz iſt der älteſte der hier gegebenen Sammlung, denn er eröffnet den Jahrgang des Hamburger Telegraphen vom Jahre 1840.

Im nächſten Jahre 1878 werden es hundert Jahre, daß Voltaire und Rouſſeau, der erſtere in Paris, der zweite in Ermenonville bei Paris, geſtorben ſind, und die heutigen Franzoſen glauben an Erſcheinnngen der Mutter Gottes und an die Heilkraft des Waſſers von Lourdes, das von ihr begnadet ſein ſoll.

V. Zu Kant.

Hier habe ich Nichts hinzuzuſetzen, als nur, daß meine Geſammt-Ausgabe der Kant'ſchen Schriften zur rechten Zeit gekommen iſt. Wenn man aber auf Kant jetzt in der Weiſe zurückgeht, als ob gar Nichts an ihm auszuſetzen ſei, ſo iſt das doch wohl ein großer Irrthum und ich habe die Geſchichte der Kant'ſchen Philoſophie 1840 in dem Sinne geſchrieben, über Kant hinaus zu blicken, ohne die relative Wahrheit des von ihm gefundenen Syſtems zu läugnen.

VI. Zu Hegel.

Hegel iſt nach meiner Meinung derjenige Philoſoph, der das Kant'ſche Syſtem poſitiv vollendet hat. Dieſe Ueberzeugung hat mich hier in Königsberg mit immer wachſender Gewißheit erfüllt. Aus ihr ſind alle ſo mannigfaltige Arbeiten entſprungen, die ich Hegel gewidmet habe. Beſonders gehören hierher folgende Schriften:

Erſtens: Das Leben Hegels, Berlin 1844; zweitens: Ueber Hegels Naturphiloſophie und Vera's franzöſiſche Bearbeitung derſelben, Berlin 1868; drittens: Hegel als deutſcher Nationalphiloſoph, Leipzig 1869, als Vorläufer von Hegel's Jubiläum; viertens: Hegel's Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften mit einer Einleitung und mit Erläuterungen von Karl Roſenkranz, Berlin 1870.

Dieſe Ausgabe, die in Kirchmann's philoſophiſcher Bibliothek erſchien, iſt nicht zu verwechſeln mit einer anderen, welche ich 1845 herausgab, weil die Geſammt-Ausgabe dieſelbe in drei Bände auseinandergedehnt hatte, ſo daß das Bedürfniß hervortrat, ſie auch in ihrer urſprünglichen einbändigen Geſtalt zu beſitzen. Die nunmehr 1870 erfolgte Ausgabe enthält in meinem Commentar die genaueſte Darſtellung der Hegel'ſchen Philoſophie und war, was aber Niemand bemerkt zu haben ſcheint, der Feier von Hegel's Säcularfeſt beſtimmt. Wenn ich in dem vorangehenden Buche eine ausführliche Kritik Hegel's und einen Vergleich deſſelben mit den übrigen Epoche machenden deutſchen Philoſophen gegeben habe, ſo habe ich in dieſer Schrift die Wahrheit des Hegel'ſchen Syſtems auch in den Conſequenzen darzulegen verſucht, die von Hegel entweder unbeachtet geblieben oder geradezu verkannt ſind. Ausführlich habe ich dieſelben 1850 in meinem Syſtem der Wiſſenſchaft dargeſtellt. Hierher gehört auch die praktiſche Philoſophie, auf welche ich mich in der hier vorliegenden Arbeit beſchränkt habe. Ein Eingehen auf die anderen Theile der Hegel'ſchen Philoſophie würde mich zu weit geführt haben. Aus gleichem Grunde iſt der dialektiſche Unterbau der Rechtsphiloſophie unerörtert geblieben. Hegel unterſcheidet das Recht, die Moralität und die Sittlichkeit. Er überſieht, daß er in der Einleitung zur Rechtsphiloſophie den allgemeinen Begriff der Freiheit auseinanderſetzt. Dieſer Begriff muß den erſten Theil der praktiſchen Philoſophie ausmachen. Der zweite Theil, die Moralität, enthält das Verhältniß des einzelnen Willens zum Geſetz deſſelben als Pflicht und Tugend. Der dritte Theil, das Recht, beſchreibt die verſchiedenen Formen des Willens, welche dadurch entſtehen, daß mein Wille auch für Andere zur Geltung gelangt, mit welcher Beſtimmtheit alles Schwankende des Gewiſſens ſich aufhebt. Möge die ausführliche Geſchichte, die ich hier von Hegel's Ethik gegeben habe, dazu beitragen, die noch immer herrſchenden Vorurtheile gegen ſeine Lehre zu beſeitigen. Nichts iſt falſcher, als wenn man ſich heut' zu Tage einredet, daß die Hegel'ſche Philoſophie nur als eine vergangene eine lediglich hiſtoriſche Bedeutung habe. So gut als man jetzt ſich durch ein allgemeines Zurückgehen auf Kant zu retten ſucht, eben ſo gut wird dies auch mit Hegel geſchehen. Er wird perennirend fortleben, wie Plato und Ariſtoteles.

Ich kann doch die Gelegenheit nicht vorbei laſſen, hier das Geſtändniß eines verhängnißvollen Irrthums zu machen, der mich über dreißig Jahre gefangen gehalten hat. In der Hegel'ſchen Logik befriedigte mich der Uebergang vom ſubjectiven zum objectiven Begriff je länger je mehr in keiner Weiſe. Ich zog ihn daher als Begriff der efficienten und finalen Cauſalität zur Metaphyſik, mit welcher ich als Ontologie, Aetiologie, Teleologie, den erſten Theil der Logik beſchloſſen hatte. Nachdem ich aber 1862 in meiner Schrift: Epilegomina zu meiner Wiſſenſchaft der logiſchen Idee, eine gründliche Vertheidigung meiner Anſicht gegeben hatte, entſtanden doch wieder ſehr lebhafte Zweifel bei mir an der Richtigkeit meiner Conſtruction. Allerdings befriedigt mich die Darſtellung des objectiven Begriffs bei Hegel keineswegs und ich habe auch den Vorſatz gefaßt, eine beſondere Schrift über dieſen Gegenſtand auszuarbeiten, weil es ſich hier um einen ganz neuen Gebrauch des

Wortes objectiv handelt, wie ich dies in meiner Ausgabe der Hegel'ſchen Encyklopädie 1870 geſagt habe. Die abſolute Blindheit jedoch, von welcher ich einige Jahre darauf befallen wurde, hat dies bis jetzt wenigſtens verhindert. Eigentlich muß ich meinem verehrten Freunde, dem ſchottiſchen Philoſophen Hamilton Stirling, Recht geben, wenn er in ſeinem vortrefflichem Buche: The secret of Hegel, die Meinung ausſpricht, daß ich, als Mann des Katheders, den Wunſch habe befriedigen wollen, die Metaphyſik als die Lehre vom Sein und die Logik als die Lehre vom Denken aus einander zu halten.

B. Zur culturhiſtoriſchen Abtheilung.

I. Zum Streit über die gemiſchten Ehen.

Der ganze Kampf, in welchem wir Proteſtanten uns gegenwärtig mit den Katholiken befinden, datirt vom Streit über die gemiſchten Ehen 1837. Die Aufregung, welche derſelbe hervorrief, veranlaßte einen meiner Collegen zur Abfaſſung der nebenbei genannten Schrift über Staat und Kirche. Er nannte ſich pſeudonym Philalethes. Der König von Preußen, dem er ein Exemplar ſeines Buches mittheilte, und ich waren wohl die einzigen Perſonen, welche um dies Geheimniß wußten. Dieſer Mann war der Medicinalrath Profeſſor Dr. Sachs. Dixon iſt durch das, was er in ſeinen Seelenbräuten über denſelben geſagt hat, Veranlaſſung geworden, ihn ſehr einſeitig aufzufaſſen. Es iſt ja möglich, daß Sachs ein lebhaftes Intereſſe für die myſtiſche Seite jener Geſellſchaft gehabt hat. Ich habe ihn erſt kennen gelernt, nachdem er ſich von derſelben gänzlich zurückgezogen hatte und freue mich, in dem vorliegenden Buche der Welt den Beweis vorführen zu können, daß Sachs eine tiefe Innerlichkeit beſaß, die ihn zur Erforſchung der Wahrheit des Glaubens trieb. Er war eine genial angelegte Natur, allein ein leidenſchaftliches Temperament erlaubte ihm nur, ſich in Liebe oder Haß zu bewegen, und es war natürlich, daß er ſich durch ein ſolches Betragen ſehr viel Feinde machte. Perſonen, zu denen er ſich hingezogen fühlte, vergötterte er eben ſo, als er andere, ſeinen Anſichten widerſprechende, bis zur Verachtung herunter zu drücken vermochte. Er wurde alſo häufig ungerecht und da er witzig war, ſo wimmelte es bald in der Stadt von Anekdoten über ihn. Sachs warf ſich in Widerſprüchen herum, aber dieſe Widerſprüche waren eben der Beweis des großen Intereſſes, welches er an der Religion und ihrer Fortgeſtaltung nahm. Aus dem damaligen Streit über die gemiſchten Ehen iſt keineswegs, wie man damals erwartete, eine Reformation der katholiſchen Kirche entſprungen, ſo wenig als jetzt die Altkatholiken eine ſolche bewirken werden. Meine Auslaſſungen über das Sachs'ſche Buch erſchienen in den Berliner Jahrbüchern und laſſen uns eigentlich zum Erſchrecken ſehen, wie im Grunde Alles ſich noch gerade ebenſo verhält.

II. Zur deutſchen Verfaſſungsfrage im Sommer 1848.

Dieſe Schrift, die hier zum erſten Male gedruckt wird, iſt eigentlich ein hiſtoriſches Curioſum. Ich war Anfang Juli vom Miniſterpräſidenten, Herrn

Rudolf v. Auerswald, nach Berlin berufen. Er unterhandelte mit mir wegen Uebernahme des Cultusminiſteriums. Ich war nicht im Geringſten dazu geneigt, denn meine Sinnesart ging immer nur auf ein ſtilles Leben im Betriebe der Wiſſenſchaft. Aber in jener Zeit behauptete man mir gegenüber, daß ich mich täuſche. Ich hatte alle Zumuthungen zu Wahlen nach Frankfurt oder Berlin abgelehnt, allein ich hatte über alle wichtigen politiſchen Ereigniſſe der Hartung'ſchen Zeitung freiwillige Artikel mit der Nennung meines Namens eingeſandt. Aus ihnen bewies man mir meine Fähigkeit, auch politiſch wirken zu können. Nach einigen Tagen kam es ſoweit, daß ich dem Könige eine Art Programm überreichen ſollte. Dies geſchah auch; ich führte jedoch in demſelben aus, daß ich nur ein Miniſterium des öffentlichen Unterrichts übernehmen wollte, denn was wir Cultusminiſterium nennen iſt doch weſentlich rechtlicher Natur und fällt daher dem Juſtizminiſterium zu, da die inneren Angelegenheiten einer Kirche, was ſie glaubt oder nicht glaubt, von ihr ſelber beſtimmt werden, die Medicinalangelegenheiten aber offenbar als Geſundheitspflege dem Miniſterium des Innern zufallen. Dem Könige ſagte dieſe Auffaſſung nicht zu und ich war daher bereit wieder abzureiſen. Der Miniſterpräſident jedoch und ſein Bruder Alfred, mit welchem ich ſchon ſeit längerer Zeit befreundet war, beſchworen mich, als vortragender Rath mit einem konſultativen Votum in das Staatsminiſterium zu treten und in der Aufgeregtheit jener Epoche ging ich hierauf ein. Eine der erſten Arbeiten, die ich zu machen hatte, war der Entwurf des Tagebefehls Seiner Majeſtät an die Armee, ſich dem Erzherzog Johann unterzuordnen. Hierdurch wurde mein Blick beſonders auf die Verfaſſungsfrage überhaupt gelenkt und ich beſchloß privatim durch eine kleine Broſchüre die Politik des Miniſters v. Auerswald zu unterſtützen. Als ich aber Ende Auguſt damit fertig war, hatte ſich ſchon die ganze Scene verändert und der Druck wurde immer aufs Neue bis zum heutigen Tage verſchoben, wo man im Stande iſt, zu ſehen, was ich damals für eine Stellung zur Aufgabe der Zeit eingenommen habe. Der Wunſch, mit welchem ich Oeſterreichs Ausſcheiden aus dem deutſchen Bunde zuletzt betone, iſt wohl charakteriſtiſch genug.

III. Zum Glauben der Gegenwart an Geiſter und Wunder.

Als dieſer Aufſatz erſchien, erfuhr er unter Anderem die Entgegnung eines amerikaniſchen Spiritiſten im Demokraten des Hudſon, der mich beſchuldigte, mich nicht praktiſch um den Spiritismus bekümmert zu haben. Als ob ich nicht auch die Periode des Tiſchrückens mit durchlebt hätte, freilich ohne allen Erfolg. Wenn ich mich mit an einen Tiſch hinſetzte, ſtockte ſofort Alles. Die ſchönſten Gelegenheiten, wo Verſtorbene mir hätten erſcheinen können, gingen in einem langen Leben trotz aller Aufmerkſamkeit ſpurlos vorüber. Wenn ich aber eingeladen werde, nach Amerika zu kommen, ſo möchte es mir wie Herrn Prof. Tindal bei einem Beſuche in einer ſpiritiſtiſchen Geſellſchaft ergehen. In Deutſchland ſcheint ſich ja der Spiritismus auch auszubreiten, wenn man aus den Ueberſetzungen der Schriftſteller deſſelben einen Schluß machen darf. Unter dieſen ragt durch Bildung und Originalität eine ſchöne Frau hervor, die Frau Adelma v. Vay. Dieſe Dame hat ein ſyſtematiſches Werk: Stoff, Kraft und Geiſt medianimiſch, d. h. durch Führung ihrer Hände von Geiſterhand, geſchrieben, welches ein wahres Chaos von abenteuerlichen und wunderlichen Phantaſien iſt. Sie glaubt z. B. an Atome, aber an geſchlechtliche. Dieſe Frau hat ferner ein Buch verfaßt: „Studien des Geiſterreichs“, worin die horrendeſten Dinge mit Kaltblütigkeit vorgetragen werden. Auf dem hübſchen Schloſſe in Ungarn, worin ſie wohnt, erſcheinen jeden Abend ſechs Uhr drei „Leiter“, die Mutter Maria, der heilige Lorentius und Buddha. Sie ſind ſo artig, alle Fragen der Frau Gräfin medianimiſch zu beantworten. Ihr Herr Gemahl erfreut ſich einer anderen Fähigkeit, nämlich des Zeichnens, und hat uns Abbildungen von den fluiden Gewändern der Geiſter, von Hexen und von Thieren auf den andern Planeten gegeben. Autor der letzteren, z. B. eines Mopſes aus dem Merkur, iſt Alexander v. Humbold, der den Eheleuten vertraulich mittheilt, daß er vieles im Jenſeits ganz anders getroffen habe, als er es ſich vorgeſtellt. Die vielen Geſchichten, welche mit kluger Auswahl und mit großem Talent erzählt werden, haben den Zweck, uns das Jenſeits mit den verſchiedenſten Geſtalten zu bevölkern. Hierbei befolgt die Frau Gräfin einmal die buddhiſtiſche Lehre von der Wiedereinkörperung des Menſchen, und ſodann die Lehre von der Dämonologie, aus welcher ſie dann nicht anſteht, die Krankheitsurſachen abzuleiten, d. h. ſie macht alle Kranken, wie ehemals im Orient, zu Beſeſſenen. Das Hauptmittel gegen die Krankheit iſt natürlich das Gebet, obwohl ſie, wie wir, zwiſchendurch erfahren, auch mit dem Magnetismus und mit ganz gewöhnlichen Hausmitteln curirt. In einem Kupferſtich vor dem Titel ihres Buches hat ſie ſich in einem reizenden Negligé abbilden laſſen. Und dieſe Frau behauptete von ſich ſelbſt, daß ſie, eine geborene Gräfin v. Wurmbrand, gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts in Köln als Hexe von den Prieſtern verbrannt ſei. In Paris verfiel ein Schneider darauf, Photographien von Geiſtern anzulegen. Als die Sache zu den Ohren der Polizei kam, unterſuchte ſie ſeine Wohnung und confiſcirte eine große Menge von Puppen, welche dazu gedient hatten, über der einen Schulter des Betreffenden von einem Gehülfen als der gewünſchte Geiſt gehalten zu werden. Dieſer Geiſterkünſtler wurde zu einem Jahr Gefängniß verurtheilt. Kaum wieder frei geworden, erſchien derſelbe auf dem Spiritiſten-Congreß in Brüſſel und vertheidigte ſich hier mit Erfolg gegen die Barbarei der Polizei.

Wenn man ſich die Proceduren der Spiritiſten und beſonders ihre Schlußfolgerungen durchdenkt, ſo weiß man oft allerdings gar nicht, was man ſagen ſoll. Die jungen Mädchen oder auch Frauen, die in der Regel Medien darſtellen, müſſen wohl durch eine Art Erweckung zu ihrem Beruf getrieben werden. Ich finde z. B., daß der bekannte Edmond in New-York von ſich ſelbſt ſagt, er ſei als abgeſchiedener Geiſt lange Zeit in den Straßen der Stadt ſtumm umhergewandert, bis er ſo glücklich geweſen ſei, in Fräulein Korach ein Organ für ſeine Manifeſtation zu gewinnen. Nun ſtelle man ſich vor, wie ſeine Anhänger in der republikaniſchen Halle gegen Abend ſich zuſammenfinden, ein Lied ſingen und dann einen anderthalbſtündigen Vortrag des Fräuleins Korach, durch deren Mund der verſtorbene Edmond in eigener Perſon ſpricht, anhören.

In Petersburg entſtand vor ein paar Jahren eine wiſſenſchaftliche Reaction gegen den Spiritismus. Der ruſſiſche Führer deſſelben, Herr Hofrath Akſakow, nahm den Kampf auf und ließ ſucceſſiv ſechs junge Medien aus England kommen, mit ihnen die nöthigen Experimente zu machen. Obwohl nun die Oppoſition den Vorwurf des bewußten Betruges erhob, ſo iſt doch, ſo viel ich weiß, aus der ganzen Angelegenheit nichts Entſcheidendes herausgekommen.

Wir Deutſche haben eine Arbeit von Alexander Wiesner in Prag, „der wiedererſtandene Wunderglaube“, erhalten, welche mit Vorſicht, theils die Verſicherungen des Herrn Wallace, theils die Erzählungen der Frau Adhelma v. Vay einer logiſchen Prüfung unterwirft. Die Berichte des Herrn Owen in ſeiner Schrift: „das ſtreitige Land“, müſſen dem Herrn Verfaſſer wohl noch unbekannt geblieben ſein, da er ſonſt ſchwerlich ſich die Gelegenheit hätte entgehen laſſen, die wunderbaren Facta durchzunehmen, welche derſelbe enthält, z. B. die Geſchichte von einem ſchweren Tiſch, der durch die vereinten Kräfte der Geſellſchaft bald ſchwerer bald leichter gemacht und rein dynamiſch bis zur Decke emporgehoben wurde. Alle Geſetze der Natur hören im Spiritismus auf, obwohl er von ihnen zu reden nicht müde wird.

Königsberg, im Juni 1877.

Karl Roſenkranz.

Nachſchrift zum zweiten Theil der Studien.

In dieſem Theile, pag. XI., habe ich Marie Schwab als Verfaſſerin des Romans: Eritis sicut Deus, genannt und Guſtav Schwab als ihren Bruder zum Mitſchuldigen an der Herausgabe der Schrift gemacht. Beides iſt falſch, wie mir der Sohn Schwab's, gegenwärtig Profeſſor am Gymnaſium von Stuttgart, ſofort authentiſch mittheilte. In Folge dieſer Mittheilung habe ich denn auch ſogleich in der Augsburger Zeitung meinen Irrthum zurückgenommen, halte es aber für zweckmäßig, dies auch hier noch ausdrücklich zu thun, denn Zeitungen ſind vergänglich und Bücher ſind bleibend. Die erſte Meinung über den Autor vermuthete in demſelben einen älteren Hegelianer, der ſich von der Hegel'ſchen Philoſophie durch den Roman losgerungen habe. Nunmehr kam aber eine Broſchüre heraus: Aufſchlüſſe über „Eritis sicut Deus", Bremen und Leipzig 1860. In derſelben wurde eines Geiſtlichen als eines Bruders der Verfaſſerin gedacht, der ihr z. B. Bücher über das Alterthum mitgetheilt habe, um die daſſelbe betreffenden Aeußerungen correcter zu machen. Dieſe Figur wurde, in Norddeutſchland wenigſtens, auf Guſtav Schwab gedeutet. Jetzt habe ich erfahren, daß Victor Huber, wie er ſelbſt in ſeiner Biographie erzählt, der Herausgeber dieſes merkwürdigen Romans geworden iſt. G. Schwab hat nicht nur eine, ſondern drei Schweſtern gehabt, aber keine derſelben hat Marie geheißen. Nach der Mittheilung eines ſchwäbiſchen Geiſtlichen im vorigen Winter in Brockhaus' „Literariſchen Unterhaltungsblättern" lebt die wirkliche Verfaſſerin in Würtemberg noch als Vorſteherin eines ſehr geachteten Mädchenpenſionats.

Erſte Abtheilung.

Studien zur Literaturgeſchichte.

Kleine Portraits großer Männer.

I. Spinoza.
II. Leibniz.
III. Voltaire.
IV. Rouſſeau.
V. Kant.
VI. Hegel.

I. Spinoza.

Spinoza (Baruch, d. i. Benedict) wurde am 24. November 1632 zu Amſterdam aus einer jüdiſchen Familie geboren, die aus Portugal eingewandert war, um vor den Verfolgungen des fanatiſchen Katholicismus in dem damaligen Holland eine Freiſtätte für ihren Glauben zu ſuchen. Der junge Spinoza ſtudirte ſehr eifrig die talmudiſche Literatur, aber auch die Schriften der Carteſianiſchen Philoſophie. Er hatte einen Lehrer für das Lateiniſche, van den Ende, der eine ſehr gelehrte Tochter beſaß, welche die Schüler ihres Vaters, wenn dieſer verhindert war, ebenfalls unterrichtete. Auch den Spinoza unterrichtete ſie, er verliebte ſich in ſie, aber ſie zog ihm einen andern Schüler von ſtattlicherm Ausſehen vor. Durch ſein philoſophiſches Studium entfremdete ſich Spinoza ſeinen Glaubensgenoſſen. Sie fingen an ihn zu verfolgen, ja ſogar meuchelmörderiſch nach ſeinem Leben zu trachten, und ſchloſſen ihn endlich durch die ſchrecklichſte aller rabbiniſchen Verwünſchungen von der Gemeinſchaft der Synagoge aus. Spinoza zog ſich nun von Amſterdam nach einigen kleinern Städten zurück, namentlich nach Rynsborg und Haag. Er führte hier ein einſiedleriſches Leben, welches vor allem der Wiſſenſchaft gewidmet war. Um ſeinen mäßigen Lebensbedarf zu beſtreiten, verfertigte er auch optiſche Gläſer. Trotz ſeiner großen Verborgenheit verbreitete ſich ſein Ruf ſo ſehr, daß auswärtige Gelehrte den Briefwechſel mit ihm ſuchten oder wie Leibniz auf Reiſen zu ihm kamen und der Kurfürſt von der Pfalz ihm eine Profeſſur der Philoſophie an der Univerſität zu Heidelberg anbot. Er lehnte jedoch dieſelbe ab, weil er durch ſeine Philoſophie mit den Theologen in Streit zu gerathen fürchtete, wenngleich der Kurfürſt ihm die größte Freiheit im Philoſophiren zugeſichert hatte. Er ſtarb an der Schwindſucht am 21. Februar 1677 im Haag.

Spinoza ſchrieb zuerſt 1663 einen Abriß der Philoſophie des Carteſius: „Principia philosophiae Cartesianae“, und legte ſeine Auffaſſung der Carteſianiſchen Philoſophie in einer beſondern Schrift dar: „Cogitata metaphysica, more geometrico demonstrata.“ Hierauf folgte 1670 dasjenige Werk, welches ſeinen Namen hauptſächlich bekannt machte, ihm aber auch den Haß nicht nur der jüdiſchen, ſondern auch der chriſtlichen Theologen aller Confeſſionen zuzog; es war dies der „Tractatus theologico-politicus“, mit welchem er die rationaliſtiſche Kritik der bibliſchen Bücher begründete und die Nothwendigkeit der Preßfreiheit als eine unumgängliche Folge der Glaubens- und Gewiſſensfreiheit darthat. Die übrigen Schriften, die er verfaßte, wurden erſt nach ſeinem Tode herausgegeben, namentlich ſein Hauptwerk, die Ethik, welche ſein Freund, der Dr. Meyer, gleich nach ſeinem Tode 1677 veröffentlichte. Zwei ſeiner Schriften ſind Fragmente geblieben, wenn auch zum größten Theil ausgeführt, ſo daß über ihre Grundbegriffe kein Zweifel ſein kann. Die eine derſelben: „Tractatus politicus“, betrifft die Idee des Staats; die andere: „Tractatus de emendatione intellectus“, die philoſophiſche Methode des Erkennens. Außerdem haben ſich Briefe von ihm erhalten, unter welchen ſich die an den Secretär der Londoner Akademie, Oldenburg, gerichteten beſonders auszeichnen. Von großem Intereſſe iſt auch der Brief eines jungen Mannes, Albert Burg, an ihn. Dieſer Burg nämlich war zuerſt ein Anhänger Spinoza's geweſen, wurde aber katholiſch und machte nun den Verſuch, auch Spinoza zum Uebertritt in die Alleinſeligmachende Kirche zu bewegen. Spinoza antwortete ihm in einem ausführlichen Schreiben, welches Punkt für Punkt die Gründe widerlegt, auf welche Burg ſeinen Proſelytismus geſtützt hatte. Dieſe claſſiſche Antwort iſt daher von Zeit zu Zeit beſonders abgedruckt und in andere Sprachen überſetzt. Die ſämmtlichen Schriften Spinoza's wurden erſt zu Anfang dieſes

Jahrhunderts, 1802—3, von Paulus in Jena in zwei Bänden beſorgt. Dieſe Ausgabe enthält auch die Lebensbeſchreibung des Spinoza, welche der Pfarrer Colerus, deſſen Predigten Spinoza ſich zuweilen vortragen ließ, verfaßt hat; Berthold Auerbach hat ſeine Schriften in's Deutſche überſetzt und ſein Leben wie ſeine Lehre durch einen Roman populär zu machen geſucht.

Die Schickſale der Philoſophie Spinoza's bieten uns das Bild der leidenſchaftlichſten Kämpfe, indem dieſelbe von der einen Seite ebenſo grenzenlos vergöttert als von der andern Seite verachtet und verfeindet ward. Wenn man den Bildungsgang Spinoza's verfolgt, ſo ſieht man wohl, daß er urſprünglich durch einen andern jüdiſchen Philoſophen, Moſes Maimonides, angeregt ward. Denn dieſer große Bibelforſcher wollte durchaus der Vernunft ihr Recht erhalten wiſſen und ſuchte daher diejenigen Wunder, die einer verſtändigen Auflöſung gänzlich widerſtrebten, durch allegoriſche Ausdeutung für den Begriff zu gewinnen. Hieraus erklärt ſich die Freiheit der Kritik, mit welcher Spinoza die Begriffe des Wunders, der Prophetie und der Inſpiration behandelt. Für die Weltanſicht Spinoza's überhaupt war aber auch die kabbaliſtiſche Speculation nicht ohne Einfluß, denn ſie war es, welche ihm die Einheit des göttlichen Weſens auf das dringendſte eingeſchärft hatte. Spinoza lehrte freilich keine Emanation, die in immer ſchwächern Graden von der reinſten Geiſterwelt bis zur lichtloſen Materie ſich fortſtufte, aber die Attribute, die er der Gottheit beilegte, ſind mit den Sephiroth des kabbaliſtiſchen Enſoph unſtreitig verwandt. Wenn es aber der talmudiſtiſchen Weisheit an Genauigkeit und Klarheit der Begriffsbeſtimmungen mangelte, ſo lernte Spinoza aus der Carteſianiſchen Philoſophie, wie man das Denken als wirkliches Denken darzuſtellen und damit alles Phantaſtiſche auszuſcheiden habe. Durch die Anwendung der ſynthetiſchen Form, mit welcher er die Elemente des Euklid nachahmte, glaubte er die Unwiderleglichkeit der philoſophiſchen Methode noch zu erhöhen.

Der innere Zuſammenhang, in welchem ſein Syſtem mit dem Carteſianiſchen ſteht, wurde allerdings durch den Widerſpruch herbeigeführt, in welchen der Carteſianismus ſich verwickelte, indem er die Verbindung der res extensa und der res cogitans durch die abſolute Subſtanz vermittelte. Carteſius hatte Materie und Geiſt als Subſtanzen einander coordinirt und behauptet, daß keine derſelben auf die andere eine Einwirkung zu äußern vermöge. Da jedoch die Erfahrung uns zeigt, daß Körper und Seele aufeinander wirken, ſo ſchloß er, daß nicht ſie ſelbſt es ſeien, welche ihre Beziehung aufeinander hervorbrächten, ſondern daß Gott ihre Verbindung realiſire. Wenn, ſchloß nun Spinoza weiter, ſich dies ſo verhält, ſo folgt daraus offenbar, das weder das Ausgedehnte, noch das Denkende wirkliche Subſtanzen ſind, denn in dieſem Fall würden ſie von keiner andern Subſtanz abhängig ſein können. Sind ſie alſo von der abſoluten Subſtanz abhängig, weil nämlich dieſe es iſt, welche ihre Einheit bewirkt, ſo erhellt, daß ſie ſelbſt nur Attribute der Einen Subſtanz ſein können, die allein Urſache ihrer ſelbſt iſt. Dieſe Conſequenz Spinoza's war logiſch eine vollkommen berechtigte. Sein ganzes Syſtem iſt daher nichts anderes als das unaufhörliche Beſtreben, alle Unterſchiede, welche der Verſtand in den Erſcheinungen wahrnimmt, durch ihre Beziehung auf die Einheit des urſprünglichen Weſens zu einem bloßen Schein herabzuſetzen. Hieraus ergeben ſich auch alle Verſchiedenheiten in der Auffaſſung ſeines Syſtems. Sieht man nämlich darauf, daß nur die göttliche Subſtanz die allein alles bewirkende Urſache iſt, ſo hat man den Pantheismus; ſieht man hingegen darauf, daß die Wirkung von der Urſache zu keiner freien Selbſtändigkeit ſich abſcheidet, ſo hat man den Akosmismus, in welchem gar keine Welt für ſich einem Schöpfer gegenüber vorhanden iſt; ſieht man endlich darauf, daß die abſolute Subſtanz doch nur in ihren Attributen Realität hat und ſich als deren immanente Urſache nicht auf ſich zurückbezieht, ſo hat man den Atheismus.

Wir wollen verſuchen, uns von dem Inhalt der Philoſophie Spinoza's die Hauptpunkte in einem kurzen Umriß vorzuführen. Es wird daraus auch hervorgehen, weshalb er an ſeinem Syſtem durch den Namen Ethik vorzüglich die praktiſche Seite hervorhob. Spinoza ſagt nämlich, daß die Menſchen in ihren Leidenſchaften überall dieſelben ſeien, wie ſehr ſie auch durch ihre Abſtammung, ihren Stand, ihre Confeſſion und ſonſtige Verhältniſſe ſich unterſcheiden und daß die Affecte der Furcht und der Hoffnung, der Zuneigung und des Abſcheus, der Freude und Traurigkeit, ſowie Geiz, Ehrſucht, Wolluſt, Herrſchſucht u. ſ. w. überall dieſelbe Natur zeigen. Wolle man alſo das Weſen des Menſchen erkennen, ſo müſſe man von allen äußerlichen Bedingungen des Menſchen wegſehen und ſich die Erklärung ſeiner Affecte und Leidenſchaften zum Zweck machen. Man müſſe die menſchlichen Dinge weder beweinen noch verlachen, ſondern zu erkennen ſtreben. Die Affecte und Leidenſchaften ſeien es, welche den Menſchen unfrei machten, weshalb die Hauptfrage ſein müſſe, wie er ſich von der Knechtſchaft der Affecte und Leidenſchaften losmachen könne. Dieſe Frage beſitze das gleiche Intereſſe aller Menſchen und könne eben deswegen auch als die Hauptaufgabe der Wiſſenſchaft betrachtet werden.

Da nun aber der Menſch mit der geſammten Welt in Verhältniß ſteht, ſo kann jene Aufgabe auch nur dadurch gelöſt werden, daß man bis zu dem höchſten aller Begriffe aufſteigt, von welchem alle übrigen abhängen. Dieſen höchſten Begriff findet Spinoza in dem der Subſtanz, welche er als die Urſache ihrer ſelbſt (causa sui), d. h. als dasjenige Weſen beſtimmt, welches zu ſeinem Beſtehen keines andern bedarf, oder deſſen Begriff die Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz in ſich ſchließt. Für den Sprachgebrauch Spinoza's iſt nun zu bemerken, daß er den Ausdruck Subſtanz ganz gleichbedeutend mit dem Ausdruck Gott nimmt, da es unmöglich ſei, daß zwei Subſtanzen oder gar mehrere exiſtirten, welche als abſolute nebeneinander beſtänden; die abſolute Subſtanz als das ſchlechthin nothwendige oder realſte Weſen kann nur eine einzige ſein, und Spinoza hat aus dieſem Grunde dem erſten Buch ſeiner Ethik, worin er die Lehre von der Subſtanz vorträgt, die Ueberſchrift de deo gegeben. Das zweite Buch handelt de mente, das dritte de origine affectuum, das vierte de affectuum viribus seu de servitute humana, das fünfte de potentia intellectus seu de libertate humana. Von der Subſtanz unterſcheidet Spinoza das Attribut und den Modus. Das Attribut iſt, wie die Subſtanz, unendlich, der Modus hingegen iſt der Unterſchied des Attributs von ſich ſelbſt und wegen ſeiner nothwendigen Relativität endlich. Die Subſtanz, verſichert Spinoza, habe unendlich viele Attribute, unſer Verſtand aber nimmt nur zwei derſelben wahr, die Ausdehnung und das Denken. Dieſe beiden Attribute ſind unter ſich vollkommen verſchieden, aber es iſt dieſelbe Subſtanz, welche ſich ſowohl in dem einen als in dem andern darſtellt. Der Modus der ausgedehnten Subſtanz iſt der Unterſchied von Ruhe und Bewegung, der Modus der Subſtanz als der denkenden der Unterſchied von Erkenntniß und Wille. Da die Subſtanz mit ihrer Thätigkeit nur ſich ſelbſt bewirkt, ſo iſt ſie eine nur immanente, nicht aber transiente Urſache, woraus folgt, daß alles, was geſchieht, ſo geſchieht, wie es von der Subſtanz beſtimmt und bewirkt wird, denn wenn etwas ohne ihr Zuthun geſchähe, ſo würde dasſelbe eine Unabhängigkeit von der Subſtanz vorausſetzen, welche nach dem Grundbegriff derſelben unmöglich iſt.

Spinoza hat, wie ſchon erinnert, ſeinem Syſtem die Form der ſynthetiſchen Deduction gegeben. Dieſe Form, mit ihren Grundſätzen, Lehrſätzen, Beweiſen, Corollarien u. ſ. w. gewährt dem Verſtande freilich eine große Befriedigung, iſt aber keineswegs vor Inconſequenzen und Widerſprüchen geſichert. Auch das Syſtem Spinoza's iſt nicht frei von ſolchen, wie wir ſogleich ſehen werden. Spinoza leitet die Entſtehung des Affects einerſeits aus mangelhafter Erkenntniß, andererſeits aber davon ab, daß ein jedes Ding in ſeinem Weſen zu beruhen ſtrebe.

In erſterer Hinſicht unterſcheidet Spinoza das inadäquate Erkennen von dem adäquaten. Das inadäquate iſt dasjenige, welches nur das Endliche zum Gegenſtande hat. Das Endliche iſt zwar äußerlicherweiſe auch ein in's Unendliche hin ſich immer veränderndes, aber dieſe Unendlichketi iſt nicht das wahrhaft Unendliche, welches den Gegenſtand des adäquaten Erkennens ausmacht. Spinoza nennt das erſtere Unendliche auch das infinitum imaginationis und das zweite das infinitum rationis oder auch das infinitum actu. Das adäquate Erkennen hat ganz dieſelbe Ordnung und denſelben Zuſammenhang der Begriffe, welchen die Dinge ſelbſt haben.

In zweiter Hinſicht behauptet Spinoza, daß der Geiſt (mens) in ſeinem Erkennen unmittelbar keinen andern Gegenſtand als ſeinen Körper habe. Der Geiſt vermöge ſich von ſeinem Körper und von den Vorgängen in demſelben ein adäquates Bild zu machen. Wenn er es aber nicht thue, ſo entſtände durch die inadäquate Erkenntniß der Affect. Jedes Weſen habe das Beſtreben, ſich in ſeiner Eigenthümlichkeit zu erhalten. Gelinge ihm dies, ſo empfinde es Luſt, die ſich im Affect der Freude äußere; werde es aber darin geſtört, ſo empfinde es Unluſt, welche ſich im Affect der Traurigkeit äußere. Da Materie und Geiſt nur verſchiedene Seiten derſelben Subſtanz ſeien, ſo müſſe auch die Steigerung in der Vollkommenheit der einen Seite eine Steigerung der andern zur Folge haben.

Hier ſieht man nun, daß Spinoza dem Begriff der Subſtanz noch einen andern Begriff, nämlich den eines Individuums gegenüberſtellt. Seine Ethik nimmt von hier aus eine doppelte Richtung, die eine iſt eine ganz naturaliſtiſche, ſofern der Geiſt nämlich keinen andern Gegenſtand als den Körper haben und alles, was die Vollkommenheit des Körpers ſteigert, gleicherweiſe die des Geiſtes potenziren ſoll. Die andere Richtung iſt eine myſtiſche, denn das wahrhafte Weſen des Individuums iſt zuletzt nicht es ſelbſt, ſondern die Subſtanz.

Das Individuum iſt endlich, und jede Endlichkeit oder Beſtimmtheit iſt nach Spinoza eine Negation (omnis determinatio est negatio). Die abſolute Subſtanz als wahrhaft unendlich iſt ohne alle Negation, alſo auch ohne alle beſondere Beſtimmtheit. Die adäquate Erkenntniß hat eben dieſen Begriff zu ihrem Hauptinhalt; Spinoza behauptet daher, daß das Weſen des Menſchen darin beruhe, Gott zu erkennen. Wenn er ihn erkenne, werde er ihn auch lieben müſſen und in dieſer Liebe ſich von der Gewalt aller Affecte und Leidenſchaften befreien. Die Tugend iſt nach Spinoza durch die adäquate Erkenntniß der Subſtanz bedingt, denn dieſe Erkenntniß beſeligt den Menſchen, weil ſie ihn über alle Unruhe und Verworrenheit des Endlichen erhebt. Wir ſind nach Spinoza nicht deshalb ſelig, weil wir tugendhaft ſind, ſondern wir ſind tugendhaft, weil wir ſelig ſind. Da nun das Erkennen ein Modus von dem Attribut des Denkens iſt, das Denken aber in die göttliche Subſtanz fällt, ſo iſt die Liebe, mit welcher wir Gott lieben, im Grunde genommen die Liebe, mit welcher Gott ſich in uns ſelbſt liebt. Dies iſt der myſtiſche Gipfel, zu welchem die Ethik Spinoza's in ihrem fünften und letzten Buch ſich erhebt.

Die naturaliſtiſche Richtung Spinoza's iſt diejenige, die auf ſeinem Begriff der Subſtanz baſirt iſt, denn nach demſelben exiſtirt nur eine blinde Wirkſamkeit der Subſtanz, denn ſie wirkt, wie Spinoza ſagt, ex necessitate naturae, und ein Handeln nach Zwecken ſpricht er ihr geradezu ab. Seine Subſtanz iſt in der That nichts anderes als die Natur ſelbſt, wie er auch dem Geiſte keinen andern Gegenſtand als den Körper zu geben vermag. Das Handeln des Menſchen iſt ſchlechterdings, ſo wie es geſchieht, nothwendig und die Vorſtellung des Menſchen, mit Freiheit zu handeln, eine leere Jlluſion. Mit dieſem Naturalismus ſteht nun ſcheinbar der Myſticismus der Ethik im Widerſpruch, denn dieſem zufolge ſoll der Menſch die Herrſchaft der Affecte und Leidenſchaften als eine Unterjochung ſeines wahren Weſens empfinden. Er ſoll ſich durch die adäquate Erkenntniß der Subſtanz von den Affecten befreien, ja er ſoll Gott, indem er ihn erkennt, lieben müſſen. Dieſe ganze Lehre Spinoza's iſt daher wohl geeignet, auch die frömmſten Menſchen anzuziehen, wie ja bekanntlich Schleiermacher in ſeinen Reden über die Religion Spinoza ſogar das Prädicat des Heiligen gab. Aber die Freiheit Spinoza's hat einen nur negativen Charakter, denn ſie beſteht nur in der Abſtraction vom Endlichen, ja zuletzt nur in dem theoretiſchen Act, ſich mit ſeinen Gedanken in den Gedanken der Subſtanz zu verſenken. Wie die Gottheit Spinoza's kein freies Subject iſt, welches ſchöpferiſch ſich verhält und aus ſich eine Welt von Weſen hervorbringt, die das Centrum eigener Lebendigkeit in ſich beſitzen, ſo iſt auch die Freiheit, welche er dem Menſchen beilegt, nur die Reſignation auf alle Selbſtſtändigkeit durch die Erkenntniß der Einen alles wirkenden Subſtanz, die er ausdrücklich als eine unperſönliche bezeichnet, obwohl das Denken eines ihrer Attribute ausmachen ſoll und das Denken ohne Selbſtbewußtſein nicht denkbar iſt.

Die Literärgeſchichte der Philoſophie hat die Doppelrichtung Spinoza's beſtändig ausgedrückt, je nachdem jemand bei dem Begriff der Subſtanz innerhalb des Begriffs der Natur ſtehen blieb, oder je nachdem er unter Subſtanz ein göttliches Subject, wenn auch in pantheiſtiſchem Sinne verſtand. Die Carteſianiſche Philoſophie war der des Spinoza ebenſo gegneriſch als die Leibniz-Wolf'ſche, welche letztere noch in der Mitte des vorigen Jahrhunderts durch Gottſched eine ſpecielle Widerlegung des verrufenen Spinoza ergehen ließ. Das war die Zeit, in welcher Leſſing ſagte, daß man mit Spinoza wie mit einem todten Hund umgehe. Bald nach Leſſing's Tode entbrannte nun bekanntlich der Streit zwiſchen Heinrich Jacobi und zwiſchen Mendelsſohn, ob Leſſing ein Spinoziſt geweſen. Durch dieſen Streit wurde das Studium Spinoza's, des faſt ſchon vergeſſenen, auf's lebhafteſte wieder angeregt, und die Schelling'ſche Philoſophie namentlich war es, welche ſich des Spinoza bediente, um durch eine phantaſievolle Modification ſeines Syſtems dem Kant'ſchen Kriticismus ein Gegengewicht zu geben. Seit dieſer Zeit iſt Spinoza in unſerm Jahrhundert viel mehr als irgend ein anderer Philoſoph ſtudirt; die ganze naturaliſtiſche Richtung unſerer modernen Wiſſenſchaft verehrt ihn wegen ſeiner Verwerfung der Teleologie als Autorität. Beſonders ſehen wir auch, daß jüdiſche Gelehrte, ſobald ſie die Feſſeln der talmudiſtiſchen Doctrin abwerfen, ſich dem Spinozismus ergeben und oft naiv genug ſind, ſich noch für orthodoxe Juden zu halten, obwohl die jüdiſche Orthodoxie den Spinoza als einen frevelhaften Häretiker verdammt hat.

Was nun die Lehre Spinoza's vom Staat anbetrifft, ſo beruht dieſelbe bei ihm urſprünglich auf dem Gedanken, den er am Ende ſeines „Tractatus theologico-politicus“ ausſprach, daß die Menſchen deswegen in Gemeinſchaft zuſammentreten müßten, weil ſie damit die Wahrheit leichter zu erkennen, zu befeſtigen und zu verbreiten im Stande ſeien. Im „Tractatus politicus“ geht Spinoza von dem Gedanken aus, daß das Recht und die Macht zuſammenfallen; es kann dies machivalliſtiſch verſtanden werden, wonach derjenige, der die Macht beſitzt, auch feſtſetzt, was Rechtens ſein ſoll. Bei Spinoza hat dieſe Identität wohl auch den weitern Sinn, daß das Recht ohne Macht ſich nicht zur Geltung bringen könne, und daß der Staat vorzüglich darauf ausgehen müſſe, mächtig zu ſein, um unabhängig und frei leben zu können. Der größte Theil dieſes Tractats wird von einer Beſchreibung der verſchiedenen Staatsformen hingenommen, indem Spinoza oft mit ſehr weitläufigem Detail nachzuweiſen bemüht iſt, daß die Menſchen ſowohl in der Demokratie als Ariſtokratie und Monarchie frei und glücklich zu ſein vermöchten. Es komme nur darauf an, daß die nothwendigen Elemente jedes Staats in das richtige Verhältniß zueinander geſetzt würden. Er ſucht demnach zu zeigen, wie die Verwaltung der Finanzen, die Militäreinrichtung, die Beſetzung der öffentlichen Aemter u. ſ. w. innerhalb einer jeden dieſer Verfaſſungen organiſirt ſein müſſe, um die Freiheit möglich zu machen. Man kann nicht behaupten, daß dieſe Lehre in der Entwickelung der Staatswiſſenſchaft eine beſonders wichtige Bedeutung gewonnen habe.

Das Weſen des Willens iſt ohne den Zweckbegriff undenkbar, denn der Wille iſt eine Urſache, die als eine ideelle ihrer Realiſation voraufgeht und in ihrer Verwirklichung nichts anderes als ihren Begriff ausdrückt. Die Würde des Willens beruht eben deswegen ſchon auf der Geſinnung, d. h. auf dem Entſchluß zur Freiheit. Die Freiheit iſt ſelbſt das Gute. Bei Spinoza fehlt aber die Idee des Guten. Er definirt das Gute nur als das Nützliche (suum utile quaerere); conſequent gilt ihm das Schädliche als das Böſe. Dieſe oberflächliche Auffaſſung des Guten und des Böſen iſt bei ihm eine Folge ſeines Grundbegriffs, weil die Subſtanz in ihrer Wirkſamkeit gar nicht einen Zweck verfolgt, ſondern lediglich ſich ſelbſt bewirkt, ohne aus ihrem Wirken in ſich als Subject zurückzukehren. Man erzählt von Spinoza, daß er öfter lächelnd der Spinne zugeſehen habe, wie ſie ihr Netz webt und aus ihrem Lauerwinkel mordluſtig auf Inſekten losſtürzt, welche ſich in den Fäden ihres Geſpinſtes verfangen haben. Er ſchaute in dieſem Vorgang die Macht an, die als berechtigte aus der Nothwendigkeit ihrer Natur ſo handelt, wie ſie eben muß. Die Spinne webt ihr

Netz unaufhörlich von neuem, wie oft man es auch zerſtöre, und ſie mordet immer von neuem, weil dies Morden zur Selbſterhaltung ihrer Exiſtenz ſchlechterdings nothwendig iſt. Für die Natur iſt dies Recht des Stärkern in der That das nothwendige, während die Menſchen umgekehrt den Staat um deswillen hervorbringen, damit auch der Schwächere in ſeinem Recht gegen den Stärkern geſchützt ſei. Es kann problematiſch erſcheinen, ob nach Spinoza die Gegenſeitigkeit von Rechten und Pflichten das Maaß der ſittlichen Verhältniſſe ausmacht.

Spinoza war eine edle, tiefe, in ihrem wiſſenſchaftlichen Stillleben großartige Perſönlichkeit. So ſtarr die demonſtrative Methode auch von außen her erſcheint und ſo viel Willkür und Zufälligkeit innerhalb derſelben möglich iſt, ſo muß man doch geſtehen, daß Spinoza einen gewiſſen künſtleriſchen Trieb beſaß, der ihn unter ſeinen Zeitgenoſſen vortheilhaft unterſcheidet. Seine Ethik imponirte vorzüglich durch ihren plaſtiſchen Charakter und gab ein glänzendes Beiſpiel, wie man einen Gegenſtand Schritt vor Schritt von einer allgemeinen elementaren Grundlage bis zu den mannichfaltigſten Beziehungen verfolgen könne. Es war nicht nur der Inhalt, ſondern auch die Form ſeiner Philoſophie, wodurch Spinoza ſo außerordentlich feſſelte. Wenn man ſein Syſtem im großen überblickt, ſo zeigt es ſehr deutlich die innige und kunſtvolle Verwebung von zwei Einſchlagsfäden. Der eine derſelben iſt der Idealismus, der andere der Realismus. Der Idealismus erſcheint bei ihm in dem aprioriſchen Begriff der Subſtanz, der ganz und gar dem reinen Denken angehört. Der Realismus erſcheint bei ihm in dem Begriff des Attributs und des Modus, denn dieſe entnimmt er aus der Erfahrung. Er verſichert zwar, daß die Subſtanz unendlich viele Attribute habe, aber er weiß doch keine andern zu nennen, als welche der Verſtand außerhalb der Subſtanz (intellectus extra substantiam) an derſelben wahrnehme. Ohne die Attribute der Ausdehnung und des Denkens würde ſeine Philoſophie weiter keinen als den metaphyſiſchen Begriff der Subſtanz zum Inhalt haben. Die Polemik, welche Bayle mit ſeinem berühmten und oft wiederholten Artikel „Spinoza“ in ſeinem „Dictionnaire“ gegen ihn eröffnete, drehte ſich vorzüglich darum, den Begriff der Subſtanz überhaupt als eines abſtracten durch ſich ſelbſt beſtehenden Weſens von dem beſondern Begriff der göttlichen Subſtanz zu unterſcheiden. Bayle ſuchte Spinoza auch dadurch lächerlich zu machen, daß er die Monſtroſität ausmalte, wie die Eine Subſtanz in der Natur ſich ſelbſt zerfleiſche und in den Kriegen der Völker mit ſich ſelbſt in blutigen Widerſpruch gerathe.

II. Leibniz.

Unter den Männern, welchen die Wiſſenſchaft des Rechts und des Staats ſowohl in poſitiver als in rationeller Beziehung unendlich viel Dank ſchuldig geworden iſt, nimmt Leibniz einen der vornehmſten Plätze ein. Sollte ſein Verdienſt ſo gewürdigt werden, daß es nach der ganzen Vielſeitigkeit ſeiner Leiſtungen zur Anſchauung gebracht würde, ſo müßte auf die Zeit zwiſchen dem Abſchluß des Dreißigjährigen Krieges im Osnabrücker Frieden bis zum Utrechter Frieden hin nach ihrer ganzen Breite eingegangen werden, wozu hier nicht der Ort iſt.

Das Leben dieſes Philoſophen ſcheint ein raſtlos fortſtrömender Fluß zu ſein; indeſſen ſondern ſich doch bei genauerm Betracht drei Perioden, von denen die erſte bis 1676, die zweite bis 1698, die dritte bis zu ſeinem Tode reicht. Leibniz war zu Leipzig am 21. Juni alten Stils 1646 geboren und ſtarb am 14. November 1716 zu Hannover. Die erſte Periode ſeines Lebens war ſeiner freien Selbſtbildung, die zweite dem Dienſte des Hauſes Hannover-Braunſchweig, die dritte, welche man mit Recht die europäiſche genannt hat, der Philoſophie im engeren Sinn und der öffentlichen Organiſation der wiſſenſchaftlichen Arbeit gewidmet.

Die erſte Periode war die ſeiner experimentirenden, nach allen Seiten hin ausgreifenden Bildung. Er hatte ſeinen Vater, der in Leipzig Profeſſor der Moral war, früh, ſchon im ſechsten Jahre verloren und ſich einem unerſättlichen Leſetrieb überlaſſen, aus welchem ſeine Polyhiſtorie erwuchs. Er ſtudirte zu Leipzig und Jena. Im Jahre 1663 ſchrieb er, die philoſophiſche Magiſterwürde zu erlangen, in Leipzig ſeine Diſſertation „De principio individui“, worin man den Protoyp ſeiner ſpätern Monadologie erblicken kann.

Um die juriſtiſche Magiſterwürde bewarb er ſich 1664 durch ein „Specimen difficultatis in jure“. Als einen großen Kenner der Geſchichte der Philoſophie in ſo jungen Jahren zeigte er ſich in der „Disputatio arithmetica de complexionibus seu de arte combinatoria“ (1666). Leibniz hatte eine Vorliebe für die Verſuche, die ein Raimund Lullius u. A. gemacht hatten, unſer Denken nicht nur auf ſeine fundamentalen Beſtimmungen, auf ſeine Urkategorien, zurückzuführen, ſondern wo möglich auch einen mechaniſchen Calcul aus denſelben zu machen. Die Syllogiſtik erſchien ihm formell als eine logiſche Rechenkunſt. In Verbindung hiermit ſuchte er auch nach einer univerſellen Sprache nnd Schrift, die über den hiſtoriſch gegebenen Sprachen und Schriftarten als ein Mittel des allgemeinen Verſtändniſſes aller Gelehrten daſtehen ſollten, und erblickte in den Zahlen, in den ſymboliſchen Zeichen der Geometrie, der Chemie, der Aſtronomie u. ſ. w. ſchon die Anfänge einer ſolchen charakteriſtiſchen Kunſt, wie er ſie ſpäter benannte. Das Intreſſe für die Paſilalie und Paſigraphie erhielt ſich bei ihm durch das ganze Leben.

Im Jahre 1666 ging er, weil man ihm in Leipzig Schwierigkeiten machte, nach Altdorf, der damaligen Nürnberger Univerſität, wo er mit der Inauguraldiſſertation „De casibus perplexis in jure“ zum Docter der Rechte promovirte. Er beſuchte Nürnberg, wo er einen Verwandten hatte, lehnte aber eine Profeſſur ab, die man ihm ſofort in Altdorf anbot. Er machte die Bekanntſchaft des Barons von Boineburg, der Kurmainziſcher Miniſter geweſen war. Dieſer Mann hatte inſofern großen Einfluß auf Leibniz, als er ihn nach Mainz zog. Leibniz ſtand ihm als freier Privatmann gegenüber, leiſtete ihm aber, bald als Philoſoph, bald als Advocat, bald als Publiciſt wichtige Dienſte, für die er ſich mit dem Lohn ihrer Anerkennung begnügte. Boineburg machte ihn mit der Schrift des Philoſophen Marius Nizolius: „Antibarbarus seu de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos“, die in der Mitte des 16. Jahrhunderts erſchienen war, bekannt. Leibniz gab ſie 1669 wieder heraus und fügte eine Abhandlung „De stilo philosophico M. Nizolii“ hinzu, in welcher er ſich auch über die deutſche Sprache und deren Trefflichkeit ausließ.

Seine außerordentliche juriſtiſche Gelehrſamkeit und ſeine kritiſche Schärfe beurkundete er durch die Reform, welcher er in demſelben Jahre die geſammte Rechtswiſſenſchaft unterwerfen wollte. Er ſchrieb 1669: „Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, exactis didacticae principiis in parte generali praemissis, experientiaeque luce.“ Man muß den Zuſtand erwägen, in welchem Leibniz die Rechtswiſſenſchaft vorfand, um das ungeheure Aufſehen zu begreifen, welche dieſe Schrift machte, die Wolf noch 1748 mit einer Einleitung von neuem herausgab. Das Römiſche Recht hatte das Deutſche überwuchert. Mit dem Imperialismus war es in Deutſchland eingewandert, weil die Kaiſer es begünſtigten. Die ſcholaſtiſche Philoſophie war der Bearbeitung deſſelben durch ihren logiſchen Formalismus entgegengekommen, und ſo hatte ſich ein Wuſt von Definitionen, Deciſionen, Quäſtionen, Reſponſionen, Deductionen, Amplificationen u. ſ. w. aufgehäuft, der allmälig unüberſehlich und undurchdinglich geworden war und die Praxis des Rechts zu einem Spielball der Interpretation machte. Leibniz war ſelbſt in gewiſſem Sinne ſcholaſtiſch geſchult und für die feinſten und kleinſten logiſchen Differenzen empfänglich, allein er war ein zu klarer Kopf und eine zu ſachliche Natur, um ſich in der Leerheit der juriſtiſchen Subtilitäten, die an der Tagesordnung war, befriedigen zu können. Er verhielt ſich daher ſchon als Logiker gegen die grenzenloſe Verworrenheit der beſtehenden Rechtswiſſenſchaft polemiſch und wollte ihre Methode geändert wiſſen, um zu deutlichen und brauchbaren Definitionen zu gelangen. Der Ableitung Tribonian's entgegen leitete er alle Beſtimmungen aus der Natur der Rechte und Verbindlichkeiten ab. Seine Methodologie, die man eine philoſophiſche nannte, war zugleich eine Encyklopädie des Rechts.

Leibniz bewährte ſeine Frühreife aber auch als Publiciſt. Auf Anſinnen Boineburg's, der als Geſandter nach Warſchau gehen ſollte, verfaßte er 1669 unter dem Namen Georgius Ulicovius Litthuanus für den Herzog von Pfalz-Neuenburg, Philipp Wilhelm, eine Staatsſchrift: „Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum, novo scribendi genere ad claram certitudinem exactum.“ Die Neuheit der Methode beſtand in einem logiſchen Formalismus, indem Leibniz 60 Propoſitionen aufſtellte, die er durch Axiomata bewies, welche er zwiſchen ihnen vertheilte. Er entwarf das Ideal eines Königs und ſuchte nun den Polen zu beweiſen, daß der Herzog von Neuenburg demſelben für ihren Staat am glücklichſten entſprechen würde.

Der Kurfürſt von Mainz, der damals das politiſche Gleichgewicht in Deutſchland erhielt, Johann Philipp, erkannte ſehr wohl die Talente des jungen, ihm von Boineburg empfohlenen Mannes, nahm die Dedication der Schrift von der neuen Methode an und machte Leibniz im Sommer 1670 bei dem Oberreviſionscollegium in Mainz zum Rath, obwohl er noch nicht 24 Jahre und obwohl er Proteſtant war. Bei einem politiſchen Congreß des Kurfürſten von Mainz mit dem von Trier wegen der Frage, ob ſie der Tripleallianz von Schweden, Holland und England gegen Frankreich beitreten ſollten, 1670 in Schwalbach, ſchrieb Leibniz in wenigen Tagen in deutſcher Sprache ſein „Bedenken, welchergeſtalt securitas publica interna et externa und status praesens im Reich jetzigen Umſtänden nach auf feſten Fuß zu ſtellen“. Leibniz verkannte die Gefahren nicht, welche Deutſchland von Frankreich drohten, wollte aber den Bruch mit demſelben vermeiden und empfahl daher im zweiten Theile der Denkſchrift dem König der Franzoſen die Eroberung Aegyptens, weil er ihn durch die Eroberung „dieſes Hollands des Orients“ von der Eroberung Hollands als des Zwiſchenlandes zwiſchen Frankreich und Deutſchland ablenken wollte. Frankreich ſollte die Ehre haben, Afrika's Raubſtaaten zu vertilgen und das Land der chriſtlichen Cultur zu gewinnen. In dieſer Abſicht richtete er ſogar ein beſonderes Schreiben an Ludwig XIV.: „De expeditione Aegyptiaca, epistola ad Regem Franciae scripta“, und hatte ſpäter eine Zuſammenkunft mit Ludwig in St.-Germain. Indeſſen war alles vergeblich. Der ironiſche Refrain der franzöſiſchen Antworten auf dies Project war, daß die Zeiten der Kreuzzüge vorüber ſeien. Und nach einem Jahrhundert war es doch die franzöſiſche Nation, die Aegypten zu erobern unternahm. Napoleon hat aber die Denkſchrift Leibniz's an Ludwig XIV. erſt 1803 geleſen.

Im Jahre 1672 ging Leibniz in Geſellſchaft des kurmainziſchen

Geſandten, Herrn von Schönborn, nach Paris. Er überwachte hier auch ein Jahr hindurch die Bildung des jungen Baron von Boineburg auf Bitten ſeiner Mutter, nachdem der alte Baron, Leibniz's Gönner, plötzlich geſtorben war. Mit dem jungen Manne konnte er aber nichts anfangen und ſagte ſich von der Mentorſchaft deſſelben los. Im Jahre 1673 ging er mit der kurmainziſchen Geſandtſchaft auch nach London, wo er beſonders die Bekanntſchaft des Secretärs der Akademie, Oldenburg's, machte und noch in demſelben Jahre, noch ein Jahr vor Newton, in ſie aufgenommen ward. Zurückgekehrt nach Paris, erweiterte ſich der Kreis ſeiner Bekanntſchaft mit den dort lebenden Gelehrten beſtändig. Es gefiel ihm ſo gut in dieſer Weltſtadt, daß er ernſtlich daran dachte, ſich bleibend dort niederzulaſſen. Huyghens, der ebenfalls in Paris mit einem Gehalt des Königs lebte, führte ihn in die höhere Mathematik ein, in welcher er bald mit unglaublicher Schnelligkeit die größten Fortſchritte, die wichtigſten Entdeckungen machte, namentlich die des Differentialcalculs. Leibniz entdeckte ihn 1677 auf dem rein arithmethiſchen Wege des Begriffs der Größe bei der Differenzenrechnung, nachdem er das Geſetz der conſtanten Größen gefunden hatte, Newton auf dem geometriſchen von ſeiten der Linie, weshalb er den Begriff des Differentials Fluxion nannte. Es entſtand ſpäterhin ein Streit über die Priorität der Entdeckung, in welchem die Engländer Partei für Newton nahmen. Es iſt ſehr zu bedauern, daß die Art und Weiſe, wie Newton ſich in dieſer Angelegenheit betrug, beide Männer einander entfremdete. Leibniz blieb bis 1676 in Paris und ging dann über England und die Niederlande nach Deutſchland zurück. In London hielt er ſich jetzt nur eine Woche auf und hat Newton nicht geſehen.

Der Kurfürſt von Mainz war geſtorben, und es begann für Leibniz eine zweite Periode damit, daß er in den Dienſt des Herzogs Johann Friedrich von Braunſchweig-Lüneburg trat, der ihn mit 600 Thlrn. Gehalt zu ſeinem Rath und Bibliothekar machte. Im Jahre 1671 hat er den Briefwechſel mit ihm angefangen und 1673 hatte ihm Leibniz mit naiver Selbſtanpreiſung geſchrieben, was er alles in den Wiſſenſchaften, Künſten und Welthändeln zu leiſten vermöchte. Johann Friedrich war zur katholiſchen Kirche übergetreten. Dasſelbe war der Fall mit dem Landgrafen Ernſt von Rheinfels-Rottenburg, mit welchem er ebenfalls im Briefwechſel ſtand. In dieſer ganzen zweiten Periode nimmt die diplomatiſch-hiſtoriſche Thätigkeit bei Leibniz den Vordergrund ein und die philoſophiſche erſcheint mehr ſecundär, bis ſie gegen Ende des Jahrhunderts ſelbſtſtändiger wird. Zweierlei beſchäftigte Leibniz auf das äußerſte: einmal die Geſchichtſchreibung des Hauſes Braunſchweig, die natürlich den Zweck mit in ſich ſchloß, das Anſehen dieſes Hauſes zu erhöhen; zweitens die Theilnahme an den Unionsbeſtrebungen des Hauſes Braunſchweig-Hannover. Leibniz wohnte 1677 bis zu ſeinem Tode in der Stadt Hannover.

Für Johann Friedrich ſchrieb er 1677 unter dem Namen Fürſtner eine Vertheidigung des Rechts ſeines Herzogs, ſelbſtſtändige Geſandtſchaften an fremden Höfen unterhalten zu dürfen, worauf man, als auf einen oſtenſibeln Beweis der Souveränetät, ſehr großen Werth legte: „Caesarini Fuerstneri tractatus de jure suprematus ac legationum principum Germaniae.“

Der Herzog ſtarb ſchon 1679 auf einer Reiſe nach Venedig noch in Deutſchland. Ihm folgte ſein Bruder, der Herzog von Osnabrück, Ernſt Auguſt, der Leibniz zu ſeinem Hofrath und Hiſtoriographen mit 800 Thlrn. Gehalt ernannte. Die Gemahlin des Herzogs, Sophie, war eine geiſtreiche und ſtaatskluge Dame, welche Leibniz nicht weniger zu ſchätzen wußte als ihre Tochter, Sophie Charlotte, die ſpäter Königin von Preußen wurde. Um das Material für die Geſchichte des Hauſes Braunſchweig, insbeſondere auch das über ſein Verhältniß zum Hauſe Eſte, herbeizuſchaffen, begab ſich Leibniz nach mancherlei Vorbereitungen 1687 auf eine Reiſe durch Franken, Baiern, Oeſterreich, Ungarn nach Italien, in welchem er bis Neapel kam. Er ſammelte alles, was ihm Archive und öffentliche Denkmale darboten. Der Kreis ſeiner perſönlichen Bekanntſchaften erweiterte ſich durch dieſe Reiſe ins Unendliche. Im Jahre 1690 kam er zurück. Er begann damit, die Urkunden herauszugeben, auf denen recht eigentlich die Geſchichte der Staaten beruht. Im Jahre 1693 erſchien als ein wichtiger Beitrag zum poſitiven Völkerrecht ein „Codex juris gentium diplomaticus“, dem er zwei Diſſertationen „De actorum publicorum principiis atque juris naturae et gentium“ voraufſchickte. Er führte darin aus, daß es eine doppelte Art der Geſchichtſchreibung gebe, eine öffentliche und eine geheime. Der Hiſtoriker ſolle nichts Falſches ſagen, aber auch nichts Wahres verſchweigen; alle Geſchichte aber, die nicht auf den Denkwürdigkeiten großer Männer und öffentlichen Actenſtücken ſich erbaue, ſei unzuverläſſig. Die letztern ſeien gleichſam die Pfähle, welche die Laſt des Gebäudes tragen müßten. Alle Welt beeiferte ſich, ihm beizuſteuern, nur die öſterreichiſchen Archive verſchloſſen ſich ihm, worüber er ſich 1697 bitter beklagte, da er doch mit ſeinen Veröffentlichungen gerade für das Reich ſo viel gethan habe. Im Jahre 1700 fügte er zu dem diplomatiſchen Codex eine „Mantissa“ hinzu. Im Jahre 1698 ließ er aus ſeinen Sammlungen noch „Accessiones historicae“ und 1707 — 11 noch drei Bände „Scriptores Rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes“ drucken, in deren letztem er 157 bis dahin unbekannte Schriftquellen des Mittelalters bis nahe an die Zeit der Reformation mittheilte und jeden Schriftſteller mit biographiſchen und kritiſchen Anmerkungen begleitete.

Für die Dienſte, die er dem Reiche gegen Frankreich geleiſtet, beanſpruchte der Herzog Ernſt Auguſt die Erhebung in die Kurwürde. Man war in Wien bereit, darauf einzugehen, war aber um ein Erzamt verlegen, das man dem Herzog ertheilen könnte, bis man endlich auf das Reichsbanner verfiel. Kaum wurde jedoch dieſer Entſchluß ruchbar, als Würtemberg Einſpruch that, weil die von ihm geführte Reichsſturmfahne nichts anderes als das Reichsbanner ſei. Der Prälat J. U. Pregitzer mußte die Rechte Würtembergs in einer beſondern Deduction vertheidigen. Nun konnte der hannoveriſche Hof erfahren, wozu Leibniz's hiſtoriſche Gelehrſamkeit nutze, denn er ſchrieb ſofort gegen Pregnitzer 1694 „Wechſelſchrift vom Reichsbanner, in ſich haltend einen Unterſchied zwiſchen demſelben und der württembergiſchen Sturmfahne“. Dann ferner „Die hochfürſtliche württembergiſche Deduction ſammt deren Beantwortung, auch dazu gehörende Beilagen und Kupfer“. Die erſte dieſer Abhandlungen hatte Leibniz ſchon 1682 verfaßt, ſie kam aber jetzt erſt zum Druck. Die Schrift erreichte ihren Zweck, Hannover den neunten Kurhut zu ſichern. Sie iſt voll von einer erſtaunlichen genealogiſchen und beſonders heraldiſchen Gelehrſamkeit.

So ein großer Bewunderer des Römiſchen Rechts Leibniz auch war, ſo war er doch, wie wir bereits geſehen haben, gegen die Mängel der römiſchen Jurisprudenz nicht blind. Seine fortdauernde Beſchäftigung mit der Geſchichte des deutſchen Reichs mußte ihm die Eigenthümlichkeit des deutſchen Staatsrechts, dem der Feudalismus und der Föderalismus zu Grunde liegt, aufdecken. In einer Zeit, in welcher der Abſolutismus des Römiſchen Rechts noch in Schulen und an Höfen in ſo großem Anſehen ſtand und der Begriff der Selbſtſtändigkeit und Vortrefflichkeit des Deutſchen Rechts in einem Conring und andern erſt ſchüchtern ſich regte, war es noch nicht möglich, den Widerſpruch des Romanismus und Germanismus zu feſter Einſicht zu erheben. Wir ſehen z. B., daß Leibniz vom ſchwurgerichtlichen Proceß noch keine Vorſtellung hatte und deshalb, ſo wohlwollend er fühlte, für Erzwingung des Geſtändniſſes die Folter noch für nothwendig erachtete. Im Staatsrecht hielt Leibniz an der germaniſchen Idee des Reichs als eines organiſchen Ganzen, als eines „Reichskörpers“ feſt. Die Souveränetät der einzelnen Fürſten ſchien ihm, ſoweit ſie nicht die Einheit des Reichs ſtörte, unbedenklich, weil der Fürſt nicht der Perſon des Kaiſers, ſondern dem Reich unterworfen ſei. Daher unterſtützte er die Erhebung Hannovers zur Kur nicht weniger als die Preußens zur Krone mit wirklicher Ueberzeugung.

Ueber die poſitive Geſtalt, in welcher ihm das Recht thatſächlich vorlag, mußte ſich Leibniz als Philoſoph zur Idee des Rechts ſelbſt erheben. Er unterſchied ſich hier von Hobbes, der das Naturrecht lediglich als das Recht des Stärkeren auffaßte und in ſeiner Folge daher nur die Barbarei eines Kriegs von allen gegen alle erblickte, aus deſſen Anarchie durch Errichtung eines poſitiven Rechts herausgegangen werden müſſe. Für Leibniz hatte der Ausdruck jus naturae oder jus naturale die Bedeutung desjenigen Rechts, welches dem Willen als die Vernunft deſſelben weſentlich innewohnt. Er konnte daher auch mit den Socialiſten nicht übereinſtimmen, die ſeit H. Grotius und Pufendorf das Naturrecht nur als das natürliche Recht des ſocialen Triebes des Menſchen nahmen, der den Staat und das poſitive Recht zum Nutzen ſeiner Glückſeligkeit hervorbringe. Das Recht galt ihm nicht nur als etwas dem Wohl des Menſchen Nützliches, als eine eudämoniſtiſche Veranſtaltung, ſondern als etwas an und für ſich Heiliges, dem der Menſch ſich als dem göttlichen Geſetz des Willens unterwerfen müſſe. Endlich wich er auch von Locke ab, mit welchem er ſonſt in praktiſchen Dingen vielfach übereinſtimmte. Locke wollte das Recht nur aus dem Mehrheitsbeſchluſſe der durch einen Vertrag zu einem politiſchen Gemeinweſen Vereinigten hervorgehen laſſen. Hiergegen ſträubte ſich Leibniz, weil das Recht ihm dann gar keine innere, ihm an und für ſich eigene Selbſtſtändigkeit zu beſitzen ſchien, denn die bloße Majorität einer Menge von Menſchen gibt noch keine Bürgſchaft dafür, daß, was ſie beſchließt, auch vernünftig und dem abſoluten Begriff des Rechts gemäß iſt. Das Recht fällt dem Zufall und der Willkür anheim. In verſchiedenen kleinen Schriften und in brieflichen Aeußerungen kritiſirt Leibniz alle dieſe Standpunkte und geht über ſie zu einem höheren hinaus, der die Gerechtigkeit als eine der Weisheit gemäße Vollkommenheit definirt; die Weisheit führt ihn zum Begriff der göttlichen Intelligenz und des göttlichen Willens, die ſich in der Harmonie des großen Weltſtaats offenbaren. Das ſtricte Recht allein ſoll nach Leibniz nicht gelten, ſondern zu ihm, als der commutativen Gerechtigkeit, ſoll die Billigkeit als die diſtributive hinzutreten, und beide ſollen ſich wieder durch die Pietät, durch das Gewiſſen und die Ehrbarkeit der Sitten ergänzen. Daher wird das Recht bei Leibniz zu einem Element der geſammten Weltordnung, deren Weſen auch in ihm ſich kund giebt. Das Wort, welches nach ihm dem Recht erſt ſeine volle Wahrheit verleiht, iſt die Liebe als die Freude, die wir an dem Wohl anderer haben, das wir uneigennützig mitempfinden und hervorzubringen trachten. Liebe muß die Einrichtungen des Rechts der Staaten, der Gemeinden, der Corporationen beſeelen, wenn ſie ſich über einen todten Mechanismus erheben ſollen. Liebe iſt deshalb bei Leibniz das Schlußwort aller ſeiner Unterſuchungen, mögen ſie das weltliche oder das kirchliche Recht betreffen.

Wenn Leibniz auf der einen Seite für die Geſchichte des deutſchen Mittelalters eine ſo große und ausdauernde Thätigkeit entfaltete, ſo müſſen wir die Unerſchöpflichkeit ſeiner Energie bewundern, wenn wir ihn als den eigentlichen Mittelpunkt der Unionsbeſtrebungen erblicken, die Differenzen der katholiſchen und proteſtantiſchen Kirche auszugleichen. Die Fürſten waren im allgemeinen ſolchen ireniſchen Tendenzen geneigt, weil ſie zu viel bittere Erfahrungen von den zerſtörenden Folgen der religiöſen Streitigkeiten im Kampf der Katholiken und Proteſtanten nicht nur, ſondern auch der Katholiken mit den Katholiken im Streit der Jeſuiten mit den Janſeniſten, der Proteſtanten mit den Proteſtanten im Streit der Lutheraner mit den Calviniſten, und einer Menge von Sekten, wie die Schwenkfeldianer, Gichtelianer, Socinianer, Arminianer, Gomariſten, Pietiſten u. ſ. w. machen mußten. Nur zu leicht arteten dieſe religiöſen Streitigkeiten auch in bürgerliche Unruhen aus. Hannover hatte in Johann Friedrich einen Convertiten zum Fürſten gehabt, der ſeine proteſtantiſchen Unterthanen und Stände mit vollkommenſter Unparteilichkeit regiert hatte. Ernſt Auguſt war Proteſtant, intereſſirte ſich aber lebhaft für die Union. Die katholiſche Kirche konnte nur auf Gewinn hoffen, zumal die Zerwürfniſſe der Proteſtanten untereinander einer Stimmung zum Rücktritt in ihren Schoos günſtig waren. Der Landgraf Ernſt von Heſſen-Rheinfels war nicht nur ſelbſt Convertit, ſondern liebte auch zu convertiren. Namentlich unterhielt er an ſeinem Hofe eine Schar von jungen hübſchen Proteſtantinnen zwiſchen 14—18 Jahren, die er ſelbſt zu bekehren liebte und die ihn „ehrbar careſſiren“ mußten. Gelang es, ſo verheirathete er ſie mit einer guten Ausſteuer. Der Herzog Anton Ulrich war ein großer Freund und Gönner des Unionswerks, trat aber ſpäter, als es ſiſtirt ward, doch zur katholiſchen Kirche über. Der hannoveriſche Hof betrieb die Union hauptſächlich durch Leibniz und durch Molanus, den Abt von Loccum, einen gelehrten, einſichtigen und beſonnenen Mann. Der franzöſiſche Hof wirkte durch Boſſuet und Peliſſon. Boſſuet hatte ſchon 1671 die Reformirten auf die weſentlichen Punkte aufmerkſam gemacht, welche ſie mit den Katholiken gemein hätten. Von ſeiten des preußiſchen Hofs führte der Oberhofprediger Jablonski in Berlin die Unterhandlungen; von ſeiten des öſterreichiſchen der Beichtvater der Kaiſerin, der Spanier Spinola, der als Biſchof von Thina in Kroatien ſtarb. Mit allen dieſen Perſonen verkehrte Leibniz unermüdlich in immer friſcher Hoffnung des endlichen Gelingens. Sein Verſtand wußte bei den dogmatiſchen Differenzen immer neue Auskunftsmittel zu erſinnen und ſein Benehmen eine Elaſticität zu zeigen, die ihn oft an eine gefährliche Grenze führte. Im Jahre 1683 entwarf er das „Systema theologicum“, welches 1819 zu Paris mit einer franzöſiſchen Ueberſetzung, gleich darauf zu Mainz mit einer deutſchen Ueberſetzung erſchien, die 1825 zum dritten mal aufgelegt ward. Dies Syſtem iſt von den Katholiken vorzüglich benutzt worden, Leibniz als Katholiken zu nehmen. Da er nun perſönlich zu Paris, zu Rom, zu Wien alle Anmahnungen zum Uebertritt ablehnte, ſo haben die Katholiken dieſe Zurückhaltung für gleichgültig erklärt, denn im Herzen ſei er Katholik geweſen. Einzelnen Zugeſtändniſſen in der Beſtimmung der Dogmen und in der Ordnung der Kirchenverwaltung gegenüber erſcheint dieſe Auffaſſung ganz gerechtfertigt. Da es Leibniz auf den weſentlichen Gehalt des chriſtlichen Glaubens ankam, ſo mußten ihn die Parteien vom ihrem einſeitigen Standpunkt und mit Bezug auf beſtimmte Controverſen oft in einem zweideutigen Licht erblicken. Proteſtant im Sinn der damaligen Confeſſionen war er auch nicht. Der Landgraf von Heſſen, jener mehrerwähnte Ernſt, machte ihm in ſeinen Briefen öfter den Vorwurf, weshalb er nicht auch äußerlich zur römiſchen Kirche übertrete, da er ihr doch ſeinen Ueberzeugungen nach angehöre. Leibniz erwiderte, daß er es für überflüſſig halte, da er ſich bewußt ſei, der wahrhaften allgemeinen Kirche anzugehören, die ihre Glieder in allen Confeſſionen habe. Dem Princip nach, die perſönliche Freiheit des Gewiſſens und Glaubens zu wahren, blieb Leibniz Proteſtant. Man hatte ein förmliches Collegium irenicum gebildet. Als ein Mitglied deſſelben, der Prediger Winkler, in einer Schrift „Arcanum regium“ den König von Preußen aufforderte, die Union mit Gewalt durchzuführen, widerſetzte ſich ihm Leibniz entſchieden. Wie viel Briefe, wie viel kleine Abhandlungen ſchrieb er nicht in dieſer Angelegenheit! Wie viel Reiſen machte er deshalb! Wie vielen Conferenzen wohnte er bei! Wie er aber einerſeits die Katholiken nicht zu bewegen vermochte, von den kanoniſchen Beſtimmungen des Tridentiner Concils auch nur das Geringſte nachzulaſſen, ſo mußte er auch proteſtantiſcherſeits erfahren, daß die Fürſten die Union aufgaben, als ſie ihrer politiſch nicht mehr zu bedürfen ſchienen. Der Kurfürſt von Brandenburg hatte ſehnlichſt gewünſcht, daß ein Biſchof ihm die Krone aufſetze, der durch ſeine Weihe noch, wie die anglikaniſchen Biſchöfe, mit der Urkirche zuſammenhinge. Als ſeine Bemühungen deshalb fehl ſchlugen, ſetzte er ſie ſich zu Königsberg ſelbſt auf's Haupt und fand, daß er nicht weniger als König gelte. Als der Kurfürſt von Hannover, Georg Ludwig, ſeine Tochter Sophie Dorothee dem Kronprinzen von Preußen verheirathete befahl er 1706, alle weitern ireniſchen Verhandlungen abzubrechen. Die Kurfürſtin Sophie war ſo vorſichtig, ihre Töchter erſt dann confirmiren zu laſſen, wenn ſie ſich vermählten, damit der Uebertritt zu einer Confeſſion, falls er erforderlich, nicht Umſtände mache. War dies nun auch der unbefriedigende Ausgang eines durch Decennien fortgeſetzten Bemühens, ſo darf doch nicht vergeſſen werden, daß daſſelbe für die Anerkennung der Toleranz ſegensreich wirkte, weil es beſtändig dasjenige hervorheben mußte, was alle Confeſſionen gemeinſam hatten.

Mit dem Tode Ernſt Auguſt's 1698 ſchloß ſich relativ die zweite Hauptperiode in Leibniz's Leben. Wir ſagen relativ, weil Leibniz in Anſehung ſeiner Arbeiten eigentlich an allen zugleich thätig zu ſein niemals aufhörte, allein in ſeinen perſönlichen Verhältniſſen, ſowie in der Richtung ſeiner Kraft nach außen hin traten doch bedeutſame Veränderungen ein. Die Tochter des Kurfürſten, Sophie Charlotte, war an den Kurfürſten Friedrich von Brandenburg verheirathet und wurde Königin von Preußen. Sie war wie ihre Mutter eine höchſt begabte Frau, welche Wiſſenſchaft und Kunſt einſichtsvoll liebte und im Umgang und Briefwechſel mit Leibniz das höchſte Vergnügen fand. Durch ſie hoffte Leibniz eine Stellung in Berlin zu gewinnen. Seit jeher hatte er darauf gedacht, die wiſſenſchaftliche Arbeit zu organiſiren. Er wollte eine Encyklopädie der Wiſſenſchaften vorbereiten, um die Reſultate der Wiſſenſchaften überſichtlich, zugänglich und gemeinnützig zu machen. Sie ſollte in alphabetiſcher Folge alle Termini erklären und den Definitionen der Wörter eine kurze Geſchichte der Erkenntniß des Gegenſtandes ſelbſt hinzufügen. In lateiniſcher Sprache hatte ein Deutſcher, Alſted, ſchon 1630 in ſieben Foliobänden eine Encyklopädie der Wiſſenſchaften zu Herborn verſucht, die 1649 in Leyden in vier Foliobänden wieder gedruckt ward. Mit dem Wachsthum der Cultur wurden ſolche Vehikel der ſchnellen Orientirung im Wiſſen immer mehr Bedürfniß. Nicht weniger aber that es noth, die Arbeiter ſelbſt aus zufälliger Vereinzelung zu gemeinſchaftlichem Wirken zu concentriren. Die Klöſter ſchienen Leibniz vortreffliche Anſtalten für den Betrieb der Wiſſenſchaften und Künſte, wenn die Orden ſich planmäßig in dieſelben theilen wollten. Nach dem Vorgange Italiens und Frankreichs ſuchte er an den Höfen von Berlin, Petersburg, Wien den Gedanken zur Stiftung von Akademien der Wiſſenſchaften anzuregen. In Berlin kam am 11. Juli 1700 eine ſolche in der That zu Stande und Leibniz ward zu ihrem erſten Präſidenten ernannt. Mit der Königin und ihrer Geſellſchafterin, dem geiſtreichen Fräulein v. Pöllnitz, verlebte er auf dem kleinen Luſtſchloß der Königin, Lützenburg, ſpäter zu ihrem Andenken Charlottenburg genannt, die ſchönſten Tage. Die Königin war von einem tiefen Ernſt durchdrungen und beſchwerte ſich öfter über Leibniz, daß er ihr nicht Intereſſe genug zutraue und ſie obenhin abzufertigen ſuche. Aus den Unterhaltungen mit ihr entſprang die „Theodicee“, indem Leibniz das, was er ihr oft beim Spazierengehen im Garten vorgetragen hatte, ſofort auf Zetteln niederſchreiben mußte. Als die Königin, 37 Jahre alt, bei einem Beſuch in Hannover 1706 ſtarb, befand ſich Leibniz gerade in Berlin und wurde aufs tiefſte erſchüttert, wie ein Brief von ihm an Fräulein v. Pöllnitz zeigt. Die Mutter der Königin, Sophie, lebte noch bis 1714, wo ſie, 84 Jahre alt, aus Kränkung über die Intriguen der engliſchen Miniſter, in voller Geiſteskraft ſtarb. Sie blieb die unwandelbare Gönnerin Leibniz's; allein ihr Sohn Georg Ludwig war nicht ohne Mißtrauen gegen ihn. Er machte ihm den Vorwurf, über ſeinen vielen Reiſen die Ausarbeitung der Geſchichte des Hauſes Braunſchweig, zu welcher er doch verpflichtet ſei, zu vernachläſſigen. Er verbot ihm durch den Miniſter Bernſtorff, ihm, wie Leibniz gewünſcht hatte, nach London zu folgen. Ja er ließ ihn, als er einmal in Berlin 1711 krank lag, heimlich überwachen, weil er die Krankheit für eine bloße Maske hielt. Aus der Verſtimmung hierüber wird es um ſo erklärlicher, wenn Leibniz die Anerkennung, die ihm von andern Seiten her zu Theil ward, um ſo wärmer aufnahm. Mit Preußen blieb er in gutem Vernehmen. Er hatte die Erhebung desſelben am 18. Januar 1701 zum Königreich lebhaft unterſtützt. Er hatte Preußens Beſitznahme von Neuenburg in der Schweiz 1707 durch eine Staatsſchrift befeſtigen helfen. Er hatte 1710 den erſten Band der Schriften der Akademie: „Miscellanea Berolinensia“, mit vielen ſchätzbaren Beiträgen in allen Fächern herausgegeben.

Mit Peter dem Großen kam er in Torgau 1711, in Karlsbad 1712, in Pyrmont 1716 zuſammen und wurde ſehr von ihm eingenommen. In ſeinem „Bedenken“ (1670) hatte er noch vor Rußland als dem Feinde der europäiſchen Civiliſation gewarnt, allein jetzt erſchien ihm das ungeheure Reich als ein Staat, in welchem Kunſt und Wiſſenſchaft unter verſtändiger Leitung zu ganz neuem Aufſchwung gelangen könnten. Er lag z. B. den Zaren an, durch das ganze Reich aſtronomiſche Warten und Stationen zur Beobachtung der Abweichungen der Magnetnadel anzulegen. Als er von Peter das letzte mal in Dresden Abſchied nahm, ſchenkte er ihm ein Exemplar ſeiner Rechenmaſchine, das er mit vielen Koſten urſprünglich für den Kaiſer von China hatte arbeiten laſſen. Peter ernannte ihn zu ſeinem Geheimen Juſtizrath mit einem Gehalt von 1000 Thlrn.

Mit Oeſterreich verknüpften ihn fortwährend politiſche Beziehungen, die theils durch die allgemeine Weltlage, theils durch die beſondere Finanznoth des Staates, für welche man ſeinen Rath einholte, hervorgerufen wurden. Die junge Kaiſerin, die eine

Prinzeſſin von Braunſchweig-Wolfenbüttel war, wollte ihm wohl, und der Prinz Eugen von Savoyen befreundete ſich mit ihm perſönlich auf's lebhafteſte. Der Kaiſer ernannte ihn 1713 zum Reichshofrath. Eine Akademie der Wiſſenſchaften konnte Leibniz in Wien nicht zu Stande bringen, ſoviel Mühe er ſich deshalb auch gab und einen ebenſo großartigen als liberalen Plan dazu ausarbeitete. Die Jeſuiten, mit denen er ſich ſonſt recht gut ſtand und deren Miſſionen er bis nach China hin unterſtützte, wirkten ihm hierin entgegen. Sie wollten für Oeſterreich nur eine von ihnen patentirte Wiſſenſchaft aufkommen laſſen.

Leibniz ließ ſich auch die Bedeutung von periodiſchen Zeitſchriften für den wiſſenſchaftlichen Proceß nicht entgehen. Die Franzoſen hatten auch hier das Beiſpiel gegeben und Leibniz ſelbſt ſchickte viele ſeiner Arbeiten in das „Journal des Savants“. Ein Schulfreund von ihm, Mencken, begründete in Leipzig 1683 die erſte wiſſenſchaftliche Zeitſchrift der Deutſchen in lateiniſcher Sprache, die „Acta eruditorum“, an welcher Leibniz und Wolf fleißigen Antheil nahmen. Aber er verſuchte auch ein deutſches Journal. Guhrauer hat nachgewieſen, daß die Monatlichen Auszüge aus neuen Büchern, „ſo nützlich und artig zu leſen“, die 1701 und 1702 zu Hannover von Leibniz's Secretär, Eckhart, herausgegeben wurden, ihn ſelbſt zum Verfaſſer haben.

Außer der Organiſation der wiſſenſchaftlichen Arbeit wandte er ſich in den beiden letzten Decennien ſeines Lebens immer mehr der Ausbildung ſeiner Philoſophie zu. Er hatte noch gar nicht daran gedacht, ein eigenes Syſtem haben zu wollen, obwohl er ſich immer von allem Schuldogmatismus in bewußter Selbſtſtändigkeit freihielt. Er ſtand einerſeits dem Carteſianiſchen Idealismus, andererſeits dem Locke'ſchen Senſualismus gegenüber. Die Kritik ihrer Syſteme führte ihn allmälig zur Abſcheidung ſeines eigenen. Als den erſten Anſatz dazu kann man die „Meditationes de cognitione, veritate et ideis“ anſehen, die er 1684 in den „Actis eruditorum“ über die Erkenntnißlehre der Carteſianer gab; allein das entſchiedene Auftreten mit einem eigenen Syſtem fällt erſt in das Jahr 1694, wo er in demſelben Journal in der Abhandlung „De primae philosophiae emendatione“ den Carteſianiſchen Begriff der Subſtanz berichtigte und nun 1695 im „Journal des Savants“ mit dem „Système nouveau de la nature et de la communication des substances“ Aufſehen machte. Dies Syſtem war das der ſogenannten präſtabilirten Harmonie. Leibniz nahm an, daß Gott Subſtanzen erſchaffe, die ohne Geſtalt, ohne Ausdehnung, nichts als vorſtellende Weſen, êtres représentatifs, wären. Jede Subſtanz bringt ſich in ihrer Einfachheit, je nach dem ihr möglichen Grad der Deutlichkeit und je nach ihrer Stellung ein Bild des Univerſums hervor. Jede iſt unaufhörlich thätig. Daß aber die Thätigkeit der einen Subſtanz, trotz ihrer Unabhängigkeit, mit der aller übrigen Subſtanzen eine Harmonie ausmacht, iſt nicht ihr eigenes Werk, ſondern dies Entſprechen des Thuns der vielen Subſtanzen untereinander iſt durch Gott als die abſolute Subſtanz vorherbeſtimmt. Der Abbé Foucher von Dijon trat im „Journal des Savants“, Bayle in ſeinem „Dictionnaire“ bei dem Artikel „Rorarius“ gegen Leibniz auf. Sie bemerkten, daß Leibniz durch das Intellectualſyſtem das Weſen der Materie nicht erkläre und daß die präſtabilirte Harmonie nur eine Erweiterung der Aſſiſtenz Gottes ſei, durch welche Carteſius das Entſprechen in den Veränderungen der ausgedehnten und der denkenden Subſtanz habe begreiflich machen wollen, und aus welcher Gueulinx die Conſequenz des Occaſionalismus gezogen hatte. Leibniz antwortete auf dieſe und andere Einwürfe und dachte ſich immer tiefer in ſein Syſtem hinein. Natürlich konnte er mit Locke nicht übereinſtimmen, obwohl er vieles bei ihm fand, dem er, in der Entgegenſetzung zum Carteſianismus, ſeinen Beifall gab. Als der Locke'ſche Verſuch „Ueber den menſchlichen Verſtand“ und gleich darauf eine deutſche Ueberſetzung erſchien, machte Leibniz ſelbſt in den „Monatlichen Auszügen“ zu Hannover eine nicht unvortheilhafte Anzeige davon und ließ durch Burnet, mit welchem er correſpondirte, Locke eine Reihe von Bemerkungen zugehen. Als dieſer jedoch keine Notiz davon nahm, ſchrieb er 1703—4 „Nouveaux essais sur l'entendement humain“, in welchen er ſein Syſtem dem Locke'ſchen gegenüber entwickelte. Er wählte die Form eines Dialogs. Philalethes vertheidigte darin Locke, Theophil Leibniz. Locke behauptete, daß alle unſere Vorſtellungen die Folge von Sinneseindrücken wären, die wir durch Reflexion ordneten. Was nicht zuvor in unſern Sinnen geweſen ſei, das ſei auch nicht in unſerm Verſtande. Leibniz giebt zu, daß formell unſere beſtimmten Vorſtellungen durch ſinnliche Erregungen vermittelt werden leugnet aber, daß das Denken und Wollen an ſich durch die Senſation entſtehen könnten. Wenn der Verſtand nicht ſchon da wäre, wie könnte er denn die Senſationen ordnen und combiniren? Locke ſtarb 1704. Weshalb Leibniz ſeine „Essais“, die wir unbedingt als ſein tiefſtes, umfaſſendſtes und auch in Anſehung der Form vollendetſtes Werk betrachten müſſen, nicht drucken ließ, iſt uns wenigſtens unbegreiflich. Es wurde 1755 durch Raspe in Hannover zum Druck befördert. Wäre es 1704 erſchienen, ſo würde die ganze Pſychologie einen andern Gang genommen haben.

Die „Theodicee“, die er 1710 herausgab, enthielt allerdings auch ſein Syſtem, allein in einer loſen populären, mit dem erwähnten gelegentlichen Urſprung zuſammenhängenden Form. Sie beſteht eigentlich, außer einer bedeutenden Vorrede, aus zwei Abhandlungen. Die erſte: „Sur la conformité de la foi et de la raison“, hält den Gedanken der Vernunft des wahren Glaubens aufrecht, wodurch ſich derſelbe von Unglauben und Aberglauben nnterſcheidet. Leibniz verwarf eine volonté arbitraire de Dieu, welche die Carteſianer lehrten. An der Wahrheit kann auch Gott nichts ändern. Sein Wille kann nicht bewirken, daß eine ungerade Zahl eine gerade ſei. Die zweite Abhandlung: „De la bonté de Dieu, de la liberté de l'homme et de l'origine du mal“, gab die Auseinanderſetzung des bekannten Leibniz'ſchen Optimismus, daß Gott von allen möglichen Welten die beſte gewählt und geſchaffen habe, daß das Uebel als methaphyſiſches der Begriff der Negation, als phyſiſches der Schmerz, als moraliſches die Sünde ſei, daß aber das Negative im Verhältniß zum Poſitiven nur eine verſchwindende Größe ausmache und im totalen Zuſammenhang aller Phänomene unbewußt und ungewollt das Beſſere müſſe hervorbringen helfen. Eine lateiniſche, den Ausgaben der „Theodicee“ angehängte Abhandlung: „Causa Dei asserta per justitiam ejus cum caeteris ejus perfectionibus cunctisque actionibus conciliatam“, wiederholt dieſe Gedanken in einer logiſch geſchloſſenen

Form, in welcher Leibniz gleichſam als der Rechtsanwalt Gottes auftritt. Iſt nun auch von ſeiten der Wiſſenſchaft die „Theodicee“ ungenügend, ſo war doch die Wirkung auf ſeine Zeitgenoſſen gerade vielleicht durch die populäre Form eine um ſo größere. Wenn wir uns die Zeugniſſe des vorigen Jahrhunderts vergegenwärtigen, in denen uns die „Theodicee“ begegnet, ſo müſſen wir geſtehen, daß ſie als ein höchſt ehrwürdiges Buch erſcheint, welches zahlloſen Gemüthern wieder Vertrauen zum Leben und Handeln, zur Religion eingeflößt hat. Der pikante Skepticismus Bayle's, der auch die Königin Sophie Charlotte ſo ſehr beunruhigt und indirect dem Dualismus des Manichäiſchen Syſtems ſo viel Vorſchub geleiſtet hatte, ſtand hier einem Syſtem gegenüber, das zwar auch ein Myſterium in ſich ſchloß, aber doch ein mit der Logik verſöhntes. Ueber alle confeſſionellen Differenzen erhob ſich Leibniz zu einem Deismus, der die innigſte Bewunderung und Liebe Gottes forderte. Obwohl die Franzoſen als Carteſianer Leibniz in vielen Stücken bekämpften, ſo haben ſie doch manche Elemente ſeiner Philoſophie treuer als die Deutſchen bewahrt, bei denen ſie durch die Kantiſche Philoſophie verdrängt ward. Die „Theodicee“ macht in den Handbüchern, welche die Approbation für den Unterricht nachſuchen, ein obligatoriſches Kapitel aus. Ihre Kenntniß gehört zum Programm des philoſophiſchen Baccalaureats.

Gewöhnlich bezeichnet man das Leibniz'ſche Syſtem mit dem Ausdruck der Monadologie. In der That hat er ſelbſt auch ſich ſeiner bedient, allein nicht von Anfang an. Er ſprach zuerſt, an die herrſchende Terminologie der Carteſianiſchen Schule anknüpfend, von einfachen Subſtanzen. Als dieſer Ausdruck ihm zu eng ward, griff er zu den Ariſtoteliſchen Entelechien. Dann erſt fiel er auf den Ausdruck Monade, der in der That für ſeinen Zweck der geeignetſte war, um bemerklich zu machen, daß alles Mechaniſche, Materielle, nur erſt ein ſecundäres Product ſei. Leibniz löſte die undurchdringlich ſcheinende Härte der Materie in den Idealismus der Monaden auf, die in ſich ſelbſt zur Thätigkeit beſtimmen, indem ſie ſich das Univerſum vorſtellen und ſich von einander theils nur durch den Grad der Deutlichkeit unterſcheiden, mit welchem dies geſchieht, theils durch die Stellung, welche ſie zu einander einnehmen, centrale oder peripheriſche Monaden zu ſein. Dynamismus, Vitalismus, Metamorphismus, Intellectualismus, Spiritualismus, ideeller Proceß war das Weſen der Leibniz'ſchen Philoſophie. 1714, kurz vor ſeinem Tode, faßte er daſſelbe zur ſchärfſten Formulirung in einer Anzahl von 90 Paragraphen zuſammen, die er dem Prinzen Eugen von Savoyen nach Wien ſchickte, der ſie als ein ſeltenſtes Kleinod in ein Käſtchen legte, das er ſelbſt ſorgfältig hütete. Dieſer Ueberſicht gab Leibniz den Namen „La Monadologie". Sie iſt ſehr berühmt und in der lateiniſchen Ueberſetzung „Principia philosophiae seu theses in gratiam Principis Eugenii conscriptae" hauptſächlich für die Darſtellung des ſpeculativen Kerns der Leibniz'ſchen Philoſophie benutzt worden. Eine ähnliche Concentration zeigen die „Principes de la nature et de la grace, fondés en raison" aus demſelben Jahre, die zuerſt 1738 in der „Europe Savante", November, gedruckt wurden.

Leibniz ſtarb an der Gicht am 14. November 1716 zu Hannover. Der Hof ließ ſofort alle ſeine Bücher und Papiere mit Beſchlag belegen. Dies war der einzige Beweis der Theilnahme, die er ihm zollte, denn zum Begräbniß, zu dem Eckhart ihn einlud, erſchien niemand vom Hofe. Allein es erſchien auch ſonſt niemand, auch kein Geiſtlicher. Eckhart, der den Sarg beſtellt hatte, war auch der einzige Menſch, der ihm die letzte Ehre erwies und ihm zum Grabe folgte. Die berliner Akademie blieb ſtumm beim Tode ihres Präſidenten. Die londoner Akademie blieb ſtumm. Nur die pariſer Akademie feierte ihn am 13. November 1717 durch eine öffentliche Sitzung, in welcher Fontenelle eine glänzende Lobrede auf Leibniz vorlas, die ſeitdem unendlich oft gedruckt und excerpirt iſt und recht eigentlich das Bild erſchaffen hat, das man ſich im großen Publikum von Leibniz zu machen pflegt. Die Franzoſen beſchämten die Deutſchen, denen erſt Leſſing und Herder die unendlichen Verdienſte Leibniz's um die Nation zum Bewußtſein bringen mußten.

Leibniz hatte nie daran gedacht, Schule zu machen. Er hatte alle politiſchen, kirchlichen und wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen in völlig objectivem Sinn gefördert. Er hatte ſich auf alle Standpunkte zu verſetzen gewußt, aber dieſe ſeltene Gabe entſprang bei ihm nicht aus Seichtigkeit, aus geiſtiger Unſelbſtſtändigkeit, aus Uebergefälligkeit, ſondern aus der unendlichen Leichtigkeit der Penetration fremder Individualitäten, Anſchauungen und Bedürfniſſe. Sie entſprang aus ſeiner Neigung zum Neuen, aus ſeiner unbegrenzten Univerſalität, die in dem Particulären, welches ſich ihr darbot, ſofort einen ſtets intereſſanten Fall des Allgemeinen erblickte. Leibniz blieb nie auf dem Standpunkt, dem er ſich zuerſt, um ihn kennen zu lernen, unterordnete, in blos paſſiver Accommodation ſtehen, ſondern arbeitete von ihm zu höhern Zielen weiter, und hiermit brachte er dann öfter Entfremdung hervor, weil man nun bei ihm auf einen Widerſtand traf, den man nach der anfänglichen Anbequemung nicht erwartete. Allein nicht nur Accommodation und Indifferenz wurde ihm vorgeworfen, ſondern auch Geiz und Ehrſucht. In Betreff des erſtern Vorwurfs iſt wohl zu erwägen, daß Leibniz als Schriftſteller nie einen Pfennig eingenommen hat. Alle ſeine Schriften ſind ohne Honorar gedruckt, viele derſelben erſt nach ſeinem Tode. Dem Herrn von Boineburg war er ohne allen Entgelt gefällig. Später bezog er vom hannoveriſchen, vom preußiſchen und ruſſiſchen Hofe ein Jahrgeld, das jedoch oft nicht ausgezahlt ward. Leibniz ſah ſich daher vor, immer ſo viel Geld in der Kaſſe zu haben, um ſolche unvermuthete Ausfälle decken zu können, bis die fürſtlichen Kaſſen ihre Verſäumniß wieder nachholen konnten. Kriegszuſtände oder große, langwierige Hofluſtbarkeiten waren die gewöhnliche Veranlaſſung eines ſolchen Intermittirens. Leibniz unterhielt einen koſtſpieligen Briefwechſel von einem ſo großen Umfange, daß kaum Alexander von Humboldt unter den Neuern mit ihm verglichen werden kann. Die Herſtellung ſeiner Rechenmaſchine koſtete ihm nach und nach an 12000 Thlr. Seine unaufhörlichen Reiſen in ihrer damaligen Unbeholfenheit und Langſamkeit verzehrten bedeutende Summen. Er mußte alſo Geld haben, wenn er ſeine Zwecke fördern wollte. Er hinterließ etwa 16000 Thlr., die ein ganz obſcurer Verwandter, ein Prediger Löffler, erbte, deſſen Frau über die Nachricht von dieſer Erbſchaft vor Freude ſtarb. Wie das Geld für ihn nur Mittel war, ſo auch ſeine Würden und Titel. Er wußte, daß er ohne ſie nicht auf die Menſchen, nicht auf die Höfe wirken konnte. Vom Reichsfreiherrn ſtieg er allmählich zum kaiſerlichen Reichshofrath, der höchſten Würde, zu der ein Proteſtant überhaupt gelangen konnte. Allein welches ſeiner Aemter, welche ſeiner Würden wäre nicht aus ſeinen Verhältniſſen als ein natürliches, wohlverdientes Reſultat hervorgegangen, ganz abgeſehen davon, daß er auf die damalige Welt nur unter dem Nachdruck ſolcher Stellung einen energiſchen Effect zu äußern hoffen durfte.

Die allgemeinen politiſchen Verhältniſſe ſtanden immer im Vordergrunde ſeiner Aufmerkſamkeit und Thätigkeit. Es war aber nicht nur die formale Seite der Politik, die er mit ſeinen Denkſchriften ſein langes Leben hindurch begleitete, ſondern es war auch die reale Seite der Staatsverwaltung, die er unabläſſig nach allen Richtungen hin cultivirte. Er machte Vorſchläge zu heilſamen Reformen der Rechtspraxis, des Münzweſens, des Straßenbaues; er brachte die Bergwerke des Harzes durch Abtreiben der wilden Waſſer zu ergiebigerem Ertrage; er machte auf die Zucht der Maulbeerbäume aufmerkſam, leitete Anſtalten zur Phosphorbereitung u. ſ. w. Sein Genie erlaubte ihm nicht eine etwa nur dilettantiſche Bekanntſchaft mit ſo heterogenen Gegenſtänden, ſondern befähigte ihn zu einem gründlichen Eingehen. Es war ihm unmöglich, bei der theoretiſchen Auffaſſung ſtehen zu bleiben, ſondern er mußte überall zur praktiſchen Anwendung fortgehen, um die Wiſſenſchaft für das Leben fruchtbar zu machen und das Wohl der Menſchheit zu erhöhen. Dieſe praktiſche Neigung empfahl ihn den Fürſten ſeiner Zeit, welche darauf denken mußten, den Zuſtand ihrer Länder, die durch die Greuel des Dreißigjährigen Kriegs ſo ſehr gelitten hatten, zu heben, zumal ſie ſelbſt für ihren Aufwand viel Geld verbrauchten. Gold machen zu können, das war der geheime Wunſch der Fürſten, die in Venedig und Paris ſchwelgten. Der erfinderiſche Kopf eines Rathes wie Leibniz ſollte ihnen neue Quellen eröffnen, Geld zu gewinnen, ſollte ihnen Vorſchläge machen, ihr Anſehen zu erhöhen, ihre Macht zu erweitern. Leibniz war auch in der That unerſchöpflich an Projecten, aber ſeine Freude an dem Neuen hatte einen edlern

Sinn, wenn ſie auch öfter jenen pomphaften Ton anſtimmte, der uns marktſchreieriſch klingt, aber der ganzen Zeit eigen war.

Als ein fortſchrittluſtiger Geiſt, der oft Autodidakt zu ſein gezwungen war, beſaß Leibniz eins der geſelligſten Talente. Er verſtand ebenſowohl mit den niedrigſten Handwerkern zu verkehren und von ihnen zu lernen, als ſich mit den Gelehrten, Soldaten, Miniſtern, Fürſten und Frauen zu benehmen, die ſich in ſeinem Umgange ſehr gefielen. Leibniz überraſcht in ſeinen Anſichten öfter durch den Anſchein übergroßer Nachſicht, wie z. B. wenn er glaubt, daß man das Chriſtenthum im Orient nicht anders mit Erfolg werde verbreiten können, als wenn man ihm auch die Polygamie geſtatte; die Monogamie für etwas excluſiv Chriſtliches zu halten, ſei eine Chimäre u. ſ. w. Solche Aeußerungen dürfen jedoch nicht verleiten, zu meinen, daß Leibniz einer laxen Moral gehuldigt habe. Obwohl er ſich den Zerſtreuungen des Hoflebens nicht entziehen konnte, ſo verlor er doch nie ſeine idealen Zwecke aus dem Auge und vergab ſich nichts, weder nach unten noch nach oben. Treu in der Erfüllung ſeiner amtlichen Obliegenheiten, wußte er ſich doch ſtets ſeine Selbſtſtändigkeit und Freiheit zu erhalten, und ging, wo es galt, ſich reſpectiren zu laſſen, mit der Sprache heraus. Als Georg von England ihn nicht ſo, wie er verdient zu haben glaubte, behandelte, zögerte er nicht, dem Grafen Bernſtorff offen ſeine Beſchwerden zu äußern. Da er nicht verheirathet war, konnte er ſich den Frauen unbefangen hingeben, vermied aber alle Einmiſchung galanter Abenteurerei, ſo ſehr er es verſtand, ihnen interreſſant zu werden und hülfreich zu ſein. Aus dieſem großen geſelligen Talent heraus erwuchs ſein unermeßlicher Briefwechſel, ſein commercium epistolicum, von welchem durch des Maizeaux, Kortholt, Gruber, Feder, Pertz u. a. ein großer Theil herausgegeben iſt. Er iſt von durchaus ſachlicher Beſchaffenheit, indem er ſich ſtets auf beſtimmte Angelegenheiten in Geſchäften, in diplomatiſchen Fragen, in wiſſenſchaftlichen Aufgaben richtet. Man kann daher in ihm die ganze Bewegung der Zeit ſtudiren. Leibniz brachte, bis in das höchſte Alter, den größten Theil ſeines Lebens auf Reiſen zu, ohne darüber die Beſtändigkeit ſeiner einmal angeknüpften

Correſpondenzen oder den conſequenten Verfolg ſeiner einmal begonnenen Forſchungen aufzugeben.

Die allgemeine Sprache der Gelehrten ſeiner Zeit war noch die lateiniſche. Er konnte ſich ihr nicht entziehen. Da er ſich jedoch viel an den Höfen aufhielt, da er vier Jahre in Paris gelebt hatte, da er mit ſo vielen Fürſten und Ausländern correſpondirte, die ſich nur in der franzöſiſchen Sprache bewegten, ſo wurde ihm das Franzöſiſche ebenſo geläufig als das Lateiniſche. Seine vorzüglichſten philoſophiſchen Schriften ſind nur franzöſiſch verfaßt. Er war aber weit davon entfernt, ſeine Mutterſprache zu verachten. Im Gegentheil wollte er das Deutſche zu Ehren gebracht wiſſen, wenn es ihm auch für ſeine wiſſenſchaftlichen Zwecke nicht gebildet genug war. Er tadelte es bitter, daß der deutſche Adel ſich einer ſo maßloſen Ausländerei hingab. In einem „Projet de l'éducation d'un prince", das er wahrſcheinlich gegen Ende des 17. Jahrhunderts mit tiefer pädagogiſcher Weisheit und großer Welterfahrung geſchrieben hat, ſpricht er ſelbſt in franzöſiſcher Sprache den Vorwurf gegen die Fürſten aus, ſich ſchon in der Jugend ihrem Vaterlande, den Sitten und der Sprache ihres Volks zu entfremden. Er ſchrieb, ungewiß wann, eine „Ermahnung an die Deutſchen, ihren Verſtand und Sprache beſſer zu üben, nebſt beigefügtem Vorſchlag einer deutſchgeſinnten Genoſſenſchaft". Nur wenn wir ſelbſt, meinte er, in den Wiſſenſchaften uns der deutſchen Sprache bedienen, werden wir ſie bei den Ausländern zu Anſehen bringen und die Undeutſchgeſinnten zu ihrem Gebrauch heranzwingen. Es ſchließen ſich an dieſe Ermahnung die „Unvorgreiflichen Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbeſſerung der deutſchen Sprache" (1697). Sie ſind ein köſtliches Denkmal ſeiner nationalen Geſinnung. Außer vielen Briefen hat er das „Bedenken" über die Sicherheit des Reichs (1670), die „Vertheidigung Hannovers gegen Würtemberg wegen der Ueberkunft des Reichsbanners" (1694), den „Lebenslauf des Kurfürſten Ernſt Auguſt" (1698), die „Vertheidigung der Logik gegen Gabriel Wagner, dem Verfaſſer der Vernunftübungen" (1696), endlich aber die „Monatlichen Auszüge aus neuen Büchern" (1701 und 1702) in deutſcher Sprache geſchrieben, die beſonders intereſſant ſind, weil ſie ſehr mannichfaltige Gegenſtände berühren.

Obwohl die Anregung zu ſeinen Arbeiten bei Leibniz faſt immer eine gelegentliche war, ſo hinderte ihn dies doch nicht, von einem ſolchen Ausgangspunkt bis zu den allgemeinen Grundlagen und Principien zurückzugehen. Eben hierin bewies er ſeine philoſophiſche Natur. Die Geſchichte des Hauſes Braunſchweig veranlaßte ihn zu etymologiſchen Forſchungen, zu Unterſuchungen über den Urſprung der Franken, zu Betrachtungen über die vorgeſchichtliche Geſtalt Deutſchlands, die ihn bis zur Geologie und Geogenie zurückführten. Bei ſeinem Aufenthalt in Zellerfeld, von wo er die Arbeiten in den Harzbergwerken betrieb, erregten die Verſteinerungen ſeine Aufmerkſamkeit. Dieſe galten damals noch theils für diaboliſche Producte, vor denen ſich der Aberglaube entſetzte, theils für Curioſa, für Naturſpiele. Leibniz erkannte, daß ſie nothwendige Erzeugniſſe vergangener Bildungsepochen der Erde ſein müßten, und ſchrieb eine „Protogäa", in welcher er die Hypotheſe eines Centralfeuers der Erde aufſtellte. Er ſchickte 1693 einen Auszug daraus an die pariſer Akademie. Aus dem Aufſuchen der Quellen für die Geſchichte des Hauſes Braunſchweig entſtand ihm ein diplomatiſcher Codex als Grundlage des poſitiven Völkerrechts. Die Geſchichte des Hauſes Braunſchweig ſelbſt, von der man lange Zeit glaubte, daß er ſie nie geſchrieben habe, weil in den „Actis eruditorum" nur ein Plan von ihr vorgefunden ward, iſt wirklich von ihm ausgearbeitet, aber zu einer Geſchichte des ganzen Reichs erweitert. Pertz hat dieſe „Annales Imperii occidentis domus Brunsvicensis" in mehreren Bänden anderthalb Jahrhunderte nach ihrer Abfaſſung zum Staunen der Welt herausgegeben. Aehnlich ſehen wir ihn überall vom Einzelnen und Beſonderem zum Allgemeinen, zu den Ideen, und ſelbſt in Sprache und Schrift bis zu einer Univerſalſprache und Univerſalſchrift aufſteigen. So fand er das Geſetz der bewegenden Kraft, das Geſetz der Continuität, das Geſetz des zureichenden — teleologiſchen — Grundes, das Differential und ſeine Integration, die er ſummatoriſche Reihen nannte (der Ausdruck

Integral ſtammt von Bernoulli); ſo fand er den Begriff der Monade und des Optimismus.

Entſprechend ſeiner ſachlichen Univerſalität war bei ihm die der Form. Jede ſtand ihm zu Gebote, ſelbſt die des Verſes, wenn es ſein mußte. Beſondere äſthetiſche Anſprüche auf Vollendung der Form machte er zwar nicht, oder richtiger geſagt, blieben ſie ihm fremd, weil er ungenirt von der Leber weg ſchrieb, was er als Juriſt, als Publiciſt, als Geometer, als Hiſtoriograph, als Techniker, als Kritiker, als Philoſoph und Theolog zu ſagen hatte. Jetzt ſchrieb er über die tiefſten metaphyſiſchen Probleme eine Abhandlung und gleich darauf machte er ein Gedicht auf einen verſtorbenen Papagei des Fräuleins von Scudery, mit welcher er in Briefwechſel ſtand. Bei der Vielſeitigkeit ſeiner Formen, unter denen ſelbſt die dialogiſche nicht fehlt, hatte er immer nur eine Hauptrückſicht, die Deutlichkeit. Gute Definitionen zu finden war ihm der Kern aller Schriftſtellerei, weil ohne ſie alles Uebrige ſo gut wie umſonſt ſei.

Das Leben Leibniz's wurde von Ludovici 1737, von Lamprecht 1740, von Jaucourt 1756, am ausführlichſten und bis jetzt am beſten von Guhrauer (Breslau 1842) in zwei Bänden geſchrieben.

Die beſte Charakteriſtik Leibniz's als Philoſophen hat Ludwig Feuerbach in Ansbach 1837 gegeben. Eine Darſtellung Leibniz's als Juriſt und Staatsmann, die ihn nach ſeiner ganzen Größe vorführte, fehlt noch. Eine genaue, wenn auch trockene Darlegung ſeiner juriſtiſchen Anſichten, namentlich in Betreff der Reform des Corpus juris, hat Hinrichs gegeben: „Geſchichte der Rechts- und Staatsprincipien ſeit der Reformation bis auf die Gegenwart" (Leipzig), III, 1 fg.

Eine Geſammtausgabe ſeiner Werke exiſtirt noch nicht. Raspe (1765), Dutens (1768), 6 Bde. in Quart, ſind unvollſtändig, ſchon weil, was Raspe brachte, nicht bei Dutens wiederzufinden iſt. Es gilt hier von uns Deutſchen immer noch, was Diderot in der „Encyclopédie" am Ende ſeines Artikels „Leibnizianisme" ſagte: „Jamais homme, peut-être, n'a autant lu, autant étudié, plus médité, plus écrit, que Leibniz; cependant il n'existe de lui aucun corps d'ouvrages. Il est surprenant que l'Allemagne, à qui cet homme fait lui seul autant d'honneur que Platon, Aristote et Archimède ensemble en font à la Grèce, n'ait pas encore recueilli ce qui est sorti de sa plume. Ce qu'il a composé sur le monde, sur Dieu, sur la nature, sur l'âme, comportait l'éloquence la plus sublime. Si ces idées avaient été exposées avec le coloris de Platon, le philosophe de Leipsic ne le céderait en rien au philosophe d'Athènes." Ganz allerdings paſſen dieſe Worte nicht mehr, denn Pertz hat die Abſicht, eine Geſammtausgabe der Werke Leibniz's zu veranſtalten. Es iſt davon bisher eine Abtheilung, die mathematiſche in ſieben Bänden (1855—63) in Halle erſchienen, die Profeſſor Gerhardt in Eisleben beſorgt hat.

III. Voltaire.

Voltaire's Leben iſt eins von denjenigen, welche ſich durch die große Menge von Zeugniſſen, die ſie hinterlaſſen haben, zu einer für den Biographen faſt unüberſehlichen Breite ausdehnen, Jahr für Jahr, zuweilen Tag für Tag können wir es verfolgen. Aber es gehört auch zu den Lebensläufen, über welche das Urtheil in die äußerſten Extreme auseinanderſchwankt. Lob und Tadel ſind über wenige Sterbliche ſo reichlich wie über Voltaire ausgeſtreut worden. Und doch iſt, läßt man ſich nicht durch Vorurtheil beirren, ſein Leben an ſich von einem ſehr einfachen Verlauf, den man kaum zu verkennen vermag; denn es iſt im weſentlichen ein Schriftſtellerleben. Geht es auch zuweilen in andre Regionen hinüber, ſo bleibt doch ſelbſt in ihnen die literariſche Form und Motivirung der Wirkſamkeit herrſchend. Was aber ſein Inneres betrifft, ſo iſt daſſelbe im allgemeinen ſehr leicht zu faſſen, denn es iſt die Begeiſterung für die Humanität. Voltaire wollte Freiheit durch Bildung. Freiheit ohne Bildung, wie Rouſſeau ſie in der Unabhängigkeit des Wilden vergötterte, ſtieß ihn ebenſo zurück als Bildung ohne Freiheit, wie ſie im höfiſchen Despotismus exiſtirte.

Die charakteriſtiſchen Züge erſcheinen jedoch bei Voltaire in der individuellen Geſtalt der franzöſiſchen Nationalität. Die Tugenden wie die Fehler, die Vorzüge wie die Schwächen des franzöſiſchen Volks ſind in keinem Schriftſteller ſo wie in Voltaire verkörpert. Voltaire beſaß im höchſten Grade das Talent der Accommodation, die Eigenſchaft des leicht erregbaren Enthuſiasmus und eine Verſatilität des Geiſtes in jener funkelnden Reflexionsmanier, welche die Franzoſen esprit nennen. Der Franzoſe weiß ſich ſchnell in jeder Lage zurechtzufinden und im Falle der Widerwärtigkeit mit Geſchmeidigkeit den Verhältniſſen, wie ſie einmal gegeben ſind, ſich anzubequemen. Der außerordentliche Wechſel in Voltaire's Leben zeigt ihn uns ſtets bemüht, Herr der Umſtände zu werden und das Mißliche mit Laune zu ertragen. Die leichte Erregbarkeit des Enthuſiasmus macht dem Franzoſen ſelber das Unbedeutende intereſſant und läßt ihn daher auch andern in dieſem Affect intereſſant erſcheinen. Flüchtigkeit und Einſeitigkeit des Intereſſes hängen hiermit zuſammen. Das leidenſchaftliche Pathos, welches der franzöſiſchen Geſchichte eine ſo dramatiſche Färbung verleiht, beſaß Voltaire bis zur krankhaften Reizbarkeit, die den Enthuſiasmus in Fanatismus ausarten läßt; allein eben dieſe Ausartung iſt echt franzöſiſch, und der Franzoſe, ſtatt dadurch zurückgeſtoßen zu werden, bringt ihm vielmehr volle Sympathie entgegen. Freilich, um ſeine Aufmerkſamkeit dauernd zu feſſeln, muß zu dieſen Eigenſchaften der esprit hinzukommen, in welchem Verſtandesſchärfe des Urtheils ſich mit dem einſchmeichelnden Schmuck der Phantaſie verbindet. Die Geiſtesgegenwart eines ſchlagkräftigen Witzes wird von den Franzoſen mehr als von andern Nationen geſchätzt. Daher kommt der Reichthum der Anekdoten bei ihnen, weil ſie das bon mot, die saillie, das impromptu in dankbarem Gedächtniß behalten. In der Unverſieglichkeit des Witzes war nun Voltaire der bewunderungswürdigſte Menſch. Daß ſein Witz oft boshaft war, ſchadete ihm nicht bei ſeinen Landsleuten, abgeſehen von der Natur des Witzes, daß er ohne einige Bosheit ſich ſchwer durchſetzen, wenigſtens nicht ſehr fruchtbar erweiſen kann.

Voltaire war aber nicht nur Franzoſe, er war auch Pariſer und verſtand daher auch im Witz jenen Geſchmack zu zeigen, wie er nur in Paris ſich auszubilden vermag. Die meiſten Schriftſteller und Künſtler kamen aus der Provinz nach Paris und mußten dort erſt in die Schule dieſes feinen Geſchmacks ſich einleben. Rouſſeau, Marmontel, Montesquieu, Buffon u. ſ. w. gehörten Paris nicht urſprünglich an. Voltaire war in ſeine elegante Atmoſphäre von Anfang an eingetaucht, und als er Paris verließ, in ſeiner eleganten Form befeſtigt. Hierin liegt es, daß die Franzoſen ihn noch jetzt als das Muſter eines claſſiſchen Stils anerkennen, und daß Friedrich der Große, wie ſehr er gegen Voltaire als Menſch ſich eine Zeit lang entrüſtete, doch nicht von ihm laſſen konnte, weil ihm ſelber die pariſer Grazie verſagt war.

Voltaire's Leben gliedert ſich ſehr entſchieden in drei Perioden. Die erſte, von 1694 bis 1726, umfaßt ſeine pariſer Jugendzeit. Es iſt die Zeit ſeiner franzöſiſchen Bildung. Er lebte ſich in den Geiſt, in die Sitten, in die Geſchichte ſeiner Nation ein. Die zweite umfaßt ſein Mannesalter, von 1726 bis 1749, in welchem er den Anglikanismus in ſich aufnahm und verarbeitete. Mit der höchſten poetiſchen und wiſſenſchaftlichen Thätigkeit genoß er in ihr zugleich das Glück des Umgangs mit der einzigen Frau, die er nicht nur bewundert oder verehrt, ſondern wahrhaft geliebt hat. Mit dem Tode der Marquiſe von Châtelet war ſein Leben nach innen und außen eigentlich abgeſchloſſen. Es folgte aber noch eine dritte Periode, von 1750 bis 1778, in welcher er ſich als Greis mit einer Vollſtändigkeit auslebte, wie ſie wenigen Sterblichen zutheil wird. Er brachte dieſe ganze Zeit fern von Paris, theils in Deutſchland, theils in der Nähe von Genf zu, bis er bei einem Beſuch von Paris doch in ſeiner Vaterſtadt ſtarb. Es war natürlich, daß in dieſer Periode ſich die philoſophiſche Kritik in den Vordergrund ſeiner Arbeiten ſtellte.

Für uns erſcheint Voltaire durch die Entfernung der Zeit immer ſchon als ein Ganzes, als die Summe aller ſeiner Verhältniſſe, Arbeiten und Wirkungen, allein biographiſch muß man ihn als ein Individuum betrachten, welches erſt allmählich zu derjenigen Eigenthümlichkeit ſich entwickelte, die wir jetzt unter dem Subſtantivum des Voltairianismus zuſammenfaſſen. Die Zeit, in welcher er lebte, hat einen noch größeren Antheil an der Geſtaltung ſeiner Wirkſamkeit, als er an der Ausprägung ihrer Phyſiognomie. Als er am Schluß des 17. Jahrhunderts geboren war, glänzte noch die Sonne des Abſolutismus, welche man das Zeitalter Ludwig's des Großen nennt. Es war aber ſchon die Abendſonne, und Wolken ſtiegen bereits von allen Seiten auf, ihre ſinkenden Strahlen zu verdüſtern. Immer unverkennbarer traten die Folgen der einſeitigen

Regierung Ludwig's hervor. Männer, die ihm perſönlich mit voller Hingebung gedient hatten, ein Vauban, ein Boisgilbert, ein Fénélon, äußerten von ſehr verſchiedenen Geſichtspunkten aus dieſelben Reformvorſchläge, welche Europa ſeitdem unaufhörlich immer von neuem troß aller Veränderungen zu vernehmen hat: Verminderung der Armee und der Steuern einerſeits, Vermehrung des Antheils des Volkes an der Geſetzgebung und Steuerbewilligung andererſeits. Der bigote Fanatismus, mit welchem Frau von Maintenon und die Jeſuiten Ludwig beſtimmten, das Edict von Nantes aufzuheben und eine Maſſenauswanderung der gewerbfleißigen, wohlhabenden Proteſtanten zu veranlaſſen, ſteigerte den allgemeinen Mißmuth. Es iſt wohl charakteriſtiſch für die Zeit wie für Voltaire, daß das erſte Gedicht, durch welches er Aufſehen erregte, 1714, den Titel trug: „Le malheur du temps“. Die Kritik der öffentlichen Zuſtände war die Muſe, welche den jungen Dichter zuerſt inſpirirte. Auf Ludwig XIV. folgte 1715 die Regentſchaft. Sie wollte reformiren, entbehrte jedoch des ſittlichen Ernſtes und ſchwankte in Verſuchen umher, welche die Verwirrung und das Elend, ſtatt ſie aufzuheben, nur vermehrten. Ludwig's Ideal war die Größe geweſen. Er hatte ſein Leben in einem hohen Stil durchgeführt, mit deſſen Schein er ſelber ſeine Schwächen und Fehler übergoldete. Unter dem Regenten lockerte ſich alles. Die Strenge im Unterſchied der Stände fing an ſich zu verwiſchen; die Sucht, durch Speculation in Werthpapieren ſchnell reich zu werden und von Renten ein müßiges, verſchwenderiſches Leben in frivolen Genüſſen hinzubringen, griff von hier ab um ſich. Es entſtand das Ideal des Wüſtlings, welches die franzöſiſche Sprache mit dem Wort roué, die engliſche mit rake bezeichnet hat. Der Prinzregent ſelber ſtarb in den Armen einer Maitreſſe. Als Ludwig XV. 1723 zur Regierung gelangte, fiel bald alles in einen Schlendrian, der nach außen hin die Form des monarchiſchen Regiments und der höfiſchen Etikette Ludwig's XIV. bewahrte, im Innern aber die Mißwirthſchaft des Regenten fortſetzte. In der Oppoſition dagegen wurde Paris immer demokratiſcher und immer unterhaltender, während das Königthum ſich in Verſailles troß aller Feſte und troß alles Wechſels der Maitreſſen langweilte.

Bedeutungsvolle Neuerungen brachen hervor. Der Jeſuitismus hatte zwar über den Janſenismus geſiegt und die Herrſchaft über die Sorbonne erobert, allein an die Stelle der ſcholaſtiſchen Philoſophie, welche bisher den Vordergrund der Literatur eingenommen hatte, trat immer entſchiedener die Beſchäftigung mit der Naturwiſſenſchaft und mit der Politik. Ludwig XIV. hatte die Dichter und Künſtler nur als Zierden ſeiner Krone betrachtet, jetzt fingen ſie an ſich auf die Nation zu ſtützen. Die vielen gebildeten Fremden, welche Paris beſuchten, um den Duft ſeiner feinen Corruption zu athmen, verſtärkten die wachſende Unabhängigkeit der öffentlichen Meinung. Berlin wurde der Nebenbuhler von Paris, und Friedrich der Große ſowohl durch ſeine ausgeſprochenen Grundſätze als durch ſeine Energie ein gefährlicher Vergleich für das in Schlaffheit und Rathloſigkeit verſinkende Bourbonenthum. Voltaire gerieth in eine merkwürdige Doppelſtellung zwiſchen Verſailles und Potsdam. Sein Verhältniß zum franzöſiſchen Hofe hörte endlich ganz auf, wenn er auch aus Klugheit mit der Frau von Pompadour correſpondirte uud die Frau von Dubarry als Nymphe Egeria beſang. Als er 1778 im Theater zu Paris ſeinen höchſten Triumph feierte, war es nicht der Hof, ſondern die Nation, welche ihm denſelben bereitete. Der Prinz von Artois wagte ſeine Neugier, ihn zu ſehen und zu ſprechen nur verſtohlen zu befriedigen.

Durch den vorübergehenden Bruch mit Friedrich war Voltaire ſo glücklich, wieder nach Frankreich zurückkehren zu können. Er ging aber nicht nach Paris, ſondern lebte in der franzöſiſchen Schweiz, indem er ſich zum Centrum der philoſophiſchen Partei machte und den Kampf gegen Despotismus und Aberglauben mit einer Begeiſterung und Nachdrücklichkeit führte, welche nur diejenigen ihm abſprechen können, die ſeine Schriften nicht geleſen haben. Aus der philoſophiſchen Partei hatte ſich die ökonomiſche herausgebildet. Sie war das Experiment, das Ideal der Natur mit dem der Cultur zu vereinigen; aber Mirabeau, der Vater, gab ihr die Wendung, eine neue grundherrliche Ariſtokratie zu ſchaffen, welche unter der Aegide der Humanität das Privilegium der Geſetzgebung an ſich bringen wollte. Die Induſtrie mußte mit dem Ackerbau in Concurrenz treten und jene Gährung hervorrufen, welche durch die Unſicherheit, mit welcher ſie das Miniſterium erfüllte, die finanzielle Kriſis beſchleunigte. Voltaire, der Dichter und Philoſoph, widerlegte die Beſchränktheit der Theorien, die ſich in der Preſſe jahrelang heftig befehdeten, ganz naiv durch die erfolgreiche Thätigkeit, die er in Ferney für den Garten- und Ackerbau, für die Pferdezucht und für das Fabrikweſen entwickelte. Die ſociale Phaſe ging mehr und mehr in eine politiſche über, die aus der theoretiſchen Form durch die Theilnahme der Franzoſen an dem nordamerikaniſchen Freiheitskrieg eine Geneigtheit zum Handeln empfing. Bei Voltaire nahm dies praktiſche Pathos die Geſtalt des Kampfes an, den er für unterdrücktes Recht muthig, ausdauernd, aus aufrichtiger Empörung gegen den Mißbrauch der Gewalt unternahm. So durchlief er alle Epochen ſeines Jahrhunderts in einer ſtaunenswerthen Arbeitſamkeit, durch die er ſich zum Chef der Partei der Aufklärung machte.

François Marie Arouet de Voltaire wurde nach neueren Ermittelungen am 21. November 1694 zu Paris geboren. Er war der Sohn eines pariſer Notars, der 1722 als trésorier der Rechnungskammer ſtarb. Er beſuchte das Collége Louis-le-Grand, das von den Jeſuiten geleitet ward, welche mit richtigem Inſtinct in ihrem Schüler den künftigen Deiſten und Beſtreiter der Orthodoxie vorauserkannten.

Dies war das erſte Stadium ſeiner Bildung, während deſſen bereits ein kleines Gedicht ihm die Aufmerkſamkeit des Hofes und der Stadt erwarb.

Eine zweite Epoche ſeiner Laufbahn wurde durch den Widerſpruch erfüllt, in welchen er mit ſeinem Vater über ſeinen Beruf trat. Er hielt die Dichtkunſt für denſelben, der Vater aber drang auf eine ſolide Grundlage, die ihn zur Uebernahme von Staatsämtern befähigen ſollte. Sein Sohn ſollte die Rechtsſchule beſuchen und zur praktiſchen Vorbildung in das Bureau des Advokaten Allain eintreten. Voltaire war ſechzehn Jahre alt. Mit Widerſtreben gehorchte er. Der Reiz einer belletriſtiſchen Beſchäftigung war ihm ſchon zu tief eingeimpft. Sein Pathe, der Abbé von Châteauneuf, hatte viel dazu beigetragen; früh hatte er den Knaben mit Lafontaine's Fabeln bekannt gemacht, deren ſchalkhafte Laune den unverkennbaren Grundton ſeiner Neigung zum Scherzhaften und Drolligen bildet. Châteauneuf führte ihn auch bei der pariſer Aspaſia, Ninon de l'Enclos, ein, die ihm einige tauſend Livres zum Ankauf von Büchern vermacht haben ſoll. Aber er führte ihn ſogar in die Geſellſchaft des Tempels ein, welche im 17. Jahrhundert als eine Folge des von Gaſſendi erneuten Epikuräismus entſtanden war. Sie zählte Herren und Damen zu ihren Mitgliedern. Die adeligen Elemente herrſchten in ihr vor, allein auch das bürgerliche fand Eingang, wenn es ſich literariſch legitimirt hatte. Satiriſche und ſchlüpferige Verſe wurden in ihr als die geſellſchaftlich unterhaltendſten Gattungen cultivirt. Voltaire gerieth durch ſie in einen Zuſammenhang, der für ſeine Richtung wie für ſeine perſönlichen Verhältniſſe ſehr entſcheidend war. Er gewöhnte ſich in dem Umgang mit Grafen und Herzögen vollkommen die ariſtokratiſche Lebensart an und bewegte ſich zeitlebens vorzugsweiſe in der vornehmen Geſellſchaft. Ein Verſuch, der Schreibſtube dadurch zu entgehen, daß er den Marquis von Châteauneuf, einen Bruder ſeines inzwiſchen verſtorbenen Pathen, als Page nach dem Haag begleitete, mißlang. Er verliebte ſich hier in ein Fräulein Olympia Dunoyer, deren Mutter jedoch ſeine Bewerbungen zurückwies. Voltaire's Betragen veranlaßte den Marquis, ihn als unbrauchbar nach einigen Monaten zurückzuſchicken. Er mußte wieder in die Schreibſtube des Maitre Allain wandern. Jedenfalls gewann er hier eine genaue Bekanntſchaft mit der techniſchen Form der gerichtlichen Händel, die ihm in ſeinem ſpätern Leben ſehr nützlich ward. Er gewann hier aber auch einen Kameraden, Thiriot, zu welchem er in weiterm Verlauf eine ſehr eigenthümliche Beziehung erhalten ſollte. Thiriot wurde nämlich das gefügigſte Organ für tauſend an ſich klein ſcheinende, jedoch unter den damaligen Verhältniſſen unendlich wichtige Dienſte, Voltaire in ſeinen literariſchen und ſocialen Kämpfen zu unterſtützen. Er war unermüdlich, zu correſpondiren, Subſcriptionen zu ſammeln, Geld einzukaſſiren, Gerüchte, wie ſein Freund ihrer gerade bedurfte, in Umlauf zu ſetzen, den Ruhm für neueſte Schriften zu verbreiten. Er hatte kein Talent, ſelbſt etwas hervorzubringen, allein Verſtändniß genug, als literariſche Fama zu wirken. Genug, ein Menſch wie Thiriot war unſchätzbar.

Voltaire machte von Zeit zu Zeit durch ſatiriſche Gedichte Aufſehen, wie 1716 durch: „La chambre de justice“. Als er aber den Prinzregenten von Orléans ſelber angriff, wurde er in die Baſtille geſperrt. Seine Haft dauerte von Pfingſten 1717 elf Monate lang, war aber ſonſt gelinde und geſtattete ihm nicht nur, Beſuche anzunehmen, ſondern vor allen Dingen, ſich in Homer und Virgil zu vertiefen, was ihm für die Vorarbeit zu einem größern epiſchen Gedicht, mit dem er umging, höchſt wohlthätig war. Nachdem er ſeine Haft abgeſeſſen, wurde er noch eine Zeit lang aus der Stadt verwieſen. Wegen Cenſurwidrigkeiten auf die Baſtille geſchickt zu werden, war das ganze 18. Jahrhundert hindurch die wirkſamſte Empfehlung des Autors. Sie kam der Popularität Voltaire's ſchon in einer Zeit zu Hülfe, in welcher er ſeinen Ruf noch nicht auf größere Leiſtungen ſtützen konnte. Er begriff aber ſehr wohl, daß er nur durch das Theater bei dem Publikum eine breitere und dauerhaftere Baſis gewinnen konnte, weil bei den Franzoſen das Drama eine ganz andere ſociale Bedeutung hat als bei den übrigen europäiſchen Nationen. Er dichtete daher ſchon ſehr früh eine Tragödie: „Oedipe“. Er ging dabei von einer Oppoſition gegen die herkömmliche Praxis aus. Die ſentimentalen Phraſen der Liebeswinſelei langweilten ihn. Er wollte einen männlichern Ton anſchlagen und ſchloß daher die Liebe von ſeinem „Oedipus“ aus. Als er ihn jedoch zur Aufführung bringen wollte, ſtieß er, eben dieſes Umſtandes halber, bei den Schauſpielern auf Widerſpruch. Dies iſt inſofern auch erklärlich, als die Vorausſetzungen, auf welchen die griechiſche Tragödie beruht, dem pariſer Publikum fremd waren. Was es aus dem Kreiſe der antiken Mythe wirklich verſtehen konnte, war in der That nur die Liebe als ein allgemeines menſchliches Pathos. Voltaire war mit dem thebaniſchen Mythus ſchon willkürlich genug umgegangen, denn er hatte die Jokaſte kinderlos hingeſtellt. Als er nun aber daran ging, dem eingebürgerten Geſchmack nachzugeben, verfuhr er noch willkürlicher. Er ſchenkte der Jokaſte den Philoktet als Liebhaber. So monſtrös uns dies jetzt erſcheinen wird, ſo ſprach doch der Erfolg für ihn; denn nunmehr ward ſeine Tragödie mit Beifall überſchüttet und erlebte über vierzig Vorſtellungen hintereinander. Von dieſem Augenblicke, 1718, an ſtand ſein literariſches Anſehen außer Zweifel. Selbſt ſein Vater mußte es anerkennen. Die zweite Epoche ſeiner Bildung war hiermit beendet. Sein Beruf als Dichter war entſchieden.

Es folgte die dritte, in welcher er ſich ganz nach dem damaligen Weltlauf nunmehr dem Hof zu nähern ſuchte. Immer weiter dehnten ſich ſeine Verbindungen mit dem Adel einerſeits, mit den Schauſpielern und Schauſpielerinnen andererſeits aus. Unter den letztern war es die ſchöne und talentvolle Adrienne Lecouvreur, mit welcher er ſich beſonders befreundete. Er bildete auch ein Fräulein Suſanne Livrey, in die er ſich verliebt hatte, für die Bühne aus. Sie ſpielte ſeine Jokaſte, verheirathete ſich aber und gerieth zu London in jene romantiſche Situation, aus welcher Voltaire den Stoff zu ſeiner „Ecossaise“ nahm. Eine Tragödie „Artemire“ ſchlug nicht durch. Eine andere, „Marianne“, ebenſo wenig. Hier zeigte nun Voltaire dieſelbe Gelehrigkeit und Geſchmeidigkeit wie bei ſeinem „Oedipus“, an welchem er vier Jahre lang gemodelt hatte. Er arbeitete ſie nach dem Bedürfniſſe des herrſchenden Geſchmacks um und drang damit durch. Ludwig XV. und ſeine junge Gemahlin Marie Leſzczynſka, welche eine Vorſtellung der „Marianne“ beiwohnten, ertheilten ihm dafür eine Penſion, und ſo ſchien der Anfang zum Glück und Ruhm beſtens gemacht. Ein von dem Theater unabhängiges Werk ſollte den Gipfel erſteigen helfen; es ſollte die Nation und den Hof für ihn gewinnen. Dies Werk war ein Epos, deſſen erſten Entwurf er auf der Baſtille gemacht hatte. Den urſprünglichen Anlaß dazu gab ihm ein Aufenthalt auf dem Schloſſe St.-Ange bei Herrn von Caumartin, in deſſen Familie ſich eine Menge Traditionen aus der Zeit der Ligue vererbt hatte. Ein zehnjähriger Verkehr mit dem Herzog von Sully, einem Nachkommen des Miniſters Heinrich's IV., erweiterte und verſtärkte den Kreis dieſer Anſchauungen. Aus ihm entnahm er, was man die Localfarbe ſeines Gedichts nennen könnte.

Betrachtet man den Erfolg, welchen er mit ſeiner „Henriade“ gehabt hat, ſo war derſelbe ein ſo außerodentlicher, daß man Voltaire wie den Franzoſen den Glauben zugeſtehen kann, mit ihm ein nationales Epos erhalten zu haben. Aus der Romantik des Mittelalters hatte ſich kein ſolches herausgehoben. Chapelain's „Jeanne d'Arc“, welche Anſpruch darauf machte, war zu langweilig. Ja man muß zugeben, daß auch nach Voltaire kein Dichter ihn durch ein anderes Epos aus ſeiner ſouveränen Stellung auf dieſem Gebiete verdrängt hat. Es intereſſirte alle Parteien: es verherrlichte die Monarchie; es feierte die zur Toleranz geneigte Denkart der Zeit. Es widerſprach keiner Anforderung der herrſchenden Poetik; Stil und Versbau waren correct. Dies alles erklärt uns die Theilnahme und Bewunderung, welche es erregte. War es aber ein wahrhaft epiſches Kunſtwerk? Keineswegs. Der Stoff war an ſich ſchon nicht zur epiſchen, nur zur kritiſch-hiſtoriſchen Behandlung geeignet. Er war, wie in Lucan's „Pharsalia“, ein Bürgerkrieg, der in eine vollkommen hiſtoriſche Zeit fiel, welche alle Bedingungen eines epiſchen Zuſtandes längſt zerſtört hatte. Der monarchiſche Abſolutismus konnte die Freiheit der heroiſchen Individualität nicht dulden. War aber Heinrich IV. ein Heros? Durchaus nicht. Er war ein tapferer Soldat, ein für ſeine Unterthanen väterlich geſinnter Fürſt, ein galanter Cavalier. Voltaire ſagt in den erſten beiden Zeilen ſeines Gedichts:

Je chante le héros qui régna sur la France,
Et par droit de conquête, et par droit de naissance.

Das Recht der Geburt iſt die Legitimität von Gottes Gnaden, alſo das diplomatiſche Moment; das Recht der Eroberung iſt das heroiſche Moment, oder vielmehr könnte es ſein. Thatſächlich jedoch ſiegte Heinrich nicht durch die kriegeriſche Gewalt. Er konnte Paris nicht erobern; ſeine Belagerung ſchleppte ſich durch ein paar Jahre hin. Es öffnete ihm ſeine Thore erſt, nachdem er in Saint-Denis den Proteſtantismus abgeſchworen hatte. Mit den Worten: „La France vaut bien une messe“, charakteriſirte er ſelber die Oberflächlichkeit ſeines religiöſen Bewußtſeins. Er regierte alſo über Frankreich nicht, wie Voltaire ſagt, durch das Recht der Eroberung, ſondern durch die Hingebung an die katholiſche Kirche und, nachdem er König geworden, durch die Klugheit, den Reformirten die Freiheit ihres Glaubens durch das Edict von Nantes zu verbürgen. Der Krieg, den er geführt hatte, war nicht nur ein Bürgerkrieg, er war auch ein Religionskrieg geweſen, der ſich zum ſchrecklichſten Fanatismus entzündete. Die Perſönlichkeit Heinrich's temperirte denſelben einige Zeit, aber daß er nicht erloſchen war, mußte er ſelber noch erfahren, als Ravaillac ihm das Meſſer ins Herz ſtieß. Der poetiſche Glanzpunkt des Voltaire'ſchen Gedichts iſt bekanntlich die Schilderung der Bartholomäusnacht, deren ſcheußliches Gemetzel durch eine Hoffeſtlichkeit maskirt wurde. Was wäre aber an dieſen tückiſchen Würgerſcenen Epiſches? Wenn die Griechen nach zehnjährigem Kampf Troja eroberten und verwüſteten, ſo iſt das noch epiſch, obwohl Homer ſich gehütet hat, die Zerſtörung Ilions zu ſingen. Andere Rhapſoden, und nach ihnen Virgil haben dies gethan. Aber der nächtliche Ueberfall ſorgloſer Franzoſen durch Franzoſen, weil ſie von dem chriſtlichen Glauben eine abweichende Vorſtellung hegten, iſt in ſeinen Motiven nur hiſtoriſch, nicht epiſch.

Nach der damaligen Theorie ſollte ein Epos ohne eine Maſchinerie des Wunderbaren, das man aus Homer und Virgil abſtrahirt hatte, nicht möglich ſein. Conſequent hätte Voltaire Engel und Teufel ins Spiel ſetzen müſſen. Damit wäre er aber dem Kreiſe der chriſtlichen Vorſtellungen zu nahe gekommen, und ſo erfand er denn die abſtracten allegoriſchen Figuren la Discorde, la Guerre, l'Amour, la Sagesse u. ſ. w., denen er emphatiſche Declamationen in den Mund legte.

Voltaire war in der Erfindung arm; er ahmte theils Virgil, theils Arioſt nach. Er ließ Heinrich IV. durch einen Seeſturm ebenſo nach England kommen und der Königin die Greuel der Bartholomäusnacht erzählen, wie Virgil den Aeneas zur Dido kommen und ihr die Zerſtörung Trojas erzählen läßt. Er läßt Heinrich ebenſo die Zukunft des Bourboniſchen Hauſes, wobei er auch die Schmeichelei für den Prinzregenten nicht vergißt, in einer Viſion vorausſchauen, wie Aeneas die Geſchicke des Juliſchen Hauſes. Arioſt ahmt er beſonders bei den Scenen der Belagerung von Paris nach — dieſer hatte eine ſolche durch die Sarazenen geſchildert —, außerdem in den Allegorien. Die Beſchreibung von allegoriſchen Tempeln, z. B. der Liebe, bis in ein kleinliches Detail ausgemalt, galt ſchon für Poeſie. Wo die Pſychologie Schwierigkeiten bietet, muß immer die Allegorie aushelfen. Als Heinrich IV. Paris nicht erobern kann, ohne katholiſch zu werden, erſcheint ihm die Wahrheit, ihm den katholiſchen Glauben zu empfehlen. Was konnten die Jeſuiten gegen ein ſolches Anerkenntniß des Katholicismus aufbringen? Voltaire läßt den Jeſuitismus unter der Figur der Göttin Discorde auftreten. Sie beſucht den Papſt, ihn für ihre Machination zu gewinnen. Sie iſt ſplitternackt, ein ſchönes, verführeriſches Weib. Thut nichts. Seine Heiligkeit ſinkt in die Arme der Göttin, nicht ohne Wohlgefallen an ihrem ſinnlichen Reiz. Dergleichen wurde höchlich bewundert.

Voltaire hatte das Gedicht zuerſt Ludwig XV. widmen und in Haag drucken laſſen wollen. Da er lange daran gearbeitet und da er es fragmentariſch in Paris wie auf den Schlöſſern ſeiner reizenden Umgebung bei Freunden und Gönnern oft vorgeleſen hatte, ſo war dem Hof zu Ohren gekommen, daß die Proteſtanten ſehr geſchont, dem Papſt dagegen herbe Wahrheiten geſagt waren. Dies genügte, ihn der Annahme der Dedication abgeneigt zu machen. Voltaire ließ es nun heimlich in Rouen durch Vermittelung guter Freunde drucken und in Paris einſchwärzen, wo es mit Enthuſiasmus empfangen ward. In England veranſtaltete er bald nachher eine revidirte Ausgabe, welche er der Königin von England widmete. Die Pointe hierbei war, daß eine proteſtantiſche Fürſtin eine Widmung annahm, welche ein katholiſcher Fürſt abgelehnt hatte. Voltaire zeigte bei dieſer Ausgabe zum erſten mal recht auffällig jene Kleinlichkeit des Sinns, die ihn bisweilen befallen konnte. Weil der Herzog von Sully ſich allerdings in Voltaire's Handel mit Herrn von Rohan ſehr gegen die Vorausſetzungen benommen hatte, zu welchem eine zehnjährige Freundſchaft berechtigen konnte, ſtrich er jetzt ſeinen Namen aus dem Gedicht und machte an Sully's Stelle Duplessis-Mornay zum Vertrauten Heinrich's. Dieſe Beſtrafung des Herzogs war doppelt tadelnswürdig, weil ſein Vorfahre, der große Sully, ganz unſchuldig an dem Vergehen ſeines Nachkommen war, und ſodann, weil Sully's Name durch die Geſchichte gefordert ward. In der engliſchen Ausgabe empfing das Gedicht den Namen, den es noch trägt: „La Henriade“.

Mit der „Henriade“ beſtieg Voltaire bereits den Gipfel eines nicht nur franzöſiſchen, ſondern europäiſchen Ruhms, und wie aus Homer griechiſche, aus Virgil lateiniſche, mußten die Schulen bis in unſer Jahrhundert hinein allerorten aus der „Henriade“ franzöſiſche Verſe lernen. Es war die Tendenz, welche das Gedicht raſch populär machte. Sie gehörte der Partei der Aufklärung an. Sie war einmal die im 18. Jahrhundert aufſtrebende und ſiegende, von welcher das Epos daher auch den Namen des Königs ſtatt des frühern der katholiſchen Oppoſition empfangen hat. Wie vorſichtig Voltaire auch den Ultramontanismus behandelte, wie ſehr er die Schuld der Greuel, die er erzählen mußte, den abſtracten Gottheiten der Zwietracht und des Kriegs aufbürdete, doch blieb die Oppoſition gegen die Aufhebung des Edicts von Nantes als eine That zurück, welche den Beifall der ganzen gebildeten Welt erntete, die des blutigen Sektenkampfes müde war und ſich nach einem gedeihlichen Frieden ſehnte, den nur die Toleranz gegen den Unterſchied der religiöſen Meinung gewährleiſten konnte. Mit dieſem Reſultat ſchloß das dritte Stadium der erſten Periode Voltaire's, in welcher er ſich als durchaus dem franzöſiſchen Princip huldigend erwies. Er war 30 Jahre alt, und nach dem gewöhnlichen Verlauf menſchlicher Zuſtände hätte man eine Fortſetzung, nicht aber Steigerung und Umwandlung erwarten dürfen. Ein beſonderer Vorfall warf ihn plötzlich in eine andere Welt und gab ihm einen unvermutheten Anſtoß zu ganz neuen Anſichten und zu neuer Thätigkeit.

Von der Cenſur verfolgt zu werden, hatte er ſich gewöhnt. Er war auch ſchon roh mishandelt worden, namentlich von einem Offizier Beauregard. Er ſollte aber noch Aergeres erfahren. Seit der beifälligen Aufnahme ſeines „Oedipus“ hatte er ſich, nicht ohne alle Familienberechtigung, den Namen de Voltaire zugelegt. Hierüber chicanirte ihn der Feldmarſchall Herzog von Rohan wiederholt im

Theater, indem er ihn höhniſch fragte, wie er denn eigentlich heiße? Als dies, nachdem Voltaire ſich vorher zurückhaltend betragen, ſich zu Anfang des Jahres 1726 in Gegenwart der Adrienne Lecouvreur wiederholte, antwortete Voltaire ſpöttiſch, daß er, welchen Namen er auch trage, jedenfalls demſelben Ehre machen werde. Als nun Voltaire bald darauf bei dem Herzog von Sully zu Mittag aß, benachrichtigte ihn ein Diener, daß ein Herr ihn unten am Thor zu ſprechen wünſche. Voltaire ging und fand den Herzog von Rohan im Wagen ſitzend, deſſen Leute Voltaire ergriffen und ihm Rücken und Schultern mit Stockſchlägen bearbeiteten. So gemein und niederträchtig dies Betragen war, ſo mußte Voltaire doch die traurige Erfahrung machen, daß ſeine adelichen Freunde daſſelbe gar nicht für ſo abnorm wollten gelten laſſen. Der Herzog von Sully weigerte ſich ſogar, auch nur als Zeuge gegen Rohan aufzutreten. Ganz begreiflich ſann Voltaire, als er ſich von den Behörden verlaſſen ſah, auf Rache oder ſchien wenigſtens darauf zu ſinnen. Er ließ ſich von einem Fechtmeiſter einſchlagen und hing ſich in ſeinem Umgang mit Oſtentation an Gardiſten und Offiziere. Dies ſchüchterte den elenden Rohan ein. Derſelbe bewirkte einen Verhaftsbefehl gegen Voltaire. Die Baſtille nahm ihn im April wieder in ihre Mauern auf. Nach einiger Zeit hielt man es jedoch für gerathen, ihn aus Paris, aus Frankreich überhaupt zu entfernen. Man verbannte ihn nach England, und der Kerkermeiſter brachte ihn nach Calais, wo er ſich im Mai 1726 einſchiffte.

Um die große Wichtigkeit von Voltaire's dreijährigem Aufenthalt in England richtig zu faſſen, muß man ſich die eigenthümliche Beziehung des damaligen England zu Frankreich vergegenwärtigen. Frankreich hatte, nach Erſchöpfung des romantiſchen Ideals des Mittelalters, ſeit Franz I. das italieniſche Ideal der Renaiſſance, d. h. die Nachahmung der Griechen und Römer, in ſich aufgenommen. Dieſe Aſſimilation war unter Ludwig XIV. inſoweit vollendet, als die Franzoſen in ihrer Kunſt und Wiſſenſchaft die antike Welt ſogar weit zu übertreffen glaubten. Voltaire fand auf dem äſthetiſchen und philoſophiſchen Gebiet nichts als franzöſiſche Claſſiker vor. Die franzöſiſche Literatur hatte bald auch die andern europäiſchen

Nationen zu unterjochen angefangen. Sollte es aber nicht bei öden Wiederholungen deſſelben Inhalts und derſelben Form bleiben, ſo mußte die Einſeitigkeit und falſche Idealität des franzöſiſchen Claſſicismus durch die Reaction eines kräftigen Realismus geſtürzt werden. Dieſer ging von England aus. Shakſpeare in der Poeſie, Baco von Berulam in der Philoſophie, Milton in der Politik bezeichnen ſeine Baſis. Die Barbarei des Puritanismus hatte dann im 17. Jahrhundert eine Kriſis hervorgerufen, welche ſich gegen Kunſt und Wiſſenſchaft feindſelig verhielt. Als aber die Engländer die Dynaſtie der Stuarts zum zweiten Mal entthronten, brach auch die nur gehemmte, nicht erſtickte productive Kraft des engliſchen Genius unter einer liberalen Regierung raſch zu neuen Thaten ſich Bahn. Hatten während der blutigen Bürgerkriege des 17. Jahrhunderts viele Engländer mit der Familie der Stuarts ſich nach Frankreich geflüchtet und, wie Hobbes und Locke, lange daſelbſt verweilt, ſo entſtand nunmehr ſeit dem Tode Ludwig's XIV. ein Drang der Franzoſen nach England und nach Aufnahme der engliſchen Literatur. Saint-Evremont, der lange in England als Verbannter lebte, kann wohl als derjenige betrachtet werden, der theologiſch, politiſch und äſthetiſch den engliſchen Standpunkt bei den Franzoſen geltend machte. Die Engländer ſahen ihn ſo ſehr als ihnen zugehörig an, daß ſie ihm, als er 1703 ſtarb, die Ehre des Begräbniſſes in der Weſtminſterabtei zuerkannten. Montesquieu, Maupertuis, Buffon beſuchten England. Erſt Voltaire aber brachte den Anglikanismus in Frankreich zum Durchbruch. Die ganze zweite Periode ſeines Lebens war von der Anregung erfüllt, welche der Aufenthalt in England ihm gegeben hatte. Er gelangte zu einer freiern kritiſchen Auffaſſung der franzöſiſchen Zuſtände, wie ſie ihm ohnedem unmöglich geweſen wäre. Jene empörende Mishandlung adelicher Brutalität, die ihn aus ſeinem Vaterlande herauswarf, ſchlug inſofern zu den wohlthätigſten Folgen für ihn um. Es unterſcheiden ſich drei Epochen in dieſer Periode. Die erſte, 1726 bis 1729, begreift den Aufenthalt in England, die unmittelbare Aſſimilation des Realismus in ſich; die zweite, nach ſeiner Rückkehr, die Einwirkung deſſelben auf ſeine literariſchen Arbeiten; die dritte, 1734 bis 1750, ſein Zuſammenleben mit der Marquiſe Du-Châtelet, in welchem er gemeinſchaftlich mit ihr Propaganda für die Newton'ſche Naturphilſophie, aber zugleich auch den Verſuch machte, die Weltgeſchichte vom Princip des Realismus aus im Gegenſatz zu ihrer ſupranaturalen Auffaſſung darzuſtellen.

In der erſten dieſer Epochen war das nächſte, was er zu thun hatte, die Erlernung der engliſchen Sprache. Er brachte es darin zur vollkommenſten Fertigkeit, ſowohl mündlich als ſchriftlich. Er lebte theils in London, theils in der Umgegend auf Landſitzen befreundeter Perſonen, zu denen namentlich Lord Bolingbroke gehörte, den er, als derſelbe in der Verbannung in Frankreich lebte, kennen gelernt und auf ſeinem Schloß La Surce in der Touraine öfter beſucht hatte. Voltaire hatte ſich zwar tief in die Eigenthümlichkeit ſeiner Nation eingelebt, allein er war doch noch jung genug, die Erſcheinungen des engliſchen Geiſtes, die ſich ihm darboten, mit ſachlicher Unbefangenheit aufzunehmen. Von allen Seiten wehte ihn der Hauch der engliſchen Freiheit an und forderte ihn zum Vergleich mit den Contraſten in ſeiner Heimath auf. Er war Zeuge, wie 1727 der Sarg Newton's von den höchſten Notabeln zur Gruft in der Weſtminſterabtei, dem Pantheon der nationalen Berühmtheiten, getragen ward. Er machte die Bekanntſchaft eines reichen Quäkers, der ihm zu ſeinem äußerſten Erſtaunen darthat, daß die Geſellſchaft der Freunde weder ein formulirtes Glaubensbekenntniß, noch Sakramente, noch Prieſter habe. Voltaire vermochte dies kaum zu faſſen. Eine religiöſe Gemeinſchaft ohne Symbole, ohne Prieſter! Er war Zeuge einer Freiheit der Preſſe, welche durch keine Cenſur, nur durch das Geſetz beſchränkt war. Er war Zeuge der Gewalt, mit welcher die Schauſpieler die Macht der Leidenſchaft darſtellten, ohne ſich an kleinliche conventionelle Regeln zu binden, durch deren Zwang die Franzoſen die Natürlichkeit dem höfiſchen Phantom aufopferten welches ſie Anſtändigkeit nannten.

Als Voltaire im Frühjahr 1729 die Rückkehr nach Paris geſtattet ward, zeigte ſich die Einwirkung der in England empfangenen Eindrücke zunächſt in ſeinen dramatiſchen Arbeiten, in dem Uebergang zur Geſchichtſchreibung und dann auch in der Schilderung der Engländer, welche er in ſeinen engliſchen Briefen den Franzoſen in einer ähnlichen Tendenz machte, wie Tacitus den Römern die Germanen darſtellte. Der Aufenthalt in England war für die zweite Periode Voltaire's daſſelbe, was das Collége Louis-le-Grand für die erſte. Wie er hier durch die Jeſuiten die Elemente der franzöſiſchen Bildung überkommen hatte, ſo mußte er in der Schule Englands die Elemente der engliſchen Weltanſchauung ſich aneignen. Zurückverſetzt in die franzöſiſche Atmoſphäre, mußte die Reaction gegen dieſelbe erfolgen, um den Widerſpruch ſo entgegengeſetzter Standpunkte auszugleichen.

Die nächſte Wirkung kam ſehr natürlich in der Reform zum Vorſchein, die er in ſeinen dramatiſchen Arbeiten verſuchte. Er konnte ſich nicht ableugnen, daß die Freiheit des engliſchen Syſtems für die energiſche Charakteriſtik, für den Effect erſchütternder Contraſte, für die Vermannigfaltigung der Haupthandlung durch erläuternde Nebenhandlungen außerordentliche Vortheile bot; allein das Weſen der Kunſt, die Natur zu verklären, die Breite des Geſchehens einer Handlung zur Einheit zu concentriren, ſchien ihm durch das franzöſiſche Syſtem beſſer gewahrt. Die grellen Accente der Leidenſchaft, die Fülle der Scenen in einem überreichen Wechſel, die Kreuzung des tragiſchen Pathos mit komiſchen Intermezzos widerſprach ſeiner Verſtändigkeit zu ſehr, als daß er die pſychologiſche und ethiſche Tiefe, aus welcher bei Shakſpeare namentlich die Organiſation eines Dramas entſpringt, hätte begreifen können. So fühlte er ſich angezogen und abgeſtoßen. So brachte er ſein ganzes Leben damit hin, das franzöſiſche Syſtem ändern zu wollen, ohne doch in ſeinen Neuerungen weiter als bis zu unweſentlichen Modificationen zu gelangen. Im Gegentheil, je mehr das engliſche Syſtem in Frankreich Sympathie fand, je mehr Shakſpeare bekannt und geſchätzt ward, je entſchiedener Diderot den Bruch mit dem traditionellen, von der Akademie geheiligten Syſtem forderte, um ſo mehr entfernte ſich Voltaire wieder von dem Engliſchen und endigte mit dem bekannten Urtheil über Shakſpeare als einen betrunkenen Wilden, Seiltänzer u. ſ. w.

Zu den banalen Porträts von Voltaire, an welche ſich die Gedankenloſigkeit gewöhnt hat, gehört vorzüglich das, welches ihn als einen Spötter ſchildert, der alles, auch das Heiligſte, mit ſeinen Sarkasmen perſiflire. Man überträgt eine Seite Voltaire's, die er im Kampf mit dem Aberglauben und mit der Intoleranz entwickelte, auf den ganzen Schriftſteller. Man vergißt zwei Drittel ſeiner Arbeiten, die nicht den geringſten ſatiriſchen Beigeſchmack haben. Zu dieſen gehören beſonders außer ſeinen hiſtoriſchen Schriften ſeine dramatiſchen. Wenn Voltaire nur den Dämon der frivolen Spötterei hätte fröhnen wollen, ſo hätte er ſich dem Luſtſpiel widmen, ſo hätte er die luſtigen Carricaturen Molière's fortſetzen müſſen. Statt deſſen hat er faſt nur die Tragödie cultivirt. Wie ſollte er es aber, nachdem Corneille, Racine und der ältere Crébillon ihm vorangegangen und im Grunde alles erſchöpft hatten, was das engherzige, von der Pariſer Akademie ſeit Corneille geheiligte Syſtem erlaubte? Voltaire konnte hier, wenn er neu ſein wollte, nur Anſtoß erregen. Blieb er in dem einmal gebahnten Gleiſe, ſo brachte er es nicht weiter. Es zeigte ſich dies recht anſchaulich, als er in einigen Stücken mit Crébillon zu wetteifern unternahm. Sein „Oreste“, ſein „Rome sauvée“, ſein „Triumvirat“ waren nicht beſſer als die Crébillon'ſchen Tragödien, welche denſelben Stoff behandelten. Für das Luſtſpiel hatte er kein Talent. Er dichtete nach dem „Oedipe“ ein Charakterdrama „L'Indiscret“, das keinen Erfolg hatte. Später ſchrieb er für die Herzogin von Maine noch ein zweites: „La Prude“, das eben ſo wenig Glück machte. In der Tragödie dagegen war ihm ſeine rhetoriſche und verſifikatoriſche Begabung günſtig. Wenn er über dieſelbe ſpricht, ſo hört man von nichts anderm als von régularité, conduite, bienséance, délicatesse, charme des vers, harmonie. Hier war er zu Hauſe. Um neu zu ſein, warf er ſich in kleinen Modificationen umher. Im „Brutus“, 1735, brachte er den „appareil tragique“ an, d. h. er ließ die Decoration einerſeits den Tarpejiſchen Felſen, andererſeits das Capitol, in der Mitte einen Altar des Mars darſtellen und die Römer an eine Wahlurne treten. In der „Zaïre“ ließ er die Heldin von Orosman auf der Bühne erſtechen, die Sterbende jedoch, um den Wohlanſtand zu wahren, in die Couliſſe ſinken. „La mort de César“ hatte, wie auch ſchon Racine's „Esther“, nur drei Acte.

Sein „Enfant prodigue“ hatte keine Alexandriner, ſondern fünffüßige ungereimte Verſe, ſeine „Nanine“ zehnſilbige, ſein „Tancrède“ wechſelnde Reime. Er brachte in „Eriphyle“ und in „Sémiramis“ den Schatten eines Todten auf die Bühne. Er reizte in der „Adelaïde Duguesclin“ und in „Tancrède“ durch das Coſtüm der Ritterzeit, in der „Alzire“ durch amerikaniſches, in der „Zulime“ durch afrikaniſches, in dem „Orphelin de la Chine“ durch chineſiſches Coſtüm. Er ſetzte in der „Mérope“ durch eine ſehr ſorgfältige Ausarbeitung durch, daß die Schauſpieler ſie ſpielten, obwohl keine Liebe darin vorkam. In „La mort de César“ war auch keine Liebe geſchildert; das republikaniſche Pathos war an die Stelle der ſentimentalen Galanterie getreten. Der Director des Collége d'Harcourt, Aſſelyn, ließ die Tragödie zuerſt von ſeinen Schülern 1735 aufführen. Er ließ ſie auch nach Voltaire's Intention, obwohl ſcheinbar gegen deſſen Willen, drucken, allein es dauerte bis 1743, ehe ſie zur öffentlichen Darſtellung gelangte. Voltaire war ein Gegner des drame larmoyant, des comique sérieux, welches Nivelle de la Chauſſé aufgebracht hatte. Als dieſe Miſchgattung mehr in Aufnahme kam, wollte er zeigen, daß er auch ihrer mächtig ſei. Er wollte ſich den Reiz der Neuheit nicht entgehen laſſen, die ſich darbot. Er verarbeitete daher Richardſon's Roman „Pamela“ in ſeiner „Nanine“, das heißt, wir ſehen, wie Voltaire die Feſſeln des herrſchenden Syſtems gern abgeſtreift hätte, wäre er nicht durch ſeine erſte Periode ſchon zu tief in die höfiſche Befangenheit und in das Vorurtheil von den drei Einheiten, die er ſogar noch übertrieb, eingetaucht geweſen. In den Vorreden zu ſeinen Stücken nahm er gern den Ton eines Reformators an und verrieth auch in der That viel richtige Einſicht in die Mängel der franzöſiſchen Theorie, allein es fehlte ihm, um wirklich eine Reform durchzuſetzen, an poſitiver poetiſcher Kraft. Dem „Brutus“ ſetzte er einen Brief an Bolingbroke vor, in welchem er das engliſche Theater und Shakſpeare ſelber außerodentlich anerkannte. Er machte aber außer in der Zurüſtung der Scene, im appareil tragique, weiter keinen Gebrauch davon. In der „Eriphyle“ ahmte er Hamlet nach. Der Schatten des Königs Amphiaraus fordert von ſeinem Sohn Alkmäon, ihn an ſeiner Mutter Eriphyle zu rächen. Alkmäon iſt alſo mehr Oreſtes, denn Hamlet ſoll ſeinen Vater nicht an der Mutter rächen, welche derſelbe vielmehr zu ſchonen heiſcht. Es war Voltaire nur um den Effect des Geſpenſtes zu thun. Er hat die „Eriphyle“, mit welcher er durchfiel, nie drucken laſſen. Dies geſchah erſt nach ſeinem Tode. Er hat aber denſelben Stoff 1748 in der „Sémiramis“ verarbeitet, in welcher der Schatten des Ninus die Semiramis vor Blutſchande mit ſeinem Sohn Arſaces warnt. Leſſing hat bekanntlich die lächerliche Art, ein Geſpenſt am hellen Tage aus ſeinem Grabe hervorſchreiten und eine wohlgeſetzte Rede halten zu laſſen, gegeißelt. In der franzöſiſchen Theaterökonomie iſt aber das Andenken an dieſe ſchwache Tragödie dadurch lebendig erhalten, daß der Polizeilieutenant Graf von Lauragais bei Gelegenheit ihrer Aufführung die Seſſel von der Bühne entfernen ließ, auf welchen bisher die vornehmen Stutzer ſich breit gemacht hatten, und deren Füße die Gewänder der Schauſpieler oft hatten ſtreifen müſſen. „Zaïre“, mit deren zärtlichem, an Racine mahnenden Ton Voltaire ſich als Dramatiker in der Gunſt des Publikums befeſtigte, war ganz nach dem „Othello“ gebaut, ohne eine Spur der Tiefe und Fülle Shakſpeare's. Voltaire brachte, ihn zu überbieten, noch ein für das eigentliche Problem des Drama's ganz fremdes Motiv hinein. Er ließ nämlich Zaïre vom Islam ſich zum Chriſtenthum bekehren. An die Stelle des Schnupftuchs bei Shakſpeare ſetzte er die abgedroſchene Vermittelung eines Briefes, der in Orosman's Hände gefallen iſt. Orosman iſt eben nichts als die perſonificirte wüthende Eiferſucht. Bei „Julius Cäſar“ benutzte Voltaire aus Shakſpeare die Rede des Antonius. Er geſtand dies offen ein, hatte aber die Schwäche, Shakſpeare von hier ab, obwohl er ſein bewunderungswürdiges Genie lobte, herunterzuſetzen. Es half ihm jedoch nichts, denn die Anerkennung Shakſpeare's wuchs in Frankreich immer mehr, ſeitdem erſt de la Place 1744 und ſpäter Le Tourneur ſein Drama durch ihre Ueberſetzung den Franzoſen zugänglicher gemacht hatten. Als kritiſcher Gegner war Desfontaines durch ſeine gründlichen Kenntniſſe der engliſchen Literatur Voltaire am gefährlichſten geworden.

In der Gattung leichter Gedichte, welche die Franzoſen poésie fugitive nennen, war Voltaire durch ſeine treffende Auffaſſung des gerade gegenwärtigen Momentes beſonders glücklich, und er hat während ſeines langen Lebens eine große Menge ſolcher Improviſationen ausgeſtreut. In vorzüglichem Grade gelang ihm die Epiſtel, weil ſie ihm geſtattete, in die zierliche Form einen tiefern Gedankeninhalt zu legen. Seine Epiſtel an Frau von Rupelmonde, ſowie die an die Marquiſe von Châtelet und an ſeine Nichte, Madame Roſalie Denis, gelten noch jetzt als claſſiſch. Frau von Rupelmonde war eine junge Wittwe, mit welcher er 1722 ein vorübergehendes zärtliches Verhältniß gehabt und die er auch einige Wochen auf einer Reiſe nach den Niederlanden begleitet hatte. Er bewahrte ihr, wie allen ſeinen Freunden und Freundinnen, ſtete Anhänglichkeit. Nach der Rückkehr aus England widmete er ihr ein Gedicht: „Le Pour et le Contre“, welches er „Épître à Uranie“ betitelte. Es verdient Erwähnung, weil es den Widerſpruch des poſitiven chriſtlichen Glaubens mit den Zweifeln des Verſtandes, an welchem Voltaire ſich lebenslang abarbeitete, zuerſt entſchieden ausſprach. Als er deshalb verfolgt wurde, ſchob er die Autorſchaft dem verſtorbenen Dichter Chaulieu zu. Sein Kampf mit der Sorbonne und mit dem Parlament gelangte nie zum Frieden; nur zu zeitweiligem Waffenſtillſtand. Die Verbannung nach England hatte ihn in ſeiner liberalen Denkungsart nur geſtärkt. Es war ihm unmöglich, der Barbarei, deren Zeuge er ſein mußte, ruhig zuzuſehen. Kaum zurückgekehrt, ſchrieb er ſogleich über den Streit der Janſeniſten und Jeſuiten eine Flugſchrift: „Les sottises des deux partis.“ Als ſeine Freundin, die berühmte Schauſpielerin Adrienne Lecouvreur, geſtorben war, verweigerte ihr der Klerus ein kirchliches Begräbniß. Wie oft hatte ſie die Pariſer entzückt, wie gern hatten ſich die vornehmſten und gebildetſten Zeitgenoſſen in ihrem Salon verſammelt! Und doch wurde ihr Leichnam, als ob er der einer Verbrecherin wäre, auf dem Anger verſcharrt! Voltaire geißelte dieſe Rohheit, wie ſie es verdiente, in einem Gedicht. Er zeigte hier ſchon dieſelbe ritterliche Geſinnung, die ihn in ſeinem Greiſenalter zum Anwalt aller Unglücklichen in Frankreich machte, denen in der Form des Rechts das höchſte Unrecht angethan wurde. Man kann ſich, um Voltaire's nie raſtende Polemik gegen die Grauſamkeit und Heuchelei der herrſchenden Orthodoxie richtig zu verſtehen, die traurigen Zuſtände des Jahrhunderts nicht oft und nicht lebhaft genug vor die Augen führen.

Nur aus ihnen begreift ſich, wie er ſeit 1730 darauf verfallen konnte, die „Pucelle d'Orléans“ zu dichten. Für die Franzoſen war Jeanne d'Arc eine mit Recht geheiligte Perſon. Als eine ſolche hatte Chapelain ſie in einem langathmigen Epos gefeiert. Die Engländer hingegen hatten ſie als eine Hexe in Rouen auf dem Marktplatz verbrannt, und auch Shakſpeare hatte ſie nach dieſer nationalen Auffaſſung dargeſtellt. Dieſe patriotiſche Heldin zum Gegenſtand eines komiſchen Epos zu machen, war daher von ſeiten eines Franzoſen ein frivoler Einfall. Hervorgegangen war derſelbe aus dem Zweifel, ob ein junges, hübſches und kräftiges Bauernmädchen inmitten der damaligen franzöſiſchen Ritterſchaft wohl ihre Jungfräulichkeit habe bewahren können. An dieſen Zweifel ſchloſſen ſich dann die bittern Ausfälle gegen den Wunderglauben der Kirche. Wenn man ſich unter Voltaire's Gedicht ein Epos im eigentlichen Sinne vorſtellt, ſo iſt es ein radicaler Irrthum. Es iſt nichts als eine loſe Reihe von Scenen, einerſeits den Unglauben an jungfräuliche Reinheit, andererſeits den Unglauben an das Wunder und an das poſitive Dogma der chriſtlichen Kirche, genauer der römiſch-katholiſchen Kirche, in's Spiel zu bringen. Jeder der um Karl VI. verſammelten Ritter möchte das dralle Bauernmädchen defloriren. Aber Johanna nicht allein iſt der Gegenſtand ſolcher ſinnlichen Begehrlichkeit; die Maitreſſe des Königs ſelber, Agnes Sorel, und die ehrwürdige Nonne Dorothea ſind es nicht weniger. Nothzucht iſt das Pathos, welches dieſe Ritter entflammt. Noch am Ende, als Talbot in das belagerte Orléans eindringt, iſt ſein erſtes Beginnen, ſich der dicken, wolluſtſprühenden Präſidentin der Stadt zu bemächtigen. Auf der andern Seite wird das Wunder lächerlich gemacht. Ein Maulthiertreiber will Johanna Gewalt anthun. Da ſchwebt vom Himmel ein Kiſſen mit einem Schwert hernieder, welches die heilige Amazone ergreift und rüſtig damit den verwegenen Burſchen niederſchlägt.

Johanna bezaubert alles. Selbſt der Eſel, den ſie reitet, verliebt ſich nicht nur in ſie, ſondern erklärt ihr auch ſeine Liebe. Konnte im alten Teſtament Bileam's Eſelin ſprechen, warum ſollte es nicht Johanna's Eſel auch vermögen? Voltaire's Cynismus ſchont nichts. Auch die Fürſten werden beißender Cenſur unterworfen. Ein Franziskanermönch Griboudier hat ſich zu einem auserleſenen Werkzeug des Teufels gemacht. Er iſt es auch, welcher jenen Maulthiertreiber zum Attentat auf die Jungfrau angeſtachelt hat. Er wird getödtet, fährt conſequent in die Hölle und kommt hier an, als Satan eben den Seinen ein großes Banket giebt. Wie ſehr erſtaunt nun der Franziskaner, als er hier nicht nur Mönche ſeines Gelichters, nicht nur Biſchöfe und Päpſte, ſondern auch Könige Frankreichs fand und als ihm auch klar gemacht wurde, weshalb ſie, z. B. der allerchriſtlichſte Chlodwig, ſich zur Genoſſenſchaft des Teufels verdammt ſahen. Solche Ausfälle waren ganz in dem Geſchmack, in welchem die Fürſten Europa's, Friedrich von Preußen an ihrer Spitze, der Aufklärung zu huldigen begannen. Voltaire konnte jedoch auch hier der Verſuchung nicht widerſtehen, ſeinen privaten Rachegelüſten gegen ihm wiederſtrebende Schriftſteller den Zügel ſchießen zu laſſen. Er hat ſich ſpäter wegen mancher dieſer Invectiven, z. B. gegen den Präſidenten Hénault, entſchuldigt, aber der Pfeil war doch einmal abgeſchoſſen. Man muß das ganze Gedicht überhaupt als den Erguß ſeiner Empörung gegen religiöſe Intoleranz und politiſche Tyrannei betrachten. Jahrelang hat er, nach gelegentlichen Stimmungen, bald dieſen, bald jenen Geſang verfaßt. Scheinbar gegen ſeinen Willen waren dann Abſchriften davon verbreitet worden. Ausgaben, die natürlich ſehr von einander abweichen, waren bereits vorhanden, als er ſelber erſt 1764 einen ſo viel als möglich caſtigirten Druck unter ſeinem eigenen Namen veranſtalten ließ. Parny's „Guerre des Dieux“ kann als der unmittelbare Ausfluß dieſes infernalen Spottes auf die katholiſche Weltanſicht genommen werden.

Voltaire hatte von dem Weſen des wahrhaften Epos gar keinen Begriff. Er giebt in ſeinen kritiſchen Auslaſſungen durch ſein ganzes ſpäteres Leben hin zu verſtehen, daß er mit der „Henriade“ Homer, Virgil, Arioſt, Taſſo übertroffen habe, weil er alles, was bei ihnen als gelungen anzuſehen ſei, in abſoluter Potenz vereinigt habe. Allein er zeigt in ſolchem Urtheile ſeine ganze Schwäche, die rhetoriſch-lebhafte Schilderung eines Seeſturms, einer Hungersnoth, einer Belagerung, einer Schlacht, eines Tempels u. ſ. w. für die Hauptſache zu halten. Er war zu Didaktiſchem, nicht zu Epiſchem angelegt. Ein Lehrgedicht, wie ſein „Temple du goût“, in welchem er die franzöſiſche Literatur einer maßvollen Kritik unterwarf, war in ſeiner Einfachheit ſinniger und troß aller hier unvermeidlichen Reflexion poetiſcher, als was er für den höchſten Schwung der Epik hielt. Und hier verfaßte dieſer ſchlechte Epiker, der dem Homer nur einzelne gleichſam zufällige Züge des Genies zugeſtand, ein Werk, in welchem, ihm unbewußt, in der That ein epiſcher Hauch waltete. Dies war ſein „Karl XII. von Schweden“. Er hatte in England die Bekanntſchaft eines Mannes gemacht, der ihm als Augenzeuge die Perſönlichkeit Karl's und namentlich die Belagerung deſſelben in Bender beſchrieben hatte. Karl war damals in der That eine poetiſche Geſtalt. Der kühne abenteuerliche Sinn der alten Skandinavier war in ihm wieder erwacht. Die Könige Schwedens hatten im Mittelalter ſtets die Newa im Auge behalten. Sie hatten dort, an der Mündung des Stroms, Befeſtigungen angelegt; ſie wollten ſich die Herrſchaft über die ganze Oſtſee erobern. Dieſer Gedanke trieb Karl zu ſeinem Kampfe mit Rußland. Er unterlag in demſelben, aber nicht ohne Größe. Sein Zug durch Rußland nach der Türkei und ſeine endliche Austreibung aus derſelben durch die Türken war voll von einer wilden Romantik. Voltaire hat dies Schauſpiel als Hiſtoriker beſchrieben. Er hat die politiſchen Conjuncturen, die militäriſchen Rüſtungen, die kriegeriſchen Operationen, das perſönliche Benehmen der Handelnden vollkommen thatſächlich dargeſtellt. Er hat nichts anderes gewollt, als eine einfache, getreue Erzählung dieſer von ihm ſelber als Zeitgenoſſen miterlebten Begebenheiten zu ſchreiben. Gerade aber weil er hier ohne Einmiſchung ſeiner ſonſtigen Tendenzen ſich vollkommen gegenſtändlich verhielt, gewann ſein Stil eine epiſche Klarheit und Anmuth, welche ganz Europa überraſchte und zur Bewunderung hinriß. Ueber zwanzig Ausgaben, natürlich von

Nachdruckern, erſchienen in einem Jahre. Und noch jetzt müſſen unſere Schüler auf den Gymnaſien „Charles XII.“ überſetzen, um gute franzöſiſche Proſa der hiſtoriſchen Gattung kennen zu lernen. Der Pedantismus hat Voltaire's Verdienſt durch den Nachweis kleiner Unrichtigkeiten herabſetzen wollen, aber der deutſche Hiſtoriker Schloſſer, der ein ſtrenger Kritiker Voltaire's war, hat in ſeiner „Geſchichte des 18. Jahrhunderts“ Voltaire's Meiſterſchaft in „Charles XII.“ anerkannt.

Voltaire hatte während ſeines Aufenthalts in England von den neuen Eindrücken, die er empfing, tagebuchartige Aufzeichnungen gemacht. Dieſe verarbeitete er unter dem Titel: „Lettres philosophiques sur les Anglais“ zu einem wohlgeordneten Ganzen, in dem er die Sitten, die Verfaſſung und Literatur der Engländer darſtellte und ihren Contraſt mit den franzöſiſchen Zuſtänden fühlbar machte. Unſtreitig war Montesquieu mit ſeinen „Lettres persanes“ ihm als Muſter vorangegangen, wie man die Anatomie und Phyſiologie eines Volkes anſchaulich aufzufaſſen und zu zergliedern vermöchte. Montesquieu hatte die Franzoſen in den Augen zweier Orientalen abgeſpiegelt und ſeinem Gemälde eine ſatiriſche Färbung gegeben. Voltaire ſchrieb offen als Franzoſe über die Engländer und Franzoſen. An witzigen Vergleichen, an ſarkaſtiſchen Pointen fehlte es nicht, allein ſein Zweck war ernſte, aufrichtige Belehrung. Die Franzoſen waren auf einem Punkte angelangt, wo ſie, um fortzuſchreiten, der engliſchen Hülfe bedurften. Sie hatten die Principien der abſoluten Monarchie, des Jeſuitismus und Janſenismus, der Nachahmung der antiken Kunſt bei ſich erſchöpft. Die ſtrebenden Geiſter ſehnten ſich aus der Corruption heraus, in welche die Conſequenzen der Scheingröße hatten führen müſſen. Gleichheit vor dem Geſetz, Freiheit des Glaubens und des Gewiſſens, Natürlichkeit in der Kunſt wurde die allgemeine Parole. In England beſaß man dies alles. Voltaire zeigte dies durch die Unwiderleglichkeit der Thatſachen. Er richtete durch ſeine Briefe den Blick ſeiner Nation auf das glücklichere Nachbarvolk und gab mit ihnen den gründlichen Anſtoß zu einer immer weiter ſich verbreitenden, immer tiefer dringenden Reform. Shakſpeare, Baco, Newton, Swift, Pope, Addiſon wurden durch ihn den Franzoſen gleichſam zuerſt enthüllt. Es kann uns jetzt, wo die civiliſirten Nationen faſt gleichzeitig ſich die Errungenſchaften ihrer Cultur mittheilen, in Verwunderung ſetzen, daß Voltaire's Briefe eine ſo gewaltige Gährung erzeugten. So viele Kriege hatten die Franzoſen und Engländer miteinander geführt, ſo viele mercantiliſche und induſtrielle Beziehungen hatten zwiſchen ihnen beſtanden, ſo nahe lebten ſie, nur durch einen Meeresarm getrennt, beieinander, und doch ſank der Schleier, welcher das Weſen Englands den Franzoſen bis dahin verborgen hatte, erſt mit Voltaire's Briefen. Sie ſind der abſolute Mittelpunkt ſeines ganzen Lebens und Wirkens. Mit ihnen beginnt die Einwanderung der engliſchen Vorſtellungen, die in der Ueberſetzung aller irgend hervorragenden, ja ſelbſt der weniger als mittelmäßigen Producte der engliſchen Literatur ſich kundgab. Von hier begann die ſteigende Nachahmung derſelben, bis man, in den letzten Decennien vor der Revolution, auch die geſellſchaftlichen Formen, beſonders das Clubweſen, herübernahm. Einzelne Wendungen aus den Briefen Voltaire's, z. B. daß die engliſche Verfaſſung die Nothwendigkeit der Republik mit der Nützlichkeit der Monarchie verbinde, wurden faſt ſprichwörtlich. Der Cardinal Fleury war ein entſchiedener Gegner des aufſproſſenden Anglikanismus; Voltaire ſuchte ihn für ſeine Briefe günſtig zu ſtimmen, indem er ihm einzelne Abſchnitte daraus vorlas, bei denen er auf Sympathie glaubte rechnen zu dürfen. Als ſie aber im Druck erſchienen, verurtheilte das Parlament ſie als gefährlich für die Religion und ließ ſie durch Henkershand verbrennen.

Voltaire mußte in dieſer ganzen Epoche unaufhörlich als ein Verdächtiger leben, der jeden Augenblick aus Paris ausgewieſen und dann wieder geduldet wurde. Er fand auf den Schlöſſern ſeiner ariſtokratiſchen Freunde und Freundinnen, wie vormals, ganz behagliche Verſtecke, allein auf die Länge widerte ihn doch dieſe vagabondirende Lebensart an, und ein Bedürfniß nach Ruhe und Sammlung trat immer ſtärker hervor. Hier kam ihm die Bekanntſchaft der Marquiſe Emilie von Châtelet entgegen. Er hatte ſie ſchon als Kind, da ſie noch Fräulein von Breteuil hieß, gekannt. Jetzt war ſie an einen Offizier verheirathet und auch bereits Mutter zweier Kinder. Die Ehe hatte ſie nicht befriedigt, wie es in der Unnatur jener Zeit auch eigentlich in der Ordnung war. Sie hatte daher, wie es gleichfalls Ton war, einige Liebſchaften, ſo mit Voltaire's Freunde, dem Herzog von Richelieu, durchgemacht. Hier war ſie zu keinem ihr genügenden Reſultat gelangt. Jetzt begegnete ſie ſich mit Voltaire, der ſich ihr mit leidenſchaftlicher Hingebung näherte. Sie war ſchön, ſang, tanzte, ritt vortrefflich, ſpielte ausgezeichnet in den Liebhabertheatern und glänzte in den eleganten Manieren einer Hofdame comme il faut. Als eine ſolche hatte ſie auch die Paſſion des hohen Spiels und verlor darin zuweilen bedeutende Summen, welche herbeizuſchaffen der Galanterie Voltaire's überlaſſen blieb. Aber ſie beſaß auch wiſſenſchaftliche Bildung. Lateiniſch hatte ſie ſchon in ihrer Kindheit gelernt und ſich nunmehr mit allem Eifer auf Mathematik und Phyſik geworfen. Sie war nicht etwa ein dilettantiſcher Blauſtrumpf, ſondern machte Ernſt mit Ergründung der Wiſſenſchaft. Als Frau vom Hauſe war ſie zwar eine liebenswürdige Wirthin, allein gegen ihre Dienerſchaft war ſie kalt, vornehm abgeſchloſſen, hartherzig. Das Geſinde wechſelte daher oft, und Longchamp, Voltaire's damaliger Kammerdiener, hat uns in ſeinen Memoiren dieſe entſtellenden Züge ihres Charakters in einem unerfreulichen Detail aufbehalten. Sie contraſtirte auf das ſchärfſte mit dem leutſeligen Wohlwollen Voltaire's gegen ſeine Dienerſchaft. Er hatte ſelber von ihren Launen zu leiden, allein ſie hatte es ihm einmal angethan. Sie war und blieb für ihn die göttliche Emilie, wie er ſie zu nennen pflegte. Um ein für allemal ein Aſyl zu haben, beſchloſſen beide, einen alten Landſitz des Marquis Cirey in der Champagne, an der Grenze Lothringens unweit Vaſſy, für einen bleibenden Aufenthalt einzurichten. Die Zimmer wurden neu tapeziert, moderne Möbel hingeſchafft, ein Badehaus, eine Bibliothek, ein phyſikaliſches Cabinet eingerichtet, Bilder aufgehängt, Statuen aufgeſtellt. Eine dramatiſche Schriftſtellerin, Frau von Graffigny, die auch einmal die Gaſtfreundſchaft in Cirey genoß, hat uns eine genaue Beſchreibung des Schloſſes und der Lebensart ſeiner Bewohner hinterlaſſen. Von dem Manne Emiliens, dem Marquis, war natürlich weiter keine Rede. Er befand ſich in der Garniſon bei ſeinem Regiment, war auf der Jagd u. ſ. w. 1734 fing dies ſcheinbare Stillleben an; dies ſcheinbare, denn die Marquiſe konnte es ohne Abwechſelung nicht ertragen. Sie hatte einen langweiligen Proceß in den Niederlanden zu führen, wobei Voltaire ihr ſehr nützlich wurde. So kam es, daß man auf Wochen nach Brüſſel reiſte.

Die Marquiſe wollte ſich in der Mathematik bis zur Virtuoſität durchbilden. Die Folge war, daß man Maupertuis, Bernouilli, Clairaut einlud. Maupertuis empfahl einen deutſchen Profeſſor Koenig, der die Marquiſe in der Algebra unterrichtete. Zur Winterſaiſon mußte man ſelbſtverſtändlich in Paris und Verſailles ſein. Von der Beſchwerlichkeit dieſer Reiſen, wo Voltaire mit ſeiner Freundin und einer Kammerjungfer derſelben in einer alterthümlichen Kutſche auf den holperigen Wegen tagelang zubrachte, hat uns Longchamp manche tragi-komiſchen Bilder aufbewahrt.

Es iſt ſchwer, Voltaire's ſchriftſtelleriſche Entwickelung darzuſtellen, weil er viele Arbeiten nebeneinander betrieb und weil der Zeitpunkt ihrer Entſtehung von dem ihrer Veröffentlichung oft weit entfernt lag. Da jedoch der erſte Wurf bei ihm entſcheidend zu ſein pflegte, da er ſeine Arbeiten gern vorlas oder abſchriftlich mittheilte, da ſie durch Veruntreuung der Buchhändler theils mit, theils gegen ſeinen Willen zum Druck gelangten, bevor er ſelber ſie veröffentlichte, ſo kann man in der Regel die Zeit ihrer Entſtehung für ihre erſte Erwähnung vorziehen. Wir haben deshalb ſchon von der „Pucelle“ geſprochen, obwohl Voltaire ſelber ſie erſt herausgab, als er feſten Fuß in Ferney gefaßt hatte. Sodann muß man die äußern Bedingungen erwägen, unter denen Voltaire producirte. Sie beſtimmen nicht ſelten das Colorit ſeiner Schriften, beſonders das ſeiner polemiſchen. In der ganzen Epoche, welche durch die Marquiſe beherrſcht wird, unterſcheiden ſich wieder gewiſſe Momente.

Als erſtes kann man eine vorübergehende Concentration auf die Naturwiſſenſchaften anſehen, welche durch die Neigung der Marquiſe zu denſelben hervorgerufen wurde; als zweites den Eintritt in das Verhältniß zu Friedrich von Preußen, Voltaire's Verſuch, ſich durch daſſelbe eine diplomatiſche Stellung zu erobern und die

Auszeichnung, mit welcher man ihn von ſeiten des franzöſiſchen Hofs behandeln mußte, wenn man auch die Erwartungen ſeines Ehrgeizes nicht befriedigte. Da er aber einmal zum Hiſtoriographen von Frankreich ernannt war, ſo wollte er doch auch wirklich etwas thun, und ſchrieb das „Jahrhundert Ludwig's XIV.“

Ein drittes Moment bildete ſein Aufenthalt am Hofe des Königs Stanislaus in Nancy und Luneville, wohin er ſich mit der Marquiſe wendete, als der Hof von Verſailles ihn wieder fallen ließ. Hier verfaßte er einige ſeiner gemüthlichſten Compoſitionen, bis der plötzliche Tod der Marquiſe dieſem verhältnißmäßig ruhigen Zuſtand ein Ende machte.

Um den erſten Punkt, Voltaire's Antheil an der Naturwiſſenſchaft, richtig zu würdigen, muß man ſich erinnern, daß in Frankreich das Carteſianiſche Syſtem noch in voller Blüthe ſtand und bei der Pariſer Akademie durch ihren perpetuirlichen Secretair, Fontenelle, ſogar bis zu ſeinem Tode 1750 vertreten wurde. Die Auffaſſung der Natur in dieſem Syſtem war eine völlig mechaniſche, gerieth aber dennoch mit dem Leibniz'ſchen Syſtem einerſeits, mit dem Newton'ſchen und Locke'ſchen andererſeits in Widerſpruch. Mit dem erſtern war es jetzt nur erſt der Begriff der lebendigen Kraft, der einen Streit hervorrief, welchen Kant durch ſeine Schrift „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ zu ſchlichten ſuchte. Die Carteſianer blieben bei der ſogenannten todten Kraft ſtehen, während die Leibnizianer von ihr die lebendige als ein quadratiſches Potenzverhältniß unterſchieden. Die metaphyſiſche Definition, was unter Kraft überhaupt zu verſtehen ſei, war hierbei ebenſo wichtig als die mathematiſche Formulirung. Die Wärme wurde bei dieſen Unterſuchungen ſo wichtig, daß die Pariſer Akademie eine Preisaufgabe über dieſelbe ſtellte: „Iſt die Wärme ein Stoff?“ Voltaire und Emilie experimentirten und fanden, daß die Schwere eines Körpers durch die Temperatur weder vermehrt noch vermindert wird. Sie ließen auf einem Eiſenhammer große Eiſenmaſſen im kalten wie im glühenden Zuſtand wiegen; es ergab ſich kein Unterſchied der Schwere. Alſo, hätte man ſchließen müſſen, iſt die Wärme kein Stoff, ſondern nur eine Veränderung des Stoffs, an welchem ſie erſcheint, eine Auflöſung ſeiner Cohäſion. So weit aber kam man noch nicht. Die Wärme ſollte wenigſtens noch ein ſehr feiner Stoff bleiben. Dieſe Subtilität der Materie iſt die gewöhnliche Ausflucht gegen die Wahrheit der Thatſachen. Du Bois-Reymond, der letzthin in einer vortrefflichen Abhandlung zum erſten mal Voltaire's Arbeiten über dieſen Gegenſtand aus den Quellen dargeſtellt hat, ſagt mit Recht, daß derſelbe dicht daran geweſen ſei, das Meyer'ſche Geſetz der Erhaltung der Kraft zu entdecken; er zeigt ferner, daß er ebenſo nahe geweſen, den Sauerſtoff zu entdecken, weil er ſich die Zunahme des Gewichts bei Verkalkung von Metallen nur durch Aufnahme eines Stoffes aus der Luft erklären konnte. Voltaire und die Marquiſe bewarben ſich unabhängig voneinander, indem ſie ſich ihre Abhandlungen verheimlichten, um den Preis. Sie erhielten ihn nicht, wohl aber ein Acceſſit. Der Preis ſelber wurde Eiler zuerkannt, weil derſelbe für die mathematiſche Behandlung eine Formel vorgeſchlagen hatte. Eiler ſelber hat ſie ſpäter als falſch verworfen. Allein für eine Akademie iſt die Evidenz einer Formel zu überzeugend. Es iſt dies ein ſehr lehrreiches Beiſpiel von der Trüglichkeit des Calculs.

Der zweite Punkt, um den es ſich handelte, war das Newton'ſche Geſetz der Attraction. Daß die Materie im Univerſum weder vermehrt noch vermindert werden könne, war ein allgemein zugeſtandener Satz der Schulmethaphyſik. Für die Stabilität des Gleichgewichts reichte derſelbe aus. Wie aber bewegt ſich die Materie in den einzelnen Körpern? Newton bewies, daß dies in allen auf dieſelbe Weiſe nach dem einfachen Verhältniß der Quantität ihrer Maſſe geſchehen müſſe. Der größere Körper zieht alſo den kleinern nach der Proportion ihrer Maſſe an. Hiermit war alle mechaniſche Bewegung im Univerſum begriffen. Die Carteſianiſche Philoſophie aber wollte ſie bekanntlich als Wirbel erklären. Maupertuis ſchrieb dagegen ſeine berühmte Abhandlung „Sur la loi de l'attraction“, und reiſte 1729 ſelber nach England. Die Geſtalt der Erde konnte dieſen Streit entſcheiden. Der Cardinal Fleury veranſtaltete deshalb die bekannte Expedition von Lacondamine nach dem Aequator, von Maupertuis nach dem Nordpol; in Peru und in Lappland wurde, dort durch die Anſchwellung, hier durch die Abplattung der Erde, Newton's Theorie beſtätigt. Von dieſem Augenblick an war ihre Autorität für die gebildete Welt befeſtigt. Die Engländer waren als Sieger aus dem Streit hervorgegangen, aber den Franzoſen ſchmeichelte es, daß ſie es waren, welche ſeine Entſcheidung endgültig herbeigeführt hatten.

An Newton's Mechanik ſchloß ſich in dieſem Proceß ſeine Optik an, die ebenfalls nicht ohne Widerſtand aufgenommen wurde. Voltaire war für ſie begeiſtert, wie er dies beſonders in der ſchon erwähnten „Epiſtel an Emilie" ausſprach, die ihm wegen des darin betonten Deismus wieder eine Verfolgung zuzog. Voltaire vereinigte die Darſtellung der Newton'ſchen Mechanik und Optik 1739 unter dem Titel: „Élémens de la philosophie Newtonienne." Der Vortrag iſt im allgemeinen klar und im einzelnen, wie Göthe in ſeiner Geſchichte der Farbenlehre ſagt, für die Veranſchaulichung zuweilen drollig. Wenn Voltaire durch ſeine philoſophiſchen Briefe gegen die Carteſianiſche Lehre von den angeborenen Ideen die Locke'ſche Lehre von der ſucceſſiven Erwerbung unſerer Vorſtellungen aus der Grundlage des Gefühls den Franzoſen zugänglich gemacht hatte, ſo vervollſtändigte er den Empirismus in dieſer Schrift durch die Lehre von den Geſetzen der Natur, welche ihr durch Gott als ihren Schöpfer immanent ſind. Durch die Hypotheſe der Schöpfung blieb die Natur an Gott geknüpft. Voltaire war inſofern nicht Naturaliſt, allein innerhalb der Natur ſollte nur die Nothwendigkeit des der Materie innewohnenden Geſetzes herrſchen. Die Wiſſenſchaft hat daher die Aufgabe, die Natur aus ihr ſelber durch die empiriſche Aufnahme ihrer Geſetze zu erkennen. Das Uebel und der Schmerz ſind in der Welt, von welcher wir die Erfahrung machen, unvermeidlich. Bleibt man bei der Natur ſtehen, ſo iſt von ſeiten des Menſchen nur Reſignation möglich. Es iſt einmal ſo, alſo muß er ſich der Weltordnung unterwerfen. Geht man aber aus der Natur zu einem ihr vorausgeſetzten Schöpfer über, ſo entſteht die theologiſche Frage: wie es einem als weiſe, als gütig, als allmächtig vorgeſtellten Gott habe gefallen können, eine Welt mit der Möglichkeit des Uebels und des Böſen zu erſchaffen? Der Optimismus beantwortet dieſe Frage zu Gunſten Gottes: habe er einmal eine Welt ſchaffen wollen, ſo habe ſie nicht vollkommen, wie er ſelber, ſein können, er habe ſie jedoch ſo eingerichtet, daß das phyſiſche wie das moraliſche Uebel in der Entwickelung des Ganzen ſich wieder auflöſe, d. h. daß ſie an ſich gut ſind, obwohl ſie als die Negation des Guten erſcheinen. Der Peſſimismus findet dieſe Auskunft unbefriedigend, weil auch die Schöpfung, wenn ſie ohne die Mitgift von ſo viel Elend und Qual unmöglich war, beſſer ganz unterblieben wäre; dann würden Millionen von unglücklichen Creaturen nicht ihrem Schöpfer fluchen, ſie ungefragt in's Daſein gerufen zu haben. Der Atheismus klagt keinen Gott an, weil für ihn ein ſolcher nicht exiſtirt. Der Myſticismus will die Schuld des Uebels auf die Schöpfung deſſelben durch den Menſchen werfen, deſſen Sünde die urſprünglich vollkommene Welt zu einer unvollkommenen und in ſich entzweiten herabgeſetzt habe. Dieſe vier Auffaſſungen des Welträthsels kämpften im vorigen Jahrhundert wieder lebhafter in den Köpfen des Menſchen und beſchäftigten Voltaire ernſtlich ſein ganzes Leben hindurch. Er war ein heftiger Gegner des theoſophiſchen Myſticismus, wie ein geiſtiger Vorgang, das Böſewerden des endlichen Geiſtes, die geſammte phyſiſche Natur habe revolutioniren können. Er geſtand dem Peſſimismus zu, daß das Elend in der Welt entſetzlich ſei; er konnte ihm aber nicht zugeben, daß das Uebel, das Böſe, das Weſen der Welt ausmache. Dem Optimismus konnte er auch nicht huldigen, weil ihn der Troſt deſſelben, daß man nicht wiſſen könne, wozu ein Uebel im univerſellen Zuſammenhange gut ſei, zu lahm gegen die Realität des Schmerzes erſchien; der einzelnen Erſcheinung des Uebels gegenüber empört er ſich gegen die Zumuthung, alles für nothwendig, alles für gut zu halten. Welchen Standpunkt nahm er aber ſelbſt ein? Gewöhnlich ſagt man, daß er bis zum Erdbeben Liſſabons, 1755, Optimiſt geweſen, dann aber Peſſimiſt geworden ſei. Dies iſt nicht richtig. Er hat vielmehr immer daran feſtgehalten, daß wir in der Beurtheilung der einzelnen Thatſachen die Reſignation üben müßten, zu geſtehen, ſie nicht ihrer totalen Bedeutung nach faſſen zu können; für den Weltzweck aber hielt er an dem Glauben feſt, daß ein gerechter Gott exiſtire, welcher den Mißbrauch der Freiheit, wie ſein gewöhnlicher Ausdruck dafür lautet, durch das unfehlbar daraus entſtehende Uebel beſtrafe. Ein Paradies ſei die Welt nicht, allein für den, der ein gutes Gewiſſen habe, ſei ſie ganz erträglich. Er poſtulirte einen Dieu vengeur.

Dieſe Gedanken ſind von ihm in der Vorrede zu den Elementen der Newton'ſchen Philoſophie ſehr deutlich ausgeſprochen. Voltaire iſt der Sache nach nie weiter gekommen, wenn er ſeine Meinung auch in tauſend Formen, bald nach dieſer, bald nach jener Seite, in immer andern Wendungen ausgeſprochen hat. In der Zeit, als er jene Vorrede ſchrieb, war er mit einem Manne befreundet, vor deſſen hoher Sittlichkeit er wahre Ehrfurcht hegte. Dies war Vauvenargues, ein Offizier, welcher das Schickſal hatte zu erblinden, aber ein reiches inneres Seelenleben führte, das in einer Fülle geiſtvoller Fragmente zum Vorſchein kam, die unter dem Titel: „Pensées" gedruckt wurden und in Frankreich noch jetzt, wie die „Pensées" von Pascal, ein großes Anſehen genießen. Er ſtarb 1739. Eine Einwirkung Vauvenargues' kann man vielleicht in den ſieben „Discours sur l'homme" ſehen, welche Voltaire 1734—37 herausgab. Sie waren in Alexandrinern abgefaßt und erinnern als didaktiſche Poeſie an Pope's Lehrgedicht vom Menſchen. Man kann dieſe ſchwungreichen Reden als den Codex der Moral betrachten, deren Grundſätzen Voltaire aufrichtig ergeben war. Die Freiheit des Willens, ſich aus eigener Wahl zum Guten oder Böſen beſtimmen zu können, galt ihm unerſchütterlich als das Fundament alles Handelns, für welches jede Lage des Lebens an ſich gleich iſt, denn jede hat ihre Licht- und Schattenſeite, jede bietet nur eine Gelegenheit, einen Stoff dar; es kommt auf mich an, was ich daraus mache, wie ich ihn nehme. Er verwarf den Neid und predigte die Mäßigung, namentlich im Erwerb, im Ehrgeiz und im Vergnügen. Von den Tugenden empfahl er nachdrücklich die der Wohlthätigkeit. Da die menſchliche Natur an und für ſich immer dieſelbe iſt, ſo iſt auch die Moral überall und zu allen Zeiten dieſelbe und ihre Verſchiedenheit nur eine unweſentliche der Form ihrer äußern Erſcheinung.

Voltaire ſollte bald Gelegenheit haben, ſeine Ueberzeugungen gegen einen ſehr bedeutenden Gegner zu behaupten. Friedrich II. lebte damals in Rheinsberg ein den Wiſſenſchaften und Künſten gewidmetes Stillleben. Längſt hatte er Voltaire bewundert. Im Auguſt 1736 ſchickte er ihm ſein Porträt, welches neben dem der Marquiſe zu Cirey ſeinen Platz fand. Er eröffnete mit ihm eine Correſpondenz, die mit kurzen Unterbrechungen bis zu Voltaire's Tode dauerte. Friedrich war, da die präſtabilirte Harmonie der Leibniz-Wolff'ſchen Philoſophie, von der er ausgegangen war, ihn nicht befriedigte, in einen düſtern Skepticismus verfallen, der an der Freiheit verzweifelte. Hier widerſprach ihm Voltaire mit Freimuth und Energie. Die Briefe, in denen er Friedrich, den Erben eines Thrones, zur Anerkennung der Freiheit, zur Einſicht in die abſolute Würde der Tugend, zur Ermuthigung im Kampfe mit dem Schickſal, zur Abwendung vom Fatalismus als einer ſchlaffen, Geiſt und Herz zerſtörenden Doctrin zu bringen ſuchte, ſind von einer wahrhaft erhabenen Geſinnung durchdrungen. Es war nicht ſo leicht, einen Friedrich in ſeinem Irrthum zu bekämpfen und zugleich ſeine Schwermuth zu ſchonen. Voltaire zeigt ſich ebenſo ſehr als ſcharfſinnigen Denker wie als mitfühlenden Menſchen. Friedrich bedurfte Voltaire's aber auch als Schriftſteller, denn er konnte nur franzöſiſch ſchreiben, und hier ſollte ihn der, welchen er für den größten Autor des 18. Jahrhunderts hielt, mit ſeinem Rath und mit ſeiner Kritik unterſtützen. Dieſe Seite in ſeinem Verhältniß zu Voltaire gab dem letztern ein Uebergewicht; allein es war gewiß auch nicht leicht, die Meiſterſchaft des Stils gegen einen Fürſten, der zu befehlen gewohnt iſt, durchzuſetzen, ohne für ihn beleidigend zu werden. Hier mußte Voltaire mit zarter und kluger Höflichkeit ſich aufopfern. Man erblickt gewöhnlich nur die eine Seite des Verhältniſſes, daß Voltaire ſich durch das Vertrauen eines Fürſten, der zugleich ein Genie war, geſchmeichelt gefühlt habe; allein man vergißt die andere Seite der Arbeit, die er zu leiſten hatte. Friedrich ſelber hat es ausgeſprochen, daß die Kunſt der Schriftſtellerei für ihn eine ebenſo wichtige Angelegenheit war als die Kunſt des Staatsmannes. In dieſer war er ſich ſelbſt genug, in jener bedurfte er der Mitwirkung Voltaire's. Das erſte Product ſeiner Feder, das er ihm mittheilte, war ſeine Widerlegung Machiavell's, die er in Rheinsberg ſchrieb. Sie enthielt gleichſam das liberale, von ſittlichen Maximen getragene Programm ſeiner künftigen Regierung. Voltaire beförderte es 1739 in Holland zum Druck. Ganz Europa bewunderte dieſen Antimacchiavell; man überſetzte ihn in alle Sprachen, ſelbſt in die türkiſche.

Friedrich hatte die Courtoiſie, auch an die Marquiſe zu ſchreiben. Eine Zeit lang nahm er auch an den naturwiſſenſchaftlichen Beſtrebungen in Cirey theil. Er fing ſogar ſelber an, ſich ein phyſikaliſches Laboratorium anzulegen und mit Retorten zu experimentiren. Doch war das nur eine vorübergehende Anwandlung, und dem Briefwechſel der Marquiſe, der von Geſchraubtheit nicht frei war, konnte er bald keinen Geſchmack abgewinnen.

Sie ging ihren Weg in der Wiſſenſchaft immer mehr vorwärts und bearbeitete die „Principien der Naturphiloſophie“ Newton's in franzöſiſcher Sprache mit Hinzufügung von erläuternden Anmerkungen, welche ſie zunächſt für den Unterricht ihres Sohnes beſtimmte. Später wurde das Werk auch gedruckt. Ihrer ſtreng exacten Wiſſenſchaftlichkeit gegenüber konnte ſich Voltaire, wie oben erzählt worden, nur auf die Populariſirung der Newton'ſchen Lehre beſchränken, zu welchem Verſuch ihm der Graf Algarotti, welcher Newton's Optik in italieniſcher Sprache mit glücklichem Erfolg für die Damen behandelt hatte, bei einem Beſuch in Cirey den Anſtoß gab.

Auf einem andern Gebiet konnte er der Lehrer der Marquiſe werden. Dies war die Geſchichte. Der Unterricht, welchen ſie darin empfangen hatte, war in ſeiner dürren Aeußerlichkeit nicht dazu angethan geweſen, ihr beſonderes Intereſſe dafür einzuflößen. Voltaire verſuchte ſeit 1740 dieſem Mangel durch eine geiſtvollere Darſtellung abzuhelfen. Hieraus entſtand ſein „Essai sur les moeurs et l'esprit des nations“. Die Franzoſen beſaßen bereits ein Werk, welches von demſelben Gedanken geleitet war. Dies war die „Introduction à l'histoire universelle“ vom Cardinal Boſſuet, die er für den Dauphin verfaßt hatte; ſie lief von Anfang der Geſchichte bis auf Karl den Großen und behauptet in Frankreich bis auf dieſen Augenblick ein großes Anſehen, ſowohl durch die

Charakteriſtik der Völker als durch ihre ſtiliſtiſche Vollendung. Daß der Cardinal mit einer gewiſſen markigen Salbung ſchrieb, war natürlich, nicht weniger, daß er als Prieſter die welthiſtoriſche Bedeutung der Juden als des Volkes Gottes hervorhob. Wenn er nun auch durch dieſe beiden Punkte Voltaire's Oppoſition herausforderte, ſo ſcheint letzterer doch das ſachliche Verdienſt Boſſuet's ſtillſchweigend dadurch anerkannt zu haben, daß er ſelber die Geſchichte erſt mit Karl dem Großen aufnahm und bis auf Ludwig XIII. herunterführte. Er trug der Marquiſe im weſentlichen die franzöſiſche Geſchichte vor, indem er in dieſe die Geſchichte der Italiener, Engländer, Spanier und Deutſchen epiſodiſch einflocht, wozu die Kreuzzüge ihm einen bequemen Punkt der Anlehnung gaben. Als alleinige Norm für die Würdigung der Thatſachen ſtellte er ihr zwei Begriffe auf: erſtens den der ſtabilen Gleichheit der menſchlichen Natur zu allen Zeiten in allen Völkern, und zweitens den der mobilen Veränderung der Meinungen und Gewohnheiten der Völker. Es lag hierin eine ganz richtige Unterſcheidung. Voltaire nannte ſeinen Eſſay „Philoſophie der Geſchichte“. Philoſophie betitelte man damals jede Verſtandesreflexion, wie er ſelber ſeine Briefe über die Engländer philoſophiſche, ſeine Darſtellung der Mechanik und Optik Newton's die Philoſophie deſſelben genannt hatte. Die Geſetze der Natur und des menſchlichen Geiſtes ſind der Begriff der Nothwendigkeit, welche den Proceß der Geſchichte von außen wie von innen her beſtimmt. Geographie und Phyſiologie, Pſychologie und Ethik enthalten die unveränderlichen Geſetze der Geſchichte. Die Mannichfaltigkeit ihrer Erſcheinung in der Breite der empiriſchen Schickſale der Völker verhält ſich zu ihnen wie die Entwickelung der Pflanzen und Thiere in dem Reichthum ihrer veränderlichen Form als Arten zu dem einfachen Typus der Gattung, der ſich ſucceſſiv, durch allmälige Umgeſtaltung und Veredlung darin auslegt. Von dem Zuſammenhang, der in dieſer Metamorphoſe herrſcht, hat Voltaire noch keinen Begriff. Er bleibt hier bei dem Kampfe der Meinungen und Sitten ſtehen. Wir werden in ſeiner folgenden Periode, 1756, auf dies Werk zurückkommen, als er es für den Druck bearbeitete und durch eine Einleitung, welche er der Boſſuet'ſchen entgegenſetzte, erweiterte. Unter dem Titel „Abrégé de l'histoire universelle“ waren unvollkommene Abdrücke ſchon vorher, wie von der „Pucelle“, in's Publikum gedrungen. Hier kam es nur darauf an, den erſten gelegentlichen Urſprung bemerklich zu machen.

Von 1740—46 gerieth Voltaire in eine zweideutige Stellung zwiſchen Berlin und Paris. Friedrich lud ihn ſehr natürlich nach ſeiner Thronbeſteigung zu ſich ein. Er hatte ſich nach der feierlichen Inauguration ſeiner Regierung nach Rheinsberg zurückgezogen, wo Voltaire ihn beſuchte. Von hier begleitete er ihn nach Berlin. Sansſouci war noch nicht erbaut. Voltaire, längſt abgehärtet im höfiſchen Ceremoniell, bewegte ſich hier mit Leichtigkeit und glänzte durch ſeine geſellſchaftlichen Talente. Seine Verſe auf Friedrich's ſchöne Schweſter Ulrike, die nachmalige Königin von Schweden, hätten ſeine Freundin in Cirey eiferſüchtig machen können. Von Berlin begleitete er Friedrich weiter nach Baireuth, wo eine andere Schweſter Friedrich's, Wilhelmine, als Markgräfin verheirathet war. Dieſe Frau, ihrem Bruder im Geiſt ſehr verwandt, wurde von Voltaire ebenſo als er von ihr eingenommen. In kauſtiſchen Sarkasmen wetteiferten ſie miteinander und blieben lebenslänglich die beſten Freunde. Die Auszeichnung, mit welcher Voltaire von dem preußiſchen Hof empfangen war, verfehlte nicht, auf Verſailles günſtig für ihn zurückzuwirken.

Die Schlacht von Fontenay, 1741, gab Gelegenheit, ihm dieſe Gunſt zu erkennen zu geben. Der Miniſter d'Argenſon benachrichtigte Voltaire vom Schlachtfeld über ihren glücklichen Ausgang und forderte ihn zu einer Ode auf den König auf, der dieſer Schlacht perſönlich beigewohut hatte. Im Nu hatte auch Voltaire ſeine Apotheoſe fertig, denn in ſolchen Dingen war er nichts als ein ſchmeichleriſcher Hofmann. Auch Friedrich hatte er das Jahr zuvor bei ſeiner Thronbeſteigung mit einer Ode als den Salomon des Nordens beglückwünſcht, der beſtimmt ſei, die Barbaren durch ſeine Weisheit zur Humanität zu erziehen.

Der Cardinal Fleury glaubte jetzt, durch Voltaire tief in Friedrich's politiſche Plane eindringen zu können. Voltaire reiſte deshalb zweimal zu Friedrich. Er gab dem Cardinal einen tagebuchartigen Bericht über den König, allein er vermochte von deſſen Zukunftspolitik nicht das Geringſte zu erhaſchen. Doch erkannte man ſeine Bemühungen an, und ernannte ihn 1746 zum Kammerherrn, zum Hiſtoriographen Frankreichs und zum Mitglied der Akademie, die ihm, einen fünfzigjährigen Dichter, ſo lange verſchloſſen geblieben war. Er ſah ſich hierdurch endlich als Claſſiker der Nation anerkannt. Doch gerade dieſe Ehre erweckte den Neid ſeiner Gegner um ſo heftiger. Ihre Angriffe verleideten ihm den Aufenthalt in Paris, zumal auch der Hof, nachdem er ſich in ſeiner Verherrlichung deſſelben gewiſſermaßen erſchöpft hatte, bald wieder gleichgültig, um nicht zu ſagen kalt gegen ihn zu werden ſchien. So wurde ſeine dritte Epoche in Cirey vermittelt. In dem der Champagne benachbarten Lothringen herrſchte jetzt der polniſche Exkönig Stanislaus, der Schwiegervater Ludwig's XV. Er hatte auf dem Wiener Frieden das Herzogthum Lothringen und Bar gegen Toscana eingetauſcht und hielt in Luneville und Nancy Hof. Die ſommerliche Zeit pflegte er auf dem Luſtſchloß Commerci zuzubringen. War dies nicht eine reizende Gelegenheit für eine ſchöne Marquiſe, auf einem ganz neuen Theater zu glänzen! Man machte alſo dem königlichen Nachbar ſeinen Beſuch und wurde von hier ab wiederholt von ihm eingeladen. Stanislaus war als ein Zögling der Jeſuiten fromm, allein nicht ohne literariſches Intereſſe, und wußte es zu ſchätzen, wenn ein ſo berühmter Autor wie Voltaire, um deſſen Freundſchaft ein Friedrich ſich bewarb und deſſen Verdienſte von ſeinem eigenen Schwiegerſohn gerade jetzt ſo nachdrücklich anerkannt waren, ſeinen Hof verherrlichen und die Geſellſchaft beleben wollte. Anfänglich ging alles gut, und Voltaire's Arbeiten aus dieſer Zeit beweiſen, nach der unruhigen Hetze der vorigen Jahre, eine glückliche Harmonie ſeines geſammten Zuſtandes. Er arbeitete unausgeſetzt an dem „Siècle de Louis XIV“, durch welches er zeigen wollte, daß ſeine Ernennung zum Hiſtoriographen Frankreichs kein Irrthum, ſein Titel kein leerer ſei. Man könnte vielleicht glauben, das Voltaire, wie er ſonſt wohl den Fürſten gegenüber ſich verhielt, Ludwig geſchmeichelt habe. Dies iſt indeſſen nicht der Fall; er bleibt bei der objectiven Wahrheit und verbirgt die Schwächen und Fehler Ludwig's keineswegs. Er giebt eine ſehr lehrreiche und geſchickte Analyſe der verſchiedenen Seiten ſeiner Regierung, und beſonders eine ganz vorzügliche Schilderung des ſogenannten goldenen Zeitalters der franzöſiſchen Literatur. Die Localfarbe zu ſeinem Gemälde verdankt er auch hier, wie zur „Henriade“, den Mittheilungen des ältern Cormartin zu St.-Angé, der noch ſelber am Hofe Ludwig's gelebt und alle darin hervorſtechenden Perſonen gekannt hatte. Wenn dies Werk den Stolz der Franzoſen, an der Spitze der Civiliſation zu ſtehen, in ſo reichem Maße genährt hat, ſo liegt der Grund davon in der Kunſt, mit welcher Voltaire mit dem Könige zugleich die Nation geſchildert hat. Er feiert den König nicht durch einen einſeitigen Panegyrikus, ſondern dadurch, daß er ihn zum perſönlichen Träger der nationalen Tendenzen macht. Voltaire ſchrieb ſpäter auch die Geſchichte Ludwig's XV. Wenn dieſe ein kaltes Buch genannt werden muß, ſo liegt dies vorzüglich darin, daß im 17. Jahrhundert der Abſolutismus eine relative Berechtigung hatte, und daß Ludwig XIV. nicht ohne Genialität war, das Ideal eines Autokraten zu verwirklichen, während unter Ludwig XV. überall der Widerſpruch eines eiteln und genußſüchtigen Abſolutismus mit dem Geiſte der Aufklärung zu Tage kam.

Im Zuſammenhang mit ſolchen hiſtoriſchen Unterſuchungen mag es ſtehen, daß Voltaire 1741 darauf verfiel, die Tragödie „Mahomet“ zu dichten. Er nahm dieſen Religionsſtifter ganz ſo wie die damals graſſirende Schrift: „Le livre des trois imposteurs“, als einen ſelbſtbewußten Fanatiker, der die Religion nur als politiſchen Hebel mißbraucht. Er konnte ſein Werk daher auch dem Papſte Benedict XIV. widmen, und dieſer konnte die Widmung annehmen, denn der Urſprung des Islam wurde dadurch auf menſchlichen Betrug zurückgeführt. Voltaire war nicht im Stande, ſich den geſchichtlichen Mohammed als einen ekſtatiſchen Schwärmer, der an die Wahrheit ſeiner Offenbarung glaubt, zu vergegenwärtigen, allein ſeine abendländiſchen Zeitgenoſſen hatten auch keine andere Meinung von ihm. Erſt unſer Jahrhundert iſt dahin gelangt, ihn in einem anderm, in einem beſſern Lichte aufzufaſſen. Voltaire läßt ihn zu der Zeit auftreten, wo er, fünfzehn Jahre nach ſeiner Flucht aus Mekka nach Medina, wieder nach Mekka zurückkehrt, welches ihm noch durch treues Feſthalten an der Religion der Väter Widerſtand leiſtet. Der Sherif Zopir ſteht an der Spitze der Bürgerſchaft. Es iſt zu einem Waffenſtillſtand gekommen, um zu unterhandeln. Mohammed hat Zopir zwei Geißeln, Seide und Palmire, übergeben. Zopir weiß nicht, daß es ſeine Kinder ſind, welche ihm ein Araber Hammon früh geraubt und Mohammed übergeben hat, von dem ſie väterlich erzogen ſind. Sie lieben einander. Mohammed aber liebt Palmire. Die Intrigue dreht ſich nun darum, daß Seide durch Mohammed und durch Omar, ſeinen Vertrauten, zu dem fanatiſchen Entſchluß beſtimmt wird, Zopir zu ermorden, weil ſein Anſehen die Bürger Mekkas zu unbedingt beherrſcht. Schon ſterbend erfährt er durch Hammon, den Mohammed ebenfalls hinrichten läßt, daß Seide und Palmire ſeine Kinder ſind. Omar hat dafür geſorgt, das Seide vergiftet wird, um ſeine That den Mekkanern als eine ihm ganz allein zugehörige und ſeinen Tod als ein ſtrafendes Wunder des Propheten darzuſtellen. Palmire erſticht ſich an der Seite des geliebten Bruders. Der Widerſtand der Mekkaner iſt gebrochen, und der kluge gewaltthätige Tyrann triumphirt. Alles, was man Macchiavellismus nennen kann, iſt von Voltaire vortrefflich gezeichnet. Im zweiten Act iſt eine vertrauliche Unterredung zwiſchen Mohammed und Zopir geſchildert, in welcher jener ſich gegen dieſen und gegen ſeinen Vorwurf, ein Betrüger zu ſein, vertheidigt. Er legt ihm den welthiſtoriſchen Beruf der Araber dar in einem Augenblick, wo alle ältern Reiche in ſich dem Verfall entgegengehen, wo Perſer, Byzantiner nnd Römer einem friſch aufſtrebenden Volke keinen Widerſtand zu leiſten vermöchten. Was aber die Religion betrifft, ſo frage er ihn, ob denn nicht der Enthuſiasmus für den Einen Gott, den er verkünde, alle andern Götter, auch die, an welche die Araber glaubten, ſiegreich niedergeworfen, ob dies nicht ein thatſächliches Zeugniß zu Gunſten ſeiner Lehre ſei? Zopir kann dies nicht leugnen, beharrt aber in ſeinem Glauben. Seide ermordet ihn am Altar ſeiner alten Götter. Der poetiſchen Gerechtigkeit hat Voltaire dadurch zu genügen geſucht, daß ihm Palmire verloren geht. Sie zu beſitzen, hatte er von dem Augenblicke an, wo er ihre Liebe zu Seide entdeckte, die

Vergiftung Seide's gutgeheißen und ſieht ſich nun, als ſie ſich ermordet, um den Preis ſeiner Grauſamkeit betrogen. Zopir iſt die tragiſche Geſtalt, welche das ganze Drama zuſammenhält. Er iſt in ſeiner würdevollen Hoheit, charaktervollen Feſtigkeit und milden Geſinnung eine der ſchönſten Schöpfungen Voltaire's. Dieſem koſtete es viel Mühe, das Stück zur Aufführung zu bringen. Zuerſt wurde es in Lille gegeben, wo der Dichter zufällig auf der Rückreiſe aus Deutſchland der Aufführung beiwohnte. Die Polemik ſuchte ihn dadurch zu verdächtigen, daß er durch Mohammed nicht nur den Jslam, was der Kirche ſchon genehm ſein konnte, ſondern alle Religion überhaupt als ein Werk des Betruges habe ſchildern wollen, und Verſe aus umlaufenden Abſchriften der „Pucelle“ mußten dann dieſe Anſicht bekräftigen.

Außer einigen Tragödien ſchrieb Voltaire in dieſer letzten Epoche ſeiner mittleren Periode noch die Erzählungen „Zadig“, „Memnon“ und die „Viſion Babouc's“. „Zadig“ pflegt von den Biographen Voltaire's beſonders betont zu werden, man will den Ausdruck ſeines damaligen Optimismus darin finden. Das eigentliche Thema des Buchs iſt die Frage nach der Gerechtigkeit des Schickſals; Voltaire läßt Zadig eine Reihe von Situationen durchwandern, welche den Zweck haben, uns zu verdeutlichen, daß an und für ſich in der That die Geſchichte jedem das ihm gebührende Recht zutheil werden läßt. Uns Sterblichen, die wir nicht wie das allſehende Auge einer unbeſtechlichen Gottheit den ganzen Zuſammenhang des Geſchehens mit mikroſkopiſcher Klarheit zu durchblicken vermögen, erſcheint vieles als ein räthſelhafter Widerſpruch, als eine ſchreiende Ungerechtigkeit; wären uns aber die Geheimniſſe der Menſchen offenbar, die nur von ihnen ſelber gewußt werden, ſo würden wir anders urtheilen. Voltaire bediente ſich einer morgenländiſchen Einkleidung, und läßt Zadig durch einen höhern Geiſt, der in Menſchengeſtalt mit ihm wandert und im Auftrag Gottes handelt, Aufſchluß über die zunächſt unbegreiflichen Vorkommniſſe geben. Einen Theil dieſer Geſchichte hat er ſogar aus orientaliſchen Quellen entlehnt, deren Lectüre und Nachahmnng damals durch „Tauſend und Eine Nacht“ beliebt war.

Eine ſolche Erfahrung des Schickſals ſollte nun aber Voltaire ſelber mit ſeiner Freundin machen. Das Verhältniß ging ſchon ſeit einiger Zeit ſeiner Auflöſung entgegen. Die Marquiſe, obwohl bald vierzig Jahre alt, war noch in hohem Grade von ſinnlichen Bedürfniſſen erfüllt, welche der heranalternde, unendlich arbeitſame Dichter nicht mehr zu befriedigen vermochte. Ein Gardekapitän, der Marquis von St.-Lambert, derſelbe, der als der Geliebte der Gräfin Houdetot aus Rouſſeau's „Confessions“ hinreichend bekannt iſt, ſtand damals in Luneville und begann 1747 der ſchönen Emilie immer lebhaftere Aufmerkſamkeit zu erweiſen. Die Folge war, daß ſie 1749 in andere Umſtände gerieth. Bei dieſer Entdeckung war Voltaire zuerſt außer ſich, allein die Marquiſe wußte ihm die Einſicht aufzunöthigen, daß ſie aus Schonung für ihn ganz vernünftig gehandelt habe. Er verſtummte im Gefühl ſeiner phyſiſchen Nullität. Die Entbindung ging im Herbſt zu Luneville glücklich von ſtatten. Eines Tages, als man ganz vergnügt beim Diner ſaß, wurde die Geſellſchaft durch die Nachricht von dem plötzlichen Tode der Marquiſe erſchreckt. Sie hatte durch einen unvorſichtigen kalten Trunk im Milchfieber ſich denſelben zugezogen. Voltaire und St.-Lambert ſtürzten an ihr Bett und überzeugten ſich von der ſchmerzlichen Wahrheit. Im Innerſten gebrochen ſchlich Voltaire die Treppe hinab und ſank am Portal des Schloſſes neben der Schildwache zu Boden, als St.-Lambert ihm nachkam und ihn aufhob. Voltaire, zum Bewußtſein zurückkehrend, rief ihm zornig zu: „Ah, de quoi vous êtes-vous avisé de lui faire un enfant!“ Er war untröſtlich, ließ in Cirey, was ihm dort gehörte, zuſammenpacken und ging nach Paris, wo er mehrere Nächte ſchlaflos in den Zimmern umirrte, den Namen der göttlichen Emilie ſeufzend. Seine alten Freunde, beſonders der Herzog von Richelieu, ſuchten ihn zu tröſten und zu zerſtreuen. Es wurde ein Theater im Hauſe errichtet. Der großen Geſellſchaft aber entzog ſich der Dichter.

So endete die zweite Periode ſeines Lebens, das, nach dem herbſten Verluſt, den es erfahren, zu verſiegen drohte, als durch Friedrich den Großen eine dritte Periode deſſelben eingeleitet ward. Das Zuſammenleben mit der Marquiſe war ein Hauptgrund geweſen, der Voltaire bis dahin abgehalten hatte, dem Wunſche des Königs nachzukommen, in Potsdam ſein bleibender Geſellſchafter zu werden. Jetzt fiel dies Hinderniß hinweg. Friedrich erneute ſeine Bitte. Er verlieh Voltaire den Kammerherrnſchlüſſel, den Orden pour le mérite, gab ihm 2000 Thaler Reiſegeld, 1000 Louisd'or Jahresgehalt, Wohnung, freie Tafel, Equipage. Voltaire nahm an, und kam im Auguſt 1750 nach Sansſouci, wo er über den Zimmern des Königs wohnte und täglich mit ihm zwei Stunden zu arbeiten, daß heißt ſeine Schriften ſtiliſtiſch mit ihm durchzugehen hatte.

Voltaire hatte ſich zweimal relativ ausgelebt. Er hatte eine erſte Periode hinter ſich, in welcher er zum franzöſiſchen Dichter geworden war. Er hatte in einer zweiten ein neues Princip, das des engliſchen Realismus, in ſich aufgenommen und verarbeitet. Mit der letzten Phaſe derſelben war er in das franzöſiſche Element zurückgekehrt. Der Uebergang nach Preußen eröffnete ihm eine dritte Periode, welche man ſeine europäiſche nennen kann. Die deutſche Literatur konnte nicht auf ihn einwirken, weil ſie damals ſelber noch zu ſehr von der franzöſiſchen abhängig und weil namentlich Friedrich ſelbſt in ihren Kreis gebannt war. Seine ganze Umgebung war, ſo weit ſie ſich auf höhere Bildung bezog, ganz und gar franzöſiſch. Die Akademie ſchrieb franzöſiſch.

Friedrich hatte d'Alembert zu ihrem Präſidenten machen wollen. Als derſelbe ablehnte, berief er Maupertuis. Dieſer vermittelte die Berufung von Lamettrie, neben deſſen atheiſtiſchem Cynismus und barocken Scherzen, an denen Friedrich ſich beluſtigte, die feinere ariſtippiſche Geſtalt des Marquis d'Argens ſtand, der ein ſo abenteuerliches Leben geführt hatte und angenehm zu erzählen wußte. Somit blieb Voltaire, obwohl in Berlin und Potsdam lebend, ganz und gar in einer franzöſiſchen Sphäre, die beſtändig nach Paris hin gravitirte, wo Friedrich ſich einen Correſpondenten über alle irgend hervorragende Vorkommenheiten hielt, zu denen jedoch auch die Anekdoten des geſellſchaftlichen Klatſches gerechnet wurden.

Voltaire durchlief von hier ab folgende Epochen. Die erſte wird durch ſein Zuſammenleben mit dem Könige ausgefüllt; die zweite durch ſein Umirren, ſich wieder einen feſten Punkt zu einem häuslichen Anhalt zu ſuchen; die dritte und letzte wird dadurch gebildet, daß er einen ſolchen endlich an den Ufern des Genfer Sees fand.

Die erſte dieſer Epochen war die äußerlich glänzendſte, innerlich traurigſte in Voltaire's Leben. Zum Glück für ihn dauerte ſie nur wenige Jahre. Von Anfang an lag der Keim zu Mißverhältniſſen in dem Widerſpruch, daß er ſeiner Stellung nach ſich dem Könige unterordnen mußte, während dieſer in Anſehung des Zwecks, den er bei Berufung Voltaire's im Auge gehabt hatte, von ihm abhängig war. Dazu kam nun die Rivalität mit den übrigen Franzoſen, welche Friedrich um ſich verſammelt hatte. Da war Lamettrie, dem er Nachläſſigkeiten im Betragen, die er ſonſt nicht duldete, ſelbſt in ſeiner Gegenwart hingehen ließ. Glücklicherweiſe ſtarb er, bevor die Intrigue ſich ernſtlich verwickelte. Da war d'Argens, mit ſeinen romanhaften Erzählungen. Da war Maupertuis, der hochfahrende Präſident der Akademie, der dem Könige durch ſeinen Ruhm in der Cultur der exacten Wiſſenſchaften imponirte. Es iſt merkwürdig zu ſehen, wie alle Schwächen, alle übeln Leidenſchaften Voltaire's, Erwerbluſt, Ehrgeiz, Spottſucht ſich in dieſem Kreiſe wie ſonſt nirgends in ſeinem Leben, hervordrängten, ſo daß er von einer Aufregung in die andere, von einem Fehler in den andern fiel. Weil es ein Friedrich war, mit welchem er hier collidirte, wurde der Schatten, welchen dieſe Berliner Epiſode auf ſeinen Charakter geworfen hat, um ſo dunkler. Die Abwickelung derſelben knüpft ſich an die Namen Abraham Hirſchel, Koenig und Maupertuis.

Voltaire beſaß ein großes Vermögen. Sein väterliches Erbe, der Verkauf der Londoner Ausgabe der „Henriade", ein bedeutender Gewinn in der Lotterie, ein reicher Antheil an einer Rhederei, die nach Afrika Schiffe ſandte, glückliche Speculationen in Zinsgeſchäften mannichfaltigſter Art hatten ihn ſehr wohlhabend gemacht. Neben ſeinen poetiſchen, hiſtoriſchen und philoſophiſchen Arbeiten fand er immer noch Zeit genug, für die Vermehrung ſeines Einkommens zu ſorgen. Er war durchaus nicht geizig, im Gegentheil freigebig und wohlthätig, allein im Lauf der Geſchäfte konnte er rechthaberiſch, kleinlich und ſelbſt hart werden, ſobald er übervortheilt zu werden glaubte. Finanzgeſchäfte zu treiben, war ihm Gewohnheit geworden. Kaum in Potsdam und Berlin heimiſch geworden, gab er einem Juden, Abraham Hirſchel, Auftrag, auf Wechſel in Paris, die er ausſtellte, bis zu 40000 Livres ſächſiſche Steuerſcheine in Dresden für ihn aufzukaufen, bei denen er 35 Procent gewinnen konnte. Der König hatte ſeinen Unterthanen aus Schonung gegen den ſächſiſchen Hof dieſe Operation verboten. Voltaire war zwar ſein Diener, aber nicht ſein Unterthan geworden. Auch machte er das Geſchäft nicht direct, ſondern durch den jüdiſchen Bankier. Unglücklicherweiſe kaufte er aber auch für 3000 Thaler Juwelen von ihm, um mit dieſem Schmuck die Rolle des Cicero in ſeiner „Rome sauvée“ zu ſpielen. Hinterher fand er dieſe Summe zu hoch, und hierüber entſtand nun zwiſchen ihm und dem Juden ein Proceß, in welchem dieſer ihn beſchuldigte, das Wort taxés in taxables verändert zu haben. Alle Neider und Feinde Voltaire's griffen dieſen Handel eifrig auf und brachten ihn unter dem Titel „Tantale en procès“ ſogar auf die Bühne. Es war die Carnevalzeit 1757. Ende Februar kam ein Vergleich zwiſchen Voltaire und Hirſchel zu Stande, der mit der Rückgabe der Juwelen und mit der Ueberlaſſung von 1000 Thalern an den Juden zur Entſchädigung für ſeine Reiſen abſchloß. Der König war äußerſt ungehalten über die Sache und ſchrieb Voltaire einen derben Brief, in welchem er ihm ſagte, daß, wenn ſein Genie Statuen, ſein Betragen Kettenſtrafe verdiene. Wenn er, in ſeinem Alter zumal, nicht als Philoſoph bei ihm leben, ſondern ſo leidenſchaftlichen Ausſchreitungen ſich hingeben wolle, ſo möge er lieber in Frankreich bleiben.

Doch da er dem Könige unentbehrlich war, ſo ſtellte ſich die Harmonie äußerlich bald wieder her. Der Handel hatte aber noch eine Folge, die für Voltaire verhängnißvoll werden ſollte. Er hatte Longchamp verabſchieden müſſen und Collini zum Secretär gewonnen. Für die Correctur ſeines „Siècle de Louis XIV.“, das er in Berlin drucken ließ, hatte er noch einen franzöſiſchen Sprachlehrer, Richier, angenommen. Dieſer war mit Leſſing befreundet, der von Leipzig, 22 Jahre alt, nach Berlin gekommen war. Richier empfahl ihn Voltaire, ihm ſeine Klagebeantwortungen in dem Proceß mit Hirſchel zu überſetzen. So wurde Leſſing mit Voltaire bekannt, der ihn noch als Tiſchgaſt öfters bei ſich hatte. Als Leſſing gegen Ende des Jahres von Berlin abreiſen wollte, traf er Richier eben beſchäftigt, 24 der beſten Exemplare des „Siècle de Louis XIV.“ auszuſuchen, welche den Mitgliedern der königlichen Familie, bevor das Buch irgend einem andern in die Hände käme, übergeben werden ſollten. Leſſing, höchſt neugierig darauf, bewog Richier, ihm den erſten Band eines von Aushängebogen gebildeten Exemplars zu leihen, natürlich unter dem Verſprechen, es niemand mitzutheilen. Er hielt dies aber nicht, ſondern borgte den Band weiter an einen Freund, der wiederum nichts Eiligeres zu thun hatte, als ihn an die Gräfin Bentink zu verleihen, die ebenfalls nicht raſten konnte, andern von dem neueſten Werke des von ihr hochverehrten Autors zu erzählen, wodurch die Sache Voltaire ſelber zu Ohren kam. Er war außer ſich und fürchtete Mißbrauch, vielleicht Nachdruck ſeines Buchs, wie es ihm ſchon oft vorgekommen war. In ſeiner Aufregung dictirte er einen heftigen Brief an Leſſing, der inzwiſchen, ſich auf die Discretion ſeines Freundes verlaſſend, abgereiſt war. Dieſer Brief iſt nicht mehr vorhanden, wohl aber Leſſing's Antwort in franzöſiſcher Sprache. Sein Bruder hat dieſe in der Biographie vor Leſſing's ſämmtlichen Werken abdrucken laſſen. Die eine Hälfte derſelben iſt ebenfalls heftig. Die niedrigen Zwecke, auf welche Voltaire angeſpielt haben mochte, lagen ihm natürlich fern. „Mein Freund“, ſagt er in ſeinem Selbſtgefühl, „in literariſchen Dingen verſtehe ich keinen Spaß“. Die zweite Hälfte aber lenkt ein und enthält eine etwas geſchraubte Entſchuldigung, denn die Schuld einer Leichtfertigkeit in Behandlung der Sache konnte Leſſing doch nicht ableugnen. Aus dieſer unangenehmen Berührung mit Voltaire hat ſich aber bei Leſſing eine Animoſität gegen denſelben feſtgeſetzt, welche ſpäter in ſeiner ſcharfen, ſatiriſch bittern Kritik der Dramen Voltaire's in der „Hamburgiſchen Dramaturgie“ zum Ausdruck kam und durch ihre pikante Säuerlichkeit mehr als alles andere dazu beigetragen hat, Voltaire's poetiſches Talent einſeitig herabzuſetzen.

Der zweite widrige Handel betraf den Profeſſor Koenig, ebendenſelben, welchen Maupertuis der göttlichen Emilie in Cirey als Lehrer der Algebra empfohlen hatte. Er war jetzt Inſtructor der Prinzeſſin von Oranien. Im Herbſt 1750 war er nach Berlin gekommen, Maupertuis ſeine Bedenken gegen ein Geſetz von der Sparſamkeit der Natur, welches derſelbe entdeckt zu haben glaubte, vorzulegen. Maupertuis hatte ihn ſchroff abgefertigt und ſich auf nichts eingelaſſen. Koenig veröffentlichte nun ſeine Einwendungen und ſtützte ſich auf die Autorität von Leibniz, der daſſelbe Geſetz bereits einmal aufſtellen wollen, es jedoch als unzureichend wieder verworfen hatte. Durch Leibniz's Priorität ſich des Ruhms der Originalität beraubt zu ſehen, ärgerte Maupertuis ſo ſehr, daß er die Akademie bewog, Koenig, der ihr Mitglied war, von ſich auszuſchließen. In der öffentlichen Meinung jedoch behielt Koenig recht. Voltaire ließ nun in einem Pariſer Journal anonym einen Brief abdrucken, in welchem er die Akademie beſchuldigte, daß ſie ſich durch den Terrorismus ihres Präſidenten zu einem ungerechten Schritt habe hinreißen laßen. Friedrich, der hierin ſehr wohl Voltaire's Feder erkannte, ſchrieb, ebenfalls anonym, einen Brief nach Paris, in welchem er den Voltaires ein infames Libell nannte und Maupertuis nachdrücklich vertheidigte. Hiermit war ſein Verhältniß zu Voltaire noch tiefer als im Frühjahr 1751 zerriſſen.

Es folgte nun der dritte üble Handel mit Maupertuis ſelber, durch welchen ihre Entzweiung ſich vollendete. 1752 ließ Maupertuis ſeine ſämmtlichen Werke in einem kleinen Quartband zu Dresden drucken. Hier fand ſich auch ein „Lettre sur le progrès des sciences“, der den Zweck hatte, Fürſten für Unternehmungen zu intereſſiren, zu welchen das Vermögen oder die Macht von Privatperſonen nicht hinreichte. Neben ganz verſtändigen Vorſchlägen, namentlich über Entdeckungsreiſen nach den Polargegenden, ſtieß man darin auch auf ſehr paradoxe. Manche, wie der über die Viviſection des Gehirns zum Tode verurtheilter Verbrecher, waren ernſtlich formulirt, andere nur nebenher geäußert. Wenn die Pharaonen, z. B., ſtatt bei Memphis nutzloſe Pyramiden in die Höhe zu thürmen, ein Loch in die Erde hätten graben laſſen, ihr Inneres zu erforſchen, ſo würde dies der Wiſſenſchaft und dem

Menſchengeſchlecht viel vortheilhafter geweſen ſein. Auf den Sundiſchen Inſeln hoffte Maupertuis noch geſchwänzte Menſchen zu entdecken, u. ſ. w. Voltaire konnte nicht widerſtehen. Witz und Bosheit vereinigten ſich bei ihm, die Vorſchläge von Maupertuis lächerlich zu machen. Er ſchrieb eine „Diatribe du docteur Akakia, médecin du pape“, welche Maupertuis ſo empfindlich traf, daß er ſich nie wieder davon erholte, Urlaub nahm und einige Jahre darauf in der Schweiz ſtarb. Als ganz Berlin über Voltaire's Carricatur lachte, ergrimmte Friedrich gegen Voltaire und ließ die Broſchüre deſſelben confiscirен. Hierauf mußte Voltaire zu ihm kommen, ſich mit ihm an den Kamin ſetzen, eine Strafpredigt anhören und zuſehen, wie die Bedienten ein Exemplar ſeines „Akakia“ nach dem andern in die Flammen warfen. Doch nicht genug hiermit. Er ließ die Broſchüre auch öffentlich durch Henkershand verbrennen, das einzige Beiſpiel dieſer Cenſur in Friedrichs Regierung. Voltaire konnte von der Taubenſtraße aus, wo er bei ſeinem Verleger wohnte, zuſehen, wie das Feuer ſeinen Doctor Akakia verzehrte, über welchen Friedrich ſelber gewiß herzlich gelacht haben würde, wenn er ihm nicht die Autorität ſeines Präſidenten vernichtet hätte. Dieſe imfamirende Beſchimpfung war für Voltaire zu viel. Er ſandte Anfang Januar 1753 Kammerherrnſchlüſſel und Verdienſtorden an den König zurück. Doch einige kleine Verſe, die er hinzugefügt, rührten dieſen ſo ſehr, daß beides zurückerfolgte. Voltaire erbat aber dennoch einen Urlaub, in das Vogeſenbad von Plombières zu gehen, da ſeine Geſundheit ſehr angegriffen war. Der König ſchlug ihm umſonſt die Bäder in der Grafſchaft Glatz vor. Voltaire beharrte auf Frankreich und reiſte Ende März 1753 dahin ab.

Außer der Vollendung ſeines „Jahrhundert Ludwig's XIV.“ hatte Voltaire in Potsdam und Berlin, da ſein Umgang mit dem Könige viel Zeit in Anſpruch nahm, wenig thun können. Merkwürdig genug beſchäftigte ihn zwiſchen all den Zänkereien und Klatſchereien, in deren aufreibender Mitte er leben mußte, der erhabenſte Gegenſtand, die Religion. Er dichtete die vier Geſänge: „La loi naturelle“, in denen er den Theismus, den man damals die natürliche Religion betitelte, mit aufrichtiger Begeiſterung behandelte. Man kann dies Gedicht als Schlußſtein ſeiner frühern Reden über den Menſchen anſehen.

Es folgte nun eine zweite Epoche dieſer Periode von 1753—55, in welcher Voltaire ſich, ähnlich wie Rouſſeau nach ſeiner Verbannung aus Paris, mehrere Jahre umherwarf. Zunächſt ging er nach Leipzig, wo er Gottſched, der ſeinen Geſchmack anhing, beſuchte. Maupertuis ſandte ihm hierher einen Brief nach, deſſen Galle Voltaire zu einer neuen Invective reizte, obwohl er Friedrich hatte verſprechen müſſen, nichts mehr gegen ſeinen Präſidenten zu unternehmen. Er ſchrieb die Satire „Le tombeau de la Sorbonne“. Von Leipzig ging er nach Gotha, wo der Herzog und die Herzogin ihn ſo freundlich und ſo ehrenvoll aufnahmen, daß Voltaire faſt ſechs Wochen bei ihnen verweilte und das beruhigende Gefühl empfing, durch ſeinen Berliner Handel in der vornehmen Geſellſchaft nichts an Geltung verloren zu haben. Von Gotha ging er über Kaſſel nach Frankfurt am Main. Als er ſich hier im Gaſthof zum Löwen eben einquartiert hatte, erſchien der preußiſche Reſident, Kriegsrath Freytag, in Begleitung eines Frankfurter Senators und forderte ihm Kammerherrnſchlüſſel, Ordenskreuz und einen Band als Manuſcript für Freunde gedruckter Gedichte Friedrich's ab. Schlüſſel und Kreuz wurden ſogleich gegeben, die Gedichte aber waren in eine Kiſte verpackt, welche in Leipzig geblieben war, um von da nach Straßburg geſchickt zu werden. Der Kriegsrath erklärte nun Voltaire ſo lange, bis die Gedichte ausgeliefert ſeien, für ſeinen Gefangenen. Voltaire ließ ſeine Nichte Roſalie Denis zu ſeiner Geſellſchaft und Pflege kommen, denn was heute einen Tag in Anſpruch nehmen würde, dauerte damals Wochen und Wochen. Varnhagen von Enſe hat den Aufenthalt und die Gefangenſchaft Voltaire's in Frankfurt aus deſſen Briefen und aus den urkundlichen Papieren im Berliner Archiv ausführlich geſchildert. Man empfängt daraus den Eindruck eines vollkommenen Luſtſpiels. Voltaire wüthete. Er ſchrieb an alle Potentaten Europa's der Reihe nach lamentable Briefe, allein von nirgends her wollte eine Armee erſcheinen, ihn zu befreien. Er tobte ſich aber gegen Friedrich auch in dem Libell

„Mémoires sur la vie privée du Roi de Prusse" aus, in welchem er den Salomo des Nordens in den Koth der gemeinſten und ſchmuzigſten Verleumdungen herabzog. Wunderbar, der König hat ſich nichts daraus gemacht. Die dramatiſche Lebendigkeit Voltaire's bewog ihn auch zu einem Fluchtverſuch, den jedoch der vorſichtige Freytag verhinderte, worauf er ihn unter noch ſchärferer Bewachung im Gaſthof zum Bockshorn einſperrte. Selbſt Roſalie hatte eine Schildwache vor ihrer Stubenthür. Endlich kamen die Gedichte, die Friedrich ſo wichtig waren, weil ſie ihn durch ſatiriſche Ergüſſe auf ſeine gekrönten Zeitgenoſſen gefährlich hätten compromittiren können. Doch ließ der ängſtliche und unbehülfliche Kriegsrath den Dichter nicht eher los, als bis er vom Könige directen Befehl dazu erhalten, worüber auch noch einige Zeit hinging.

Die Herzogin Dorothea von Gotha hatte gegen Voltaire den Wunſch geäußert, eine lesbare Geſchichte des deutſchen Reichs in mäßigem Umfang zu beſitzen. Der gefällige Dichter, der ja der Marquiſe von Châtelet auch in der Geſchichte Unterricht ertheilt hatte, war ſogleich darauf eingegangen und hatte noch in Gotha den Anfang gemacht. Er ging nun nach Mainz, daſelbſt Bibliothek und Archiv für ſeinen Zweck zu benutzen. Nach einigen Wochen empfing er eine Einladung vom Markgrafen von Baden nach Mannheim und Schwetzingen, der er Folge leiſtete. Hierauf wandte er ſich nach Straßburg, von da nach Kolmar, wo die Bibliothek ihm vorzüglichen Stoff lieferte, ſo daß er ſein „Abrégé de l'histoire de l'empire" glücklich zu Stande brachte. Er dichtete hier aber auch das Schauſpiel „L'Orphelin de la Chine", wozu ihn die lateiniſche Ueberſetzung eines chineſiſchen Dramas durch einen Jeſuiten veranlaßte. Die Thätigkeit, Gewandtheit und Elaſticität dieſes Mannes iſt in Erſtaunen ſetzend. Wie er nach Straßburg gegangen war, mit dem gelehrten Schöpflin über die deutſche Reichsgeſchichte zu conferiren, ſo hatte er auch eine Zeit lang in der Abtei Senonis gewohnt, mit den Mönchen ganz gemüthlich verkehrt und ihre Bibliothek benutzt. Weil er durch die Gefangenſchaft in Frankfurt 1753 verhindert worden, Plombières zu beſuchen, ging er 1754 dorthin, nachdem Maupertuis es eben verlaſſen hatte. Da er nun noch den Gedanken hatte, nach Frankreich zurückzukehren, ſo machte er eine Reiſe nach Lyon, um die Stimmung, die über ihn herrſchte, auszukunden. Allein die kalte Aufnahme, die er bei dem Lyoner Erzbiſchof von Tencin fand, überzeugte ihn bald, daß er vom Hofe keine Gunſt zu hoffen habe, und nun wandte er ſich der Schweiz zu. Er hatte mit der Markgräfin von Baireuth und ihrem Manne in Prangins einige ſchöne Wochen verlebt; hier miethete er ſich zunächſt ein, bis er ein Haus in Lauſanne und das kleine Landgut Monrion bei dieſer Stadt kaufte. Doch auch hier blieb er nicht. Er kaufte ein Landgut Saint-Jean bei Genf, welches er „Les Délices“ taufte und in einer wunderſchönen Ode beſang, in welcher er an den Ufern des Genfer Sees der Freiheit und der Freundſchaft zu leben ſchwur. Da Saint-Jean ihm für ſeinen unternehmenden Sinn zu klein war, kaufte er vom Präſidenten De Broſſes die Herrſchaft Tournay im Ländchen Gex auf franzöſiſchem Boden, und als dieſe Beſitzung ihm nicht recht zuſagte, wie der noch erhaltene Briefwechſel zwiſchen ihm und den Präſidenten bezeugt, kaufte er die Herrſchaft Ferney, die eine reizende Lage mit einer herrlichen Ausſicht auf Genf und den Montblanc hatte. In den erſten Jahren lebte er abwechſelnd bald auf dieſer, bald auf jener Beſitzung, bis er mehr und mehr in Ferney blieb und Tournay vermiethete. Er wollte ſo wohnen, daß er vor dem Fanatismus der katholiſchen Kirche leicht zu den Proteſtanten, vor dem der proteſtantiſchen leicht zu den Katholiken fliehen könnte.

Nachdem Voltaire einmal ſein Capital aus den früheren Speculationen herausgezogen und in Grundbeſitz angelegt hatte, entwickelte er auch hier auf etwa einer Quadratmeile bis dahin vernachläſſigten Landes eine außerordentliche Thätigkeit. Gartenbau, Weinbau, Ackerbau, Pferdezucht wurden von ihm mit ſteigendem Erfolg betrieben. Er kümmerte ſich um alles bis in die Einzelheiten. Nach Ferney zog er auch induſtrielle Beſchäftigungen, namentlich Uhrmacher hin, ſo daß dieſer Ort bei ſeinem Ableben an 1200 Einwohner zählte. Seine Bauern vergötterten ihn. Natürlich durfte bei den Einrichtungen, die er machte, ein Theater nicht fehlen. Die Stadt Genf duldete damals aus puritaniſcher Strenge ein ſolches nicht; Voltaire aber brachte den Genfern, die er zu ſich einlud, allmälig Geſchmack an dieſem frivolen Vergnügen bei. Er hatte ſeine Nichte von Mainz aus nach Paris geſchickt, dort für ſeine Rehabilitation bei Hofe thätig zu ſein. Als ihre Bemühung vergeblich war, rief er ſie wieder zu ſich, und ſie blieb fortan bei ihm, indem ſie die Repräſentation im Hauſe übernahm. Collini und der ihm folgende Secretair Wagnière klagen über ihr Betragen ebenſo wie einſt Longchamp über das der göttlichen Emilie. Allein ſie verſtand Muſik, Declamation, Schauſpielkunſt und war doch ein weibliches Weſen, mit dem er zur Erholung ſchwatzen konnte. Als eine echte Pariſerin betrachtete ſie den Aufenthalt in der Provinz als ein Opfer, welches ſie dem Onkel mit Rückſicht darauf brachte, daß ſie ſeine Univerſalerbin ſein werde. Außer daß er noch einmal nach Mannheim ging, machte Voltaire keine Reiſe mehr. Obwohl er die Alpen ſtets vor Augen hatte, unternahm er doch nie eine Alpenfahrt, und noch weniger ſcheint er einen Verſuch gemacht zu haben, in das ihm näher gerückte Italien einen Blick zu werfen. Als Erſatz für ſein eigenes Reiſen konnten die vielen Beſuche mehr oder weniger berühmter Perſonen gelten, die ihn aufſuchten und denen er eine wahrhaft fürſtliche Gaſtfreiheit angedeihen ließ. Den Tag über ging er nicht davon ab, angeſtrengt zu arbeiten, allein Abends war er ein äußerſt liebenswürdiger Geſellſchafter, deſſen geiſtreiche und witzige Unterhaltung unerſchöpflich war. Das Amuſement nahm mehrmals eine für uns befremdliche Form an, wie z. B. wenn Voltaire, während man nach dem Diner den Kaffee auf der Terraſſe des Schloſſes ſchlürfte, einen Hengſt und eine Stute vorführen ließ, um ſeinen Gäſten in der Deckung der Stute das Schauſpiel der Majeſtät der ſchaffenden Natur zu geben.

Es unterſcheiden ſich in dieſer letzten, dritten Epoche auch verſchiedene Momente, jedoch ohne ſich ſo ſcharf wie in frühern Perioden von einander abzuſetzen. Voltaire betrieb, wie wir ſchon wiſſen, immer vieles nebeneinander. Doch ſehen wir ihn bei dem Uebergang nach Ferney vorzüglich mit der Geſchichte beſchäftigt, einmal poetiſch, das andere mal proſaiſch. Poetiſch wurde er durch das Erdbeben von Liſſabon 1755 dazu angeregt. Dies ungeheuere Ereigniß hatte ganz Europa wie ein Blitz aus heiterm Himmel getroffen und auch Voltaire im Innerſten aufgeregt. Er ſchrieb das Gedicht „Le désastre de Lisbonne“, das man als einen weitern Ausläufer ſeines Gedichts „La loi naturelle“ betrachten kann. Mit glühender Phantaſie ſchildert er darin die zerſtörende Gewalt der Natur, wie ſie gegen die Geſchichte mit abſoluter Rückſichtsloſigkeit waltet, und malt die Wuth, mit welcher die Natur ſich ſelbſt in ihrem Gebilde zerfleiſcht. Er contraſtirt mit dieſem Elend die Hypotheſe der Exiſtenz eines weiſen Gottes, deſſen Allmacht und Liebe die Welt geſchaffen haben ſoll. Sage man, Erdbeben ſind für die Natur nothwendig, ſo antworte er: warum Gott, dieſen Zweck zu erreichen, den Ausbruch derſelben nicht in Wüſten verlegt habe, wo ſie nichts Lebendiges einem gräßlichen Tode opfern würden. Sage man, daß Liſſabon für die Sünden ſeiner Einwohner habe beſtraft werden ſollen, wie Sodom und Gomorrha, ſo frage er, ob denn Paris und London weniger ſündhaft ſeien. Er behauptet nicht, daß ein ſolcher Gott, wie die Theologen ihn lehren, gar nicht exiſtire, allein er erklärt, vor einem furchtbaren Räthſel zu ſtehen, das er mit ſeinem Verſtande nicht aufzulöſen vermöge, und unterwirft ſich zuletzt in der Erkenntniß der Beſchränktheit ſeiner Intelligenz der Reſignation. Als nun aber die Theologen dieſe freimüthige Ausſprache als einen Frevel brandmarkten, rächte er ſich durch eine Erzählung: „Candide“, die 1758 erſchien. Es empörte ihn, daß man über die Qualen von Thieren und Menſchen, welche die Natur ihnen bereitet, durch die Verſicherung, alles ſei gut, alles ſei nothwendig, wohlfeilen Kaufs hinwegſchlüpfen wollte. Es empörte ihn, daß der Schulpedantismus in ſo fürchterlichen Erſcheinungen eines grauſamen Leidens eine unübertreffliche Vollkommenheit verehren wollte. Die präſtabilirte Harmonie der Leibniz'ſchen „Theodicee“, die man ihm entgegenhielt, ſchien ihm eine kraftloſe Auskunft gegen die ſchreiende Realität der Thatſachen. Nicht nur die Gleichgültigeit der Natur gegen das Geſchick der Menſchen kann uns in Verzweiflung ſtürzen, ſondern auch die Geſchichte ſelber, die Art und

Weiſe, wie die Menſchen durch ihr Handeln die Qual des Daſeins noch vermehren. Da ſie frei ſind, und da Raum und Zeit das unberechenbarſte Zuſammentreffen des Zufalls ermöglichen, ſo iſt auch das Schauderhafteſte nicht von der Verwirklichung ausgeſchloſſen. Man muß den Zweck der Geſchichte nicht außerhalb ihrer ſelbſt ſuchen. Was wir Glück und Unglück nennen, iſt relativ. Jede ſolche Erſcheinung kann in ihr Gegentheil umſchlagen. Ein beſcheidenes, obſcures, von Arbeit erfülltes Leben iſt für uns Sterbliche das glücklichſte. Dies iſt die Wahrheit in einem Buche, das ſo oft, und ſelbſt von Philoſophen wie von Couſin, als ein infernales verſchrieen worden. Vor allen Dingen muß man die Vorſtellung entfernen, welche dadurch entſteht, daß man den „Candide“ einen Roman zu nennen pflegt. Verſteht man darunter eine Erzählung von Abenteuern, ſo iſt er allerdings ein ſolcher. Fordert man aber auch pſychologiſche Vertiefung, innern Zuſammenhang der Schickſale, Nothwendigkeit der Entwickelung, ſo iſt keine Spur davon zu finden, obwohl Voltaire als Dramatiker ſich hierauf verſtand. In allen ſeinen Erzählungen ſind ſeine Perſonen nur Figuren, nur Repräſentanten einer Tendenz. Die Situation, in welche ſie gerathen, wird nur ganz äußerlich an ſie herangebracht, einen didaktiſchen Effect zu machen. Voltaire beſitzt die Kunſt eines leichten anmuthigen Erzählers, die überhaupt eine glänzende Seite der franzöſiſchen Literatur bildet. Candide und ſeine Kunigunde, Pangloß der Optimiſt, und Martin der Peſſimiſt ſind ganz gewöhnliche Menſchen ohne alle originelle Individualität, ſie dienen nur dazu, ſehr oberflächlich eine Reihe von Scenen zu verbinden, welche das Dogma der Schule lächerlich machen ſollen, daß dieſe Welt von allen möglichen die beſte ſei. In der Erfindung dieſer Begebenheiten zeigt Voltaire ſeine Phantaſie, in ihrer lehrhaften Ausbeutung ſeinen Witz. Alle wiederholen den nämlichen Widerſpruch, daß das Uebel gut ſein ſolle. Von einer Unterſcheidung des metaphyſiſchen, phyſiſchen und moraliſchen Uebels, wie Leibniz ſie aufgeſtellt hatte, iſt weiter keine Rede; ſo weit brauchte die Satire auch gar nicht zu gehen. In Weſtfalen ſtand ein altes Schloß. Hier lebte ein Baron von Thundertentrunk. Er hatte eine dicke Frau, einen Sohn und eine Tochter, außerdem einen Neffen Candide. Ein Hofmeiſter, Pangloß, unterrichtet die jungen Leute, beſonders in der erhabenen Wiſſenſchaft der Rigolokosmologie. Eines Morgens geht Kunigunde im Park ſpaziren. Durch ein Gebüſch erblickt ſie Herrn Pangloß mit ihrem hübſchen Kammermädchen Paquette in eifriger flüſternder Unterhaltung. Sie lauſcht und nimmt nun wahr, wie aus zureichenden Gründen ſich gewiß ſehr nothwendige, für ſie jedoch höchſt ſonderbare Dinge ergeben, über welche ſie einige Tage brütet. Da geht ſie wieder Morgens im Park ſpazieren und begegnet zufällig ihrem Vetter. Ihn begrüßend, läßt ſie zufällig ihr Taſchentuch fallen. Candide hebt es auf, reicht es ihr und berührt zufällig ihre Hand. Er ergreift ſie, und ſie ſtößt ihn nicht von ſich, als er einen Kuß auf ihre Lippen drückt. Die Sinne der jungen Leute verwirren ſich, ihre Hände verirren ſich, als zufällig der alte Baron dazu kommt und Candide ſofort aus dem Hauſe wirft. Mit dieſem Sündenfall, mit der Austreibung aus dem Paradieſe, Thundertentrunk genannt, beginnt nun die Kette ſeiner Abenteuer, die ihn von den Bulgaren, die ſo eben Krieg mit den Avaren führen, d. h. von Preußen nach Holland, von hier nach Portugal und Spanien, dann nach Buenos-Ayres, Paraguay und Eldorado, nach Paris, Venedig und endlich über Konſtantinopel an die Küſte des Schwarzen Meeres führen, wo er ein kleines Landgut kauft, auf welchem er mit ſeiner, freilich verblühten, Kunigunde, mit Pangloß und Martin fortan ein ruhiges Leben führt. Da ſitzen ſie nun und ſehen zuweilen von ihrem Garten ein Schiff mit ſchwellenden Segeln von Oſten her nach Konſtantinopel fahren. Es bringt Tribut für die Schatzkammer, ſchöne Circaſſierinnen für den Harem des Sultans, abgeſchnittene Köpfe ungetreuer Paſchas, als Zierde auf dem Eiſengitter des Serails aufgeflanzt zu werden. Bei ſolchem Anblick beginnen ſie zu philoſophiren. Pangloß bleibt unerſchütterlich bei ſeiner Lehre, daß dieſe Welt die beſte unter allen möglichen, und Martin der Peſſimiſt giebt zu, daß ein Leben im Schooße einer gütigen Natur mit mäßiger Arbeit das glücklichſte Loos der Sterblichen ſei, zu welchem ſie nicht gelangt ſein würden, hätten ſie nicht zuvor ſo viele Uebel erduldet.

Schon wenn man ſich nur dieſen flüchtigen Umriß der Erzählung vergegenwärtigt, wird man die Tendenz derſelben richtig würdigen. Wilhelm Jordan hat in unſerm Jahrhundert eine großartige dramatiſche Dichtung, „Demiurgos“, mit demſelben Problem erfüllt und iſt zu demſelbem idylliſchen Ausgang gekommen. Er hat die tragiſche Erhabenheit eines grenzenloſen Strebens ebenſo ausgehen laſſen, wie Voltaire die tragi-komiſchen Erlebniſſe ſeines Candide. Voltaire ſchildert Spießruthenlaufen, confeſſionelle Beſchränktheit, Erdbeben, ein Auto da Fé, Diebſtahl, Krankheit u. ſ. w., iſt aber weit von der hölliſchen Phantaſie entfernt, mit welcher moderne Romandichter die ſchauderhaften Myſterien unſerer großen Städte enthüllt haben. Noch weiter iſt er freilich von der großen Komik des Humors entfernt. Schmerz, beißender Spott, drolliger Spaß ſtehen ihm immer zu Gebot, aber die vernichtende Kühnheit eines Rabelais iſt ihm verſagt. Oft iſt er nur ein Nachahmer von Swift'ſchen Wendungen. In der Conſtruction des „Candide“ liegt ein gewiſſer Humor darin, daß Candide in Amerika vom Naturzuſtande der Wilden in das fictive Eldorado gelangt, wo er ſich die Taſchen mit Gold und Edelſteinen vollſtopfen kann, es jedoch in dieſem Schlaraffenleben kaum vier Wochen aushält und ſich nach Europa zurückwendet.

Zu behaupten, daß Voltaire von hier ab dem Peſſimismus gehuldigt habe, iſt grundlos. Er verſpottete die Anmaßung des trivialen Schuloptimismus, allein er blieb bei der Ueberzeugung, die er ſchon in der Einleitung zur Philoſophie Newton's ausgeſprochen hatte, daß wir an die Stelle des Schlechten das Beſſere zu ſetzen haben. Die Menſchheit muß ſich von unten auf durch fortſchreitende Erkenntniß der Wahrheit zur Freiheit, und durch Cultur zu materiell befriedigenden Zuſtänden fortkämpfen. In dieſem Sinne hatte er 1756 ſeine Bearbeitung der Geſchichte unter dem Titel „Essai sur les moeurs et l'esprit des nations“ von neuem redigirt und einen „Discours préliminaire“ über die ältere Geſchichte hinzugefügt, welchen er der bis dahin vorausgeſetzten Einleitung von Boſſuet entgegenſtellte. Er iſt zwar nur in kurzen Umriſſen abgefaßt, enthält aber ſehr weſentliche Punkte. Voltaire ſchafft zunächſt den Chineſen das Recht, die Weltgeſchichte zu eröffnen, weil ſie das älteſte Culturvolk ſind, deſſen Geſchichte unzweifelhaft beglaubigt iſt. Die Stellung der Juden, welche damals allgemein als das unmittelbar von Gott geliebte Volk betrachtet wurden, ſuchte er zu erſchüttern. Er iſt in der Bibel gründlich zu Hauſe und niemals um Thatſachen verlegen, welche den grellſten Widerſpruch zwiſchen den Handlungen und Schickſalen der Juden und zwiſchen der Vorſtellung bloßlegen, die wir uns von Gott als einem Geiſt zu machen gewohnt ſind, deſſen Weſen Vernunft und Liebe ſei. Wie, dieſer Gott ſollte ſein Volk unaufhörlich zu den grauſamſten Vernichtungskriegen treiben? Er ſollte ihnen Geſetze geben, welche das Unweſentliche und Gleichgültige im menſchlichen Daſein durch die Prätenſion der Heiligkeit zu einer gefährlichen Laſt machen? Wie, dieſer ſtarke und eifrige Gott, der Schöpfer Himmels und der Erden, vermag nicht, ſein ausgewähltes Volk vor ſteter Vernichtung durch andere Völker frei zu halten? Wie, ein Salmanaſſar führt zehn Stämme deſſelben in das Exil, ſo daß ſie gänzlich verſchwinden? Wie, die Könige dieſes Volks geniren ſich nicht, Propheten ihres Gottes in's Gefängniß zu werfen, ſobald ihre Weiſſagungen ihnen mißfallen? Mit unendlicher Vorſicht taſtet Voltaire an dieſen Widerſprüchen herum. Er will als Hiſtoriker nur das Menſchliche betrachten, er beugt ſich vor der Autorität der Kirche,·welche dieſe Geſchichte als eine wunderbare und daher unſerm Verſtande unbegreifliche hinſtellt. Er erlaubt ſich ſtatiſtiſch durch Zahlen, geographiſch durch die Beſchaffenheit der Localität, philoſophiſch durch den nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen Urſache und Wirkung die Unmöglichkeiten nachzuweiſen, die wir als geſchichtliche Thatſache glauben ſollen. Er macht bemerklich, daß die anfängliche Geſchichte aller Völker voll von Fabeln iſt. Er hebt z. B. die Geſchichte der römiſchen Könige als eine ſolche hervor, die, ſo wie Livius ſie erzählt, niemals habe geſchehen ſein können. Hier, z. B. bei der Himmelfahrt des Romulus, urtheilen wir, daß dies Dichtung ſei, bei ganz ähnlichen Erzählungen aus der jüdiſchen Geſchichte dürften wir eine ſolche Kritik nicht wagen. Voltaire erſcheint aber in der

Geſchichte des Mittelalters wieder in ganz anderm Lichte. Wenn er in der alten Welt zeigt, wie die Juden es verſtanden hätten, ſich bei allen Völkern verhaßt zu machen, ſo wird er hier zu ihrem Vertheidiger, der ihre Unterdrückung, gehäſſige Behandlung, gierige Ausbeutung durch die Chriſten auf das ſchärfſte tadelt und in dem heimathlos gewordenen, umirrenden Juden den Menſchen geachtet haben will. Buckle, im erſten Bande ſeiner „Geſchichte der Civiliſation Englands", hat Voltaire den größten Hiſtoriker des 18. Jahrhunderts genannt. Das iſt eine ſtarke Uebertreibung, allein darin muß man ihm beipflichten, daß Voltaire das Verdienſt zukommt, die Methode der Auffaſſung der Geſchichte geändert zu haben. War dieſelbe bis dahin vorzüglich auf die Genealogie der Dynaſtien und auf den Krieg gerichtet, ſo hatte er ſchon in ſeinem „Siècle de Louis XIV." Handel und Induſtrie, Acker- und Wegebau, Kunſt und Wiſſenſchaft als die weſentlichen Elemente der wirklichen Geſchichte einer Nation hervorgehoben. Den König ſelbſt hatte er dieſer ſchlechthin untergeordnet; er zeigt, wie derſelbe durch Zuſammentreffen glücklicher Umſtände zuerſt emporgekommen ſei, hinterher aber durch ſeine Mißregierung genug gethan habe, die aufſtrebende Nation wieder herunterzubringen. Und ſo richtet Voltaire nunmehr den Blick auf den Geiſt und die Sitten der Völker als die wahren Factoren der Weltgeſchichte. Wenn er damit einen großen Fortſchritt machte, ſo hat er ſelber doch keine Philoſophie der Geſchichte geben wollen. Sein Werk iſt eine von philoſophiſchen, vorurtheilsfreiem Geiſt getragene kritiſche Muſterung der Thatſachen, für welche die Humanität den höchſten Maßſtab abgiebt. Inſofern kann er als der Vorläufer Herder's angeſehen werden. Alles, was Voltaire aus dem reichen Schatze ſeiner bewunderungswürdigen Kenntniſſe mit geſundem Menſchenverſtand gelegentlich beſpricht, tritt bei Herder ſchon in der Form allgemeiner Principien auf.

Voltaire befand ſich ſeit 1750 außerhalb Paris. Er bedurfte aber der genauen Kenntniß der dortigen Zuſtände und Vorgänge und unterhielt zu dem Zweck eine lebhafte, ausgedehnte Correſpondenz. Außer Thiriot, der die unterſte Stufe darin einnahm, waren der Graf d'Argental, d'Alembert, Damilaville, Madame Dudeffand ſeine vornehmſten Berichterſtatter, durch welche er alles, was ſich am Hof, in der Akademie der Wiſſenſchaften, in der Verwaltung, im Theater und in der Geſellſchaft Wichtiges zutrug, ſofort erfuhr. Ergänzt wurden dieſe Berichte durch die Beſuche, dir er bei ſich empfing. D'Alembert, Marmontel, Laharpe, Grimm, Frau von Epinay, Ariſtokraten wie der junge Marſchall von Villars, Berühmtheiten aus allen europäiſchen Nationen verweilten bald kürzere, bald längere Zeit in Tournay und Ferney. Im October 1660 ſchreibt Voltaire einmal, daß er 49 Perſonen zu beherbergen gehabt habe, ſo daß man ſelbſt die Bibliothek zur Aufſtellung von Betten mit heranziehen mußte. „Nous couchons les uns aux autres.“ Nicht mit Unrecht nannte er ſich daher ſcherzhaft den „hôtelier de l'Europe“. Dieſe Stellung ſchwächte jedoch ſeinen Einfluß nicht nur nicht, ſondern verſtärkte ihn vielmehr, indem er der unmittelbaren, oft ſo kleinlichen und widrigen Unruhe der Pariſer Welt entrückt war. Er vermochte klarer darüber zu urtheilen als diejenigen, welche unmittelbar in die Bewegung des Proceſſes verſtrickt waren, der ſich dort vollzog.

Seit Voltaire 1750 Paris verlaſſen hatte, begann die philoſophiſche Partei immer kühner den Kampf mit dem feudalen und klerikalen Abſolutismus von ſeiten der Wiſſenſchaft aufzunehmen. Aus ihr ging conſequent das Extrem einer pathetiſchen Reaction gegen alles Beſtehende hervor, indem man an die Stelle der Corruption die Natur ſetzen wollte. Dieſe Sehnſucht concentrirte ſich in Rouſſeau und ſeinen Schriften. Der Form nach ſind ſie auch noch theoretiſch, wie die Unterſuchungen der Encyklopädiſten, allein im Inhalt verrieth ſich ſchon ein revolutionäres Pathos, das Bewußtſein des Bruches, der immer unvermeidlicher wurde. Noch aber war man weit davon entfernt, den radicalen Umſturz des Staats wie der Kirche für möglich zu halten. Man ſchloß zunächſt ein Compromiß zwiſchen dem Alten und Neuen, zwiſchen der Cultur und der Natur, und fand dies in der Reform des Ackerbaues und des Handels. So entſtand eine Partei, die ſchon praktiſche Ziele, die ſchon Aenderungen in der Verwaltung in's Auge faßte. Sie concentrirte ſich in der Schule der Oekonomiſten und erreichte ihren vollendetſten Ausdruck in Turgot und in ſeinem kurzen Miniſterium.

Zu jeder dieſer Parteien hatte Voltaire ein anderes Verhältniß. Mit der Partei der Encyklopädiſten ſtand er in der vollſten Sympathie; war doch ſein vertrauteſter Freund, d'Alembert, ſelber eine Zeit lang ein Führer ihrer Agitation. Voltaire leiſtete ihr jeden Vorſchub, jedoch ſtets mit großer Vorſicht. Erſt von der Schweiz aus nahm er auch einen unmittelbaren Antheil durch Einſendung von Artikeln. Als aber die „Encyklopädie“ 1757 ernſtlich bedroht wurde, als der vom Sturm der reactionären Journale eingeſchüchterte d'Alembert von ihrer Redaction zurücktrat, zog auch Voltaire ſich zurück, ſuchte jedoch weiterhin den hartbedrängten Diderot, dem nun die Verantwortung allein zufiel, in ſeiner Ausdauer zu bekräftigen und gelegentlich durch ſeine Verbindung mit Choiſeul und Frau von Pompadour zu unterſtützen. Frau von Pompadour hatte er ſchon gekannt, als ſie noch Frau von Etioles hieß, ein Umſtand, der ihm in ſeinen Briefen einen vertraulichen Ton geſtattete. Sie ſtand auf ſeiten der Encyklopädiſten, weil ſie eine Gegnerin der Jeſuiten war, die ihr in ihrem Beſtreben, Königin zu werden und die Scheidung des Königs von Marie Leſzczynska durchzuſetzen, energiſchen Widerſtand leiſteten. Der eigentliche Vermittler zwiſchen Voltaire und den Encyklopädiſten war der Baron Grimm, welcher nicht verfehlte, die Briefe, die er ab und zu von dem Patriarchen von Ferney empfing, ſeiner bekannten Correſpondenz als köſtliche Zierathen einzuverleiben. Diderot ſelber hatte zu Voltaire nur ein äußerliches Verhältniß, das nur zu vorübergehenden Berührungen führte, denn ſein Atheismus ſtieß Voltaire eben ſo ab wie die Reform, welche er mit dem franzöſiſchen Theater vornehmen wollte.

Noch weniger konnte er ſich mit Rouſſeau befreunden. Dieſer gehörte anfänglich zu dem Kreiſe der Encyklopädiſten und war auch Mitarbeiter an der „Encyklopädie“. In ſeinem Artikel „Oekonomie“ hatte er ſchon die politiſchen und ſocialen Tendenzen verrathen, die er ſpäterhin bis zu einem revolutionären Ideal fortbildete. Er verübelte es Voltaire, daß derſelbe ſeine Anſichten für krankhaft hielt, erklärte ihm in ſchroffer Weiſe geradezu, daß er ihn nicht liebe, ſchon weil er durch ſein Theater die Sitteneinfalt ſeiner Genfer Mitbürger verderbe, und ergriff, als d'Alembert zu Gunſten Voltaire's einen Artikel über Genf in die „Encyklopädie“ hatte einrücken laſſen, dieſe Gelegenheit, einen Brief an ihn drucken zu laſſen, in welchem er das Theater als eine für die guten Sitten gefährliche Inſtitution heftig anfeindete. Hierdurch hatte er es mit Voltaire für immer verdorben. Die großen Erfolge, welche Rouſſeau durch ſeine „Neue Heloiſe“ und durch ſeinen „Émile“ errang, dienten nur dazu, Voltaire's Antipathie gegen ihn zu ſteigern. Voltaire ſtand ganz innerhalb des Horizontes ſeiner Zeit; in Rouſſeau wühlten Leidenſchaften und Inſtincte, welche weit darüber hinaus in die Zukunft hineinragten. Eine Romantik des Gemüths, wie ſie Rouſſeau entfaltete, war Voltaire ganz fremd. Rouſſeau erzählt in ſeinen „Bekenntniſſen“, daß die Lectüre von Voltaire's engliſchen Briefen den erſten Reiz zur Schriftſtellerei in ihm erweckt habe; allein von 1749 ab bewegte er ſich immer entſchiedener in einer Richtung, welche der Voltaire'ſchen entgegenſetzt war. Die intenſive, concentrirte, ſyſtematiſche, auf die Erforſchung der Principien gewendete Art Rouſſeau's war der peripheriſchen Expanſion Voltaire's, welche die ſchon anderweitig gefundenen Principien nur in tauſendfacher Anwendung uud Formgeſtaltung volksthümlich machte, zur diametralen Ergänzung entgegengeſtellt, ſo daß der franzöſiſche Geiſt des 18. Jahrhunderts nur in beiden Männern zuſammen ſeiner Wahrheit nach erfaßt werden kann. Wenn Voltaire bald mit dieſem, bald mit jenem Thema tändelte, ſo warf ſich Rouſſeau als Dichter auf das abſolute Thema des modernen Romans, auf den Ehebruch. In der „Neuen Heloiſe“ iſt es der moraliſche, in der „Sophie oder die Einſamen“ auch der phyſiſche, den er geſchildert hat. Die Bedeutung dieſes letzten Romans wird gewöhnlich von den Literaturhiſtorikern überſehen, weil er nur einen Anhang zum „Émile“ bildet. Es ſind nur zwei Briefe, in denen Emile ſeinem ehemaligen Hofmeiſter die Geſchichte ſeiner Ehe mit der Frau erzählt, welche der Hofmeiſter ſelber zur vollkommenſten Weiblichkeit nach ſeinen Grundſätzen für ihn hatte erziehen laſſen. Dieſe vollkommene Frau wurde zur Ehebrecherin! Die Behandlung des Ehebruchs, nachdem

Sophie ihrem Mann ein ausführliches Geſtändniß abgelegt hatte, iſt nun völlig originell und modern. Emile, von Entſetzen über ſein Schickſal ergriffen, flieht und überläßt die Frau ihrem Gewiſſen. Es kann hier nicht ausgeführt werden, zu zeigen, wie die ganze George Sand ſchon in Rouſſeau angelegt und wie namentlich ihr „Jacques“ nur die vollſtändige Entwickelung der „Sophie“ iſt. Voltaire ſah in Rouſſeau's Ethik und Pſychologie nur eine Curioſität, deren Tragweite er ſo wenig ahnte, daß er ihm ſogar das Genie abſprach. Die Mühe, ihn zu verfolgen, welche Rouſſeau ihm unterſchiebt, hat er ſich nie genommen. Genf wurde merkwürdigerweiſe die Stadt, durch welche beide gegeneinander vorübergehend verſtimmt werden ſollten. Rouſſeau war mit Oſtentation wieder Bürger von Genf, Mitglied ſeiner calviniſtiſchen Confeſſion geworden. Er wollte gerade von Paris dahin überſiedeln, als Voltaire ſich in ſeiner Nähe ankaufte. Dieſe Nähe war Rouſſeau höchſt zuwider, und ſie war der geheime Grund, weshalb er 1757 Frau von Epinay nicht nach Genf begleitete und ſeine Weigerung mit einem verleumderiſchen Geklätſch Thereſens maskirte. Er hatte ſeine Schrift „Ueber den Urſprung der Ungleichheit unter den Menſchen“ ſeiner Vaterſtadt mit einer demonſtrativen Vorrede gewidmet, welche den umgekehrten Erfolg hatte, den er damit beabſichtigte. Alle Reaction, die er von Genf von hier ab erfuhr, ſollte nach ſeiner Vorausſetzung das Werk von Voltaire, Grimm, Diderot und Holbach ſein; als er 1763 nach Genf flüchtete, allein ſofort ausgewieſen wurde, glaubte er dieſen Act des puritaniſchen Fanatismus nur Voltaire und ſeinen Mitverſchworenen zuſchieben zu müſſen. Man darf ſich nicht wundern, wenn Voltaire durch die Bewegung, die Rouſſeau in Genf hervorrief und die einen Bürgerkrieg zu veranlaſſen drohte, ſehr unangenehm berührt wurde, ſo daß er ſich in einem Gedicht: „La guerre de Genève“, Luft machte.

Man darf ſich nur erinnern, daß Voltaire's Schriften, z. B. ſein „Candide“, in Genf eben ſo gut verbrannt wurden, wie dies mit Rouſſeau's „Émile“ geſchah. Gegen den Menſchen Rouſſeau hegte Voltaire keinen Groll, und wenn er erklärte, daß er den Verfolgten gern bei ſich aufnehmen würde, ſo war dies gewiß keine

Phraſe. Rouſſeau wollte mit der geſammten Cultur brechen; er wollte zur Natur zurückkehren. Da dies jedoch unbedingt nicht möglich war, ſo veranſtaltete er in ſeinem „Émile“ ſchon eine Transaction zwiſchen Natur und Cultur. Eine ſolche war auch die Tendenz der école agricole, die in derſelben Zeit, als Rouſſeau's Schriften erſchienen, von Quesnay ausging. Daß ein Volk vor allen Dingen ſich ſatt eſſen und daher den Ackerbau pflegen müſſe, war eine ſehr einfache und einleuchtende Wahrheit. Nicht aber um die träumeriſche Waldeinſamkeit, in welcher Rouſſeau ſo gern ſchwelgte, war es zu thun, ſondern um die höhere Rente, welche man der Natur durch gewinnreichere Ausbeutung abzwingen wollte, und nicht darum allein, ſondern um eine Grundlage für die politiſche Bevorrechtung des Adels. Neben ihm war der Beamtenadel als noblesse de la robe und die haute finance emporgekommen; die Generalpächter waren in der Pariſer Geſellſchaft tonangebend geworden. Der Ackerbau führte durch den Verkauf von Getreide, Wein und Oel unmittelbar in den Handel über, für welchen man liberale Grundſätze aufſtellte, die zu heftigen Streitigkeiten führten. Frankreich, dies geſegnete Land, hatte von Zeit zu Zeit ſchreckliche Hungersnoth zu dulden. Sollte man Einfuhr und Ausfuhr des Korns freigeben? Freie Einfuhr, ſo konnte der Preis zu ſehr herabgedrückt werden; freie Ausfuhr, ſo konnte der Preis zu ſehr vertheuert werden. Dieſe Dialektik wurde von den Journalen der Oekonomiſten hin und her ventilirt. Die Provinzen waren noch gegeneinander abgeſchloſſen, der Wegebau noch äußerſt unentwickelt; die Bewegung des Handels ſtieß nicht nur im Verhältniß zum Auslande, ſondern im Innern ſelber auf die drückenſten Hemmniſſe. Die Nation forderte immer entſchiedener Beſeitigung der Schranke, welche durch die Zünfte, die Fronden, die Zölle für die Arbeit und den Verkehr gezogen waren. Gournay und La-Rivière wurden die Urheber des ſo oft wiederholten Refrains: Laissez faire, laissez aller. Die Reform richtete ihre Polemik auch gegen den Luxus, welcher die Sitten verderbe. Mably erklärte, Kunſt und Wiſſenſchaft ſei überflüſſig, ſo lange noch ein Franzoſe nicht einmal ſeine dringenſten Bedürfniſſe auf menſchenwürdige Weiſe zu befriedigen vermöge. Die Heiterkeit des Genuſſes, in welcher die Franzoſen eine ſo große Meiſterſchaft beſaßen, fing an dem Stirnrunzeln düſterer Sorge zu weichen. Zu allen dieſen Beſtrebungen nahm Voltaire eine verſchiedene Stellung ein. Schon 1736 hatte er in einem Gedicht: „Le mondain", ſich für die Gewährung des Luxus ausgeſprochen, weil derſelbe einer Menge von Leuten Arbeit und Verdienſt ſchaffe; er faßte ihn eben ſo auf wie Mandeville in London. Dieſer Auffaſſung blieb er treu. Die lieberalen Elemente des Reformproceſſes begünſtigte er durchaus, ſo weit ſie ſocialer Natur waren. Für die Abſchaffung der Fronden (corvées) dankte er dem Miniſter Turgot ausdrücklich. Gegen die ſtatiſtiſchen Berechnungen aber, mit denen, Quesnay und Mirabeau voran, die Oekonomiſten ſehr freigebig waren, verhielt er ſich, als gegen theoretiſche Künſteleien, ſatiriſch und ſchrieb gegen La-Rivière das Gedicht „L'homme aux quarante écus". War er doch ſelber Grundbeſitzer geworden, welcher Garten- und Feldbau mit beſtem Erfolge betrieb und daneben jeglicher Induſtrie bei ſich Vorſchub leiſtete. Weil ſeine Güter nicht, wie die meiſten des alten Adels, verſchuldet waren, ſo reichte ihr durchſchnittlicher Ertrag von 130000 Livres hin, ihm einen anſehnlichen Luxus für ſeine literariſchen und artiſtiſchen Bedürfniſſe zu geſtatten. Bibliothek, Correſpondenz, Theater, Gaſtfreiheit koſteten ihm viel, allein er hatte immer noch übrig, den Armen wohlzuthun und ſogar bedrängten Fürſten, wie Karl von Würtemberg, Geld zu leihen.

Je mehr Erfolge Voltaire hatte, um ſo geſchäftiger richtete ſich auch die Oppoſition gegen ihn. Zuerſt war es, wie wir erwähnt haben, vorzüglich Desfontaines geweſen, der ihn bekämpfte. Die „Henriade", die „Elemente der Philoſophie Newton's" und der „Tod Cäſar's" waren die Hauptgegenſtände ſeiner Kritik geweſen. Voltaire hatte ſich trotz der Empfindlichkeit ſeiner Angriffe wiederholt großmüthig gegen ihn benommen und ihn einmal ſogar durch ſeine perſönliche Fürſprache bei der Herzogin von Prie, der Geliebten des Regenten, aus dem Gefängniß von Bicêtre befreit. Desfontaines aber vergalt ihm mit Undank. Dieſe Erfahrung Voltaire's darf man nicht vergeſſen, um begreiflich zu finden, daß er gegen ſolche

Polemik einen frühen Groll einſog, der ſich auch auf die Perſonen erſtreckte.

La-Baumelle war der zweite Gegner dieſer Art, der ihm zu ſchaffen machte. Er kam als ein hochmüthiger junger Mann von Kopenhagen, wo er kurze Zeit franzöſiſche Literatur vorgetragen hatte, nach Berlin, und gedachte hier die Stelle des eben verſtorbenen Lamettrie einzunehmen. Er veranlaßte bald ein Gewirr von Intriguen, bei denen Maupertuis auf ſeiner Seite ſtand. In einer Broſchüre: „Qu'en dira-t-on?“ hatte er von Voltaire geſagt, daß derſelbe zwar nicht der größte, wohl aber der beſtbezahlte aller Dichter ſei. Es kam hierüber zwiſchen ihm und Voltaire in der Wohnung des letztern zu Erklärungen, die damit endigten, daß La-Baumelle ihm die heftigſten Impertinenzen ſagte. Als er von Berlin, das er wegen ſonſtiger ſchlechter Aufführung verlaſſen mußte, nach Frankfurt am Main ging, that er hier, was Voltaire von Leſſing befürchtet hatte: er veranſtaltete einen Nachdruck des „Siècle de Louis XIV., dem er biſſige Anmerkungen, hauptſächlich in ſtiliſtiſcher Hinſicht, hinzufügte. Dieſe Ausgabe verbreitete ſich raſch in Deutſchland und Holland. Niemand wird Voltaire den Aerger verdenken, den er darüber empfand. Als nun La-Baumelle Memoiren der Frau von Maintenon herausgab, in deren Beſitz er auf ſehr zweideutige Art gelangt war, wurde er ein halbes Jahr in die Baſtille geſperrt. Mit der Gefangenſchaft von Desfontaines hatte Voltaire Mitleid gehabt, aber die Haft La-Baumelle's gereichte ihm, wie er an d'Argental ſchrieb, zur Genugthuung. Zuletzt ärgerte dieſer Voltaire durch eine Menge anonymer Briefe, die er von Lyon aus an ihn richtete. Sie müſſen ſehr einſchneidend geweſen ſein, da Voltaire ſie verbrannte. Nicht zufrieden damit, veranſtaltete La-Baumelle in Avignon einen neuen Nachdruck ſeines gloſſirten „Siècle de Louis XIV“. Dieſe Unverſchämtheit reizte Voltaire zur Wuth gegen ihn, deren Ausbrüche jedoch durch den bald darauf erfolgten Tod La-Baumelle's beendet wurden. La-Baumelle war von ſich im höchſten Grade eingenommen und behandelte Voltaire, als ob er ſeinesgleichen wäre. Allein er war ohne Productivität, und die Würde, die er in ſeiner Polemik gegen Voltaire affectirte, ſtand mit der Schlechtigkeit ſeiner Handlungen in ſchnödem Contraſt. Er war ein literariſcher Pirat und Fälſcher. Ohne daß er ſich an einer Größe wie Voltaire gerieben hätte, wäre ſein Name längſt in Nichts verſunken.

Ganz anders war die Oppoſition Fréron's. Dies war ein talentvoller Mann, welcher dreißig Jahre hindurch, bis an ſeinen Tod, den Kampf gegen Voltaire ſyſtematiſch in einer Zeitſchrift: „L'année littéraire“, fortführte. Die Königin Maria Leſſczynsky patroniſirte ihn, um Front gegen die Encyklopädiſten zu machen. Die Polizei ſubventionirte ſein Journal. Er warb eine Schaar von Mitarbeitern, welche er durch ſplendide Abendeſſen auch an ſeine Perſon feſſelte. Fréron beſaß in ſeiner Beredſamkeit eine gewiſſe Poeſie, wie ſie keinem andern Gegner Voltaire's eigen war. Er bediente ſich der Waffe der Ironie mit glücklichem Erfolg, indem er öfters ein ideales Bild der Vollkommenheit Voltaire's entwarf, um an dem Maße deſſelben eine beſtimmte Leiſtung des Dichters als ganz mißlungen herabzuſetzen. Er verglich ihn auch mit Corneille und Racine in ſolcher Weiſe. Wollte er ihn recht erniedrigen, ſo bewies er, daß Voltaire bei weitem Baculard, einen ganz untergeordneten zeitgenöſſiſchen Dichter, noch nicht einmal erreiche. Gerade wenn Voltaire gegen ihn ſich recht abſcheulich benommen hatte, konnte er auch das Gute an ihm einſichtig lobend anerkennen. Voltaire ſchien ihn mehr zu verachten, als dies in der That der Fall war. Er ſchimpfte ihn als einen Cartouche und Mandrin der Literatur, er ſchleuderte perſönliche Invectiven gegen ihn. Er ſchrieb den achtzehnten Geſang der „Pucelle“ nur, um Fréron hier als einen für die Galere reifen Böſewicht zu ſchildern. Er verfaßte 1760 das Schauſpiel „L'Écossaise ou le Café“, lediglich um Fréron unter den Namen Frélon zu brandmarken. Dies Schauſpiel verarbeitete, wie wir ſchon oben erwähnt haben, die rührende Geſchichte der Suſanne Livrey, welche Voltaire einſt hatte heirathen wollen. Der Nebentitel des Stücks iſt dadurch motivirt, daß Lindane, wie die Heldin des Dramas genannt wird, bei dem Wirth eines Kaffeehauſes wohnt und durch ihre Schönheit und geheimnißvolle Abgeſchiedenheit die Aufmerkſamkeit der Gäſte auf ſich zieht. Fréron ſteht zur Handlung nur in einem ſehr äußerlichen Bezuge. |Er figurirt hauptſächlich nur, um alle ſchlechten Künſte der Journaliſtik in ſeiner Perſon darzuſtellen und ſich Schlange, Kröte, Blindſchleiche u. ſ. w. ſchimpfen zu laſſen. Viel Witz iſt in dieſer Polemik Voltaire's nicht zu finden. Die kleine Erzählung „Le pauvre diable“, in welcher er einen andern ſchäbigen Literaten der Oppoſition verfolgte, war ungleich beſſer. Doch wurde die „Ecossaise“ überall, namentlich auch in der Schweiz, geſpielt.

Daß Voltaire, während er mit ſolchen Zänkereien oft über Gebühr beſchäftigt war, doch noch wahrhaft poetiſche Werke ſchuf, wie die Tragödie „Tancrède“, die ebenfalls 1760 erſchien, iſt ein glänzender Beweis ſeines bewunderungswerthen Talents und ſeiner unerſchöpflichen Rüſtigkeit. Tancred iſt ein fränkiſcher Ritter aus Syrakus, der am Hof zu Byzanz erzogen und dort zum feinſittigen Ritter ausgebildet worden iſt. Voltaire ſetzt die Zeit der Handlung in das Jahr 1005, als Syrakus Republik war. Tancred gehört einer verbannten Familie an. Er lernt in Byzanz Amenaïde, die Tochter des ſyrakuſiſchen Stadthauptes Arſir kennen, welche als Geißel mit ihrer Mutter dort eine Zeit lang hatte leben müſſen. Nun ſoll aber Amenaïde, um die Verſöhnung der Parteien der Stadt zu beſiegeln, Orbaſſan, den Führer der Gegenpartei ihres Vaters, heirathen. Sie weigert ſich und ſendet einen Brief an Tancred, der heimlich nach Sicilien gekommen iſt. Dieſer Brief, abſichtlich ohne Adreſſe, wird aufgefangen und ſo gedeutet, als ob ſie Solamir, dem Sultan der Sarazenen, mit welchem die Stadt Krieg führt, ihre Hand geboten habe. Die Bürgerſchaft verurtheilt ſie daher zum Tode. Da langt Tancred unerkannt in Syrakus an, erfährt das Vorgefallene, iſt empört, daß Amenaïde ihm den Schwur gebrochen, will aber doch als Ritter ihre Unſchuld verfechten. Wirklich tödtet er den offiziellen Verlobten Amenaïde's und hilft den Syrakuſanern den Sieg über die Sarazenen erringen. Tödtlich verwundet ſtirbt er, und Amenaïde, nachdem ſie in einer äußerſt pathetiſchen Rede den ganzen unermeßlichen Jammer der Situation geſchildert, ſinkt ſterbend an ſeiner Bahre nieder. Dies iſt ein kurzer Umriß der Handlung. Sie iſt in den drei erſten

Acten nicht ohne Schwächen, erhebt ſich aber in den beiden letzten zu einer wahrhaft tragiſchen Höhe. In Amenaide's ſtahlhartem Charakter, in ihrer Würde, in ihrer Kühnheit iſt etwas, das an die Sophokleiſche Antigone erinnert. Nur ihrer ſchließlichen Bitterkeit gegen den Vater hätte vielleicht ein milderer Ausdruck gegeben werden ſollen. Die Scene, in welcher die gefeſſelte Amenaide zum Tode geführt wird, iſt ebenſo großartig wie die Sterbeſcene der Liebenden. Mit der sceniſchen Ausſtattung iſt Voltaire in dieſem Stück Shakeſpeare ſo nahe wie nirgends gekommen. Der letzte Act ſpielt am Ufer des Meeres mit dem Aetna im Hintergrunde. Da Voltaire die Religion aus dem Spiele gelaſſen und die Handlung einerſeits nur durch die Staatsklugheit, andererſeits durch das individuelle Gefühl und Recht der Liebe motivirt hatte, ſo blieb er frei von den Anwandlungen zu didaktiſchen Ergüſſen, wie ſie ihm ſonſt im Intereſſe der Aufklärung wohl eigen ſind. Tancred, dieſe Verherrlichung des franzöſiſchen Ritterthums, ſchreibt auf ſeinen Schild nur die Deviſe der Ehre und der Liebe, nicht auch die des Glaubens.

Die ſpätern Tragödien Voltaire's haben keinen ſonderlichen poetiſchen Werth. Ohne Beſchäftigung mit ſolchen dramatiſchen Compoſitionen konnte er einmal nicht leben. Sie ſind nicht beſſer als die ſchlechten Luſtſpiele „La femme qui a raison“ und „Le droit du Seigneur“, die er auch noch verfaßte. Von den kleinen Erzählungen dieſer Periode ſind nur „Ingénu“ und die „Histoire de Jenny“ bemerkenswerth. Die erſtere hat den Zweck, zu zeigen, daß unſer kirchliches Chriſtenthum mit dem urſprünglichen Chriſtenthum ſtarke Differenzen darbiete. Die Fiction, welche Voltaire deshalb zu Grunde legt, iſt eine ganz abenteuerliche, daß nämlich ein junger Hurone, den er Ingénu nennt, einen Oheim in der Bretagne haben ſoll, den er beſucht. Natürlich ſinnt die Familie des alten Edelmanns vor allen Dingen darauf, den Neffen zum Chriſtenthum zu bekehren. Man gibt ihm die Bibel zu leſen. Endlich entſchließt er ſich zur Taufe, beſteht jedoch aufänglich darauf, im Fluſſe getauft zu werden, wie es in der Bibel geſchieht. Mit Mühe bringt man ihn davon ab. So iſt er denn ein Chriſt. Er verliebt ſich nun in eine ſeiner ſchönen Verwandtinnen und findet auch Gegenliebe, allein man ſagt ihm, daß er um ſie heirathen zu können des Dispenſes vom Papſt bedürfe. Wie? In der ganzen Bibel hat er ja nichts von einem Papſt und deſſen Machtbefugniſſen angetroffen. Er fängt an ſehr ſkeptiſch über das zu denken, was er als wahrhaftes Chriſtenthum verehren ſoll. Ein Geſpräch über Glaubenslehre, in welches er ſich auf einer Reiſe einläßt, hat zur Folge, daß man ihn als Ketzer verhaftet und in's Gefängniß wirft. Seine Geliebte opfert, ihn zu befreien, ihre Ehre den Machthabern, ſtirbt aber hinterher aus Gram. Ingénu bleibt ihr treu und tritt als Offizier in die franzöſiſche Armee. Wenn Voltaire in dieſer ernſten Erzählung, die nur bei dem dogmatiſchen Geſpräch an den ſatiriſchen Ton des „Candide“ erinnert, ſich auf die Bibel ſtützt, um den Katholicismus zu bekämpfen, ſo hat er in der „Histoire de Jenny“ verſucht, die Theologie des Deismus philoſophiſch zu rechtfertigen. Jenny iſt die Tochter eines Engländers, Namens Freind. Sie neigt ſich zum Atheismus und wird in dieſem Hange durch ihren Geliebten, Birton, unterſtützt. Der hierüber ſehr bekümmerte Vater unternimmt es nun, das Syſtem des Unglaubens an Gott in einer feierlichen Disputation zu widerlegen. Er verſammelt ſeine Freunde in Gegenwart der Tochter, und es beginnt nun ein dialektiſcher Kampf zwiſchen Freind und Birton, der in verſchiedenen Pauſen und Intermezzos verläuft. Jenny greift nicht unmittelbar in denſelben ein, ſondern begleitet ſeine Schwankungen nur mit ihrem mimiſchen Ausdruck. Zuletzt ſiegt Freind über Birton. Die Tochter bricht in Thränen aus und kniet mit ihrem tapfern und doch überwundenen Geliebten vor den Vater hin, der ſie ſegnet. In dieſer ſocialen Novelle, die man auch einem Platoniſchen Dialog vergleichen könnte, hat Voltaire ſeine religiöſe Ueberzeugung mit Adel und Wärme reiner als irgend ſonſtwo dargeſtellt. Sehr merkwürdig iſt es, zu ſehen, wie er hier den Fortſchritt der Naturwiſſenſchaften, der damals, wie gegenwärtig, im Intereſſe des Atheismus ausgebeutet wurde, ſcharfſinnig für den Theismus zu verwenden wußte.

Einen großen Theil der letzten zwanzig Jahre ſeines Lebens brachte Voltaire mit der Fortſetzung ſeiner Polemik gegen den Aberglauben hin, wie er ſie ſeit 1736 aufgenommen hatte, als er den „Examen important“ ſeinem verſtorbenen Freunde Bolingbroke unterſchob. In den Ideen ſelber ſchloß er ſich den engliſchen Freidenkern an. Seine Originalität beſtand in der leichten, klaren, witzigen, zuweilen auch nur witzelnden Form der Behandlung. Man unterſchied damals zwiſchen Theismus und Deismus. Jener ließ noch die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung zu; dieſer verwarf ſie. Inſofern war Voltaire Deiſt. Die Exiſtenz Gottes ſtand ihm feſt. Religion als ein perſönlicher Verkehr mit Gott war ihm eigentlich fremd. Sein Verſtand war es, der ſich mit dem Begriff Gottes beſchäftigte. So heftig ſich nun ſeine logiſche Einſicht gegen den Supranaturalismus, gegen Inſpiration heiliger Schriften, gegen Wunder ſträubte; ſo heftig widerſprach ſie auch dem Atheismus, der ſich immer entſchiedener durch die Encyklopädiſten, zu denen man doch auch Holbach rechnen muß, Bahn brach. Zwiſchen Aberglauben und abſolutem Unglauben wollte er eine Mitte dadurch feſthalten, daß er den Glauben an die Immaterialität, Einheit, Weisheit, Gerechtigkeit und Allwiſſenheit Gottes als eine vernünftige vertheidigte. Die ſo oft von ihm citirte und beſprochene Formel: „Écrasons l'infâme“, hat nicht den beſchränkten Sinn einer Vernichtung des Chriſtianismus, ſondern den allgemeinen der Vernichtung des Aberglaubens und der durch ihn bedingten Pfaffenherrſchaft. Den liebevollen, ſich aufopfernden Menſchen Jeſus von Nazareth ehrte er, aber den dogmatiſchen Chriſtus verwarf er als eine monſtröſe Verbindung einer hiſtoriſchen Thatſache mit abſtracten Philoſophemen. Die Theologie pflegte er die abſurde Wiſſenſchaft zu nennen, weil ſie ſich in lauter Widerſprüchen und Unbegreiflichkeiten bewege. Dieſe Gedanken kleidete er in die verſchiedenſten Geſtalten. Sein „Examen de la bible“, welchen er dem Almoſenier des Königs von Polen unterſchob, ſeine Dialoge chineſiſcher Philoſophen, ſein „Philosphe ignorant“, ſeine Homilie über den Atheismus u. ſ. w. haben keinen andern Zweck. Acht Bände eines Philoſophiſchen Lexikons und fünf Bände „Questions sur l'Encyclopédie“ bewegen ſich in tauſendfachen neuen Wendungen immer um den nämlichen Inhalt. Die fragmentariſche Form der Betrachtung kehrte immer nur eine Seite des Problems heraus; ſie in der Totalität ihres innern Zuſammenhangs zu faſſen, aus welcher die hiſtoriſche Berechtigung ihrer Erſcheinung entſpringt, blieb für Voltaire ein fremder Gedanke. Er mußte ſich wiederholen; er wußte es ſelber ſehr wohl und ſetzte dem Vorwurf, daß er es thue, die Nothwendigkeit entgegen, dem unwiſſenden und verblendeten Geſchlecht die Wahrheit nicht oft genug ſagen zu können. Daß er ſeine Theologie in der Regel andern unterſchob, daß er, wenn man eine ſeiner Schriften verfolgte, oft geradezu log, hielt er der Cenſur gegenüber für erlaubt; hatte die Kirche doch ſelber von jeher das Beiſpiel dazu gegeben. Voltaire war vor allem Schriftſteller und ſtieß ſich daher beſonders daran, daß die Bibel das unmittelbare Product Gottes ſein ſolle. Carlyle in ſeinem trefflichen Eſſay über Voltaire hat ganz recht, wenn er die Theopneuſtie für dasjenige Dogma erklärt, welches die ſtärkſten Angriffe Voltaire's herausgefordert hat. Als Caſanova 1760 ihm in Ferney einen Beſuch abſtattete, verlief, wie der Venetianer in ſeinen Memoiren erzählt, in den erſten Tagen alles ſehr ſchön. Man ſprach über Voltaire's italieniſche Correſpondenten, über Maffei's „Mérope“, man wetteiferte im Recitiren Arioſtiſcher Verſe, man machte ſich Complimente. Als aber der Ritter gegen Voltaire äußerte, daß er gar nicht ſeiner Meinung ſei, wenn er die Menſchen durch Verfolgung des Aberglaubens glücklich zu machen glaube, war die gute Laune des Dichters dahin. Wie, die Aufklärung, welche den Aberglauben zerſtört, ſollte die Menſchen unglücklich machen? Das war ihm undenkbar, denn in der Vernunft müßten ſich doch alle Menſchen vereinigen, wie ſehr ſie in den phantaſtiſchen Vorſtellungen des Glaubens auseinandergehen mögen.

Die letzte Epoche des Patriarchen von Ferney ſollte ihn unerwartet auch nach außen hin mit der Kirche wie mit dem Staat in Conflict bringen. Er baute ſelber in Ferney eine neue Kirche und gab ihr die bekannte Inſchrift: Deo erexit Voltaire. Unſtreitig wollte er durch Deo den Deismus pointiren. Die Eitelkeit, ſeinen Namen mit dem Gottes in Verbindung zu bringen, war wohl nicht der Grund, der ihn beſtimmte. In der römiſchen Kirche darf nämlich Gott als ſolchem keine Kirche gewidmet werden. Nur der Trinität, außerdem dem Sohn oder Geiſte oder einem Heiligen darf die Widmung zufallen. Als Canova, ein guter Katholik, in ſeiner Vaterſtadt Gott eine Kirche errichten wollte und ſich deshalb an den Papſt wandte, wurde ihm die Erlaubniß nicht ertheilt. Voltaire hielt ſich als Erbauer der Kirche, als Eigenthümer des Landes, als Ortsobrigkeit befugt, in der Kirche eine Rede an ſeine Inſaſſen zu richten, ſie zu einem ordentlichen, Gott wohlgefälligen Lebenswandel zu ermahnen. Dies betrachtete der Klerus als einen Eingriff in ſeine Rechte, innerhalb der Kirche allein reden zu dürfen, und that den Souverän von Ferney in den kleinen Bann. Voltaire hielt es für gerathen, endlich die Abſolution nachzuſuchen und ſeinen Geiſtlichen Adam, mit dem er ſonſt ganz gemüthlich Piquet zu ſpielen pflegte, zur Beichte kommen zu laſſen. War er doch auch in Kolmar zur Communion gegangen. Er betrachtete ſolche Handlungen gerade wie ſein Gegner Rouſſeau, der auf ſeiner Fluchtreiſe durch die Schweiz auch mit Oſtentation zum Abendmahl ging, nur aus dem Standpunkt der Zweckmäßigkeit, ohne das geringſte religiöſe Intereſſe. Er, welcher die Glaubens- und Gewiſſensfreiheit vertheidigte, konnte auch gegen Perſonen, die ihm durch ihren chriſtlichen Glauben unbequem wurden, bis zum Fanatismus ungerecht werden. Ein Dichter, Franc de Pompignan, hatte „Odes sacrées“ herausgegeben und die Akademie hatte ihn deshalb zu ihrem Mitglied erwählt. Dies verſetzte Voltaire, dem es ſo ſchwer gemacht worden war, einen Stuhl in der Akademie zu erobern, in die größte Wuth, und er ſchleuderte eine Anzahl der biſſigſten Flugblätter gegen Pompignan. Die Vorſtellung, daß die Akademie durch die Aufnahme des Poeten nicht nur deſſen Talent anerkannt, ſondern auch eine Sympathie für das Chriſtenthum verrathen habe, war ihm unerträglich.

Der Sturm der Revolution, welchen Voltaire ſchon in einem Gedicht unter dem Regenten prophezeit hatte, rückte immer näher, weil der Widerſpruch zwiſchen dem geheimen Bewußtſein der Menſchen und zwiſchen den öffentlichen Thatſachen immer größer und ſchneidender wurde. Dieſer Widerſpruch durchwühlte eben ſo ſehr das politiſche wie das religiöſe Bewußtſein. Voltaire war weit davon entfernt, zu ahnen, wie bald er zu dem Extrem führen würde, an die Stelle der ſtändiſchen Monarchie die Republik als die der Vernunft entſprechende Staatsform, und an die Stelle der chriſtlichen Kirche den Cultus der Vernunft zu ſetzen. Er beförderte alles, was die Exiſtenz der poſitiven Religion untergraben half. Aus dieſem Grunde intereſſirte er ſich ſo lebhaft für das berüchtigte theologiſche Teſtament des Pfarrers Meslier von Etrepigny, raſtete nicht, bis er es ſich verſchafft hatte, und ließ es nun in Tauſenden von Exemplaren verbreiten. Strauß hat eine Ueberſetzung deſſelben im Anhang zu ſeinem vielgeleſenen Buch über Voltaire drucken laſſen. Was würde Voltaire aber geſagt haben, wenn er das Syſtem des Pfarrers Don Deschamps von Montbreuil-Bailly gekannt hätte? Dieſer Mönch hatte vollkommen methodiſch ein atheiſtiſches und communiſtiſches Syſtem ausgearbeitet, welches Profeſſor Beauſſire in Poitiers 1865 bekannt gemacht hat. Don Deschamps verwarf die Vorſtellung eines perſönlichen Gottes, er ſtatuirte nur das All, le tout, ewig durch ſich ſelbſt exiſtirend. Zum Codex ſeines Communismus gehörte auch die Gemeinſchaft der Weiber. Er betrachtete das Chriſtenthum als eine proviſoriſche Religion, deren Auflöſung ſein wahres Syſtem zum Reſultat haben müſſe. Wie Meslier hatte auch er ſein ganzes Leben hindurch das officielle Chriſtenthum gepredigt, ohne die Dogmen deſſelben zu glauben.

Für die politiſche Reform war Voltaire direct nicht in gleichem Grade wie für die religiöſe thätig. Er benutzte vorzüglich ſeine hiſtoriſchen Schriften, die Grundſätze der Gleichheit aller Bürger vor dem Geſetz, das Recht der Preßfreiheit, den Antheil der Nation an der Steuerbewilligung u. ſ. w., die er in England aufgenommen hatte, als die richtigen Maximen der Staatsverwaltung, zu lehren. Er ſchrieb in Ferney die Geſchichte Peter's des Großen, als die eines aufgeklärten Despoten, der ein Volk von Barbaren zur humanen Cultur zu zwingen ſich berechtigt glaubte; er ſchrieb aber auch die Geſchichte der franzöſiſchen Parlamente und zeigte darin, wie ſehr ſie durch Beſchränktheit und Eigenſinn die Entwickelung der Nation zum vernünftigen Staatsleben gehemmt und ſtatt der allgemeinen Wohlfahrt untergeordnete Parteizwecke verfolgt hätten. Mit den Fürſten ſeiner Zeit ſtand Voltaire auf eigenthümlichem Fuß. Sie alle hatten den Verkehr mit ihm zuerſt geſucht und ihm zu einer gewiſſen Vertraulichkeit der Form die Handhabe geboten. Er beobachtete gegen ſie äußerlich die ceremonielle Etikette, allein er ſcheute ſich nicht, ihnen gute Lehren zu geben. Wenn er in ſeinen Oden die Vergleichung mit Trajan, Marc Aurel, Salomo, Semiramis u. ſ. w. nicht ſparte, ſo that er es in der Hoffnung, die ſo Gefeierten zur Nachahmung großer Vorbilder anzuſpornen. Der Profeſſor Elliſſen in Göttingen hat die politiſchen Gedichte Voltaire's in einer eigenen Schrift beſprochen und überſetzt. Dieſe anziehende Sammlung fällt keineswegs zu Gunſten des Dichters aus, der öfters recht ſchwülſtig wird, wohl aber legt ſie Zeugniß von dem Muth und Ernſt ab, mit welchem er die Souveräne zur Freiheit und Menſchlichkeit zu erziehen ſucht. Bei der Schmeichelei, welche er in dieſen Oden nicht vergeſſen durfte, merkt man ihm an, wie ſehr ſie ihn langweilt und wie ſehr er ſie als Phraſe behandelt, in deren ſchimmernder Rhetorik er als Dichter von Fach geübt war. Aehnlich verhielt es ſich mit ſeinen Briefen an fürſtliche Perſonen. Er verſteht zu loben und zu tadeln. Er fühlte ſich ſelber durch ſolche Correſpondenzen geſchmeichelt, allein er legte beſonders deshalb einen großen Werth auf ſie, weil ſie ihm damals vor den Augen der Welt eine höhere Autorität ſchafften. Da die Verhältniſſe Frankreichs zu den Souveränen oft ganz andere waren als ſeine perſönlichen zu ihnen, ſo verführte ihn dies zu Zweideutigkeit und Falſchheit. Dies war vornehmlich mit Friedrich von Preußen der Fall, über welchen er ſich gegen d'Argental, gegen d'Alembert, gegen Choiſeul und die Pompadour oft ganz abſcheulich äußerte. Friedrich, wie ſchon erwähnt, konnte den Briefwechſel mit ihm nicht entbehren. Er war es geweſen, der nach ihrem Bruch ihn wieder angeknüpft hatte. Voltaire grollte noch längere Zeit, zuletzt aber kamen beide auf einen Ton der rückſichtsloſeſten Wahrhaftigkeit gegeneinander hinaus. Voltaire fühlte ſich auf ſeinem Grund und Boden in Ferney ſicher, von Friedrich nicht wie einſt in Frankfurt gefangen genommen zu werden, und ſchonte ihn daher nicht mehr. Merkwürdig iſt es, in dieſen Briefen die Verachtung zu ſehen, welche beide Verehrer der Humanität gegen die Maſſe haben; die Wörter „peuple“ und „canaille“ fallen dieſen ariſtokratiſchen Geiſtern noch häufig zuſammen. Noch merkwürdiger iſt es, zu ſehen, wie beide, die ſo große Verächter des religiöſen Poſitivismus waren, ſich erhitzen, als Holbach durch ſein „Syſtem der Natur“ den offenen Atheismus proclamirte. So hatten ſie es nicht gemeint. Das Volk wenigſtens ſollte beim Glauben erhalten werden.

Wenn eine Geſellſchaft ſich dem Untergange nähert, ſo pflegt derſelbe ſich in Symptomen zu verkünden, deren Bedeutung erſt vollkommen gewürdigt zu werden vermag, ſobald die Kriſis eingetreten iſt. Solche Symptome waren die Scheußlichkeiten, deren Bekämpfung die letzten Decennien von Voltaire's Leben ſo anhaltend beſchäftigten. Es waren die Rechtsfälle, wo unter ſcheinbarer Beachtung der geltenden Geſetze gegen Perſonen das ſchreiendſte Unrecht verübt ward. Dieſer Widerſpruch empörte Voltaire bis zu einer Verzweiflung, welche ihm die höchſte Ehre macht. Das Große in ſeinem Betragen iſt hier, daß er nicht bei der Empfindung des Unwillens ſtehen blieb, wie wir Privatperſonen in unſerer Ohnmacht zu thun gezwungen ſind, ſondern daß er in der Unabhängigkeit und Muße ſeiner Lage handelte. Erbärmlich iſt es, ihn hier durch Unterſchiebung kleinlicher Motive herabſetzen zu wollen. Man leſe ſeine Briefe an d'Alembert und frage ſich dann, ob er hier aus Eitelkeit oder aus tiefſtem Rechtsgefühl eine ſo ſchwere Arbeitslaſt auf ſich nahm, wie die Führung dieſer Proceſſe der Calas, der Surven, der Lally Tollendal unvermeidlich mit ſich brachte. Was Voltaire auch leichtfertig oder in leidenſchaftlichem Zorn geſündigt haben mag, der Genius der Menſchheit muß es ihm vergeben, wenn man den Greis mit ſolcher Gewiſſenhaftigkeit und Emſigkeit ſich des unterdrückten Rechts der Unſchuld annehmen ſieht. Ferney wurde die Zuflucht der Bedrängten. Hier fanden ſie Herberge, Rath, Unterſtützung; hier erblickte man das Tribunal der Menſchheit, und die Bosheit fing an, über Frankreich hinaus den unermüdlichen Voltaire zu fürchten. Es iſt wohl überflüſſig, dieſe verſchiedenen Fälle hier ausführlich zu erzählen, da dies ſchon ſo oft geſchehen iſt. Der Proceß von Calas, der zu Toulouſe hingerichtet war, gab Voltaire Veranlaſſung zu einer ſeiner ſchönſten Schriften, dem „Traité de la tolérance“, worin er zeigt, daß die wahre Duldung nicht etwa nur in einem ſchwächlichen Gewährenlaſſen abweichender Anſichten, ſondern in der Annerkennung des Rechts beſtehe, in religiöſen und politiſchen Dingen eine andere Meinung haben zu dürfen. Man beachte wohl, daß Voltaire nicht blos die Reviſion von Proceſſen betrieb, bei denen der religiöſe Fanatismus im Spiel geweſen war und bei denen man ihn daher der Liebhaberei für Materien verdächtigen könnte, durch die er ſeinem Haß gegen alles Pfaffenthum Luft machen konnte, daß er vielmehr eben ſowohl politiſche Juſtizmorde verfolgte. Die Franzoſen hatten unter General Dupleix faſt den ganzen Süden Vorderindiens erobert, als die Intrigue am Hof zu Verſailles der Befeſtigung ihrer Herrſchaft ein Ende machte. Die Engländer gewannen wieder Vortheile, und der General Lally Tollendal wurde gezwungen, ihnen Pondichery zu übergeben. Nun ward er abberufen, eingekerkert und nach langem Schmachten im Gefängniß zuletzt als Verräther hingerichtet. Auch gegen dies Urtheil hat Voltaire mit unglaublicher Mühe und mit ſeltener Ausdauer gekämpft. Er lag in Paris auf dem Todtenbette. Der Sohn des unglücklichen Offiziers kam ſelber, ihm die Nachricht zu bringen, daß er den Proceß zur Caſſirung des gegen ſeinen Vater gefällten Urtheils gewonnen habe. „Nun ſterbe ich zufrieden“, ſagte Voltaire, „denn ich ſehe, daß der König gerecht iſt.“

Nur einige der hervorſtechendſten Criminalfälle, mit deren Reviſion ſich Voltaire ſo viele Jahre hindurch bemühte, ſind von uns erwähnt. Alle Scheußlichkeiten, auf welche ſein Schlachtruf: „Écrasons l'infâme!“ vollkommen Anwendung gefunden hätte, konnte er nicht vor ſein Forum ziehen, ſelbſt wenn er es zu thun wünſchte, weil es für ihn unmöglich war, ſich die nöthigen Acten und Zeugniſſe zu verſchaffen. Hierher gehört die grauſame Hinrichtung des ſiebzehnjährigen Ritters De-la-Barre zu Abbéville 1766, der durch eine lügenhafte Angeberei beſchuldigt war, eine Proceſſion von Kapuzinern durch Abſingen eines leichtfertigen Liedes verhöhnt und ein Crucifix von der Brücke in den Fluß geſtürzt zu haben. Er beſchämte ſeine unmenſchlichen Richter durch die Würde, mit welcher er den Tod erduldete. Sein Freund, der junge d'Etalonde de Morival, der ebenfalls angeklagt und verurtheilt war, rettete ſich durch die Flucht zu Voltaire, der ihn an Friedrich den Großen empfahl. Er trat als Offizier in die preußiſche Armee. Voltaire hatte geſeufzt, nur Verwünſchungen für das Gericht von Abbéville haben zu können; d'Alembert wollte ſich ſeine Ruhe nicht durch ſolche Vorgänge ſtören laſſen. Dieſe ironiſche Stimmung reizte den Grimm Voltaire's. Er machte ſeinem zu philoſophiſchen Freunde die härteſten Vorwürfe über ſeinen Gleichmuth und ſprach bei dieſer Gelegenheit das oft wiederholte Wort aus, daß die Franzoſen eine Nation von Affen ſeien, die ſich ſchnell in Tiger verwandelten.

Während er ſo mit innerſtem und aufrichtigſtem Antheil ſich der ernſten Arbeit unterzog, zu beweiſen, daß Calas nicht der Mörder ſeines Sohnes, Surven nicht der Mörder ſeiner Tochter, Tollendal nicht ein pflichtvergeſſener Soldat geweſen ſei, fuhr er in der ungeheuren Elaſticität ſeines Geiſtes doch zugleich mit poetiſchen und literariſchen Beſchäftigungen in gewohnter Weiſe fort. Ja er ſpielte troß ſeines Alters auf ſeinem neuerbauten Theater in Ferney noch dieſe und jene Rolle, ſogar komiſche. Zu den literariſchen Beſchäftigungen gehört eine Geſammtausgabe der Werke Corneille's, die er für die Pariſer Akademie übernommen hatte. Dies gab Anlaß, daß ein Herr Le-Brun ihn auf ein Fräulein Marie Corneille aufmerkſam machte, welches, eine Nachkommin des großen Dichters, in dürftigen Verhältniſſen lebe, und ihm vorſchlug, es zu ſich zu nehmen. Nun fand ſich zwar, daß dieſe Marie nicht, wie oft gedruckt worden, eine Enkelin des Dichters, ſondern nur eine Seitenverwandte deſſelben war, allein der Name Corneille's reichte für Voltaire hin, auf den Vorſchlag einzugehen. Er ließ das ſechszehnjährige Mädchen kommen, das ihn, wie Madame Denis, durch ſeine Anmuth, Natürlichkeit und

Güte entzückte. Er ließ es ausbilden und unterrichtete es ſelber in der Grammatik und Orthographie. Als Marie nun vollends Talent auch für das Theater zeigte, hatte ſie ſein ganzes Herz gewonnen. Er ſetzte ihr ein Jahrgeld von 1400 Francs aus und beſtimmte den Ertrag ſeiner Ausgabe der Werke Corneille's zu ihrem Brautſchatz. Er eröffnete zu dieſem Zwecke eine Subſcribtion, zu welcher ſeine fürſtlichen Bekannten tüchtig beiſteuern mußten. So konnte es nicht fehlen, daß ſich bald Freier einfanden, und Voltaire verheirathete nach einigen Jahren ſeine geliebte Adoptivtochter, nachdem er einige Egoiſten abgewieſen hatte, denen es mehr um die reiche Mitgift als um das Mädchen zu thun war, an einen jungen Gutsbeſitzer, den Dragonercornet Dupuits, der ſein Nachbar war. Die Ehe ſchlug ſehr glücklich aus, und Voltaire gefiel ſich auch in der Rolle des Großvaters.

Zehn Jahre ſpäter nahm Madame Denis wieder ein armes junges Mädchen, ein Fräulein Varicourt, auf das Schloß. Auch für dieſes fand ſich nur zu bald ein Freier, ein Marquis de Villette, der ſich durch ſein gewandtes Betragen bei Voltaire einſchmeichelte. Dieſer Schritt wurde für den Greis verhängnißvoll. Der Marquis ging nämlich nach ſeiner Verheirathung im Januar 1778 nach Paris. Madame Denis führte zwar in Ferney ein höchſt ehrenvolles und unterhaltendes Leben, allein ſie betrachtete den Aufenthalt daſelbſt doch als eine halbe Gefangenſchaft, denn was war Ferney gegen Paris! Sie intriguirte daher mit den jungen Leuten, Voltaire zu einer Reiſe nach Paris zu bewegen. Man ließ ſich verbindliche Briefe aus Paris und Verſailles ſchreiben. Voltaire hatte eine Tragödie „Irène“ geſchrieben, die er ſehnlichſt in Paris zur Aufführung zu bringen wünſchte. Dies benutzte man als Köder für ſeine Eitelkeit. Man ſtellte ihm vor, daß er, das Gelingen der Darſtellung zu ſichern, die Schauſpieler ſelber nach ſeinen Intentionen anweiſen müſſe; er müſſe alſo nach Paris reiſen. Voltaire ließ ſich überreden, reiſte im Februar nach Paris und nahm ſeine Wohnung im Hotel des Marquis von Villette.

Der Abſchied von Ferney war traurig geweſen, die Bauern hatten geweint. Die Reiſe war heiter von ſtatten gegangen. Wo man ihn auf den Poſtſtationen, die ihm für ſeine altmodiſche Kutſche friſche Pferde lieferten, erkannt hatte, war man in enthuſiaſtiſchen Jubel ausgebrochen. In Paris angelangt, fühlte er ſich ſo rüſtig, daß er eine halbe Stunde nach ſeiner Ankunft zu Fuß ausging, ſeinen alten Freund, den Grafen d'Argental, beſuchte, ihm für ſeine langjährigen treuen Dienſte perſönlich zu danken. Schnell verbreitete ſich das Gerücht von ſeiner Anweſenheit in der Stadt. Das Hotel des Marquis von Vilette lag am Quai-des-Théatins, an der Ecke der Rue-de-Beaune, unweit des Pont-Royal. Zahlreiche Anſammlungen neugieriger Menſchen umlagerten von nun an ſeine Pforte. Sein alter Secretär Longchamp war von Cirey nach Paris gezogen, hatte hier einen kleinen Kartenhandel angelegt, denſelben zuletzt ſeinem Sohn übergeben und brannte nun vor Begierde, ſeinen guten Herrn noch einmal zu ſehen. Es gelang ihm endlich, bis zu ihm zu dringen. Er fand ihn ſehr verändert, aber die dunkeln Augen glänzten noch wie ſonſt, und die Stimme war noch eben ſo kräftig. Doch mußte der Zuſtrom ſo vieler Menſchen, die ein Recht zu haben glaubten, ihn ſprechen zu dürfen, ihn bald erſchöpfen. Der Hof hielt ſich zurück, allein die Akademie, das Theater und das Volk feierten ihn mit jener Begeiſterung, wie ſie dem leicht erregbaren Naturell der Franzoſen eigen iſt. Am 30. März veranſtaltete die Akademie eine Sitzung, in welcher der Präſident ihm den Vorſitz überließ und d'Alembert, der perpetuirliche Secretär, eine Lobrede auf Boileau vortrug, in die einige Anſpielungen auf Voltaire eingeflochten waren. Das Theater gab an dem Abend dieſes Tages eine Vorſtellung ſeines Trauerſpiels „Irène“ und ſeines Luſtſpiels „Nanine“. Zwiſchen beiden Stücken fand die Ovation ſtatt. Die Schauſpieler umſtanden ſeine Büſte im Halbkreiſe. Demoiſelle Veſtris declamirte einige Verſe und bedeckte unter einem Tuſch von Pauken und Trompeten die Büſte mit einem Lorberkranze, während die Schauſpieler Palmenzweige um das Piedeſtal ſtreuten. In der Loge drückte ihm ein Fürſt trotz ſeines Wiederſtrebens einen Lorberkranz auf das Haupt. Das Volk feierte ihn in anderer Weiſe. Es fühlte, daß der Kampf, welchen Voltaire mit der Juſtiz durchgeſtritten hatte, eine politiſche

Bedeutung habe, daß er, wenn auch das Werk eines Schriftſtellers, doch eine That ſei. Man ſtelle ſich Voltaire vor, wie er in Schuh und Strümpfen, in einem ſcharlachrothen, hermelinbeſetzten Rock, eine große ungepuderte ſchwarze Perrücke über dem magern Geſicht mit den dünnen Lippen, ſpitzer Naſe und funkelnden Augen, über der Allongeperrücke eine rothe viereckige Mütze, die in eine goldbordirte Krone auslief, ein Stöckchen in der Hand, gaffenden Pariſern wie ein Geiſt aus dem Zeitalter Ludwig's XIV. erſcheinen mußte. Als ein Haufe dies wunderbare, räthſelhafte Phänomen in einer entlegenen Straße anſtarrte, rief doch bald eine alte Frau: „C'est le Sauveur de Calas!" Das war die That, die nach funfzehn Jahren unvergeſſen im Andenken des Volkes fortlebte. Nicht dem Dichter, nicht dem Philoſophen, ſondern dem Erretter der Unſchuld, dem ritterlichen Kämpfer für das Recht galt die Huldigung des Volkes.

Voltaire wurde krank, mußte das Bett hüten und empfand die Nähe ſeines Todes. Die Familie wünſchte alles Aufſehen zu vermeiden und bewog ihn, den Abbé Guatier und den Pfarrer von Saint-Sulpice, in deſſen Sprengel das Hotel lag, zu ſich kommen zu laſſen. Er empfing die Geiſtlichen freundlich. Als aber der Pfarrer ihm ſofort die Frage vorlegte, ob er an die Gottheit Jeſu Chriſti glaube, wendete ſich Voltaire von dieſem Anfang eines theologiſchen Examens unwillig ab und rief: „Laissez-moi donc mourir en paix!" Der Pfarrer ging entrüſtet fort. Zwei Tage darauf, nachdem er noch heftige Schmerzen ausgehalten, ſtarb er, am 30. Mai Nachts gegen 11 Uhr, ſanft und ruhig. Sein Kammerdiener ſaß vor ſeinem Bett. Er ſagte zu ihm: „Adieu, mon cher Morand, je me meurs!" So verſchied er, und alles, was man ſonſt von klerikaler und höfiſcher Seite über ſein Sterben Gehäſſiges verbreitet hat, iſt gelogen. Wagnière, ſein letzter Secretär, hat uns dieſe authentiſchen Mittheilungen in ſeinen Memoiren über ihn hinterlaſſen.

Aber die Rache des Klerus, daß er nicht gebeichtet, daß er nichts zurückgenommen, daß er nicht mit den Sterbeſakramenten ſich hatte verſehen laſſen, blieb nicht aus. Der Erzbiſchof von

Paris verweigerte ihm ein kirchliches Begräbniß. Da ſchlug ſich ſein Neffe, der geiſtliche Rath Mignot, in's Mittel. Er war Abt von Scellières in der Champagne. Er ließ ſofort die Leiche dorthin bringen und beſtattete ſie in der Kirche der Abtei. Kaum war dies am 2. Juni geſchehen, als auch ſchon das Verbot ſeines Begräbniſſes durch den Biſchof von Troyes anlangte. Doch es war zu ſpät, und Voltaire's Leichnam ruhte hier, bis die Revolution ihn nach Paris ſchaffen ließ, ihn im Pantheon neben dem ſeines großen Gegners Rouſſeau beizuſetzen.

Madame Denis war von Voltaire zur Univerſalerbin eingeſetzt worden. Für das Opfer, welches ſie ihrer Meinung nach dem Oheim gebracht hatte, war dies nur in der Ordnung. Sie hatte nichts Eiligeres zu thun, als das ihr verhaßte Ferney an Herrn von Villette zu verkaufen und, 68 Jahre alt, ſich noch einmal mit einem Herrn Duvivier zu verheirathen, gerade wie Rouſſeau's Thereſe nach ſeinem Tode den Preis für die Geſammtausgabe ſeiner Werke, welche Dupeyrou veranſtaltete, gelaſſen hinnahm und den Stallmeiſter des Grafen Girardin heirathete.

Plutarch liebte bei ſeinen Biographien die Parallele. Eine ſolche drängt ſich unwillkürlich zwiſchen dem Leben Voltaire's und dem Rouſſeau's auf, weil ſie einander völlig entgegengeſetzt ſind und doch für die franzöſiſche Nation ein Ganzes ausmachen, das von dem Genie eines Dichters conſtruirt zu ſein ſcheint. Voltaire wurde im abſoluten Centrum Frankreichs, in Paris, Rouſſeau außerhalb Frankreichs, in ſeiner Peripherie, in Genf geboren. Voltaire genoß eine regelrechte Erziehung, Rouſſeau eine ſehr unregelmäßige, unvollſtändige und mußte ſich als Autodidakt emporbilden. Voltaire war wohlhabend, zuletzt reich, Rouſſeau blieb immer arm. Voltaire verkehrte von Jugend auf mit dem höchſten Adel, Rouſſeau diente in adelichen Häuſern, ward aber, gerade als er ſich aus der Geſellſchaft zurückzog, vom Adel geſucht. Voltaire liebte es, ſich im Glanz der Höfe zu ſonnen, und verachtete weder Titel noch Orden; Rouſſeau hatte auch Anwandlungen ſolchen Ehrgeizes, floh aber das Hofleben, ſchon weil es ihn an der Ungebundenheit ſeiner Lebensart hinderte. Voltaire liebte vornehme

Damen und fand in ſeiner göttlichen Emilie eine ſchöne Frau von der vielſeitigſten, bewunderungswürdigſten Bildung; Rouſſeau verliebte ſich auch in jede vornehme Frau, mit welcher er in Berührung kam, ſchmachtete zu ihren Füßen, und hatte doch in ſeiner Thereſe ein Frauenzimmer bei ſich, deſſen ſinnlicher Genuß ihm bequem war, das jedoch geiſtig auf einer ſo außerordentlich niedrigen Stufe ſtand, daß es nicht einmal die Folge der Kalendermonate behalten konnte. Voltaire wurde nach England verbannt und brachte von dort die fruchtbarſten Anſchauungen zurück, die ihn zu einem neuen Menſchen machten; Rouſſeau, aus Frankreich verbannt, floh auch nach England, brachte aber nur Aerger von dort zurück. Voltaire arbeitete unaufhörlich und beſchäftigte das europäiſche Publikum mit immer neuen Hervorbringungen; Rouſſeau concentrirte ſich funfzehn Jahre hindurch in einige Hauptwerke, um dann zu verſtummen. Voltaire wirkte als Dichter vorzüglich durch das Drama, Rouſſeau durch den Roman. Voltaire ſchwärmte für das Theater, Rouſſeau, nach einigen ſchwachen Verſuchen für daſſelbe, verfolgte es. Das Ideal Voltaire's war die Cultur, welche die Geſetze der Natur befolgt, das Ideal Rouſſeau's die rohe, nackte Natur. Jener erblickt daher in der Geſchichte den Gang der Vervollkommnung der Menſchheit, dieſer den Gang der Corruption. Voltaire bewegte ſich gern in der Geſellſchaft, Rouſſeau ſchlich ſich gern von ihr fort in die Waldeinſamkeit. Voltaire war nie um eine Antwort verlegen und hatte den Witz ſtets in Bereitſchaft; Rouſſeau fühlte ſich durch andere oft gedrückt und mußte oft mühſam nach einer paſſenden Entgegnung ſuchen. Voltaire bewahrte ſich alle ſeine Freunde, ſelbſt Friedrich; Rouſſeau verlor alle, ſelbſt Diderot. Voltaire brachte die letzten Decennien ſeines Lebens in ländlicher Abgeſchiedenheit zu; Rouſſeau, der Liebhaber des Landlebens, kehrte freiwillig nach Paris zurück. Voltaire ſtarb umrauſcht von dem Triumph der Pariſer; Rouſſeau floh in derſelben Zeit aus Paris auf das Land nach Ermenonville, um bald darauf eines Morgens nach einem Spaziergang plötzlich zu ſterben. Voltaire's Leichnam wurde in einer Kloſterkirche, der Rouſſeau's im Garten des Grafen von Ermenonville beigeſetzt. Voltaire hatte

Univ. Bibl.

keine Kinder, gewann ſich aber zwei Pflegetöchter; Rouſſeau hatte fünf Kinder, übergab ſie aber dem Findelhauſe. Beide wollten die politiſche Freiheit, Voltaire aber in der Form der Monarchie, Rouſſeau in der der Republik. Voltaire blieb ſein ganzes Leben hindurch formell römiſcher Katholik; Rouſſeau ging vom Proteſtantismus zum Katholicismus, von dieſem zum Calvinismus über und endigte als kirchlicher Indifferentiſt. Beide waren in der Theologie Deiſten; Voltaire aber faßte die Religion nur von der Seite des Verſtandes, Rouſſeau auch von der des Gefühls. Voltaire endlich war geneigt, von der Perſon ſeiner Gegner auch das Schlechteſte zu glauben, und griff ſie bei Lebzeiten in allen möglichen Formen an; Rouſſeau verſenkte ſeinen Haß in das Buch ſeiner „Bekenntniſſe“, mit welchem er aus dem Grabe heraus das Andenken an ſeine Freunde und Wohtthäter, mit Ausnahme der Familie des Marſchalls von Luxemburg, auf das abſcheulichſte verleumdete.

Sollen wir nun zum Schluß die allgemeine Bedeutung Voltaire's für das 18. Jahrhundert zuſammenfaſſen, ſo würden wir ſagen, daß er ein Univerſalgenie, ein ſchriftſtelleriſcher Agitator und ein Schriftſteller geweſen ſei, der ſich bis zu einer wahrhaft fürſtlichen Unabhängigkeit emporarbeitete. Voltaire war in keinem Fach ein Genie erſten Ranges, allein er vereinigte eine Menge der verſchiedenſten Talente. Bacon unter den Engländern, Leibniz unter den Deutſchen, Fontenelle unter den Franzoſen waren ihm in der Vielſeitigkeit als glänzende Beiſpiele vorangegangen; an Tiefe ſtand er den beiden erſtern, an Gründlichkeit dem letztern nach, aber in der Mannichfaltigkeit der Gaben, in der Vielgeſtaltigkeit des Wirkens übertraf er ſie. Er war Dichter, Hiſtoriker, Philoſoph, Kritiker. „Voltaire“, ſagte Friedrich, „iſt kein bloßer Akademiker, er iſt ſelber eine ganze Akademie.“ Alle ſeine Talente aber waren bei ihm dem Zweck untergeordnet, die Menſchen aufzuklären, das heißt ſie zum Bewußtſein ihres Rechts zu bringen, frei zu ſein. Die Schwäche ſeiner Dichtungen liegt oft in ihrer Stärke, das allgemein Menſchliche zur Annerkennung zu bringen. Dies iſt es, was ſeine Tragödie von den Rittern und

Märtyrern Corneille's, von den Liebenden Racine's, von den Staatsmännern Crébillon's unterſcheidet; dies iſt es, was ihn in ſeinen Erzählungen zu ſo oberflächlichen Fictionen verleitet; dies iſt es, was ihn das concrete Pathos der Handelnden ſo oft mit didaktiſchen Pointen erſticken läßt. An Unermüdlichkeit der Arbeit, an Reichthum der Wendungen, an erfinderiſcher Fruchtbarkeit immer neuer Themata, an welche er die großen Fragen der Zeit knüpfen konnte, iſt ihm Niemand zu vergleichen. Seine Eitelkeit verführte ihn, manchmal den Höfen, manchmal den Jeſuiten, machmal der augenblicklichen Stimmung des Tages nachzugeben, allein bald ſehen wir ihn wieder auf die Sache ſelbſt, auf die Wahrheit zurückkommen. Er hatte ein klares Bewußtſein über den Standpunkt, den er einnahm, und ſprach dies in der Abhandlung aus: „Il faut prendre parti ou le principe d'action." Bei dieſem Kampf gegen Knechtſchaft und Aberglauben darf man nie vergeſſen, daß er in einer Zeit lebte, in welcher auf dem Continent noch keine Preßfreiheit exiſtirte und das Verbrennen nicht nur von ketzeriſchen Schriften, ſondern auch von Ketzern Thatſache war. Für dieſen Zweck, der Menſchheit die Nothwendigkeit der Menſchlichkeit, als Gerechtigkeit und Milde gegen alle, zum Bewußtſein zu bringen, ſucht er ein großes Vermögen zu erwerben. Auch ein armer Schriftſteller wie Rouſſeau konnte ganz außerordentliche Wirkungen hervorbringen, allein die Macht der Sorbonne und Parlamente, die Macht der Polizei und der Verhaftbefehle konnte ihn jeden Augenblick hemmen. Auch Voltaire mußte in der Baſtille ſchmachten, auch er mußte die Verbannung aus Paris, ja aus Frankreich erdulden, auch er mußte ſich der Verfolgung oft genug durch Flucht entziehen, auch er mußte die Verbrennung ſeiner Schriften mit anſehen. Aber ebendeshalb ſtrebte er nach einer Poſition, die ihn perſönlich ſo unabhängig machen konnte, als es unter den damaligen Umſtänden möglich war. Und dieſe Poſition erreichte er dadurch, daß er ein freier Gutsbeſitzer wurde. Er bedurfte nicht eines Amtes, einer Pfründe, einer fürſtlichen Penſion, eines ſchriftſtelleriſchen Honorars; er war ökonomiſch ſelbſtſtändig und verfügte über alle Mittel, die Reſultate der Cultur ſeiner Zeit in ſein Schloß zu Ferney eben ſo gut wie Friedrich in Sansſouci zu concentriren. Reiche Schriftſteller hatte es auch vor ihm und neben ihm gegeben, aber keinen, der wie er ſeinen Reichthum erworben hatte, um ihn ſeiner literariſchen Thätigkeit als Baſis unterzubreiten. In dem edeln Gebrauch, den er von ſeinem Vermögen machte, ließe ſich der Baron Holbach mit Voltaire vergleichen, hätte er ſeinen Reichthum nicht theils nur ererbt, theils nur erheirathet.

Faſſen wir die ganze Summe des Lebens und Wirkens Voltaire's zuſammen, ſo können wir auf ihn anwenden, was Perikles, in ſeiner epitaphiſchen Rede von den Athenienſern ſagte: „Glücklich iſt, wer frei iſt; frei iſt, wer tapfer iſt.“

IV. Rouſſeau.

In der Entwickelung der ſocialen und politiſchen Wiſſenſchaften wird Rouſſeau für immer einen der wichtigſten Wendepunkte darſtellen, denn die ganze Oppoſition des 18. Jahrhunderts gegen den Druck der Geſchichte incarnirte ſich in ihm als in dem Propheten des Naturevangeliums. Es war aber nicht nur die Doctrin, welche in ihm ihren ſchärfſten und innigſten Ausdruck fand, ſondern es war zugleich das Leben der Zeit ſelbſt, welches in ihm mit ſeinen Laſtern und Tugenden, ſeinen Schwächen und Stärken, ſeiner Weisheit und Thorheit, ſeinem Genie und ſeiner Unmacht ſich perſönlich concentrirte. Rouſſeau bekämpfte die Unnatur, zu welcher ſich das Leben verbildet hatte, mit dem Poſtulat einer Natürlichkeit, die ſelbſt wieder in Unnatur verfiel. Der an ſich berechtigte Widerſpruch, den er erhob, wurde zu einem neuen Widerſpruch in ſich ſelbſt, der ſich conſequent von Stufe zu Stufe ſteigerte. Das Thema aller ſeiner Schriften, daß der Menſch von Natur gut ſei, und daß er daher, wo er ſie durch die ſogenannte Cultur verlaſſen, wieder zu ihrer Einfachheit zurückkehren müſſe, iſt daſſelbe. Er iſt daher als Autor leicht zu verſtehen. Aber die perſönliche Geneſis ſeiner Schriften giebt erſt den Schlüſſel zu ihnen, der ſie nicht nur ihrem Inhalt, ſondern auch ihrer Form nach begreifen läßt. Es iſt jedoch ſchwer, ſich von dieſer Seite über ihn zu äußern, da er ſelbſt in ſeinen „Confessions“ ſeine Biographie geſchrieben und darin die Thatſachen unwillkürlich mit Motivirungen begleitet hat, die offenbar erſt aus ſeiner Reflexion über die Thatſachen entſprungen ſind. Folgt man nun ohne Kritik lediglich ſeiner eigenen Meinung von ſich als dem beſten, uneigennützigſten, dankbarſten, dem Wohl der andern ſich aufopfernden Menſchen, ſo empfängt man ein Bild von ihm, deſſen unendliche Liebenswürdigkeit auch durch die Flecken, welche ſich daran zeigen, nur vermehrt, nicht vermindert wird. Betrachtet man hingegen ſein Leben auch kritiſch, ſo iſt es unmöglich, ihn nicht oft ganz anders zu beurtheilen, als er ſelbſt thut.

Sein Leben zerlegt ſich ungeſucht in drei große Abſchnitte, welche ſeine Jugend, ſein Mannesalter und ſein Greiſenthum derartig enthalten, daß ſeine zweite Ankunft in Paris und ſeine Flucht von hier Anfang und Ende ſeiner productiven Exiſtenz bezeichnen. Die erſte Periode (1712—41) umſchließt ſein dunkles, abenteuerliches, umhertaſtendes Jugendleben. Die zweite Periode (1741—63) umfaßt ſein ſchriftſtelleriſches Wirken, das anfänglich auch noch ſehr obſcur war, bis es von 1750 in raſchem Fortſchritt einen von ihm ſelbſt ungeahnten Glanz entfaltete. Die dritte Periode (1763—78) läßt ihn in die Gleichgültigkeit des Privatlebens zurückſinken, aus welcher er ſich emporgearbeitet hatte. Ein ſtiller Wahnſinn brütete in ihm.

Rouſſeau, geboren am 29. Juni 1712, war der Sohn eines Genfer Uhrmachers, deſſen Familie urſprünglich von Paris her nach Genf mit einem Buchhändler zu Anfang des 16. Jahrhunderts eingewandert war. Mit ſeiner Geburt verlor er leider zugleich ſeine Mutter, und ſein Vater ſcheint die Erziehung nicht ſonderlich verſtanden zu haben. Ein Bruder Rouſſeau's machte ſchlechte Streiche, entlief und fiel in Verſchollenheit. Rouſſeau mußte ſeinem Vater Amyot's vortreffliche Ueberſetzung von Plutarch's Biographien vorleſen, was um deswillen bemerkt zu werden verdient, als dies die erſte ſtiliſtiſche und ethiſche Cultur Rouſſeau's war, die einen bleibenden Eindruck auf ihn machte. Als er mehr heranwuchs, gab ihn ſein Vater auf das Land in eine Penſion nach Boſſey, wo ſich ſeine ungemeine ſinnliche Empfindlichkeit zuerſt verrieth. Die Züchtigungen, welche die warme, weiche Hand der Mademoiſelle Lambercier ihm angedeihen ließ, entzückten ihn.

Von hier gab ihn ſein Vater zu einem Greffier und, als es hier mit ihm nicht fort wollte, zu einem Graveur, einem jungen, heftigen Manne. Hier fing Rouſſeau an Romane zu leſen, Spargel und Obſt zu ſtehlen, mit andern Lehrlingen ſich vor den Thoren umzutreiben. Als er einſt 1728 ſich verſpätete und die Thore ſchon geſchloſſen waren, entfloh er aus Furcht vor Strafe, einen kleinen Degen an der Seite, den ihm ſein Vetter Bernard geſchenkt hatte. Dieſe erſte Handlung ſeines Leichtſinns wurde für ſeine ganze Zukunft entſcheidend, denn, in's Ungewiſſe hin umirrend, kam er eine Meile von Genf zu dem katholiſchen Pfarrer Pontverre zu Conſignon, der ihn an Frau von Warens nach Annecy empfahl, welche ihn wiederum nach dem Hospiz der Katechumenen in Turin ſchickte, im katholiſchen Glauben unterrichtet zu werden, den er in der That hier annahm. Die Erfahrungen, die er hier unter den geſinnungsloſen Novizen machen mußte, welche die Taufe nur als ein Geſchäft behandelten und ſich nicht ſcheuten, dem jungen Menſchen die verworfenſten Laſter zu zeigen, waren höchſt bedenklicher Art. Aus dem Hospiz entlaſſen, wurde er Bedienter bei einer Kaufmannsfrau Baſile, in die er ſich ſofort verliebte, ein Zug, den wir von jetzt ab bei ihm als einen conſtanten antreffen werden. So kindiſch an ſich ſein verliebtes Schmachten geweſen ſein mag, ſo entließ ihn doch Herr Baſile. Er wurde nun Bedienter bei Frau von Vercellis. Als dieſe, die ihn ſehr gütig behandelt hatte, nach einigen Monaten ſtarb, vermißten die Erben nach dem Verzeichniß des Inventars ein mit Silber durchwirktes Roſaſeidenband. Es wurde eine Nachſuchung gehalten und das Band bei Rouſſeau gefunden, der es geſtohlen hatte. Er warf die Schuld auf ein junges Mädchen, indem er log, es von ihr als Zeichen ihrer Zuneigung erhalten zu haben. Er und das Mädchen wurden aus dem Dienſt entfernt, ohne daß man weiter ein Aufſehen machte. Das Andenken an dieſen Frevel, mit deſſen Leichtſinn er, um ſich zu retten, die ganze Zukunft eines jungen, unſchuldigen Mädchens vergiftete, hat in ſpätern Jahren ihn oft mit Gewiſſensbiſſen gefoltert. Er gerieth nun zu einem Grafen von Gavon, wo er zwar durch eine ſehr offen und ungeſchickt dargelegte Verliebtheit in die junge Gräfin ſich lächerlich machte, wo man jedoch ſeiner in jeder Weiſe ſich väterlich annahm und ſogar für ſeine Bildung ſorgte. Bald jedoch zog er es vor, mit einem Abenteurer Baile im Lande umherzuſtreifen und den Bauern einen ſogenannten Heronsbrunnen zu zeigen, den er geſchenkt erhalten hatte.

Als aber dieſer Wunderbrunnen, der Waſſer in Wein verwandelte, eines Tags zerbrach, ging er zu Frau von Warens zurück, die ihn in das geiſtliche Seminar von Annecy brachte, wo er wenigſtens den Unterricht in der Muſik benutzte. Frau von Warens liebte die Muſik und veranſtaltete ſelbſt in ihrem Hauſe Concerte. Sie ließ Rouſſeau durch einen Privatlehrer, Le Maître, noch beſondern Unterricht in der Muſik ertheilen. Le Maître war epileptiſchen Zufällen unterworfen. Als er einſt in Lyon ein Concert geben wollte, ſollte Rouſſeau ihn deshalb dorthin begleiten und für ihn Sorge tragen. Was that er aber? Da Le Maître auf offener Straße hinſtürzte, ließ er ihn in ſeinen Zuckungen liegen, entfloh und kehrte nach Annecy zurück. Er trieb ſich nun 1731 in der Schweiz umher, indem er die Unverſchämtheit hatte, Concerte zu geben, bei denen man ſich, wie er ſelbſt ſagt, die Ohren zuſtopfen mußte. Eine Zeit lang wurde er Secretär eines Abenteurers, der ſich für einen Archimandriten von Jeruſalem ausgab, bis ihn ein Oberſt, Herr Godard, annahm, 1732 ſeinen Sohn nach Paris zu begleiten, der daſelbſt eine militäriſche Laufbahn verfolgte. Allein er fand hier ſeine Rechnung nicht, machte eine Satire auf den Geiz des Herrn Godard, entzweite ſich mit ihm und wanderte zu Fuß zu Frau von Warens zurück, die ſich jetzt in Chambéry fixirte.

Was war er nicht in dieſen vier Jahren (1728—32) alles geweſen, was hatte er nicht alles verſucht, was hatte er nicht alles erfahren! Nirgends hatte er ausgehalten. Sein Trieb zur Unabhänigkeit hatte ihn aus jedem Verhältniß durch eine natürliche oder künſtliche Veranlaſſung wieder herausgeriſſen, und nur die gutmüthige Frau von Warens, die ein mütterliches Intereſſe für ihren Proſelyten gefaßt hatte, war ihm ein beſtändiger Rückhalt geblieben. Von 1733—38 verlebte er fünf glückliche Jahre in ihrem Hauſe und ſammelte ſich das Kapital von Kenntniſſen und Fertigkeiten, von dem er ſpäterhin zehrte. Frau von Warens verſuchte es, ihm auch durch Unterricht im Tanzen und Fechten eine vortheilhaftere äußere Form geben zu laſſen, aber vergeblich. Sie verſchafte ihm eine Anſtellung als Secretär bei einer Kataſtercommiſſion, allein das Rechnen war ihm zu beſchwerlich. Er gab die Stelle bald wieder auf, ſich ganz dem Zufall ſeiner Neigungen zu überlaſſen. Er war nicht müßig, aber er wollte keine beſtimmten Pflichten zu erfüllen haben. Er ſtrebte ſich im Haushalt durch kleine Hülfsleiſtungen nützlich zu machen, muſicirte, las, ſchlenderte umher, plauderte. Das höchſte Glück eines ſolchen unbedingten träumeriſchen Sichgehenlaſſens genoß er einige Sommer hindurch bei einem Landaufenthalt, den Frau von Warens in den Charmettes bei Chambéry machte. In der anmuthigen Gegend von früh bis ſpät ganz nach Laune umherzuſpazieren, ſich mit einem Buch unter den Schatten eines Baumes zu werfen, mit Frau von Warens im Freien zu eſſen und zu trinken, gar keine Pflichten zu haben, welch' eine Wonne für ihn! Die Erinnerung an dies Leben blieb ſtets die ſüßeſte für ihn und hauchte allem, was er über die Natur ſagte, jenen Zauber ein, durch welchen er die Schwärmerei für die Natur zur Mode machte. Frau von Warens hatte eine unklare Stellung. Sie bezog ein Jahrgeld aus Turin, ſuchte aber ihr Einkommen durch Spekulationen zu vermehren, zu denen ſie kein Talent und in welchen ſie kein Glück hatte. Für Rouſſeau verſchwendete ſie über ihre Kräfte. Sie war auch katholiſch geworden, aber in ihrer Denkweiſe liberal. Bayle, Larochefoucauld, Saint-Evremont ſagten ihr zu. Sie hinderte Rouſſeau nicht, Descartes, Montaigne, Locke, Voltaire zu leſen. Die philoſophiſchen Briefe des letztern entzückten ihn und regten den erſten Gedanken zur Schriftſtellerei bei ihm an.

Frau von Warens hatte eine eigene Methode, Männer an ſich zu feſſeln, denn ſie glaubte, das beſte Mittel, ſich ihrer Hingebung zu verſichern, ſei, ſich ihnen ſelbſt zum Genuß zu geben. Und ſo hatte ſie ihren Hausmeiſter und Gärtner, Claude Anet, zu ihrem

Bettgenoſſen gemacht. Um nun, wie ſie wenigſtens vorgab, Rouſſeau vor den Fallſtricken und den Anſteckungen der Courtiſanen zu bewahren, theilte ſie das Bett auch mit ihm. Man muß bei Rouſſeau ſelbſt die tugendhaft ſein ſollende ſcheußliche Art leſen, wie dies Concubinat von ihr wie von ihm mit einer gleichſam feierlichen Gewiſſenhaftigkeit eingerichtet ward. Rouſſeau hatte ſie Mutter genannt, fuhr fort, ſie ſo zu nennen, und wurde doch ihr Bettgenoſſe. Die Mutter wurde zugleich ſeine Geliebte! Er geſteht ſelbſt, in ihren Umarmungen die Qual des Inceſtes gefühlt zu haben. Und doch gab er nicht nur ihnen ſich hin, ſondern Claude Anet, mit welchem er ohne Eiferſucht dies traurige Glück theilte, unterrichtete ihn ſogar, in welcher Manier er den Genuß ſeiner Maman erhöhen könnte. Uebertroffen hat Rouſſeau die Brutalität dieſes monſtröſen Concubinats nur durch die Grauſamkeit und Schamloſigkeit, dieſe Myſterien ſeiner Wohlthäterin der Welt bis in ihre Details mitgetheilt zu haben.

In ſeiner Vielleſerei und Träumerei, die zuweilen von kleinen Reiſen unterbrochen wurde, fiel Rouſſeau auch auf medieiniſche Bücher und bildete ſich ſofort ein, alle Krankheiten zu haben, deren Beſchreibung er las. Endlich glaubte er, an einem Herzpolypen zu leiden. Frau von Warens gab ihm die Mittel, 1737 nach Montpellier zu reiſen, um ſich heilen zu laſſen. Unterwegs machte er die Bekanntſchaft einer Frau von Larnage, die ihn bei einem Spaziergang verführte. Er ſetzte nun während der Reiſe dies ehebrecheriſche Verhältniß mit ihr fort und genoß, wie er verſichert, darin eine ganz andere Wolluſt, als Maman ihm hatte gewähren können. Beim Scheiden verabredete er mit ihr, den Winter bei ihr auf ihrem Schloſſe Andéol zuzubringen, und blieb mit ihr in Correſpondenz. In Montpellier ließ er ſich in alle Zerſtreuungen fallen. Da er keinen Herzpolypen hatte, ſo konnten die Aerzte auch keinen heilen. Als das Geld zu Ende ging, dachte er daran, zu Frau von Larnage zu gehen, allein er hatte ſich ihr, ohne ein Wort engliſch zu verſtehen, für einen Lord Dudding ausgegeben und fürchtete, daß dieſe Maske bei einem längern Aufenthalt fallen müßte. Er beſaß aber eine außerordentliche Kunſt des

Selbſtbetrugs, ſeine ſchlechten Handlungen in das Gewand der Tugend zu hüllen. Frau von Larnage hatte ihm erzählt, daß ſie eine ſehr ſchöne Tochter beſitze, weshalb er jetzt auch fürchtete, dieſe verführen, dadurch mit der Mutter in Colliſion gerathen und ſchwere Unruhe in das Haus bringen zu können. Er faßte daher den erhabenen Entſchluß, ſeiner Maman treu zu bleiben und nach Chambéry zurückzukehren. Voll von ſeinem Tugendheroismus, den er pathetiſch ausmalt, langte er hier an, fand aber alles verändert, denn Claude Anet war inzwiſchen plötzlich geſtorben und an ſeine Stelle ein Perrückenmacher Vintzenried, ein junger, kräftiger Mann, getreten, den Frau von Warens, ihrer Methode gemäß, ſofort zu ihrem Bettgenoſſen gemacht hatte. Rouſſeau war außer ſich und hielt ſeiner Maman ſehr tugendhaft klingende Reden, die von Rechtſchaffenheit und Ergebenheit ohnegleichen ſtrotzten, obwohl er ihr ſoeben zwei Monate ungetreu geweſen war. Da er einſah, wie überflüſſig er geworden, ſo machte er erſt eine Reiſe nach Genf zu ſeinem Vater und nahm dann in Lyon bei dem Grandprévot, Herrn von Mably, eine Hauslehrerſtelle an. Sein Principal war ein Bruder der Philoſophen Mably und Condillac. Rouſſeau hatte zwei Knaben zu erziehen. Bei Tiſche wurde ein vortrefflich ſchmeckender weißer Wein getrunken, der nur etwas trüblich ausſah. Rouſſeau kannte ein Mittel, den Wein zu klären. Man vertraute ihm denſelben an, aber er nahm nun auch heimlich Flaſchen aus dem Keller auf ſeine Stube, konnte jedoch nicht trinken, ohne dazu zu eſſen. Brot aber konnte ein Herr mit einem Degen an der Seite ſich doch nicht kaufen. Welche Verlegenheit! Sein Scharfſinn aber fiel auf ein glückliches Auskunftsmittel. Er kaufte ſich Kuchen! Sich einſchließen, eſſen, trinken und einen Roman leſen, d. h. alſo phyſiſch und geiſtig zugleich zu ſchwelgen das war ihm ein unendlicher Genuß. Indeſſen verriethen ihn zuletzt die Bouteillen, die er nicht mehr zu verſtecken wußte. Aufſehen zu vermeiden, machte man ſcheinbar nichts aus der Sache, nahm ihm aber die Kellerſchlüſſel wieder ab. Er verließ bald nachher ſeine Stellung, da ihm die Erziehung der Knaben nicht gelang, und da er ſich immer nach ſeinem träumeriſchen Leben in Charmettes zurückſehnte. Wirklich war er im Stande, noch einmal zu Frau von Warens zurückzugehen, die ihn auch nach ihrer ſchlechten Gutmüthigkeit vor wie nach auf ſeinem Stübchen gewähren ließ. Allein bald mußte er noch mehr als früher fühlen, wie unbequem er geworden, denn Vintzenried, der ſich jetzt Herr von Courtilles nannte, herrſchte nunmehr allein im Hauſe.

Nun dachte Rouſſeau, ſein Glück zu machen, an Paris und reiſte 1741 dahin ab. Er hoffte, durch ein neues Notenſchreibſyſtem, nämlich die Noten mit Ziffern zu bezeichnen, einen Namen zu erwerben, der für das Fortkommen eines armen Teufels in Paris die erſte Bedingung iſt. Auch gelang es ihm, 1742 ſeine Abhandlung in der Akademie zu leſen und Rameau zum Kritiker zu erhalten. Leider hatte ein Italiener ſchon vor Rouſſeau dieſelbe Methode vorgeſchlagen. Dennoch knüpfte er einige Verbindungen an und wurde namentlich durch Herrn von Francueil mit deſſen Stiefmutter, der Frau von Dupin, bekannt. So kam es, daß man ihn 1743 dem franzöſiſchen Geſandten in Venedig, Herrn von Montaigu, als Secretär empfahl. Er ging dahin ab und benahm ſich, ſeinem Bericht zufolge, mit großer Klugheit und Feſtigkeit. Herr von Montaigu ſcheint danach ein beſchränkter, in ſeinem Amt nachläſſiger, nur ſeinen Vergnügungen ergebener Mann geweſen zu ſein. Rouſſeau überſah ihn, machte die eigentliche Arbeit, mußte oft ſelbſt, wenn der Geſandte nicht aufzutreiben, die zum Abgang bereiten Depeſchen unterzeichnen, gewann aber auch mit alledem ein Selbſtgefühl, das er keineswegs verbarg und wofür ſich der Geſandte durch kleinliche Kränkungen von Rouſſeau's Ehrgeiz rächte, z. B. von Zinntellern mit eiſernen Gabeln zu eſſen, keine eigene Gondel zu haben, eine miethen oder zu Fuß gehen zu müſſen u. dergl. Darüber kam es zwiſchen ihm und Herrn von Montaigu zu einem heftigen Auftritt, in deſſen Folge Rouſſeau ſeinen Abſchied nahm. Achtzehn Monate hatte er in dieſer gegen ſeine frühern Verhältniſſe glänzenden Stellung verbracht und ſchied aus ihr mit einem reuigen Rückblick darauf, die Vergnügnngen, welche das üppige Venedig darbot, ſo wenig genoſſen, ſondern hauptſächlich für die Ehre und Macht der franzöſiſchen Nation gearbeitet zu haben. Ja er ſchrieb ſich, durch die zeitige Abſendung einer Depeſche, die eine in den Abruzzen beabſichtigte Revolution des Landvolks ankündigte, die Erhaltung der Bourbonen auf dem Thron von Neapel zu. Unter den Vergnügungen ſtanden in Venedig die Courtiſanen obenan. Rouſſeau hatte ſich einmal mit einer ſchönen Paduanerin eingelaſſen, allein hinterher einige Wochen in ſchrecklicher Angſt, angeſteckt zu ſein, hingebracht. Einſt reizte ihn die Schönheit und Jugendfriſche einer Courtiſane, Julietta, die er als ein Meiſterwerk der Natur beſchreibt. Er beſuchte ſie, entdeckte aber an dem Buſen des Mädchens, daß der einen Bruſt die Knospe fehlte. Er ſagte es ihr. Lachend erklärte ſie ſich darüber, allein ſeine brennende Begierde war plötzlich verſchwunden und ſein Gefühl zu Eis geworden, denn ein ſolcher Mangel an dieſem ſonſt ſo vollendeten Geſchöpf müſſe auf irgend eine geheime Disharmonie in ihr hindeuten, ohne welche es auch nicht möglich, daß die ſchöne Julietta ſich für Geld preisgeben könne. Sie wies ihm, als ſie ſich von ihm verſchmäht ſah, die Thür und war vor Scham am andern Morgen aus Venedig verſchwunden. Wie lächerlich iſt die alberne Metaphyſik, mit welcher Rouſſeau ſich und den Leſer hier zu betrügen ſucht, denn viel wahrſcheinlicher hatte ihn im Augenblick, wo er ſeine Luſt befriedigen wollte, die Furcht vor Anſteckung wieder befallen, wie dies auch daraus hervorgeht, daß er mit einem Herrn Carrio eine Mutter vermochte, ihre heranreifende hübſche Tochter zum ausſchließlichen Gebrauch ihrer gemeinſchaftlichen Buhlerei zu erziehen. Aber auch hier verſteckt er die Selbſtſucht ſeiner Sinnlichkeit hinter der Verſicherung, daß ſeine Gefühle für das junge Mädchen ſchon bei ſeinem plötzlichen Abgang von Venedig ihren brutalen Charakter verloren gehabt hätten, denn er hätte ſich beſonders für die Erziehung des Mädchens intereſſirt und doch einen Ort gehabt, die Abende hinzubringen. Auf der Rückkehr nach Paris beſuchte er Herrn und Frau von Mably in Lyon, die ihn, wie er verſichert, mit unverhohlener Freude aufnahmen. In Paris hatte er anfangs Mühe, ſeine noch rückſtändige Beſoldung zu erlangen.

Sich zu ernähren, fing er an, Noten abzuſchreiben. Seine

Briefe über die franzöſiſche Muſik 1753 machten viel Aufſehen. Noch in Chambéry hatte er ein Luſtſpiel: „Narcisse ou l'amant de lui même“, verfaßt, das er 1752 auf dem italieniſchen Theater ohne weitern Erfolg als die Einnahme endlich zur Aufführung brachte und ſodann, ebenfalls ohne Erfolg, mit einer geharniſchten Vorrede drucken ließ. Der Gegenſtand war wohl für den ſtets in ſich verſinkenden, ſtets mit ſich beſchäftigten Rouſſeau charakteriſtiſch. Nach der Rückkunft von Venedig ſuchte er mit dem Hofe in Berührung zu kommen und knüpfte Bekanntſchaften an, die ihm dazu günſtig waren, wie Dupin, Popelinière, Richelieu. In Frau von Dupin verliebte er ſich, als er ſie eines Morgens im Pudermantel traf, und machte ihr ſogar eine ſchriftliche Erklärung, welche ſie ihm mit einiger Kälte zurückgab und nicht weiter beachtete, als daß ſie ſich ſeine überhäuften Beſuche verbitten ließ. Ein halbes Jahr lebte er mit einem reichen Spanier Altuña aus Biscaya zuſammen, den er in Venedig kennen gelernt und, um ſich äſthetiſch auszubilden, nach Paris zu kommen veranlaßt hatte. Altuña ließ ihn bei ſich wohnen. Sie waren gewöhnlich ganz entgegengeſetzter Meinung, allein eben deshalb vielleicht um ſo unzertrennlicher. Altuña war ein ſehr geregelter Mann, der ſeine Zeit genau eintheilte, während der träumeriſche Rouſſeau ſich gern dem Augenblick überließ, wodurch öfter komiſche Scenen entſtanden. Nach Altuña's Abgang fühlte Rouſſeau eine Leere in ſich, welche 1745 ſeine nähere Bekanntſchaft mit einem Mädchen Thereſe Levaſſeur aus Orleans herbeiführte, das bei ſeiner Wirthin als Leinwandnähterin arbeitete. Er hebt ihr gutes Ausſehen, ihre ſanften Augen, ihren uneigennützigen Charakter hervor und behauptet, daß es bei ihrer beiderſeitigen Schüchternheit lange gedauert habe, bis ſie ſich ganz verſtanden hätten, obwohl, wie er ſelbſt berichtet, Thereſe keineswegs mehr unſchuldig war, vielmehr die Schule der Verführung bereits durchgemacht hatte. Er ließ ſich mit ihr in ein Concubinat ein, in welchem ſeine große Sinnlichkeit Befriedigung und in welchem er eine Art von Häuslichkeit fand, für welche er Sinn hatte. Eine Ehe hätte ihn mit beſtimmten Pflichten belaſtet und ihm in der Gattin eine Frau mit beſtimmten Rechten gegenübergeſtellt. Das war nicht nach ſeinem Geſchmack, denn ſeine perſönliche Unabhängigkeit war ihm zu viel werth. Thereſe war in Rouſſeau's Leben das Seitenſtück und Gegenbild zu Frau von Warens, die, trotz ihrer ſeltſamen Methode, ſein Gemüth und ſeinen Geiſt hatte entwickeln helfen. Thereſe hingegen befriedigte zwar ſeine ſinnlichen Gelüſte unſtreitig in höherem Grade, war aber völlig ungebildet. Sie konnte ſchreiben, aber nur mühſam leſen. Sie vermochte weder die Werthe der Geldmünzen noch die Namen und die Reihenfolge der Monate zu unterſcheiden und verſtümmelte und entſtellte alle ihr einigermaßen fremde Wörter, ſo daß Rouſſeau einmal zum Vergnügen der Frau Marſchall von Luxembourg von ihren abgeſchmackten Redensarten eine Sammlung machte. Sie hatte einen alten kranken Vater, eine alte Mutter, die klatſch- und herrſchſüchtig, überdem, weil ſie bei Frau von Monpipeau Kammerzofe geweſen, auf ihren feinern Ton eingebildet war. Auch ein liederlicher Bruder fehlte nicht. Genug, dieſer ganze Anhang war eine erdrückende Laſt für Rouſſeau und forderte nicht unbedeutende Mittel. Thereſe gebar ihm nach und nach fünf Kinder. Das erſte ſchickte er, noch mit einer Marke verſehen, durch eine Hebamme, Mademoiſelle Gonin, in's Findelhaus, die übrigen vier durch ebendieſelbe gleichfalls, aber ohne Erkennungszeichen, um jede Möglichkeit der Verpflichtung von ſich abzuwälzen. In ſpätern Jahren hat er auch hierüber oft Reue empfunden, ſich jedoch in ſeinen „Confessions“ ein gutes Gewiſſen darüber zurechtgemacht. Er verſichert daß man ihm unrecht thun würde, ihm die Vatergefühle abzuſprechen und ihn für einen homme sans entrailles zu halten. Wie könnte er, der ehrliche, der liebevolle Jean Jacques, ſo unnatürlich ſein! Er rechtfertigt ſich durch verſchiedene Sophismen. In einem Mittagstiſch, den eine Schneidersfrau, Laſelles, gehalten, und den er mit Altuña beſucht habe, ſei von Officieren und andern das Findelhaus als die bequemſte Methode empfohlen worden, einem geſchwängerten Mädchen und ſich ſelbſt aus der Verlegenheit zu helfen. Auch würde er ſeine Kinder nur ſchlecht erzogen haben, da es ihm an Mitteln gefehlt hätte, überdem die üble Einwirkung der Familie Levaſſeur die Kinder hätte verderben müſſen, weshalb ſie in einem Findelhauſe viel beſſer aufgehoben geweſen wären. Endlich habe er ſich als einen Bürger der Platoniſchen Republik betrachtet, in welcher die Kinder gar nicht den Aeltern, nur dem Staat gehörten und in öffentlichen Ziehhäuſern von Staatsſäugeammen aufgenährt würden. Welch' ſchöne Gründe! Der wahre Grund bleibt immer, daß Rouſſeau zwar gern in ſeiner Weiſe tugendhaft ſein, aber zur Erfüllung von Pflichten nicht gezwungen ſein wollte. Die ernſten Verpflichtungen, welche die Erziehung ſeiner Kinder ihm auferlegt hätte, würden ihm die unſtete Abenteuerlichkeit ſeines Lebens, die Willkür ſeines Handelns zu ſehr erſchwert haben. Daher heirathete er auch Thereſen nicht, und es war ihm zu zeiten ganz angenehm, ihr mit Verlaſſenheit drohen zu können. Im Jahre 1768 ſoll er zwar ſeine Ehe feierlich erklärt haben, allein ſelbſt nach ſeinem begeiſterten Biographen Muſſet-Pathay war dies nicht eine kirchliche Trauung, ſondern nur, nach einem Mittageſſen unter freiem Himmel, eine Erklärung an zwei ihm bekannte Artillerieofficiere, die er eingeladen hatte, daß dieſe Thereſe ſeine Frau ſein ſolle. Ein Document, ein obrigkeitlicher Act, wurde darüber nicht aufgenommen.

Sein Vater ſtarb, ohne daß dieſer Tod ihn ſonderlich berührte. Durch Vermittelung ſeines ältern Freundes Gauffecourt erhielt er jetzt ſein mütterliches Erbtheil und wurde durch Verwendung des Herrn von Francueil Secretär bei dieſem und ſeiner Stiefmutter, der Frau von Dupin, mit 900 Frs. jährlichen Gehalts, das man ſpäter noch erhöhte. In dieſer Stellung hatte er wenig zu thun und genoß eine freundliche Behandlung. Er hörte mit Francueil einen Curſus über Chemie. Im Sommer 1747 brachte er einige Monate mit Frau von Dupin auf dem Schloß von Chenonceaux zu, wo er ein Luſtſpiel: „L'engagement téméraire", dichtete, das von der Geſellſchaft aufgeführt ward. Auch ein Liederſpiel: „L'Allée de Sylvie", verfaßte er hier. Rouſſeau war noch immer ein Schöngeiſt, von deſſen großer politiſcher Bedeutung noch niemand eine Ahnung zu haben vermochte. Auch ſein tiefes Naturgefühl war ihm noch nicht zum Bewußtſein gekommen, in deſſen Vordergrund noch immer die Geſellſchaft ſtand. Iſt es nicht charakteriſtiſch, daß er uns ſeinen anderthalbjährigen Aufenthalt in Venedig erzählt, ohne im geringſten der Schönheit des Meeres zu erwähnen, welche dieſe Inſelſtadt ſo reizend macht? Für die bildende Kunſt hatte er gar keinen Sinn, nur für Muſik und Poeſie. Durch Francueil wurde er mit Frau von Epinay bekannt, welche nächſt Frau von Warens und Thereſe den größten Einfluß auf ſein Schickſal haben ſollte. Dieſe Frau, ein geborenes Fräulein von Esclavelles, war mit Herrn von Epinay aus Neigung verheirathet. Er hatte ſich ihr aber durch Liederlichkeit und widrige Verletzungen entfremdet, ſo daß ſie ihre Liebe Herrn von Francueil zuwandte. Herr von Epinay ſteckte ſeine Frau mit der Syphilis und, ohne es zu wiſſen, ſteckte ſie wieder ihren Geliebten damit an, der lange ſchwer krank lag. Dieſer Vorgang vollendete die Entfremdung von ihrem Gatten, obwohl ſie äußerlich mit jener Kunſt der Heuchelei zuſammen⸗blieben, die in Paris mit der wachſenden Zerrüttung der Ehe ſich bis zu einer grauenhaften Virtuoſität ausbildete. Wir erwähnen hier aus den Memoiren der Frau von Epinay dieſer ekelhaften Heimlichkeiten, weil Rouſſeau ſie erfuhr und ſowohl in ſeinen Briefen als in ſeinen „Confessions“ oft von einem Geheimniß der Frau von Epinay, das er nie verrathen werde, in einer Weiſe ſpricht, daß man ein entſetzliches Vergehen dahinter vermuthen könnte. Frau von Epinay behandelt ihn mit wahrer Freundſchaft und widmete ihm eine mütterliche Sorgfalt. Sein Luſtſpiel „L'engagement téméraire“ wurde auch auf ihrem Schloß bei Paris, La Chevrette, aufgeführt. Rouſſeau zog jetzt von der Rue St.⸗Quentin, in welche er nach Altuña's Abgang zurückgekehrt war, in die Straße Grenelle St.⸗Honoré, in das Hôtel⸗de⸗Languedoc, wo er mit Thereſe die ſieben glücklichſten Jahre ſeines Lebens, 1749—56, wohnte.

Es könnte auffallend, ja unnütz erſcheinen, alle dieſe Einzelheiten zu erwähnen, wären ſie nicht Gegenſtand der ausführlichſten literariſchen Controverſe geworden, über welche ganze Bibliotheken geſchrieben ſind, und wären ſie nicht zugleich nothwendig, um die Geneſis eines ſo außerordentlichen Menſchen als Rouſſeau begreiflicher zu machen, der trotz aller Hemmniſſe der Umſtände nicht nur, vielmehr durch ſie wurde, was er geworden iſt. Rouſſeau war der merkwürdige Menſch, der die grellſten Widerſprüche in ſeinem Leben und Charakter vereinigte und über ſie hinaus eine Löſung derſelben anſtrebte, die ſich zu einem Ideal verklärte, das er irrig der Natur zuſchrieb, während es nur dem Geiſt angehören kann. Aber es war doch ein Ideal, das ſich über dem Sumpf der allgemeinen Corruption wie ein leuchtender Stern erhob.

Rouſſeau näherte ſich jetzt der Kataſtrophe, die von nun ab ſein ganzes Leben beſtimmen ſollte. Er war mit Diderot bekannt geworden, der ſich mit den Vorarbeiten zur „Encyklopädie" zu beſchäftigen anfing. Weil dieſer in ſeinen „Lettres sur les aveugles" Frau von Saint-Maure, die Geliebte des Miniſters d'Argenſon, beleidigt hatte, wurde er in das Gefängniß von Vincennes geworfen und, da er ſich den Drucker der Schrift zu nennen weigerte, drei Monate darin 1749 feſtgehalten. Während dieſer Verhaftung war Rouſſeau zufällig von Paris abweſend und konnte daher Diderot erſt einige Tage ſpäter beſuchen. Er wiederholte ſeine Beſuche öfter und machte ſich aus ihnen, weil ſie in der Sommerhitze anſtrengend geweſen, in ſeinen „Confessions" ein großes Verdienſt. Einſt hatte er den „Mercure de France" zu ſich geſteckt, warf ſich damit unterwegs in den Schatten eines Baumes und las darin die Aufforderung der Akademie von Dijon zur Beantwortung einer Preisfrage: ob der Fortſchritt in den Wiſſenſchaften und Künſten zur Verbeſſerung oder zur Verſchlimmerung der Sitten beigetragen habe? Aufgeregt durch das Nachdenken hierüber kommt er zu Diderot, theilt ihm den Entſchluß mit, die Frage zu beantworten, und erklärt ſich für die Bejahung derſelben. Das würde, entgegnet ihm Diderot, die Eſelsbrücke ſein, und überredet ihn, ſich für die verneinende Antwort zu entſcheiden, welche der Beredſamkeit einen vortrefflichen Stoff liefern würde. Daß Diderot ſich ſo geäußert, obwohl Rouſſeau es nicht erwähnt, iſt durch Marmontel und andere, auch durch Diderot ſelbſt feſtgeſtellt. Daß aber Diderot's Paradoxie nicht hätte zünden können, wenn nicht in Rouſſeau ſeit Jahren die Empfänglichkeit dafür ſich angeſammelt gehabt hätte, iſt ebenſo gewiß. Ja, man darf annehmen, daß

Diderot einem andern vielleicht auch einen andern Rath ertheilt hätte. Rouſſeau ſagt, daß er von dieſem Augenblick an verloren geweſen ſei und alles Elend ſeiner Zukunft heraufbeſchworen habe. Sind Wiſſenſchaft und Kunſt die Verderberinnen der Sittlichkeit, ſo iſt es Pflicht der Tugend, ſie aufzugeben. Geſchieht dies, ſo muß die Menſchheit in den Naturzuſtand zurückkehren. Es war die umgekehrte Conſequenz des Standpunkts von Hobbes, der im Naturzuſtand das Unglück der Menſchen geſehen hatte, weil ſie darin, als keinem Geſetz unterworfen, ihrem Egoismus folgen und durch denſelben miteinander in einen Kampf aller mit allen gerathen, aus welchem ſie herausgehen und den Staat begründen müſſen. Für Rouſſeau hingegen erſchien der Naturzuſtand als ein Glück, weil er ſich darin die Ungebundenheit des atomiſtiſchen Menſchen vorſtellte, der ſich durch keine Pflichten beſchränkt weiß. Eine ſolche Ungebundenheit war es ja, die er ſich ſelbſt, ein Wilder mitten in der Geſellſchaft, immer zu ſchaffen ſuchte, und die er in den ihm deshalb unvergeßlichen Charmettes in ſo vollem Maß genoſſen hatte. Rouſſeau gewann den Preis und wurde mit Einem Ruck ein berühmter Mann, von dem alle Welt ſprach und den ſelbſt der König von Polen, Stanislaus, zu widerlegen ſuchte.

Francueil wollte jetzt Rouſſeau's Lage dadurch verbeſſern, daß er ihm bei der Generalfinanzpacht einen Kaſſirerpoſten verſchaffte, allein eine ſolche Beamtung, die Fleiß, Genauigkeit, Regelmäßigkeit und Ausdauer verlangt und nicht ohne ſchwere Verantwortlichkeit iſt, war gar nicht den Talenten und Neigungen des gefühligen Rouſſeau gemäß und er gab ſie mit Recht nach einigen Monaten wieder auf. Eine Kaſſe mit 20—30000 Francs unter ſeinem Verſchluß zu haben, ängſtigte ihn ſo entſetzlich, daß er krank wurde. Urinbeſchwerden, an denen er immer ſchon gelitten hatte, erreichten eine gefährliche Höhe. Endlich ſchafften Wachsröhren ihm Linderung; er gebrauchte ſie daher fortan beſtändig und liebte, ſich von ihnen einen großen Vorrath zu kaufen. In dieſer Krankheit drang auch ſeine eigenthümliche Sinnesart völlig durch, denn er beſchloß, ſich von allen Verpflichtungen gegen andere loszumachen und in ſouveräner Unabhängigkeit nur ſeinen Neigungen zu leben, indem er für die

Nothdurft der Exiſtenz durch Notenabſchreibungen hinreichend glaubte ſorgen zu können. Es war dies eine Art von Bekehrung. Um ſeine Geſinnung auch äußerlich zu markiren, legte er alles Gold an ſeiner Kleidung ab, ſetzete eine runde Perrücke auf und verkaufte ſogar ſeine Taſchenuhr. Er machte ſich nach außen zum Pariſer Diogenes, während er im Innern der ſubtilſte und raffinirteſte Gefühlsepikuräer blieb. Man muß ſich den damaligen Rouſſeau nicht, wie es oft geſchieht und wie er ſelbſt bemerkt, als verdüſtert und lebensfeindlich vorſtellen. Er war im Gegentheil noch geſellig und hatte beſonders auch in der Umgegend von Paris Freunde, bei denen er tage-, ja wochenlang das Landleben genoß. So entwarf er 1751 während eines mehrtägigen Aufenthalts in Paſſy das reizende Liederſpiel „Le devin du village". Er dichtete es und er componirte es auch. Nachdem er den Beifall ſeiner Hausgenoſſen erhalten, gelang es ihm durch Duclos, es auch auf dem Hoftheater zur Annahme zu bringen. Der Hof-Indentant ſetzte ihn in Fontainebleau bei der Aufführung in eine Loge, in welcher er von allen Zuſchauern bequem geſehen werden konnte. Er war in ſeinem gewöhnlichen Anzug, ſchlecht raſirt, mit ſeiner Stutzperrücke. Anfänglich genirte ihn dies, aber bald begeiſterte ihn der gute Erfolg ſeiner Operette und die Gegenwart ſo vieler ſchöner Damen. Am andern Morgen ſollte er dem König vorgeſtellt werden. Eine Penſion ſtand in Ausſicht. In der Nacht aber beängſtigte es ihn, wie er dem König antworten ſolle und wie er in ſeiner Unbehülflichkeit den Hofleuten lächerlich erſcheinen würde. Auch glaubte er, wenn er die Penſion annähme, ſeine Unabhängigkeit bedroht und reiſte vor der zur Audienz beſtimmten Zeit ab. Der König ſchickte ihm 100, die Marquiſe von Pompadour 50 Louisdor. Diderot drang noch ſpäter ernſtlich in ihn, ſeines Hausſtandes wegen die Penſion anzunehmen, allein Rouſſeau beharrte bei ſeinem Vorſatz. Wie lange hatte er nicht geſtrebt, in ein Verhältniß zum Hofe zu gelangen. Nun es möglich war, kehrte er ihm den Rücken. Das war Inſtinkt ſeiner Freiheit und ſeiner Abgeneigtheit gegen Verpflichtungen.

Im Jahre 1753 hatte die Akademie von Dijon abermals eine

Preisaufgabe: über den Urſprung der Ungleichheit unter den Menſchen, aufgeſtellt. Rouſſeau ging auf acht Tage nach St.-Germain, vertiefte ſich in den Wald und ſchrieb eine Beantwortung, die jedoch nicht den Preis erhielt, der dem Abbé Talbert zufiel. Doch ließ er ſeine Abhandlung drucken, die nach außen hin viel weniger Aufſehen machte, als ſeiner erſten zutheil geworden war, obwohl ſie, wie er ſelbſt mit Recht urtheilte, beſſer und namentlich logiſcher war. Die Energie, mit welcher er die bis dahin auf ihn gerichteten Angriffe abgewehrt hatte, mochten die Luſt verleiden, mit ihm anzubinden. Er widmete ſeinen „Discours“ ſeiner Vaterſtadt Genf und reiſte 1754 mit Thereſe und ſeinem Freunde Gauffecourt dorthin ab. Dieſer, obwohl ſechzigjährig, verſuchte unterwegs alles Mögliche, Thereſen zu verführen. Sie erzählte Rouſſeau dies alles haarklein — aber er blieb doch mit Papa Gauffecourt auf gutem Fuß. Die Genfer nahmen ihren berühmt gewordenen Landsmann mit großer Auszeichnung auf. Er wollte eine Demonſtration machen, ſich in ihrer Gunſt zu befeſtigen, und überredete ſich geſchwind, als ein geborner Genfer verpflichtet zu ſein, wieder in die proteſtantiſche Kirche zurücktreten zu müſſen, um ſo ein völliges Glied der Republik zu werden. Er behauptete nämlich wie Hobbes, daß der Souverän eines Staats auch das Recht habe, die Religion in demſelben zu beſtimmen. Er wurde auch pro forma in dem reformirten Katechismus unterrichtet und öffentlich geprüft, wobei er ſehr befangene und ſchüchterne Antworten gab. An ſeinen Ueberzeugungen änderte ſich natürlich durch dieſen Uebertritt nichts. Auf dieſer Genfer Reiſe traf er auch Frau von Warens, die er beſuchte, im größten Elend, dem ſie überlaſſen zu haben er ſich ſpäterhin bitter vorwarf. Er kehrte nach Paris mit dem Vorbehalt zurück, ganz und gar nach Genf überzuſiedeln. Sein Freund und Landsmann, der berühmte Arzt Tronchin in Genf, bewirkte, daß man ihm den Poſten des Stadtbibliothekars antrug, der, ohne ſonderliche Zeit in Anſpruch zu nehmen, jährlich 1200 Francs einbrachte; allein Rouſſeau, dem alle objective Verbindlichkeit, alle prompte Thätigkeit eine Qual war, lehnte ihn ab. Auch ward ihm die Nähe Voltaire's, der ſich am Genfer See angeſiedelt hatte, unangenehm. Sie verleidete ihm, wie er ſelbſt geſteht, den Gedanken an den Aufenthalt in Genf. Frau von Epinay machte ihm daher einen vermittelnden Vorſchlag. Sie bot ihm ein behaglich von ihr eingerichtetes Häuschen an, das zu ihren Beſitzungen auf der Nordſeite von Paris gehörte. Hier, in der Eremitage, könne er ſich Zeit nehmen, zu überlegen, ob er Frankreich für immer verlaſſen wolle.

Dieſen Vorſchlag nahm Rouſſeau mit Freuden auf und zog im Frühjahr 1756 aus dem Hôtel-de-Languedoc auf's Land, wo er die erſten Wochen beim Umherſtreifen in den Gehölzen der lieblichen Umgegend unendlich glücklich war. Er verlor ſich auf ſeinen einſamen Spaziergängen in ſeine Erinnerungen; er beſchwor alle Frauen, die er geliebt, in ſeiner Phantaſie wieder hervor. Wen hatte er nicht geliebt, oder vielmehr, in welche hatte er ſich nicht verliebt! Nur Frau von Epinay behauptete er nicht geliebt zu haben, weil ſie zu plattbuſig war und weil nur vollbuſige Weiber ſeine Sinnlichkeit hätten reizen können. Ein ſehr bemerkenswerther Commentar zu ſeinen Liebſchaften! Um ſo mehr fing eine Schweſter der Frau von Epinay, Frau von Houdetot, an, ihn zu feſſeln. Sie war nicht eigentlich ſchön, aber geiſtreich nnd liebenswürdig und behauptete bis in das höchſte Alter eine jugendlich friſche Anmuth. Ihr Geliebter war der Oberſt Saint-Lambert, der in Deutſchland bei der Armee abweſend war. Sie wohnte in Eaubonne, in einem kleinen Schloß, eine halbe Meile von der Eremitage, wo Rouſſeau ſie häufig beſuchte und ſie zu verführen ſuchte. Die Mittel, deren er ſich bediente, um ihre Neigung zu gewinnen, waren abſcheulich, denn er ſuchte ſie von Lambert zu trennen, indem er ihr Verhältniß moraliſiirte und Frau von Epinay verdächtigte, als ob ſie Lambert ihrer Schweſter abſpenſtig machen wolle. Diderot belog er hierüber, während er ihm aufrichtige Mittheilungen zu machen verſicherte. Seine Leidenſchaft machte ihn raſend und erſchöpfte ihn, wie er erzählt, durch die Exceſſe ſeiner Phantaſie auch phyſiſch. Unter ſolcher Conſtellation ſchrieb er die „Neue Heloiſe“. Durch Thereſe und ihre Mutter geriethen alle dieſe Verhältniſſe in ein chaotiſches Gewirr undurchdringlicher Klatſcherei und Angeberei. Rouſſeau ahnte nicht, daß er in ſeinen beiden Gouvernanten, wie man Mutter und Tochter ſcherzhaft zu nennen pflegte, die ſchärfſten Beobachterinnen hatte, ahnte nicht, daß er bei Thereſe, ſo roh und gleichgültig ſie war, doch eine gewiſſe Eiferſucht erregte, ahnte nicht, daß ſie durch anonyme Briefe ſeine Leidenſchaft für Frau von Houdetot bei Frau von Epinay ſowohl als bei Herrn von Saint-Lambert anklagte, ahnte nicht, daß die Gouvernanten von ſeinen Freunden unter allerlei Vorwänden Geſchenke erpreßten, welche ſie ihm verhehlten, ahnte nicht, daß Diderot und Grimm, aus Mitleid und um ſein Ehrgefühl nicht zu kränken, ihnen ganz in der Stille ein Jahrgeld von 400 Francs zahlten, deſſen Abholung der Grund der häufigen „Conferenzen“ mit ihnen war, welche Rouſſeau unerklärlich fielen und in denen er endlich den Zweck vorausſetzte, ſich über ihn berichten zu laſſen. Frau von Epinay war kränklich und Rouſſeau ſelbſt hatte ſie mit Tronchin bei einem Aufenthalt deſſelben in Paris bekannt gemacht. Sie ſetzte ſich mit ihm in Correſpondenz und entſchloß ſich, als ſie kränker wurde, ſelbſt nach Genf zur Cur zu reiſen, wohin ſie Rouſſeau mitzunehmen anbot, zumal er ihr in ſeiner Vaterſtadt mannichfach nützlich werden konnte. Er ließ ſich aber durch ſeine Thereſe bereden, daß Frau von Epinay ihn zum Deckmantel für eine Schwangerſchaft machen wolle, deren Urheber der Baron Grimm ſei, der allerdings nach Francueil der Geliebte der Frau von Epinay geworden war. Dieſe Auffaſſung herrſcht durch die ungeheure Verbreitung der „Confessions“ noch jetzt ſogar bei den Franzoſen, während ſie nichts als eine ſcheußliche Verleumdung iſt. Frau von Epinay wurde, da Rouſſeau ablehnte, von ihrem Manne ſelbſt nach Genf gebracht, wo ſie mit ihrem Sohn und deſſen Hauslehrer, Herrn von Linant, zwei Jahre lebte, wo ihr Schwager, Herr von Jully, franzöſiſcher Ambaſſadeur war, wo ſie wöchentlich einmal die beſte Genfer Geſellſchaft bei ſich ſah und von wo aus ſie Voltaire öfter beſuchte. Sie erwarb ſich die allgemeinſte Hochachtung. Rouſſeau konnte dies nicht unbekannt bleiben, aber die Leidenſchaft ſeiner Liebe zu Frau von Houdetot und die Leidenſchaft ſeines Haſſes gegen Grimm, von dem er ſich durchſchaut ſah, riſſen ihn hin, noch in ſeinen Bekenntniſſen alles aufzubieten, ſich als ein Opfer der Intrigue hinzuſtellen. Man kann ſich gegen einen alten Freund, wie Grimm es für ihn war, nicht gemeiner benehmen, als er es in ſeinen Schilderungen von ihm thut, wo er auch den elendeſten Klatſch nicht verſchmäht, ihn zu erniedrigen. Wenn man die „Confessions“ mit kritiſchem Auge muſtert, ſo kann man ſich nicht verhehlen, daß ſie ſyſtematiſch auf die Herabſetzung Grimm's und die Entehrung der Frau von Epinay, ſeiner zehnjährigen Freundin und Wohlthäterin, hinarbeiten. Im December 1757 brach er mit ihr. Er hatte ihr nämlich erklärt, ihr Haus verlaſſen zu müſſen, im Stillen jedoch, da ſie immer gütig und nachſichtig gegen ihn geweſen war, gehofft, daß es nicht dazu kommen werde. Als ſie ihm jedoch antwortete, daß er, wenn er es für nothwendig halte, aus der Eremitage ausziehen möge, wurde er darüber als über eine Inhumanität wüthend, ſchrieb ihr ein kaltes, ſpitziges Billet und zog ſofort aus. Er fand eine Aufnahme bei dem Marſchall von Luxembourg im ſogenannten kleinen Schloß von Montmorency, nachdem er einige Monate im alten Thurm von St.-Louis gewohnt hatte, wo er ſeine „Lettre sur les spectacles à d'Alembert“ ſchrieb, um auf dieſe Weiſe mit der Partei der Encyklopädiſten und mit Voltaire zu brechen. D'Alembert hatte nämlich den Artikel „Genf“ für die „Encyklopädie“ geſchrieben und mit ihm auch die Tendenz gehabt, den Puritanismus des Genfer Klerus zu bekämpfen, um dem Theater Eingang zu ſchaffen. Voltaire hatte die Genfer ſchon zum Beſuch ſeines Theaters auf ſeinem Landſitz, er hatte ſie ſchon zum Mitſpielen verführt und erfreute ſich der Ausſicht, ein Theater in der Stadt eröffnet zu ſehen. Rouſſeau's Oppoſition, welche das Theater als unvereinbar mit der Sittenſtrenge einer Republik ſchilderte, war ihm daher höchſt empfindlich, ſo daß er von nun ab ſein Feind wurde. Rouſſeau wollte aber auch mit Diderot, dem Chef der „Encyklopädie“, deren Mitabeiter er geweſen, brechen und ſuchte die Veranlaſſung in einer Stelle des Diderot'ſchen Drama's „Le fils naturel“, welches Diderot eben herausgegeben und von welchem er ihm ein Exemplar geſchenkt hatte. Er bezog eine

Stelle über die Einſamkeit auf ſich und beſchwerte ſich in einem Briefe darüber an Diderot, der die Sache leicht nahm und ihm ſcherzhaft antwortete, daß er ihn nicht hindern könne, anderer Meinung zu ſein und die Säulenheiligen zu verehren. Rouſſeau aber machte zu ſeinem Brief an d'Alembert eine Anmerkung, worin er klagte, ſeinen ſtrengen und urtheilsvollen Freund, ſeinen Ariſtarch, verloren zu haben, der ſeinem Herzen zwar ewig theuer ſein werde, den er aber nicht mehr möge. Eine Anführung aus Jeſus Sirach über falſche Freunde ließ keinen weitern Zweifel, wie die gemeint ſei. Eine Woche lang ſprach Paris von nichts anderm als von dem Bruch Rouſſeau's mit Diderot. Dieſer ſchwieg und würde wohl nie über ihn ſich geäußert haben, wenn ihm nicht am Ende ſeines Lebens die Kunde von den „Confessions“ zu einer bittern Kritik gereizt hätte, denn er fand durch ſie ſeinen Freund Grimm und ſeine Freundin Epinay auf das ſchmählichſte verletzt.

Durch ſeine „Neue Heloiſe“, die inzwiſchen 1759—61 erſchien, hatte Rouſſeau die Frauen auf ſeiner Seite. Sie machten ſeinem Buch eine Senſation, deren Umfang man ſich kaum noch vorſtellen kann. Buchhändler und Leihbibliothekare vermochten dem Bedürfniß kaum zu genügen, es wurde auf halbe Stunden vermiethet. Rouſſeau's Honorare ſteigerten ſich nun bedeutend, für den „Émile“ empfing er 6000 Francs und bezog von ſeinen Schriften ſpäter eine Rente von 1500 Francs. In Montmorency ſchrieb er den „Contrat social“ und den „Émile“, zu welchem eine Aufforderung der Frau von Chenonceaux ihn veranlaßte.

Er ſtand jetzt auf dem Gipfel ſeines Ruhms, ſeines Glücks und jener literariſchen Iſolirung, die er mit ſolcher Gefliſſentlichkeit geſucht hatte. Als aber ſein „Émile“ 1762 erſchien, wurde derſelbe vom Parlament zum Verbrennen und ſein Verfaſſer zur Haft verurtheilt. Rouſſeau entfloh nach der Schweiz. Als er über die franzöſiſche Grenze kam, fiel er nieder, den Boden eines freien Landes zu küſſen, vernahm aber, da er ſich nach Genf wenden wollte, daß ſein „Émile“ dort auch ſchon verurtheilt ſei. Er wandte ſich nun nach Bern, ward aber auch hier ausgewieſen. In Neufchâtel, unter dem Scepter Friedrich's des Großen, unter dem Schutz des Marſchalls Keith, fand er Ruhe und wohnte in Mortiers-Travers. Um ſich als Proteſtanten zu zeigen, ging er öffentlich zum Abendmahl, ein würdiges Seitenſtück zu Voltaire's öffentlicher Communion in Ferney. Die Herren von Eſcherny, Moultou und Dupeyrou, ein reicher Amerikaner aus Surinam, nahmen ſich ſeiner außerordentlich freundſchaftlich an. Dennoch entſtanden Unruhen der Bauern gegen ihn als einen Irrgläubigen und bedrohten ſogar ſein Haus. Herr Gaberel in ſeiner Schrift: „Rousseau et le Genèvois", hat nachgewieſen, daß Thereſe, die ſich auf dem Dorfe langweilte, der Oppoſition gegen ihn nicht fremd geblieben iſt. Rouſſeau verließ Mortiers-Travers und flüchtete auf die Petersinſel im Bielerſee, wo er zwei Monate in jenem träumeriſchen, ſinnigen Spazierengehen hinbrachte, welches ihm der höchſte Genuß war; er botaniſirte dabei und ſchrieb ſogar ſeinen „Botaniste sans maître". Indeß hatte er durch ſeine Schrift gegen Chriſtoph Beaumont, den Erzbiſchof von Paris, und durch ſeine „Lettres, écrites de la montagne" dem Haß des Klerus gegen ihn bei Katholiken wie bei Proteſtanten neue Nahrung gegeben, und in Genf entſtanden ſeinetwegen in der That ſehr ernſte Unruhen.

Rouſſeau muße auch die Petersinſel verlaſſen und ging unter dem Namen Renou nach Straßburg, wo der Gouverneur, Herr von Contades, ihn mit der größten Aufmerkſamkeit behandelte. Man führte ihm zu Ehren im Theater ſeinen „Dorfwahrſager" auf und zollte ihm die höchſte Bewunderung. Es ward ihm nunmehr erlaubt, nach Paris unter der Bedingung zurückzukehren, daß er nichts mehr über Religion und Staat ſchreiben wolle, allein er ging 1766 mit David Hume, der ſich ſehr für ihn intereſſirte, nach England, wo er in London mit einem Enthuſiasmus empfangen ward, der ſich bald abkühlte, da es zu ſehr an den Wechſel koloſſaler Erſcheinungen gewöhnt iſt. Hume bemühte ſich, ihm bei dem König eine Penſion auszuwirken, reizte aber ſein Mistrauen, da er mit den Pariſer Philoſophen intim verbunden war. Seit 1757, wo er mit ſeinen alten Freunden gebrochen hatte, bildete er ſich ein, daß eine Verſchwörung gegen ihn beſtände, welche von der philoſophiſchen Sekte, von den Holbachianern, geleitet werde und die Urheberin alles ihn betreffenden Mißgeſchicks ſei. Den Grund in der nothwendigen Wirkung zu ſuchen, welche ſeine Schriften bei dem Adel, bei dem Klerus hervorbringen mußten, fiel ihm nicht ein, vielmehr giebt er wiederholt zu verſtehen, daß Diderot, Grimm, Holbach, nachdem er gegen ihre Erwartung ein berühmter Mann geworden, aus Neid ihm überall entgegengewirkt, ihn verrathen und verleumdet hätten. Daß er den Bruch mit ihnen ſuchte, geſteht er ſich nicht ein und klagt, nachdem er ſie mit beleidigender Kränkung verlaſſen, ſie an, ihm untreu geworden zu ſein. Rouſſeau brach auch mit Hume; nur Ein Mann, jener Amerikaner Dupeyrou, hat die Probe ſeiner launiſchen Ungleichheit und ſeines beleidigenden Mißtrauens beſtanden. Rouſſeau zog ſich auf ſein Landgut Wootton zurück, welches ein Herr Davenport ihm zur Wohnung angeboten hatte. Hier ſchrieb er ſechs Bücher ſeiner „Confessions“ bis zum Jahre 1741, Thereſens Klatſchereien und Machinationen verleideten ihm bald auch dieſen Aufenthalt; er hatte ſchon Anfälle von Wahnſinn und verließ England 1767, wo er nach Frankreich zurückging und vom Prinzen von Conti eine Wohnung auf ſeinem Schloß Trie eingeräumt erhielt. Hier arbeitete er an ſeinen „Confessions“ weiter, aber ſeine wahnſinnigen Exaltationen vermehrten und ſteigerten ſich; unter anderm glaubte er, daß der Miniſter Choiſeul, getrieben von ſeinen Feinden, die Inſel Corſica nur deshalb Frankreich einverleibt habe, ihm nicht den Triumph zu gönnen, für die Corſen eine Verfaſſung auszuarbeiten, welche ſie von ihm gewünſcht hatten. Und Polen, war es nicht in dem Augenblick getheilt, wo es ſich an ihn gewandt hatte, die Grundzüge einer freien Verfaſſung zu empfangen? Unmöglich! Er erblickte darin nichts als Intrigue gegen ſich und bezog ſogar eine Stelle aus Taſſo's „Befreites Jeruſalem“ geradezu als Weiſſagung auf ſich.

Im Jahre 1770 kehrte er nach Paris zurück und bezog eine Wohnung in der Rue Platrière, die jetzt nach ihm den Namen führt. Anfänglich beſuchte er noch Geſellſchaften, ſelbſt frivolere, wie die der Schauſpielerin Arnould, aber allmälig zog er ſich ganz in ein behagliches Stillleben zurück, wie er es in ſeinen „Promenades et rêveries“ geſchildert hat. Zeitweiſe verfiel er in wahnſinnige Melancholie, und glaubte ſich, den guten, liebevollen Jean Jacques, von aller Welt gehaßt und verfolgt. Einſt ſchrieb er eine Rechtfertigung, über welche Gott ſelbſt urtheilen ſollte, indem er ſie auf dem Altar der Notre-Damekirche niederlegen wollte. Als er nun eines Tags mit Mühe unbemerkt bis an den Altar geſchlichen, ward er ein Gitter gewahr, welches ihn davon trennte und das er früher nie bemerkt hatte; er glaubte ſich nun von Gott ſelbſt verworfen.

Im Jahre 1778 lud ihn Herr von Girardin ein, bei ihm in Ermenonville eine Landwohnung zu beziehen. Hier genoß er noch einmal die Wonne der Natur, die Wonne der Einſamkeit, die Wonne des unbedingten Spazierengehens, die Wonne der rückſichtsloſen Träumerei, bis er Anfang Juli (am 2.) ſehr plötzlich ſtarb. Er war noch am Morgen früh aufgeſtanden, ſpazieren gegangen und hatte ſich, wie er ſchon ſeit mehreren Wochen that, den Kaffee ſelbſt gemacht, als er, auf einmal von heftigen Schmerzen ergriffen, zu Boden ſtürzte, laut ſchrie und bald darauf verſchied. Herr von Coranzès, der von Paris herbeieilte, fand ſchon ſeine Leiche; er glaubte mit Muſſet-Pathay, dem genaueſten und ausführlichſten Biographen Rouſſeau's, daß er ſich vergiftet habe, nachdem er nämlich entdeckt hatte, daß Thereſe mit einem Stallknecht des Herrn von Girardin ein Verhältniß angeknüpft hatte, und er nun erſt die ganze Größe ihrer Gemeinheit begriff. Herr von Girardin, der Jüngere, hat dieſe Anſicht 1824 zu widerlegen geſucht, allein Thatſache iſt, daß Thereſe jenen Stallknecht heirathete, daß ſie mit ihm 24000 Livres, welche die von Dupeyrou in Genf veranſtaltete Geſammtausgabe der Werke Rouſſeau's abwarf, durchbrachte; daß ſie, nachdem ſie ſelbſt ſchon an Mirabeau geſchrieben, auf Barrère's Antrag von der Nationalverſammlung 1200 Frks. Jahrgeld erhielt und doch, zur widrigſten Säuferin heruntergeſunken, 1801 in Armuth und Noth ſtarb.

In welche Schwächen und Verirrungen Rouſſeau als Menſch ſich auch habe fallen laſſen, ſo dürfen wir doch nie vergeſſen, daß er ſtets einem höhern Ideal nachgeſtrebt hat, und daß der Schriftſteller Rouſſeau daſſelbe durch ein unvergleichliches Talent einfacher, oft männlicher, immer aber hinreißender Beredſamkeit zur Geltung zu bringen wußte. Grimm, der ihn in ſeiner menſchlichen Gebrechlichkeit und moraliſchen Sophiſterei am tiefſten zu durchſchauen Gelegenheit hatte, verſagt in ſeiner literariſchen Correſpondenz ſeinem Talent niemals die Anerkennung. Rouſſeau war der Menſch des 18. Jahrhunderts, in welchem alle ſocialen, alle politiſchen, alle religiöſen, alle philoſophiſchen Widerſprüche deſſelben ſich individualiſirten; er war in ſeiner Jugend Handwerker, Abenteurer, Bedienter geweſen, lebte aber in der Zeit ſeines zweiten Pariſer Aufenthalts mit dem Adel auf einem Fuß des vertraulichſten Verkehrs, namentlich mit den Frauen, wie die Frau von Epinay, von Luxembourg, von Boufflers, von Créqui u. a. In allem Umgang blieb er jedoch einſam; er hatte in Thereſe keine Gattin, nur eine Concubine, die von der guten Geſellſchaft ausgeſchloſſen war; er hatte Kinder gezeugt, aber keine Familie begründet; er hatte Freunde erworben, aber ſie wieder von ſich geſtoßen. Er machte an ſie ſtets die höchſten Forderungen, aber er ſelbſt dispenſirte ſich von ihrer Erfüllung, ſobald ſie ſeinem Egoismus unbequem wurde; er war im Stande, im Drange der Verlegenheit die gemeinſten Handlungen zu begehen, aber nie verlegen, für ſie die idealſten Geſichtspunkte zu erfinden. Noch im höchſten Alter, als er der Welt nur die Wahrheit zu ſagen öffentlich geſchworen hatte, log er und erfand dann eine Theorie der Nothlüge, ſich vor ſich ſelbſt zu rechtfertigen. Ein junges Mädchen hatte ihn bei einem Pickenick gefragt, ob er Kinder gehabt habe, und er hatte es geradezu verneint; das gab ihm nun einen Stoff, den er in ſeinen „Rêveries d'un solitaire“ zu einer Abhandlung über das Recht zur Lüge vom Standpunkt des Nutzens aus verarbeitete. Er that nie vorſätzlich Böſes, aber er wollte das Gute thun, nur wenn und ſo lange es ihm Vergnügen machte. Um in ſeinen eigenen Augen ſtets edel zu erſcheinen, warf er die Schuld auf andere. Er war Citoyen de Genève geworden, aber er lebte nicht in Genf und wies die Gelegenheiten, in ſeiner Vaterſtadt leben zu können, von ſich. Republikaner ſeiner politiſchen Confeſſion nach, lebte er in einer abſoluten Monarchie, wie er, ein Liebhaber der Natur und der Einſamkeit, mitten in dem tumultuariſchen Paris unter der ſteten ihm höchſt peinlichen Beläſtigung durch ſeine Berühmtheit und Bekanntheit lebte, obwohl niemand ihn dazu zwang. Proteſtant von Hauſe aus, wurde er Katholik, ſchwor den Katholicismus nicht aus religiöſen, ſondern politiſchen Motiven wieder ab und entzweite ſich mit dem proteſtantiſchen Klerus durch das theiſtiſche Glaubensbekenntniß, welches er dem Vicar von Savoyen in den Mund legte. Wie das ganze Jahrhundert wollte er in Staat und Kirche die ſubjective Freiheit für ſich im vollſten Maß beanſpruchen. In der Philoſophie war er anfänglich ein Genoſſe der Encyklopädiſten, ein Mitarbeiter der „Encyklopädie“, ſpäterhin der Gegner derſelben, weil er weder Materialiſt noch Atheiſt war, beſonders aber, weil er ſie für ſeine perſönlichen Feinde hielt. Es lebte in Rouſſeau ein revolutionäres Pathos, denn er ſehnte ſich aus der Geſchichte, die ihn zum Mitdulder und Miterzeuger eines ungeheuern Schickſals machte, zur Natur hinaus, die ohne Arbeit, ohne Tugenden aber auch ohne Laſter, ohne Geſchichte iſt und das Individuum in den engſten Kreis von Bedürfniſſen und der einfachſten Befriedigungen derſelben einſchließt, während die Cultur in's Unendliche hin neue Bedürfniſſe und zahlloſe oft launiſche Arten ihrer Befriedigung ſchafft. Rouſſeau war ein socialer Atomiſtiker, der auch in Staat und Kirche nur eine Geſellſchaft von Individuen erblickte, von denen jedes allen übrigen an ſich gleichberechtigt daſteht.

Rouſſeau fing erſt ſpät zu ſchreiben an, nachdem er ſchon in den verſchiedenſten Lagen eine reiche Erfahrung geſammelt hatte, ſein Stil konnte daher originell werden. Seine erſten belletriſtiſchen Schriften müſſen wir als Phaſen ſeiner Stilbildung anſehen. Das revolutionäre Element trat auch in ſie ein, als er auf dem äſthetiſchen Gebiet, nachdem er in Venedig andere Opern als die Rameau'ſchen gehört, 1753 durch ſeine „Lettre sur la musique française“ die franzöſiſche Muſik angriff und gegen die italieniſche herunterſetzte. Grimm unterſtützte ſeine Oppoſition durch eine kleine humoriſtiſche Broſchüre: „Der Prophet von Böhmiſch-Broda“. Die Muſiker des königlichen Orcheſters waren ſo erbittert auf Rouſſeau, daß ſie ſein Bild verbrannten. Er ſchrieb für die Encyklopädie Artikel über die Muſik, die er 1767 in ſeinem „Dictionnaire de musique“ ſammelte. Der Anſtoß zu ſeinen moralpolitiſchen Schriften kam ihm zwar, wie wir geſehen haben, von außen, allein die Tendenz zu ihnen lag in der ganzen Ausnahmeſtellung vorbereitet, welche ſeine Biographie ihm gegeben hatte. Im Jahre 1749 hatte die Akademie von Dijon die Frage geſtellt: „Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué, à épurer ou à corrompre les moeurs?“ Rouſſeau gewann mit ihrer negativen Beantwortung den Preis. Wenn aber Wiſſenſchaft und Kunſt die Sittlichkeit verderbt haben, was muß dann geſchehen, ſie wiederherzuſtellen? Die Perfectibilität des Menſchengeſchlechts gab Rouſſeau im allgemeinen zu und erkannte in ihr den Unterſchied des Menſchen vom Thiere an. Durch Wiſſenſchaft und Kunſt vervollkommnet er ſich nun zwar, macht ſich aber auch durch ſie moraliſch elend. Denken iſt nach Rouſſeau ſchon ein unnatürlicher Zuſtand, denn der Naturmenſch will nur den Trieb der Ernährung und Zeugung befriedigen und außerdem Ruhe haben; er lebt durchſchnittlich einſam, denn er verlangt wohl nach der Begattung, nicht aber nach der Familie und noch weniger nach der Sorge für ſie. Wir müſſen alſo, glücklich zu werden, Kunſt und Wiſſenſchaft aufgeben, um in die Einfachheit des Naturzuſtandes zurückzukehren. Der Menſch iſt nach Rouſſeau, im Widerſpruch mit dem chriſtlichen Dogma, von Natur gut. Die weitern Folgerungen aus ſeinem hypothetiſchen Naturzuſtande zu ziehen, kam ihm die Akademie von Dijon ſelbſt 1753 mit der neuen Frage entgegen: „Quelle est l’origine de l’inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle?“ Rouſſeau beantwortete ſie in dem „Discours sur l’origine et sur les fondemens de l’inégalité parmi les hommes“, den er 1755 in Amſterdam drucken ließ und ſeiner Vaterſtadt Genf widmete, wo er eine ſehr zweifelhafte Aufnahme fand. Er erblickte den Grund der Ungleichheit in dem Eigenthum und erklärte die Gleichheit für den natürlichen Zuſtand. Wenn der Menſch als Naturmenſch lebt, ſo bedarf er ſo wenig als das Thier Privateigenthum, weil er ſich ebenfalls zur Befriedigung ſeiner Begierden dem Glück des Zufalls überläßt. Die Erde gehört allen, und der Menſch, der zuerſt einen Acker einzäunte, ihn den ſeinigen nannte und andere fand, die einfältig genug waren ihm zu glauben, hat alles Unheil der Geſchichte angerichtet, denn das Eigenthum bewirkt durch den Unterſchied von Mein und Dein das poſitive Recht und leitet damit Zwiſtigkeiten und mit ihnen den Krieg ein, der durch Gewalt ſich des Eigenthums eines Andern zu bemächtigen ſtrebt. Ganz abgeſehen davon, daß es das Elend der Arbeit in ſeinem Gefolge hat, bewirkt es durch ſeine Ungleichheit auch den Unterſchied der Armen und der Reichen, und damit die Abhängigkeit der erſtern von den letztern. Um daher die Schwachen gegen die Starken zu ſchützen, vereinigen ſich die Menſchen in Gemeinweſen, in denen das Geſetz herrſchen ſoll, allein durch das Uebergewicht der Reichen und Mächtigen wird das Geſetz zum Vortheil derſelben gewendet und ſo, ſtatt zum Schutz der Armen und Schwachen zu dienen, vielmehr eine formelle Befeſtigung des Unrechts. Aus einer geſetzmäßigen wird die Obrigkeit in eine willkürliche verwandelt, weil die Maſſen freilich nicht zum Regieren taugen. Die Gewalt gelangt folglich in die Hände der Fürſten: le pouvoir légitime devient un pouvoir arbitraire. Da ein Fürſt als ein Menſch der Leidenſchaft unterworfen iſt, ſo wird der Staat von ſeiner Willkür abhängig. Der Gegenſatz von Herrſchaft nnd Knechtſchaft hat ſich entwickelt, denn ich bin Knecht, wenn nicht das Geſetz, ſondern die Willkür mir befiehlt, indem ſie zugleich die Macht hat mich zu zwingen. So erblickte Rouſſeau in der Staatenbildung die Verderbniß eines Naturzuſtandes, wie er ihn ſich ausmalte. Die Vergleichung, die er von den verſchiedenen Altersſtufen des Menſchen machte, wollen wir hier bei Seite laſſen.

Denken, Arbeit, Bildung, Eigenthum, dies alles iſt nach Rouſſeau unnatürlich. Das Geſetz ſoll zwar die Ungleichheit, welche das Eigenthum bewirkt, aufheben, allein die Macht des Reichthums läßt es illuſoriſch und ſogar zu einem Mittel werden, den Armen noch abhängiger zu machen, als er es ſchon unmittelbar iſt. Der Staat verknechtet den Menſchen ſtatt ihn zu befreien und, frei zu ſein, müßte derſelbe ihn fliehen. Da er jedoch einmal vorhanden iſt, ſo muß man allerdings verſuchen, ſeine Uebel zu lindern und ſich dadurch der Gleichheit und Sorgloſigkeit des Naturzuſtandes nähern. In dieſem Sinn ſchrieb Rouſſeau 1755 ſeinen „Discours sur l'économie politique“, der zuerſt in der „Encyklopädie“ erſchien und worin er eine Progreſſivſteuer des Einkommens vorſchlug.

Seine Entgegnung gegen d'Alembert's Artikel über Genf in dem Brief „Sur les spectacles“ gab ihm 1758 eine glänzende Gelegenheit, ſeine Paradoxie von dem Verderben der Sitten durch die Kunſt mit recht ſcheinbarer Augenfälligkeit zu beweiſen, indem er behauptet, daß das Theater auf die ſittlichen Zuſtände entweder gar keinen, oder wenn einen, nur einen nachtheiligen Einfluß gehabt habe. Die Furcht und das Mitleid, welche die Tragödie erwecke, beſſere die Menſchen ſo wenig als das Lachen, welchem die Komödie die Schwächen und Thorheiten der Menſchen preisgebe. Auf die Frage, ob nicht die dramatiſche Dichtung eine innere Nothwendigkeit der Poeſie ſei, ließ er ſich natürlich nicht ein, ſondern blieb dabei ſtehen, daß die tragiſche Rührung wie die komiſche Erheiterung nur äſthetiſche Affecte, keine ethiſchen Effecte hervorbringe. Vorzüglich aber ſuchte er darzuthun, daß das Intereſſe für das Theater nie größer geweſen ſei als in den verderbteſten Epochen der Geſchichte, weil ſich ihm ſtets die größte Unſittlichkeit im Verkehr der Geſchlechter angehängt habe. Mit ſolchen Anſichten, wie Tertullian und Auguſtin ſie auch ſchon geäußert hatten, wollte er den Kampf der puritaniſchen Geiſtlichkeit von Genf gegen Voltaire unterſtützen. Seine Beredſamkeit donnerte gegen ein Inſtitut, welches das Leben ſelbſt zum Gegenſtande des Spiels und des Scheines mache und ein höchſt überflüſſiger Luxus der Geſellſchaft ſei, die es in der Wirklichkeit den einzelnen oft an der Befriedigung der nöthigſten Bedürfniſſe mangeln laſſe. Weil er mit ſeiner ſatiriſchen Schilderung der gefährlichen Einwirkung des Theaters auf die Sitten für das damalige Paris leider recht hatte, wurde ſeine Polemik mit beifälligem Intereſſe aufgenommen, verſteht ſich, ohne daß man darüber das Theater nach wie vor zu beſuchen aufgehört hätte.

Rouſſeau polemiſirte gegen das Theater, obwohl er ſelbſt dafür gearbeitet hatte. Umgekehrt polemiſirte er auch gegen den Roman, ſchrieb aber, nachdem er dies gethan, doch ſelbſt einen, indem er dieſen Widerſpruch mit der Sophiſterei beſchönigte, daß eine corrumpirte Zeit wie die ſeinige einmal Romane verlange. Abgeſehen von dieſem Widerſpruch, war es eine richtige Conſequenz, daß er die Corruption, welche er bekämpfte, auch ſchilderte. Dies geſchah in dem Roman: Julie ou la nouvelle Héloise; lettres de deux amants, écrites du pied des Alpes. Er ſchrieb denſelben in der Eremitage unter dem Einfluß der Ekſtaſe, mit welcher ihn die Leidenſchaft für Frau von Houdetot begeiſterte; er gab ihn 1759—61 heraus. Man hat den Nebentitel des Romans nicht paſſend finden wollen, allein er rechtfertigt ſich dadurch daß Saint-Preux ſich aus dem Lehrer Juliens, ebenſo wie Abälard im Verhältniß zu Heloiſen, zu ihrem Geliebten metamorphoſirt. In der Form iſt dieſer Roman, dem Rouſſeau ſeine ganze Seele einhauchte, Richardſon's „Clariſſe" nachgebildet; er iſt wie ſie in Briefen, geſchrieben, die jedoch bei Rouſſeau lyriſcher gehalten ſind. Der weſentliche Unterſchied des Inhalt's beſteht darin, daß Clariſſe tragiſch iſt, während Julie nur einen Anlauf zum Tragiſchen nimmt, der ſich durch das, was Rouſſeau Tugend nennt, aufhebt. Clariſſe ſoll ſich auch gegen ihren Willen, verheirathen; ſie weigert ſich, fliehet, begiebt ſich in den Schutz Lovelace's, wird von ihm, der ihr Opium beibringt, genothzüchtigt und ſtirbt. Juliens Tod hingegen iſt, wie die franzöſiſche Kritik ſagte, nur un accident malheureux, uniquement pour tirer Mr. Rousseau de son embarras. Was war Rouſſeau's poſitive Abſicht? Er wollte ein Ideal der Liebe und Tugend darſtellen; zuerſt ſchilderte er die Leidenſchaft der Liebe, die zum Untergang von Juliens Unſchuld führt, der zwar von Rouſſeau nicht gerechtfertigt, wohl aber mit der Macht der Leidenſchaft entſchuldigt wird. Hierauf folgt der Kampf der Liebe Juliens mit ihrem Pflichtgefühl, dem Gebot ihres Vaters zu gehorſamen, einen von ihr nicht geliebten Mann zu heirathen. Zuletzt ſchildert er den Kampf der

Liebenden mit ihrer Leidenſchaft, um, trotz aller Verſuchung, durch ihre äußere Wiedervereinigung der Tugend treu zu bleiben.

Der Inhalt des Romans iſt nämlich im kurzen folgender. Der Baron d'Etange läßt ſeine Tochter, Julie, durch einen bewährten Lehrer, Saint-Preux, unterrichten. Dieſer verliebt ſich in ſeine Schülerin wie ſie in ihn, und erſterer will fliehen, geſteht ihr aber ſeine Liebe und wird nur um ſo mehr gefeſſelt. Julie wird ſchwanger, verbirgt dieſen Zuſtand ihrem Geliebten und wird durch einen Abortus, der hier die Stelle des Findelhauſes vertritt, von ihrer Sorge wieder befreit. Saint-Preux muß ſie jedoch verlaſſen, weil ihr Vater ihre Hand einem reichen Mann, Herrn von Wolmar, zugeſagt hat, der ihm einſt das Leben rettete. Julie weigerte ſich, allein ihr Vater beharrt auf ſeiner aus Dankbarkeit entſprungenen Forderung, und ſie opfert ſich ihm aus Pietät. Zwar iſt ſie ſich bewußt, Saint-Preux ewig zu lieben und in der Kirche einen Meineid zu ſchwören, indeß ergreift die Feierlichkeit der Trauhandlung am Altar ſie ſo ſtark, daß ſie ſich wenigſtens vornimmt, alle Pflichten einer Gattin und Mutter treu zu erfüllen. Wirklich hält ſie Wort und wird eine muſterhafte Hausfrau. Herr von Wolmar kennt das Verhältniß, in welchem Julie zu Saint-Preux geſtanden, ganz genau, beruft aber dennoch, als ſeine Kinder heranwachſen, eben dieſen Liebhaber ſeiner Frau zum Hauslehrer ſeiner Kinder. Und Saint-Preux folgt auch dieſem Rufe und lebt nun mit Julie unter demſelben Dach in unaufhörlichen Verſuchungen, die er wie ſie überwindet. Glücklicherweiſe endet dieſe Qual bald, weil Julie eines Tags eins ihrer Kinder, das von einem Damm in's Waſſer gefallen, ſelbſt wieder herausgezogen hatte und an den Folgen des Schrecks und der Erkältung ſtarb.

Der herrſchenden Corruption gegenüber erkennt Rouſſeau die Heiligkeit der Ehe an, der ſich Julie, die Heldin ſeines Romans, mit philoſophiſchem Bewußtſein widmet. Eben deshalb, den Sieg der ſogenannten Tugend zu feiern, iſt ihre Ehe mit Herrn von Wolmar nur ein mariage de raison .Beide Gatten achten, aber ſie lieben ſich nicht. Ihre äußerlich correcte Ehe fröſtelt uns im

Pedantismus ihrer tugendhaften Muſtergültigkeit an. Ueberall ſtoßen wir auf Unnatur, denn es iſt unnatürlich, daß eine Liebende, die ſo wie Julie liebt, doch ihrem Vater zu Gefallen in die Ehe mit einem andern willigt; unnatürlich, daß ein Liebender, der ſo wie Saint-Preux liebt, dies geſchehen läßt; unnatürlich, daß ein ſo edel denkender Mann, als Herr von Wolmar geſchildert wird, Julie heirathet, obwohl er ihr Verhältniß zu Saint-Preux kennt; noch unnatürlicher, daß er dieſen Saint-Preux in ſein Haus ruft, und am unnatürlichſten, daß Julie ſich darin fügt und Saint-Preux dem Rufe wirklich folgt. Aber gerade in dieſer Unnatur der Schwäche, in dieſer Degradation der Perſonen durcheinander, in dieſen Reflexionen über die ewigen Gefahren, welche ſie ſich bereiten, erblickte Rouſſeau den Triumph der Tugend. Saint-Preux ſchreibt ſeinem Freunde, dem Mylord Eduard Bombſton, der in den Feſſeln einer Italienerin ſchmachtet, immer nur von ſeinem Enthuſiasmus für die Tugend. Herr von Wolmar ſchreibt ſeiner Couſine, der Frau von Orbe, er ſei überzeugt, daß ſeine Frau und Saint-Preux ſich inniger als je liebten, daß er jedoch vollkommen ruhig ſei, weil er zugleich nicht weniger die Ueberzeugung habe, daß ſie, tugendhafter als je, ſich rein erhalten würden, obwohl Julie einmal nicht umhin kann, ihm zu ſagen, daß er die Tugend ſeiner Frau auf eine harte Weiſe genieße. Julie iſt, mit Einem Wort, die Verherrlichung des moraliſchen Ehebruchs.

Nebenbei wollte Rouſſeau in Herrn von Wolmar einen toleranten, menſchenfreundlichen Atheiſten nach dem Vorbild des Barons Holbach, in Julie eine tolerante, tugendbegeiſterte Deiſtin darſtellen; er wollte zeigen, wie der Unterſchied der religiöſen Ueberzeugung, ja der Widerſpruch derſelben dennoch die Verwirklichung der Tugend, die Harmonie der Menſchen in ihrem Cultus nicht ausſchließen. Atheismus und Deismus ſollten ſich in ihrer Moralität gegenſeitig anerkennen. Der ſterbenden Julie legte er ſchon ein Glaubensbekenntniß in den Mund, welches der Sache nach ganz daſſelbe mit der profession de foi du vicaire savoyard im „Émile“ war, die den Anſtoß zu ſeiner Verfolgung in Frankreich und in der Schweiz gab. Rouſſeau ſoll darin einen ſavoyiſchen Vicar Gaime, den er bei Frau von Warens kennen gelernt hatte, copirt haben.

Einen Hauptſchlag führte er durch die Contraſtirung der beſtehenden Unſitte, namentlich der Pariſer, mit der Natürlichkeit und Sitteneinfalt der Schweizer Bauern aus. Dem Steinhaufen der Stadt Paris, ihren engen Gaſſen, ihrem übeln Geruch ſetzte er die herrlichen Wälder und Seen, die ſchönen Thäler, die reine Luft der Alpen entgegen. Der verſchnörkelten Tracht der Pariſerinnen mit ihren Reifröcken, Puderhaarwullſten, und Schönpfläſterchen gab er in der einfachen und kleidſamen Tracht der Bäuerinnen eine gefährliche Parallele. Dem Laſter und ſeinen Krankheiten hielt er den Spiegel der Tugend und ihrer Geſundheit vor. Die reizenden Beſchreibungen, die er vom Genfer See, vom Dorfe Meillerie, vom Walliſerlande machte, eröffneten den Blick für die Naturſchönheiten der Schweiz. Zwar hatte Herr von Haller bereits die Alpen in ſteifen Alexandrinern beſungen, aber erſt Rouſſeau malte ihre Erhabenheit mit ſo tiefer Empfindung, daß er die Schweizerreiſen in die Mode brachte.

Rouſſeau urtheilte ſelbſt von ſeinem Roman, daß jedes Mädchen, jede Frau, die ihn läſen, verloren ſeien; er hatte alſo ein Bewußtſein über die Verführung, die er in ſeine Schilderung der Tugend gelegt hatte. Die Worte bleiben keuſch, er ſündigt nicht gegen die Decenz, aber er huldigt doch der glühendſten Sinnlichkeit, die, wie in ſeinen „Confessions“, das Ganze mit einem lüſternen Aroma durchdringt. Wie hat er nicht die Empfindungen geſchildert, welche Saint-Preux durchbeben, als er in Juliens Schlafgemach dringt! Hier wird alles zu einem raffinirten Kitzel ſpiritualiſirter Wolluſt. Seine ſentimentalen Perſonen ſind voller Declamation, ſie ſind, wie die Franzoſen ſagen, prêcheuses. Sie reflectiren unaufhörlich über ihre Gefühle und ſchwächen damit oft ihre zuerſt wahre Empfindung zu einer Empfindelei ab, die ganz unnatürlich wird. Dieſe Unnatur wird dann als die wahrhafte Stärke geprieſen. So ſchleicht z. B. Saint-Preux Nachts an das Krankenbett ſeiner Julie, als ſie am Pockenfieber darniederliegt, und küßt ihre Hand mit der Abſicht, auch ſich die entſtellenden Blattern zu inoculiren, was ihm auch richtig gelingt. Welch läppiſche Sentimentalität, aber gerade ſolche Albernheit gilt als ein erſtaunlicher Heroismus höchſter Zärtlichkeit. Bei allem Zittern der Hände, bei allem Herzklopfen, bei allem Stocken des Athems und Ohnmächtigwerden, das in dieſem Roman eine ermüdend große Rolle ſpielt, ſtoßen wir doch auf Rohheiten, wie man ſie von ſolchen ideal ſein ſollenden Perſonen nicht erwartet. Saint-Preux z. B. betrinkt ſich und führt gegen Julie unanſtändige Reden. Sie hofmeiſtert ihn deshalb und er ſchwört, nie wieder Wein ohne Waſſer zu trinken; er reiſt nach Paris, geräth in ein Bordell, betrinkt ſich, angeblich weil er einen weißen Wein für Waſſer hält, und erwacht ſchließlich am andern Morgen an der Seite einer feilen Dirne. Dieſen ganzen Vorgang ſchreibt er nun ſelbſt in aller Breite an Julien; er erzählt ihr, wie das Andenken an ſie ihm unter den Courtiſanen gefolgt ſei, und wie er in ſo unſauberer Geſellſchaft kaum an ſie zu denken gewagt habe. Warum aber ging er in das Bordell, oder warum verließ er [illegible] nicht, als Juliens Bild ihn daran mahnte? Er ſchämte ſich es [illegible] thun vor den Officieren, die ihn zum Beſuch des Bordells eingeladen hatten. Julie ihrerſeits begnügt ſich damit, ihm weiſe Rathſchläge zu geben, wie er bei ähnlichen Fällen ſich künftig benehmen ſolle. So war Rouſſeau ſelbſt. In ſeinen „Confessions" erzählt er uns, wie er einſt in der Rue Moineaux eine Nacht bei der Maitreſſe ſeines Freundes, des Geſandtſchaftspredigers Klüpfel, zugebracht und am andern Morgen ſeiner Thereſe ein reuiges Bekenntniß abgelegt habe.

Wenn man „Die neue Heloiſe" geleſen hat, kennt man den ganzen Rouſſeau. In einer Unzahl von Abſchweifungen hat er alle ſeine Anſichten über die Geſellſchaft, den Staat, die Erziehung, die Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft vorgetragen.

Vom ſocialen Gebiet ging Rouſſeau während ſeines Aufenthalts in Montmorency zum politiſchen über, indem er 1762 ſeinen „Contrat social" herausgab. Er wollte nämlich ſchon ſeit längerer Zeit ein umfaſſendes Werk: „Institutions politiques", ſchreiben, vollendete aber nur ein Fragment deſſelben, den Geſellſchaftsvertrag. Dies kleine Buch gehört zu den weltgeſchichtlich gewordenen, denn es hat den demokratiſchen Radicalismus des neuern Europa begründet. Rouſſeau ging von Locke'ſchen Principien aus, wendete ſie aber in ein atomiſtiſches Extrem. Montesquieu hatte 1748 die conſtitutionelle Monarchie als politiſches Ideal aufgeſtellt, Rouſſeau ſtellte die republikaniſche Verfaſſung als Ideal auf. Die Hypotheſe des Vertrags, die von Hobbes für die abſolute Monarchie als Handhabe gebraucht war, wurde von ihm für die Begründung der Republik ausgebeutet. Die franzöſiſche Nationalverſammlung von 1791 ſtand auf dem Standpunkt Montesquieu's, die von 1793 auf dem Rouſſeau's.

Rouſſeau betrachtet in ſeiner Schrift zuerſt das Weſen und den Urſprung des Staats, der nach ihm durch einen Vertrag entſteht, kraft deſſen jedes Glied des Gemeinweſens ſich ſeiner Freiheit unbedingt und rückhaltlos an den allgemeinen Willen entäußert, für welche Entäußerung (aliénation) es durch die Gegenſeitigkeit der gleichen Entäußerung aller übrigen entſchädigt wird. Als ruhiges, paſſives Ganze iſt das Gemeinweſen: communauté, Staat; als thätiges, als actives Individuum Souverän, als andern Gemeinweſen entgegengeſetzt Staatsmacht, puissance. Der einzelne iſt im Verhältniß zu ihm als ein Gemeinweſen Unterthan, sujet; als Theilhaber der höchſten Gewalt Bürger, citoyen; alle durch den Staatsvertrag verbündete einzelne machen das Volk, peuple, aus. An ſich ſind alle einzelne einander gleich, und Zwang gegen den einzelnen findet nur ſtatt, ihn zur Freiheit zu zwingen.

Für den Begriff der Souveränetät und Geſetzgebung geht Rouſſeau von der Vorausſetzung des abſtracten Individuums aus, welches ſeinen Eintritt in einen Vertrag ſelbſtändig beſchließt. Daß der einzelne, ſelbſt unter den Wilden, als Glied einer Familie in einem urſprünglichen, natürlich-ſittlichen Gemeinweſen geboren wird, ingorirt er. Alle einzelnen zuſammen ſind der Souverän, weshalb die Souveränetät als Ausübung des allgemeinen Willens unveräußerlich, inaliénable, iſt. Es kann wohl die Macht, nicht aber der Wille übertragen werden. Aus dem gleichen Grunde, als Einheit aller einzelnen Willen, iſt ſie untheilbar, indivisible. Die Theilung der Gewalten, wie Montesquieu ſie lehrt, verwirft

Rouſſeau als phantaſtiſch. Die Geſetze als der Ausdruck des allgemeinen Willens, de la volonté générale, ſollten auch der Wille aller, la volonté de tous, ſein. Inſofern dies thatſächlich nicht zu erreichen, muß, wie ſchon Locke bewieſen hatte, eine Vermittelung durch die Stimmenmehrheit entſcheiden und die Minderheit ſich unterwerfen, womit ihr freilich ein Zwang angethan wird; allein es muß angenommen werden, daß, was die Majorität beſchließt, dem, was der allgemeine Wille als zugleich der Wille aller thun ſollte, möglichſt nahe kommt. Rouſſeau verlangt, um Irrthümern vorzubeugen, verſchiedene Arten von Abſtimmung, bei ſehr wichtigen Angelegenheiten Stimmeneinheit, bei ſehr dringlichen einfache Majorität, bei minder wichtigen und laßlichern eine mittlere. Aber wer ſoll nun wieder entſcheiden, was wichtig, was dringlich und was es nicht iſt?

Rouſſeau bleibt immer bei der abſtracten Vereinzelung des Willens und bei der Addition der einzelnen Willensäußerungen ſtehen. Das Urtheil, le jugement, iſt ihm Nebenſache. Doch erkennt er an, daß es in den Maſſen ſchwach ſei, und wünſcht daher, daß bei der Gründung der Staaten Männer auftreten, welche der Maſſe durch den Nimbus göttlicher Autorität imponiren, wie Moſes, Lykurgus, Solon, ſelbſt Numa Pompilius. Auch machte er noch einen Unterſchied zwiſchen den unveräußerlichen Rechten des Menſchen, droits de l'homme, und den beſtimmten Rechten des Bürgers, droits du citoyen, welche durch die beſtimmten Geſetze eines beſondern Staats ertheilt werden. Ein unveräußerliches Menſchenrecht iſt z. B., aus einem Geſellſchaftsvertrag, wenn er mir mißfällt, auszuſcheiden und in einen andern überzutreten. Dieſer Austritt iſt das einzige Mittel, ſich dem Despotismus zu entziehen, den die Geſammtheit auszuüben vermag, weil ihr Wille immer für gerecht, für irrthumslos gelten muß und durch keine Gegengewalt in irgendwelchen Schranken gehalten wird. Rouſſeau bekämpfte auch die Repräſentativverfaſſung, weil man zwar die Macht, nicht aber den Willen ſelbſt übertragen könne. Er folgerte richtig, daß nur kleine Staaten ohne Repräſentation exiſtiren könnten, und wünſchte ſie ſogar ſo klein, daß die Bürger, wie in

Genf, Athen und Sparta, eine perſönliche Kenntniß von einander haben könnten. Um den republikaniſchen Kleinſtaat gegen die Unterjochung durch Großſtaaten zu ſchützen, empfahl er die Conföderation der Kleinſtaaten, wie ſich die griechiſchen Freiſtaaten gegen die perſiſche, die ſchweizeriſchen gegen die öſterreichiſche, die holländiſchen gegen die ſpaniſche Monarchie und Uebermacht ſiegreich vertheidigt hätten. Die Monarchie verwarf er ganz. Die Demokratie erſchien ihm als die richtigſte, aber wegen vieler Umſtände am ſchwierigſten durchzuführende Form der Verfaſſung, weshalb er die Wahlariſtokratie empfahl. Er warf ſchließlich die Frage auf, ob freie Staaten d. h. nach ſeiner Meinung ſolche, in denen die Bürger ſich vor allem mit politiſchen Angelegenheiten, mit dem Geſetzgeben beſchäftigten, ohne Sklaven möglich ſeien, welche die Arbeit für die Befriedigung der endlichen Bedürfniſſe zu übernehmen hätten? Rouſſeau beantwortete dieſe verhängnißvolle Frage dahin, daß ein Zuſtand vollkommener politiſcher Freiheit ohne Sklaven vielleicht unmöglich ſei und gab zu erwägen, daß wirkliche Sklaven es noch beſſer hätten als Freie, welche ſich einbildeten, Freie zu ſein und doch in Wahrheit nur Knechte wären.

Nachdem er ſo den Urſprung des Staats und die aus ſeiner Souveränetät entſpringende Geſetzgebung erörtert, unterſuchte er drittens das Weſen der Regierung. Allerdings würde es nach ihm am beſten ſein, wenn die geſetzgebende Macht zugleich die regierende wäre, allein der äußern Schwierigkeiten halber giebt er zu, daß es zweckmäßig ſei, die Macht zur Execution der Geſetze beſondern Beamten, commissaires, zu übertragen, deren Einſetzung kein Vertrag, nur ein Auftrag, ein Mandat iſt, das ſelbſt, in erblichen Manarchien, widerruflich, révocable, ſein muß. Die Beamten haben die Vermittelung zwiſchen dem Souverän, d. h. dem Geſammtwillen, und dem Volk, d. h. den vielen Verbündeten, und ſind dem Souverän verantwortlich, responsables. Um zu berathen, ob die Beamten ihre Schuldigkeit thun und ob ſie beizubehalten, ſollen ſich periodiſch freie Volksverſammlungen bilden, die ſich mit ihrer Kritik beſchäftigen; eine Anordnung zum gründlichen

Ruin aller magiſtralen Autorität, wie die Geſchichte des Terrorismus zur Zeit der franzöſiſchen Revolution hinreichend nachwies.

Endlich betrachtete Rouſſeau die Mittel zur Befeſtigung des Staats und erblickte dieſelben vorzüglich darin, daß die Gleichheit die Freiheit vermitteln helfe, weshalb die Geſetze ſo viel möglich dahin wirken ſollen, daß niemand im Staat zu viel Macht gewinne, andere durch Gewalt von ſich abhängig zu machen; oder daß jemand ſo reich werde, die Stimmen anderer kaufen zu können, oder auch ſo arm, daß er für andere käuflich werde. Je homogener und mittelmäßiger alle Zuſtände der einzelnen ſich geſtalten, um ſo leichter und feſter werde die Regierung ſein, deren Handeln durch zu große Ungleichheit und Verwickelung der Intereſſen erſchwert, ja, bei oft kleinen Veranlaſſungen, erſchüttert werde. Die modernen Staaten haben noch eine beſondere Schwierigkeit zu überwinden, welche die antiken nicht kannten. Bei dieſen nämlich fiel die politiſche Gemeinde mit der religiöſen zuſammen, während bei uns Staat und Kirche unterſchieden ſind, wodurch der einzelne als Bürger oft in einer ganz andern Ordnung der Dinge lebt, wie diejenige iſt, an die er als Glied einer Religionsgeſellſchaft glaubt. Dieſem Mißſtande wollte Rouſſeau durch eine Staatsreligion abhelfen, welche nur den Glauben an einen Gott, an ein künftiges Leben mit Lohn und Strafe, an die Heiligkeit des Staats und an die Verpflichtung zur Toleranz enthielt, denn die privaten Ueberzeugungen der einzelnen in religiöſen Dingen ſollten freigelaſſen ſein. Wer jedoch dieſe Staatsreligion nicht annehmen könnte, müßte den Staat verlaſſen, und wer ihr entgegenhandelte, ſollte mit dem Tod beſtraft werden. Hier kam Rouſſeau mit ſeinem Gegenfüßler, mit Hobbes, überein. Er erkannte die Religion, weil ſie die Geſinnung des Menſchen durchdringt, als das vorzüglichſte Mittel der Befeſtigung des Staats an, aber er wurde ſelbſt intolerant, indem er religiöſe Dogmen als politiſche Glaubensartikel aufſtellte.

Das ſind die Hauptſätze ſeiner kleinen, oft in gebieteriſchem Ton lakoniſch abgefaßten Schrift, ohne deren Kenntniß die Geſchichte der franzöſiſchen Revolution unverſtändlich bleibt, welche ſie, wie ſie ſich ausdrückte, zu ihrem Pharus der Legislation machte, ihre Terminologie aus ihr ſchöpfte, jede ihrer Beſtimmungen auf der Tribüne commentirte und durch die Guillotine mit Blut beſiegelte. Der Titel derſelben: „Contrat social“, iſt charakteriſtiſch, denn er geſteht die Identificirung des Begriffs der bürgerlichen Geſellſchaft mit dem des Staats ein. Er hat den Staat nicht als einen ſittlichen Organismus, nur als einen Mechanismus aufgefaßt, in welchem der einzelne ein politiſches Atom iſt. Der Staat iſt nach ihm eine Geſellſchaft, die ſich durch den freien Entſchluß ſelbſtändiger, mündiger Perſonen bildet. In eine Geſellſchaft kann ich nach Belieben ein- und austreten, je nachdem ſie mir gefällt oder mißfällt. Nicht die Einheit der Abſtammung, der Sitte, der Geſchichte, nicht die ſittliche Theilnahme, nicht die patriotiſche Geſinnung bindet mich, ſondern nur die Uebereinſtimmung meiner individuellen Anſicht meines Willens. Rouſſeau denkt immer nur darauf, dem einzelnen ſeine Unabhängigkeit, ſeine Souveränetät, ſein unbeſchränktes Recht der Abſtimmung, suffrage, zu erhalten und die Eiferſucht hierauf verſchlingt bei ihm alle andern Intereſſen.

In Montmorency ſchrieb Rouſſeau auch ſeinen „Émile“ und gab ihn 1762 heraus. Mit der „Julie“ wurde er der ſociale, mit dem „Contrat social“ der politiſche, mit dem „Émile“ der pädagogiſche Reformator ſeiner Zeit, der beſonders nach Deutſchland hinübergriff, wo die Philanthropen ſeine Principien zu realiſiren eiferten. Dieſer „Émile“ iſt ein didaktiſcher, ein pädagogiſcher Roman, der zu zeigen unternimmt, wie inmitten der Civiliſation doch eine Erziehung nach den Grundſätzen der Natur möglich ſein ſoll. Wie im „Contrat social“ knüpft Rouſſeau auch hier an Locke an, geht aber in ein ſelbſtändiges und weitläufiges Detail über. Er ermöglicht ſeine Transaction mit dem Beſtehenden hier dadurch, daß er ſeinem Zögling einen Hofmeiſter giebt, der ſich ihm außſchließlich bis zum fünfundzwanzigſten Jahre widmet, wo derſelbe ſich verheirathet. Das Leben in der Familie und die naturgemäße Erziehung der Kinder durch ſie verſtand Rouſſeau nicht zu würdigen. Nicht Vater, nicht Mutter, nicht Geſchwiſter erziehen

Emil, ſondern ein Hofmeiſter, der ihn künſtlich iſolirt, da man in Europa doch nicht ſofort nach der Weiſe der Huronen und Irokeſen in den Wäldern leben kann. Rouſſeau hat wirklich viel über Erziehung gedacht, viel und gut beobachtet. Ueberdem ſollte ſein Buch für ihn zugleich eine Art Buße der Vergehungen ſein, die er als Vater durch Verleugnung ſeiner Kinder auf ſich geladen. Gegen die zu ſeiner Zeit herrſchenden Mißbräuche in der Erziehung hatte er durchſchnittlich recht. Er polemiſirt gegen die Einſchnürung der Neugebornen zu kleinen Mumien und wollte ihnen die freie Gliederbewegung zurückerobern, weshalb er den Laufkorb und den Fallhut empfahl. Er polemiſirte gegen das Unweſen der Ammen, welches die Kinder ſchon in der Wiege der Mutter und damit auch dem Vater entfremdet. Er erkannte richtig, daß auch die Sinne erzogen werden müßten. Mit tiefer Einſicht, von mannichfachen, oft traurigen Erfahrungen unterſtützt, verbreitet er ſich beſonders über die Gefahren, welche die Epoche der Pubertät begleiten.

Während er ſo die Naturſeite des Zöglings im ganzen gut auffaßt, bleibt die moraliſche Entwickelung deſſelben mangelhaft, weil Rouſſeau ihn naturwidrig von dem gewöhnlichen Verkehr abſperrt. Welch ein Aufwand von künſtlichen Veranſtaltungen, ihm den Begriff des Eigenthums durch ein Stückchen Erde beizubringen, welches er bepflanzt und hinterher zu ſeinem Erſtaunen von dem Gärtner, dem es gehört zurückgewieſen wird. Welch eine lächerliche Intrigue zwiſchen dem weiſen Hofmeiſter und einem Taſchenſpieler auf dem Markte, um in Emil das Gefühl der Eitelkeit erſt hervorzubringen und dann ihn deshalb zu beſchämen. Wie einfach, wie natürlich machen ſich ſolche Vorgänge im wirklichen Leben der Menſchen!

In Betreff des Unterrichts rührt die Methode von Rouſſeau her, in der Geographie mit der Bekanntſchaft der nächſten Umgebung, mit der ſogenannten Heimathkunde, zu beginnen. Mit beſonderm Nachdruck enpfahl er, den jungen Menſchen durch Turnen, Tanzen, Schwimmen, Reiten und allerhand körperliche Arbeit zur mannichfaltigſten Verwendung der Kraft auszubilden, um ſich für alle Wechſelfälle des Lebens geſchickt zu machen. Auch ein Handwerk ſolle er erlernen, um ſich im äußerſten Fall ſeinen Unterhalt ſelbſt erwerben zu können. Seinen Emil ließ er Tiſchler werden.

Vor dem funfzehnten Jahre wollte er ſeinem Zögling die Exiſtenz eines Gottes nicht offenbaren, weil die Kinder oft ſchon überfrüh, bevor ſie noch die nöthige Reife des Faſſungsvermögens hätten, mit einem für ſie unverſtändlichen Unterricht in der Religion gequält würden, der ihnen dieſelbe verleide. Wenn es nun in der That eine Verkehrtheit iſt, den Kindern zuzumuthen, jüdiſche Geſchichte für identiſch mit Religion zu halten und ſie durch Controverslehren gegen Andersgläubige einzunehmen, ſo iſt Rouſſeau's Abhülfe eine nicht weniger große, weil ſie eine Abſchließung des Zöglings gegen alles Volks- und Familienleben fordert, wie eine ſolche nur in der größten Einſamkeit möglich wäre, wohin nie der Schall einer Glocke dränge uud wohin ſich nie ein Schatten kirchlicher Sitte verirrte, ganz zu geſchweigen von dem eigenen Denken des Zöglings, das freilich durch Bücher mit religiöſen Vorſtellungen nicht bekannt werden ſoll, denn Rouſſeau haßt überhaupt die Bücher. Nur Ein Buch nimmt er aus, die Geſchichte Robinſon Cruſoë's, der in jener abſoluten Vereinſamung fern von dem Menſchen lebt, welche Rouſſeau's ewige Sehnſucht war, und der auf ſeiner Inſel doch genöthigt iſt, alle Entdeckungen der Menſchen, alle Erfindungen der techniſchen Cultur, in eigener Perſon zu wiederholen.

Gewöhnlich ſpricht man nur infolge des Titels von Rouſſeau's „Émile“; er hat aber das große Verdienſt, auch ein Ideal weiblicher Erziehung aufgeſtellt zu haben. Emil's kluger Hofmeiſter hat es einzurichten verſtanden, daß für denſelben auf einem einſamen Landhauſe eine Sophie nach den gleichen Grundſätzen erzogen iſt. Man muß es Rouſſeau zugeſtehen, daß er einen reichen Schatz trefflicher Beobachtungen und Rathſchläge über die weibliche Erziehung hier niedergelegt hat, die, trotz der zuerſt durch Fénélon gegebenen Anregung, ſehr vernachläſſigt und für die höhern Stände in Frankreich auf die Klöſter beſchränkt war. Emil heirathet ſeine ihm prädeſtinirte Sophie und der Hofmeiſter entläßt ihn ſeiner Controle. Mit dem Glück der wohlerzogenen jungen Leute hätte das Buch ſchließen können. Rouſſeau fügte ihm aber einen zweiten Theil hinzu: „Émile et Sophie ou les solitaires“, der ſich wie eine Satire zu ſeinem Syſtem verhält. Die jungen Leute fangen nämlich trotz aller Liebe, trotz aller Bildung an, ſich auf dem Lande in ihrer kinderloſen Ehe zu langweilen. Was thun ſie, ſich zu entlangweilen? Sie gehen, echt franzöſiſch, nach Paris, in deſſen Zerſtreuungen ſie ſich allmälig einander entfremden, bis Sophie ſogar der Verführung erliegt. In der „Neuen Heloiſe“ verherrlichte Rouſſeau die Kraft der Tugend durch den moraliſchen Ehebruch; im „Émile“ kommt es zum wirklichen Ehebruch. Als Emil ihn entdeckt, denkt er an keine Rache, ſondern nimmt die Flucht und verſteckt ſich in der Provinz, wo er unter anderm Namen als Geſell bei einem Tiſchler arbeitet. Aber ſeine Frau ſpäht ihn hier aus und er kann ſeiner Umgebung ſeinen Stand nicht mehr verhehlen. Er ordnet daher ſeine Angelegenheiten ſchriftlich und flieht, ohne einen Groſchen Geld, von neuem, indem er bald bei einem Handwerker, bald bei einem Bauer arbeitet. So kommt er bis Italien, wo er ein Schiff beſteigt, das von Seeräubern genommen wird. Aus Aerger hierüber tödtet Emil den Kapitän, den er der Nachläſſigkeit beſchuldigt, wird aber nichtsdeſtoweniger zum Sklaven gemacht und nach Afrika geſchleppt. Er fühlt ſich gar nicht unglücklich, bis ein unmenſchlicher Aufſeher ihn bis zur Erſchöpfung ausbeutet und durch ſeine Härte ſo empört, daß er ſeine Mitſklaven zum Aufſtande auffordert. Dieſer Muth macht ſeinen Herrn auf ihn aufmerkſam, der ſeine Beſchwerde als gerecht erkennt und ihm eine beſſere Stellung giebt. Das iſt das Ende des Rouſſeau'ſchen Emil. Seine Gattin eine Ehebrecherin, er Sklave in Tunis!

Das in „Émile“ niedergelegte theiſtiſche Glaubensbekenntniß des ſavoyiſchen Vicars vertheidigte Rouſſeau mit großer Beredſamkeit gegen den Erzbiſchof von Paris, Chriſtophe Beaumont, und ſchrieb noch über die Unruhen, die er in ſeiner Vaterſtadt hervorgerufen hatte, die „Lettres de la Montagne“, in denen er auf den Urſprung des Chriſtenthums als einen ſelbſt revolutionären zurückging. Mit dieſer aus dem Evangelium geſchöpften Verherrlichung der Revolution ſchloß er bei Lebzeiten ſeine öffentliche Laufbahn, denn alles, was er ſpäter ſchrieb, wurde erſt nach ſeinem Tode gedruckt.

Das höchſt Intereſſante der ſchriftſtelleriſchen Entwickelung Rouſſeau's iſt die Einheit und Conſequenz derſelben. Er iſt durch und durch revolutionär. Er wäre einer revolutionären That ſchlechthin unfähig geweſen, aber als Schriftſteller kritiſirte er das Beſtehende nicht nur, ſeine Verworfenheit aufzudecken, ſondern ſtellte ihm auch durch das Poſtulat der Natur ein poſitives Ideal gegenüber. Mit der Verwerfung der Cultur 1750 fing er an. Die Negation der Cultur ſchließt aber die Negation der Geſchichte in ſich. Er negirte 1753 das Eigenthum als Princip aller ſocialen Ungleichheit und damit alles poſitive Recht. In der „Neuen Heloiſe" gab er 1759 ein Bild der beſtehenden Geſellſchaft, deren Pariſer Corruption er mit der relativen Natürlichkeit der Schweiz contraſtirte. Im Jahre 1762 conſtruirte er den Staat, wie er ſein müßte, um dem einzelnen ſeine Unabhängigkeit, um allen die Gleichheit zu erhalten. Dieſer Staat, ein Aggregat von ſocialen Atomen, ſollte das Surrogat ſein für den unmittelbaren Naturzuſtand, deſſen ſich nur der Wilde in Amerika's Urwäldern erfreut. Der „Émile" ſollte gleichzeitig die Erziehung lehren, wie von ihr der Standpunkt der Rückkehr zur Natur als ein Compromiß mit der Geſchichte auszuführen ſei. Die „Neue Heloiſe" macht von der abſtracten Negation den Uebergang zu der Poſition, wie ſie Rouſſeau unter den gegebenen Bedingungen möglich ſchien. Die Wirkung, welche er mit ſeinen Schriften hatte, war eine ungeheure. Er ſchrieb, wenn man ihn mit Voltaire vergleicht, wenig, aber, was er ſchrieb, hatte durch die Intenſität ſeines Gefühls, durch die logiſche Conſequenz, die vor keiner Negation zurückſchreckt, durch die Energie ſeiner Beredſamkeit, eine magiſche Gewalt und war immer leicht zu verſtehen. Alle ſeine Schriften waren nur Momente eines einzigen Grundgedankens: von aller Cultur zu abſtrahiren, um ſich der Natur zu überlaſſen, die von uns nichts verlangt als Befriedigung des Hungers, des Geſchlechtstriebes und des Triebes nach Ruhe.

Denken iſt, wie wir ſahen, nach Rouſſeau ſchon Unnatur. Die Größe Rouſſeau's liegt in ſeinen Widerſprüchen, zu denen ihn ſein ſubjectiver Idealismus zwingt. Durch dieſe Widerſprüche bewegte er ſein Jahrhundert, weil ſie die Widerſprüche aller waren. Er erkannte die Perfectibilität des Menſchen an, und verwarf doch die Cultur, d. h. die progreſſive Vervollkommnung, die auf ihrem Wege auch den Irrthum nicht vermeiden kann und aus ſeiner Erkenntniß die Wahrheit lernt. Er geſtand zu, daß der Menſch ſich durch das Denken von den Thieren unterſcheide, aber, weil mit dem Denken der Geiſt ſich über die Natur erhebt, ſollte es nicht natürlich ſein. Unwiſſenheit iſt das naturgemäße Glück, welches die Wiſſenſchaften zerſtören. Das Eigenthum, durch welches der Menſch ſich eine Welt in der Welt erſchafft, ſollte unnatürlich, ein Product ſubjectiver Fiction ſein. Daß das Eigenthum Diebſtahl ſei, hatte Rouſſeau längſt vor Proudhon geſagt. Rouſſeau will die Liebe ſchildern und malt nur die Verführung; er will die Ehe ſchildern und zeigt uns zwei Gatten, die ohne Liebe zu einander die Pflichten der Ehe nur der Pflicht halber erfüllen; Unnatur! Im Staat und in der Erziehung hat Rouſſeau überall nur den familienloſen, vaterlandloſen, geſchichtloſen Menſchen, das Abſtractum, vor ſich, welches in abſoluter Iſolirung zu leben trachtet und, zum Verkehr durch die Noth gedrungen, von ſeiner Selbſtändigkeit nur ein Minimum, nur ſo viel aufgiebt, als es zurückzuerhalten berechnet.

Rouſſeau, der ſentimentalſte Sophiſt, wurde der Liebling der damaligen Frauen, weil er in der „Heloiſe“ den moraliſchen, im „Émile“ den wirklichen Ehebruch in Schutz nahm. Die Conſequenz des Naturſtandpunktes kennt keine Heiligkeit unverbrüchlicher Treue, keine Ehe, nur ſinnliche Liebe, nur Befriedigung des Geſchlechtstriebes.

In ſeiner letzten Periode 1763–78 beſchäftigte er ſich nur noch mit ſich ſelbſt. Er verdammte ſeine Vergangenheit und ſuchte das Räthſel ſeiner Eigenthümlichkeit, ſeines Lebens, zu durchdringen. Er ſchrieb während ſeines Aufenthalts in Wootton und in Trie ſeine „Confessions“, die eine noch größere Wirkung als alle ſeine übrigen Schriften hervorbrachten und ſtets eins der merkwürdigſten Bücher bleiben werden, weil ſie mit einem unendlichen Reiz genrebildlichen Details geſchrieben ſind und das Werden eines bedeutenden Individuums in der Wechſelwirkung mit den Zeitumſtänden und Zeitgenoſſen voll feiner pſychologiſcher Analyſe ſchildern. Daß Rouſſeau mit ihnen nur die Wahrheit hat ſagen wollen, iſt gewiß; daß er ſie aber nur ſo ſagen konnte, wie ſie ihm erſchien, iſt natürlich. Das Falſche in ihnen iſt die Vorausſetzung, daß er von da ab, wo er literariſch berühmt geworden, durch die Pariſer Philoſophen, durch die Holbach'ſche „Clique", ſyſtematiſch verfolgt ſei. Rouſſeau mißtraute ſeitdem allen Menſchen; er verdächtigte jede Freundlichkeit; er beargwöhnte jedes Entgegenkommen; er haßte jede Wohlthat, weil er überall nur verſteckt lauernde Abſichtlichkeit vermuthete, die ſein Verderben im voraus beſchloſſen habe. Man muß ſeine „Promenades et rêveries d'un solitaire", die er 1777 ſchrieb, leſen, um die grenzenloſe Marter, die er ſich durch ſeinen Wahnſinn erſchuf, kennen zu lernen. Er war auf einer beſtändigen Flucht vor den Menſchen. Paris, wo noch Diderot, Grimm, d'Alembert, Holbach, Frau von Epinay, Saint-Lambert u. a. lebten, mit denen er der Reihe nach ſich entzweit hatte, mußte eine Hölle für ihn ſein. Wie weit war es, bevor er aus der Mitte der Stadt, wo er wohnte, das Thor, das Feld erreichte! Wie klagt er darüber! Wie ſchrecklich war ihm die Rückkehr in die Stadt! Aber warum lebt er nun hier? Warum verbarg er ſich nicht in einem einſamen Thal der Provinz? Unſtreitig, weil Thereſe ſich auf dem Lande langweilte und außerhalb Paris nicht leben mochte. Ohne ein Amt, deſſen Pflichten ihn aus ſich herauszugehen genöthigt hätten, ohne eine ſeiner würdige Gattin, die ihn verſtanden hätte, ohne Kinder, für die zu ſorgen ihm ſüß geweſen wäre, ohne Freunde, denen er vertraut und in deren Umgang er ſich erheitert hätte; ohne Intereſſe an der Entwickelung der Menſchheit, die ihn, er wußte ſelbſt nicht warum, verfolgte; konnte nur der Tod eine gründliche Erlöſung für ihn ſein.

Es iſt über Rouſſeau unendlich viel geſchrieben und kleinere Briefſammlungen, die ſich auf ihn beziehen, erſcheinen noch unaufhörlich. Wir begnügen uns aber, das Hauptwerk anzuführen, welches die Franzoſen über ihn beſitzen: Muſſet-Pathay, „Histoire de la vie et des ouvrages de J. J. R., composée de documens authentiques et dont une partie est restée inconnue jusqu'à ce jour; d'une biographie de ses contemporains, considérés dans leurs rapports avec cet homme célèbre; suivie de lettres inédites“ (2 Thle., Paris 1821). Wir müſſen bemerken, daß es ganz und gar parteiiſch für Rouſſeau iſt; alle Schuld, wo ſie nicht geleugnet werden kann, wird auf Thereſe geſchoben. Ein Deutſcher, F. Brockerhoff, hat eine Biographie angefangen, die organiſcher, genauer eingehend und gerechter zu werden verſpricht. Der erſte Band: „Jean Jacques Rouſſeau; ſein Leben und ſeine Werke“, iſt erſchienen (Leipzig 1863).

Anhang zur Rouſſeau'ſchen Biographie.

Bernardin de St. Pierre.

Literariſches Portrait nach Villemain.

Vorbemerk. Bernardin de St. Pierre iſt für mich immer ein ſehr merkwürdiger Schriftſteller geweſen. Sein Name und ſein kleiner Roman: „Paul und Virginie“ ſind auch bei uns bekannt genug. Weniger verbreitet iſt ſeine literariſche Würdigung. In ſeinem Cours de litérature, im dritten Bande der Abtheilung, welche das achtzehnte Jahrhundert behandelte, 1829, hat Villemain ihm zwei treffliche Vorleſungen, S. 207—278 gewidmet, deren Inhalt ich auch für Deutſchland gern zu einer größeren Kenntniß bringen möchte. Ich habe im Weſentlichen, was die Sache betrifft, an Villemains Schilderung nichts verändert, wohl aber, was die Form angeht, denn Villemains Vortrag war durch ſeinen Lehrſtuhl an der Sorbonne bedingt, eine Beziehung, die ich verwiſchen mußte, wenn ich dies literariſche Portrait ſelbſtſtändig hinſtellen wollte. Ich habe daher Abſchweifungen fortgeſchnitten, Wiederholungen weggelaſſen. Ich mußte aus demſelben Grunde vergeſſen machen, daß Villemain zu Franzoſen, zu jungen Franzoſen ſpricht. Ich durfte ihn endlich aus dem gleichen Grunde nicht in eigener Perſon reden laſſen. In der Bearbeitung habe ich keinesweges nur wörtlich überſetzt, ſondern ſo viel wie möglich den franzöſiſchen Sinn durch die entſprechendſten deutſchen Wendungen zu übertragen mich bemühet, was bei Werken dieſer Art bekanntlich höchſt ſchwierig iſt, weshalb ich um geneigte Nachſicht für meine Dollmetſchung erſuche. Manche ſpeciellere Umſtände wären vielleicht zu beſſerem Verſtändniß einzuſchalten geweſen, z. B. daß, wenn St. Pierre den Senatorpoſten unter Napoleon, den er ausſchlug, angenommen hätte, er auch ein Gehalt von 40,000 Francs bezogen haben würde. Oder auch, wenn Villemain von Bernardins Kämpfen in der Akademie für die Religion ſpricht, man ſich erinnern muß, daß dies zur Zeit der Republik lebensgefährlich war. Als Bernardin eines Tages durch die Teleologie wieder Gottes Daſein beweiſen wollte, ward Cabanis ſo empört, daß er den Degen gegen ihn zog. Man hielt ihn zwar zurück, er erklärte es aber für der Akademie unwürdig, ſolche Vorurtheile, wie den Glauben an Gott zu hegen, und ſetzte es auch durch, daß nicht einmal der Name Gottes genannt werden durfte.

Bernardin de St. Pierre war zu Havre geboren. In ſeiner Kindheit zeigte er ſich träumeriſch und hatte, wie Jedermann, ſeine kleinen Begegniſſe, die im Leben berühmter Männer zu Anekdoten werden. Ein Zug ſeines aufkeimenden Charakters war der lebhafte Geſchmack für das Land und für die Einſamkeit. Er hatte in ſeiner Familie ein Exemplar von dem: Leben der Väter der Wüſte gefunden und las daſſelbe mit aller Neubegier einer jungen und lebhaften Einbildungskraft. Dieſe wundererfüllten Erzählungen, dieſe Zurückgezogenheit in die Thebais begeiſterten ihn ſo ſehr für das einſiedleriſche Leben und gaben ihm ein ſolches Vertrauen zum Walten der Vorſehung, daß er mit neun Jahren eines Tages Eremit zu werden beſchloß. Die Ausſtattung ſeiner Einſiedelei war ein kleiner Korb, worin man ihm ſein Frühſtück für die Schule gelegt hatte. Mit dieſem begab er ſich in ein Gehölz, eine halbe Meile von Havre, und verbrachte dort den ganzen Tag, bis ſeine Wärterin ihn ſuchte, fand, nach Haus zurückführte und ſo das erſte Abenteuer ſeines Lebens beendete.

Ein andermal ſtahl er Feigen aus einem Garten. Rouſſeau hat Aepfel und der heilige Auguſtin hat Birnen geſtohlen. Der heilige Auguſtin hat dieſe Thatſache in einem intereſſanten Buche verzeichnet, welches für ihn nur der Ausdruck ſeiner Reue und ernſten Bekümmerniß ſein ſollte. Wie grollt er ſich um jenen kleinen Kinderdiebſtahl! Non ipsa re quam furto appetebam, sed furto ipso delectabar, ſagt er mit ſinnreicher Zerknirſchung. Wir wollen den Charakter des Diebſtahls des heiligen Auguſtin nicht ergründen, aber ſo viel iſt gewiß, Bernardin — de — Saint — Pierre ſcheint den ſeinigen nicht eben ſo bereuet zu haben.

Auf dieſe erſten, bei einem Kinde nicht ungewöhnlichen Stimmungen folgte bald ein lebhafter Geſchmack für das Reiſen. Die Lectüre aller Reiſebeſchreibungen, die er erraffen konnte, mußte ihre Wirkung durch den Aufenthalt in Havre ſelbſt und durch den Anblick ſeines ſchiffreichen Hafens ſteigern. Der Hang des Knaben ward ſo entſchieden, daß die Aeltern darin willigten, den Zwölfjährigen mit einem Oheim, welcher Schiffscapitain war, nach Martinique ſegeln zu laſſen. Das Schiffsleben langweilte ihn, der Anblick Martinique's ergötzte ihn nicht ſonderlich und er kam zurück, am Jeſuittencollegium zu Caen ſeine Studien zu machen. Die Jeſuiten waren geſchickte und geſcheute Lehrer, welche den Unterricht anziehend zu machen verſtanden, aber immer im Intereſſe ihres Ordens. So laſen ſie in den Erholungs-, manchmal jedoch auch in den Unterrichtsſtunden ihren Schülern die: Erbaulichen Briefe vor, dies von Montesquieu ſo ſehr geliebte Werk, welches reizende Schilderungen Indiens, Chinas, des ganzen Orients enthält, aber auch von Anekdoten und Wundern zur Ehre der Jeſuiten wimmelt.

Durch dieſe Lectüre wurde die Phantaſie des jungen St. Pierre von Neuem entflammt, und er würde ſich entſchloſſen haben Miſſionair zu werden, nicht ſowohl die Ungläubigen zu bekehren, als den Anblick dieſes prachtvollen Morgenlandes zu genießen, das ihn in den Erzählungen der Väter bezauberte. Fénélon hatte daſſelbe Verlangen, nach dem Orient, nach Perſien und Griechenland zu gehen, um Gott Seelen zu gewinnen und zugleich um ſeiner Einbildungskraft genug zu thun, die von den Erinnerungen und Alterthümern Griechenlands gänzlich hingenommen war. Wie Fénélon gab der junge St. Pierre den Bitten ſeiner Familie nach, verzichtete auf ſeinen Plan, verlor jedoch nicht ſeinen Reiſetrieb.

Mit einer außerordentlichen Faſſungskraft begabt, ſetzte er ſeine mathematiſchen Studien fort und machte reißende Fortſchritte. Seine Kenntniſſe ſchafften ihm bald eine ehrenvolle Stellung. Zum Brücken-

und Wegebaumeiſter ernannt, ging er nach Deutſchland, wo die Franzoſen gerade einen für ſie weder ſehr nützlichen, noch ſehr glänzenden Feldzug machten. Er wohnte der Belagerung Düſſeldorfs bei und ſchlug ſich mit vielem Muthe. Verwundet und unzufrieden kam er zurück. Sein düſteres Weſen ſoll ihn mit ſeinen Vorgeſetzten wie mit Seinesgleichen in Streitigkeiten verwickelt haben. Es iſt möglich, denn eine lebhafte Phantaſie, ein höheres Talent haben für mittelmäßige oder tyranniſche Geiſter leicht einen Stolz und eine Unabhängigkeit, welche ſie Inſubordination und Dünkel ſchelten. Eine Anſtellung als Ingénieur géographe in Malta zerſchlug ſich dadurch, daß er ohne ſeine Beſtallung unter Segel gegangen war. Nach ſeiner Zurückkunft bewarb er ſich um eine anderweitige Anſtellung, eine Lage, die allein ſchon hinreicht, üble Laune zu machen. Er legte Pläne, Entwürfe, Denkſchriften vor; er hatte den Kopf voll von tauſend Neuerungen und Reformprojecten. Ganz poſitive Vorſchläge und romantiſche Ideen miſchten ſich in ihm. Er brütete Syſteme aus zur praktiſchen Verbeſſerung des Militairdienſtes und zugleich hoffte er, eine vollkommen reine und glückliche, von den Leiden und Laſtern unſerer großen Staaten freie Colonie zu begründen.

Voll von dieſem Streben, ohne Beſchützer, ohne Anhalt, Gegenſtand einiger untergeordneten Eiferſüchteleien, ſah St. Pierre ſich mit ſeinen Talenten und mit ſeinem romanhaften, folglich unſchuldigen Ehrgeiz von Allem entfernt. Er verfiel in Armuth und Entmuthigung. Da faßte er eines Tages den Entſchluß, Paris und ſeine dürftige Wohnung zu verlaſſen, ſeine mathematiſchen Bücher, die faſt ſein ganzes Vermögen ausmachten, zu verkaufen, von ſeinen Freunden einige Louis zu borgen und ſich aufzumachen, im Innern Rußlands an den Ufern des Aralſees ſeine Colonie zu gründen. Phantaſie zu haben koſtet mitunter etwas und giebt der Lebensführung zuweilen einige Bizarrerie. St. Pierre reiſt ab und kommt zuvörderſt in Holland an und in Holland, ſtatt Gründer einer Colonie, ſtatt Schöpfer eines Staates, wird er vorläufig Journaliſt. Ein Franzoſe, ein geiſtvoller Menſch, der zu Amſterdam eine Zeitung herausgab, nimmt ihn zum Aſſocié, vortheilt von ſeinem Talent, behandelt ihn mit Auszeichnung, macht ihm die gewinnreichſten Anerbieten, kann aber den beweglichen Sinn des jungen Reiſenden nicht lange feſſeln. Nachdem St. Pierre fünf oder ſechs Monate an der Amſterdamer Zeitung geſchrieben hat, errinnert er ſich ſeiner Colonie. Ungeduldig, ſie endlich zu errichten, geht er auf's Neue fort nach Lübeck, von Lübeck nach Kronſtadt und kommt eines Morgens in Petersburg an.

Von einigen Reiſegefährten, die mit ihm in derſelben Jacht geweſen waren, ſofort getrennt, fand er ſich in der unermeßlichen Stadt, in welcher er Niemand kannte, verloren. Das Geld, dieſer allgemeine Geleitsbrief bei den civiliſirten Völkern, fing an, ihm auszugehen. Ohne Freunde, ohne Hülfsquellen, irrte er auf den granitnen Quais umher, welche die Ufer der Newa umgürten, hatte endlich nur noch ſechs Francs leben zu können, beſchäftigte ſich aber ſtets mit der Hoffnung, ſeine Colonie in irgend einem fruchtbaren und doch unangebauten Fleck Rußlands anlegen zu können.

Seiner vorgeblichen Stabilität der abſoluten Gewalt unerachtet hatte Rußland kürzlich durch das Genie und das Verbrechen Katharina's ſeinen Herrn gewechſelt. Unter den Männern, die vom Dienſt des unglücklichen Peter III. in die Gunſt Katharina's übergegangen waren befand ſich der Marſchall Münnich, ein alter Krieger, durch alle Wechſel dieſes ſtürmiſchen Hofes und durch ein Exil in Sibirien erprobt. Ein Zufall ließ ihn Bernardins Bekanntſchaft machen. Er ſchenkte ihm Theilnahme, d. h. er ſetzte ihn auf eine Kibitke und ſchickte ihn nach Moskau, dort ſein Glück zu verſuchen.

In dieſer Stadt, die erſt jüngſt der Schauplatz der Staatsumwälzung geweſen, ward St. Pierre von einem Franzoſen, dem Herrn von Bilbois, dem Chef der Artillerie, protegirt, und endlich der Czarin vorgeſtellt, deren Verbrechen in dem Glanz, den ſie um ſich verbreitete, zu verſchwinden ſchien.

Der junge Reiſende ward mit einem beſondern Wohlwollen empfangen, aus welchem die Ambition und die Intriguen des Hofes einige Hoffnung ſchöpften. Hierauf führte man ihn zu Orlof, einem Emporkömmling, einem großen Herrn, mächtigen

Günſtling, Beſchützer der Künſte, künftigem Befreier Griechenlands, zu demſelben, der mit ſeinen eigenen Händen Peter III. erdroſſelt hatte. Orlof empfing ihn mit einem Gemiſch von Europäiſcher Höflichkeit und Tatariſcher Rohheit. Er ſprach mit ihm vom Hof, von den Künſten, von der franzöſiſchen Literatur, von den großen Männern, welche den Ruhm von Paris ausmachten, von der Oper, von der Encyklopädie. Er zeigte ihm auf einem Pult zwei Bände der Encyklopädie, angefüllt mit franzöſiſchen Anmerkungen von Katharinens Hand. Er bot ihm reiche Geſchenke und ſchien das Talent des jungen Fremden an ſein Geſchick knüpfen zu wollen. Wäre St. Pierre ein praktiſcher und kluger, oder eigennütziger und ehrgeiziger Menſch geweſen, ſo hätte er Orlof geſchmeichelt und ſich, wie ſo viele Andere, emporgebracht und bereichert. Allein er war nur von Einer Idee durchdrungen, baldigſt ſeine Colonie an den Ufern des Aralſees zu errichten, ihr weiſe Geſetze und gute Sitten zu geben. Er antwortete der Zuvorkommenheit und den verführeriſchen Anerbietungen Orlof's durch Darlegung ſeines Entwurfes. Orlof dachte nicht an die Gründung von Republiken oder Colonien. In ſeinen Augen galt St. Pierre auf der Stelle für einen Schwärmer. Man ſchickte ihn als Artilleriehauptmann nach Finnland, militäriſche Poſitionen aufzunehmen.

Dieſer Geiſt, voll von menſchenfreundlichen Illuſionen, dieſer moderne, von einer neuen Atlantis träumende Platon muß ſich alſo in die unermeßlichen Wälder Finnlands begeben, Poſitionen zu ſuchen und den Widerſtand zu berechnen, welchen dieſe dicken Holzungen dem Feuer der Artillerie entgegenſtellen können. Mehrere Monate blieb er ganz und gar mit militäriſchen Combinationen inmitten dieſer Wüſten von Fichten und Birken beſchäftigt, von denen er ſo maleriſche Schilderungen gemacht hat.

Nach Beendigung ſeines Auftrags kam er nach Moskau zurück; eine Hoflaune hatte ſeine vornehmſten Schützer verbannt. Sein Lieblingsplan, die Gründung ſeiner Colonie, ward unmöglicher, als je. Der Kummer über dieſe Täuſchung, der Anblick dieſes ausſchweifenden und barbariſchen Hofes, an welchem die Eleganz der Laſter ihrer Wildheit nichts nahm, ſtießen ihn zurück. Ein Angedenken an die polniſche Freiheit, das in der Ferne aufblitzte, verführte ihn. Er entſagte dem ſubalternen Ehrgeiz, Artilleriehauptmann zu bleiben oder Obriſt in der ruſſiſchen Armee zu werden und forderte ſeinen Abſchied.

Das ſind nun jene Aufwallungen, jene Eigenſinnigkeiten eines edeln und unruhigen Geiſtes, die ihn ſo oft haben anklagen laſſen.

Denn in Polen angelangt, vergaß er ſofort im Arm einer Fürſtin die Interreſſen der polniſchen Freiheit. Einer Laune willen verließ er Polen, eilte nach Wien, kam umſonſt nach Warſchau zurück, reiſte nach Dresden, lebte dort dem Vergnügen und ging endlich nach Frankreich zurück, indem er ſeinen Weg durch Preußen nahm, wo keine Zerſtreuungen ihn weiter anzogen. Friedrich, ſchon alt und grämlich, nur an den Geiſt glaubend und nichtsdeſtoweniger nur des Despotismus ſich bedienend, unterhielt ſich damals damit, ſeine Garde manöveriren zu laſſen, während er zugleich an Voltaire und d'Alembert reizende Briefe ſchrieb. Für ihn war ein Mann von Bernardins Schlage, zumal er ſchon unter den ruſſiſchen Truppen gedient hatte, nur zum Offizier tauglich. Aber der unabhängige Geiſt Bernardins ward von dem Anblick der harten und unerbittlichen Disciplin, die ein philoſophiſcher König übte, von dem Bilde der Knechtſchaft und Einförmigkeit, die nach Alfieri's Ausdruck aus Preußen eine große Kaſerne machten, tief verwundet. Er wollte hier nicht bleiben und reiſte nach ſechs im Ausland reſultatlos verbrachten Jahren, ohne Geld, ohne Freunde, ohne Titel nach Frankreich zurück. Was hatte er denn während dieſer ſechs Jahre gethan, wo er unklug, müßiggängeriſch und zuweilen ungeordnet erſcheint? Er hatte geſehen, gefühlt, gelitten; er hatte Empfindungen und Farben geſammelt; er hatte ſich anders gemacht, als die andern Menſchen. Nach dem gewöhnlichen Maaßſtab war er ein Abenteurer; allein er war durch die Schule hindurchgegangen, welche die Maler, die Dichter, die Männer von Talent entwickelt. Das hatte er auf ſeinen langen Reiſen gewonnen. Uebrigens ſtarb er vor Hunger oder war doch nahe daran.

Er fing wieder an zu arbeiten, aber nicht für den Ruhm; er wußte nicht, daß er für ihn da ſei, ſondern nur für die Bureaux der Miniſter. Er machte Entwürfe; einen Entwurf, der Theilung Polens zuvorzukommen, der an ſich ſehr vernünftig war; einen Entwurf, auf einem neuen Wege nach Oſtindien zu kommen; einen Entwurf zur Coloniſirung der Inſel Madagascar. Endlich erwarben ihm die Denkſchriften, die er in die Bureaux ſandte, und die Freundſchaft eines Herrn Honin, an den er intereſſante und gemüthvolle Briefe richtete, die beſcheidene Gunſt, nach Isle de France zu gehen, mit dem Geheimauftrage, nach Madagascar, wenn er könnte, überzuſiedeln, um dort die Fundamente ſeiner Colonie zu legen.

Von jetzt ab wird das Leben Bernardins weniger dunkel und gewöhnlich meint man zu ſeinem Nachtheil. Allein den Ruhm und Charakter eines Mannes von ſeltenem Talent muß man nicht chicaniren. In einem Menſchen von wirklicher Ueberlegenheit, der vom Glück und von den einfältigen Günſtlingen, die es ſo oft erſchafft, ſich mißhandelt ſieht, begreift ſich eine trübe Reizbarkeit. Leicht fühlte er ſich verletzt und warum ſollte er nicht ſtolz ſein? Neid, Angeberei, Mißtrauen machten ihn ſich zur Zielſcheibe. Das war natürlich, denn er befand ſich nicht an ſeinem Platz.

Sein Aufenthalt auf Isle de France verläuft ſich in Verhandlungen mit dem Ingenieur en chef, mit dem Marinecommiſſär. Er ſchreibt gegen ſie; ſie ſchreiben gegen ihn. Das Alles kann uns wenig kümmern. Wie es ſich nun auch mit dieſen Zwiſtigkeiten verhalten habe, St. Pierre's Talent, ſchon bereichert durch ſo verſchiedenartige Eindrücke, kündigte ſich dem Publikum zum erſtenmal durch ein Werk an. Wie immer war er auch von Isle de France arm zurückgekommen, aber er brachte ein Buch mit, eingegeben durch die Anſchauung der Gegenden, voll von anziehenden Bemerkungen über das Klima und die Erzeugniſſe der Inſel, von beredſamen Betrachtungen über das Colonialleben und das Loos der Sklaven. Faſt vierzig Jahre alt, iſt er endlich bei der Beſtimmung angelangt, für welche die Natur ihn gemacht und welche er mitten durch allen Wechſel ſeines bewegten Lebens geſucht hatte; er iſt Naturmaler und Moralſchriftſteller. Zu jener Zeit war ein Buch das große Mittel der Auszeichnung, der Berühmtheit in Paris. St. Pierre ward von d'Alembert aufgenommen und in die Geſellſchaft der Philoſophen eingeführt.

Einige derſelben waren nicht nur Männer von Talent, ſondern auch von großartigen und edeln Anſichten; aber ſie litten an dem Uebelſtand jeder herrſchenden Geſellſchaft: ſie waren abſolutiſtiſch und tyranniſch; ſie ertrugen keine Ungleichheit, nicht einmal Unabhängigkeit der Meinung. Wie haben ſie Rouſſeau gehaßt! Bernardin de St. Pierre ward derſelben Ungunſt preisgegeben. Sein abenteuerliches und einſames Leben und jene harten Prüfungen, in denen die Seele mit allen Gefahren und mit der eigenen Schwäche zu kämpfen hat, hatten ihn an Gott gemahnt. Er war ein freier Denker, aber ein religiöſer Menſch, durchdrungen von der Idee der Vorſehung. Mehr als einmal glaubte er mitten im Sturm, mitten in der Wüſte, oder in jener Wüſtenei gleichgültiger Menſchen, welche den, den ſie nicht kennen, Hungers ſterben laſſen, von Gott beſchützt worden zu ſein. Er hatte eine beſondere Pietät für ihn, originell wie ſein ganzes Leben. Dies Gefühl war im achzehnten Jahrhundert eine Seltenheit und gefiel jenen ſybaritiſchen Geiſtern nicht ſonderlich, die inmitten der Süßigkeiten des geſelligen Lebens, ohne das Leiden gekannt zu haben, die Anbetung Gottes als eine Schwäche betrachteten. Bald fand er in dieſen philoſopiſchen Geſellſchaften ſich mißgeſtellt. Als ein naiver Geiſt, durch die Lectüre der Alten, des Virgils, des Plutarch, und durch einſames Nachdenken gebildet, brachte er in die Welt nicht jene leichte und ſpöttiſche Lebhaftigkeit mit, wie man ſie damals liebte. Er war nicht witzig, ſondern ein zerſtreuter, furchtſamer und düſterer Träumer, wie die meiſten Menſchen, die viel gelitten haben. Dies Alles mißfiel in der Geſellſchaft der Mademoiſelle l'Espinaſſe. Seine zugleich ſcheue und reizbare Eigenliebe übertrieb vielleicht die anſcheinenden Zeichen von Kälte. Er brach mit den Philoſophen, und blickte nach einer andern Seite, denn er war zugleich uneigennützig und doch beunruhigt durch ſein Mißgeſchick, auf die Einſamkeit verſeſſen und doch des Ehrgeizes fähig. Er hoffte, daß ein großer

Herr ſeiner Zeit, der Baron von Breteuil, bei ſeiner erſten Geſandtſchaft ihn in ſein Gefolge nehmen würde, allein eines Tages ſagte ihm dieſer große Herr: „Mein lieber Bernardin, ſie ſind kein Edelmann; ich kann nichts für Sie thun; morgen reiſe ich auf meinen Geſandtſchaftsposten.“

Im damaligen Zuſtande der verfeinertſten Bildung herrſchten nichtsdeſtoweniger Vorurtheile, die ſtärker waren als die Geſelligkeit ſelber, welche alle Rangſtufen einander anzunähern ſchien. Mitten in einer freien, gemüthlichen, durch den Geſchmack an den Wiſſenſchaften ſelbſt entſtandenen Vertraulichkeit erinnerte plötzlich ein hartes und ſchneidendes Wort an eine unaustilgliche Ungleichheit.

Der großen Herren wie der Philoſophen gleich ſehr müde, fiel Bernardin mit ſeiner ganzen Schwere auf ſich ſelbſt zurück. Da war er nun wieder einmal in die Einſamkeit und Armuth zurückgeworfen. In der Straße St. Etienne-dü-Mont bewohnte er eine kleine Stube, wo er, vergeſſen von aller Welt, oder ſogar falſch beurtheilt von denen, die er zu ſchnell verlaſſen hatte, in der Dunkelheit hinlebte. Er kannte Rouſſeau, beſuchte ihn und verwunderte ſich öfter, ihn menſchenſcheu und ungeſellig zu finden, was daher kam, daß er, jünger als Rouſſeau, durch den Ruhm noch nicht hindurch gegangen war, daß er für ihn noch nicht gelitten und mit den Hoffnungen auf die Welt noch nicht gleich ſehr gebrochen hatte. Oft gingen dieſe beiden Männer, von denen einer des andern Schüler, in der Umgegend von Paris zuſammen ſpazieren und kritiſirten dann voll Mitleid und Verachtung alle Unordnungen einer in ſich zerklüfteten und verderbten Geſellſchaft, die Ausſchweifungen des Luxus und des Elends. Dieſe Gedanken, welche damals die ernſteſten Geiſter beſchäftigten, dieſe Gedanken, welche die Necker, die Turgot quälten, mußten auf eine lebhafte und leidenſchaftliche Phantaſie, die in ihren Spekulationen ſich weit von der Wirklichkeit entfernte, eine um ſo größere Macht ausüben.

Endlich aber ging aus dieſem unglücklichen Leben, aus dieſem faſt unaufhörlichen Mangel, aus dieſer faſt abſoluten Einſamkeit, aus dieſem ſeltenen und begeiſternden Verkehr mit Rouſſeau ein origineller Schriftſteller und das Buch der Studien der Natur hervor.

Ach, wenn es im Leben eines Manes, der viel gelitten hat, der mit dem Bewußtſein des verkannten Genies von den Menſchen mißhandelt worden iſt, wenn es in ſeinem Leben einen ſchönen Tag giebt, der ihn für alle ſeine Mühen bezahlt, ſo iſt es der Moment, wo ſein Talent ſich offenbart, wo er ſeines Ruhms durch die öffentliche Stimme plötzlich vergewiſſert wird. Man denke an Rouſſeau, wie er einer Vorſtellung ſeines Dorfwahrſagers im Hofpomp und den Herrlichkeiten von Fontainebleau beiwohnt, arm, unbekannt, dürftig gekleidet, und wie er mit Einem Male die Bewunderung vernimmt, die ihn umrauſcht, und tauſend Stimmen, wie ſie wieder und wieder ſagen: Das iſt göttlich! Alle dieſe Töne dringen zum Herzen! An dieſem Tage genoß Rouſſeau in ſeiner Dichterſeele die größte Wonne.

Dieſen entzückenden Rauſch eines gerechten Stolzes empfand nun auch der bis dahin ſo unglückliche Bernardin, als ſich aus der Mitte dieſer Geſellſchaft, die ſich mit Syſtemen der Nationalökonomie und mit Epigrammen hinfriſtete, ein Schrei des Enthuſiasmus erhob, den neuen Schriftſteller zu begrüßen, der dem Schauſpiel der Natur ſo großen Reiz verlieh. Das war der Erfolg Bernardins de St. Pierre, das der Ruhm, der ihm zufiel, der Ruhm des literariſchen Genies. Man proklamirte ihn als den erſten, mindeſtens als den hinreißendſten Schriftſteller ſeiner Zeit; Rouſſeau nämlich war ſeit einigen Jahren geſtorben.

Noch hatte aber Bernardin de St. Pierre ſein bezauberndes Werk: Paul und Virginie, nicht bekannt gemacht. Dieſe Idylle von einer ſo ganz neuen, eigenthümlichen Form war ihm durch ſeine Reiſeeindrücke und durch eine Anekdote, die er auf Isle de France gehört eingegeben worden. Die Anekdote bot jedoch nichts von dem Reiz dar, welchen der Verfaſſer über ſeine Erzählung auszubreiten verſtanden hat. Er allein hat dieſe beiden unvergeßlichen Idealgeſtalten erfunden; er hat dies einfache, reine Leben erſchaffen; er hat in dem Gemälde des Glücks, der Tugend und Unſchuld dieſer armen, von Europa durch Mißgeſchick oder Vorurtheil verſtoßenen Familie die Träume ſeiner Jugend realiſirt.

Dies Werk vermehrte die Begeiſterung, welche das Publikum für den Verfaſſer der Studien bereits hegte. Was in der Philanthropie des achtzehnten Jahrhunderts Wahres und was in ſeinem Gefühl Erlogenes, Naturell und Mode, beide wurden durch den Reiz dieſer Schilderungen, die kein Muſter hatten, gleich ſehr intereſſirt und entzückt.

Unterdeſſen näherte ſich die Revolution. Während die Gemüther ſich mit jenen ſüßen Bildern von Glück, Einfalt und patriarchaliſcher Reinheit unterhielten, bereiteten ſich alle fürchterlichen Bewegungen der politiſchen Unruhen vor und das Herz des Menſchen ſollte in dem, was es Größtes und was es Scheußlichſtes in ſich birgt, blos gelegt werden. Was wird in dieſem ſchrecklichen Zuſammenſturz aus dem Philoſophen, aus dem einſamen Träumer, dem Freunde der Menſchheit werden? Bernardins Betragen blieb rein und ſchlicht. Der um ihn verbreitete Ruhm, die von ihm verfochtenen Grundſätze, ſein Haß gegen den abſcheulichen Sklavenhandel und ſo viel andere menſchenfreundliche Ideen, mit denen die Revolution ſich ſchmückte, empfahlen ihn den damaligen Machthabern. So wurde denn Bernardin de St. Pierre durch eine ſehr natürliche Wahl zum Director des Pflanzengartens ernannt. Mitten in einer Epoche von Blut und Gewaltthat ſchützten noch tauſend Erinnerungen den Genius des Verfaſſers der Studien der Natur, und vielleicht darf man ihn weder anklagen, ſich in eine ſchweigſame Verborgenheit eingehüllt, noch ihn loben, ſeine Feder nicht der Decemviraltyrannei proſtituirt zu haben. Allein ſpäter kamen glorreichere Verſuchungen an ihn. Der Sieger Italiens und Frankreichs ſtrebte ſich ihm zu nähern. Bonaparte, der alle Berühmtheiten ſchonte und pflegte, der der Aſche eines Papſtes eben ſo ſchmeichelte, als er einem Mitgliede des Inſtituts den Hof machte, Bonaparte ſchrieb ihm aus Italien: Ihre Feder iſt ein Pinſel! Ein Schriftſteller, ein Poet widerſteht ſolchen Dingen nicht, wenn ſie von einem großen General geſagt werden. Als der Ueberwinder Italiens, durch die ungeſchickte Eiferſucht des Directoriums zurückgerufen, nach Paris kam, als er mit ſeiner bekannten Beſcheidenheit allen Ehren entfliehen, mit dem Ehrgeiz brechen wollte, als er die Stelle eines Mitglieds des Inſtituts annahm, als er den Entſchluß kund gab, den Sitzungen beizuwohnen und ſich ausſchließlich mit dem Fortſchritt der Wiſſenſchaften zu beſchäftigen, beſuchte er den Verfaſſer der Studien der Natur mit derſelben Angelegentlichkeit, welche er allen Berühmtheiten der Epoche widmete. Er machte St. Pierre, der in einem kleinen Landhauſe wohnte, welches er ſich durch ſeine Arbeit erworben, zum Vertrauten ſeines Projects, ſich zurückzuziehen. Unter andern ſagte er ihm mit vieler Offenheit, daß er Alles ſatt habe, ſelbſt das Inſtitut, und daß er, gleich ihm entſchloſſen ſei, ein kleines Landhaus bei Paris zu kaufen und ſich gänzlich darauf zurückziehen. Bernardin de St. Pierre nahm dies Project alles Ernſtes auf und ging ſogar ſo weit, ſein Haus zu Eſſonne in Vorſchlag zu bringen. Der General ward ein wenig verlegen und murmelte, ſeiner Reiſepläne unerachtet, die Worte: train de chasse und équipage, derentwegen das Haus ihm nicht groß genug ſei. Er ſagte nicht alles: er bedurfte Europa.

Allein obſchon der General die kleine Einſiedelei des Schriftſtellers nicht gekauft hatte, ſo fuhr er doch im traulichen Umgange mit ihm fort und lud ihn zum Eſſen ein. Eines Tages unter Anderem empfing er ihn mit mehreren berühmten Autoren: Ducis, Colin, d'Harleville, Arnault. Die Unterhaltung war von ſeiner Seite ſanft, von Seiten der Gäſte, die ſich durch einen Wirth geſchmeichelt fühlten, deſſen Ruhm damals Frankreich berauſchte, liebenswürdig und geiſtvoll. Der General ſprach auf's Neue von ſeinem Vorſatz, ſich zurückzuziehen und verweilte dabei länger als je. Trotzdem wurde er plötzlich lebhafter, ereiferte ſich gegen die Bosheit der Journaliſten, die ihn des Ehrgeizes beſchuldigten, und mit einem ungezwungenen Uebergang, als ob er mit vier oder fünf ganz vertrauten Männern, mit Männern von Talent und Autorität ſchwatzte, die bei der öffentlichen Meinung einen natürlichen Credit beſäßen, ſchlug er ihnen vor, ein Journal zu unternehmen, um die Wahrheit zu vertheidigen, um ihn ſelbſt ſeines vorgeblichen ehrſüchtigen Strebens wegen zu rechtfertigen und die Rückkehr der öffentlichen Vernunft zu den Ideen der Ordnung und Mäßigung zu begünſtigen, welche herrſchend zu machen ſo nothwendig ſei. Die Unbefangenheit der Dichter iſt eine bekannte Sache; allein dieſer Vorſchlag ſetzte ſie doch ein wenig in Erſtaunen. Der unabhängige Sinn, der freie Geiſt Bernardins de St. Pierre war wenig von der Rolle erbaut, die man ihm zumuthete. Er wollte nicht der Journaliſt des Eroberers werden, und der alte Dichter Ducis erhob ſich plötzlich mit ſeiner ehrwürdigen Geſtalt und ſeiner Stentorſtimme und ſagte: „Halt, General, Ihr beruft uns zu einer unmöglichen Macht; thäten wir, was Ihr verlangt, bald würdet Ihr uns fürchten und — vernichten.“ Der General ſagte kein Wort und gab ſein Journalproject auf, wie er ſein Project ländlicher Einſamkeit aufgegeben hatte.

Indeſſen ſicherten die harmloſe Berühmtheit Bernardins und jene erſten Schritte zur Protection und Freundſchaft ihm die Gunſt unter der Herrſchaft Bonaparte's, als derſelbe mit mehr Ruhm und mit mehr Ehrgeiz, als jemals aus Aegypten zurück kam. Man ſagt, daß der Autor der Studien der Natur Senator werden konnte. Man ſagt auch, daß der ruhmgekrönte Krieger ihm die Beſchreibung ſeiner Feldzüge zudachte, daß Bernardin dies Anſinnen ablehnte und daß ſeine Entſchuldigung mißfiel. Er lebte friedlich, ein hinlänglich ſchweigſamer Bewunderer der neuen Macht, beſchäftigte ſich mit den Wiſſenſchaften, in denen er ſeinen Ruhm gefunden und mit einem kleinen Garten, und ging regelmäßig zum Inſtitut, wo er mehr als einen Kampf beſtand, indem er ſtets für die heiligen Lehren des Daſeins Gottes und der Unſterblichkeit der Seele mit Begeiſterung ſtritt und ſie mit überzeugender Beredſamkeit verkündete.

Er hatte Gegner und Feinde, die ſeinen Charakter angriffen, Die lange Probe ſeines Mißgeſchicks hatte ihm vielleicht ſelbſt im Wohlſtand etwas Unruhiges und Düſters zurückgelaſſen, was aber mehr Theilnahme erregen, als Vorwürfe begründen muß. Dieſer ſo reine, ſo beredte Schriftſteller ſcheint wirklich ein guter und aufrichtiger Menſch geweſen zu ſein. Es giebt Beweiſe für ſeinen Edelſinn, die keinen Zweifel zulaſſen. Der eine derſelben könnte, wär' es öffentlich geweſen, als eine Schmeichelei erſcheinen; allein er war geheim und confidentiell. Er erzählt ſeiner Frau, daß man ihn zum Präſidenten oder Director der Akademie ernannt und daß der Abbé Maury nur eine Stimme gehabt habe; daß er ohne Zweifel werde beauftragt werden, dem Kaiſer zu ſeinem erſten Siege Glück zu wünſchen und daß einige Perſonen ihm dies Vorrecht ſchienen beneidet zu haben. Hierauf fügte er hinzu:

„Du weißt, daß er die Ruſſen geſchlagen hat und daß er ſie verfolgt. Geſtern las ich einen Zug von ihm, der mir Vergnügen gemacht hat, zwei Tage vor der Schlacht bei Eylau logirte er zwei Meilen davon in einem Dorf. Er bewohnte das abſeits gelegene Haus des Pfarrers und ward in ſeine Bibliothek gebettet. Auf dem Tiſch lag ein Buch eines ſeiner Freunde. Als er abgereiſet war, fand der Pfarrer von der Hand des Kaiſers eingeſchrieben: Glückliches Aſyl der Ruhe, warum biſt du dem Schauplatz der Greuel des Kriegs ſo nahe!“

„Scheint es Dir nicht, daß er an unſer Eragny dächte? Wenn er Dich mit unſerer lieben Familie geſehen hätte, glaubſt Du, daß er die Schlacht geliefert hätte?“

Wenn man dies geſchrieben hat, ſo kann man als ein Tropf erſcheinen, aber von aller Berechnung, von aller künſtlichen und eigennützigen Combination iſt man freigeſprochen. Dieſe naive Mittheilung iſt die Apologie Bernardins de St. Pierre, der unwiderlegliche Beweis ſeiner Wahrhaftigkeit, ſeiner Geradheit der Gedanken und ſeines Betragens. Ueberdem war er der Freund von Ducis. Glücklicher Menſch, deſſen Name eine Vertheidigung, ein Lob für diejenigen, die ſeine Freunde waren!

Die ſchriftſtelleriſche Originalität St. Pierre's begründete ſich durch ſeine Lebenserfahrung und entwickelte ſich vorzüglich im Ausdruck des religiöſen Gefühls und der Schönheit der Natur. Zeiten der ſocialen Ueberbildung zeigen für dieſe beiden Elemente eine beſondere Empfänglichkeit. In der Periode des entſtehenden Chriſtenthums, als die Geſellſchaft nicht weniger gelehrt, abgeſtumpft und verderbt war, ſehen wir auch Geiſt und populaire Haltung auf Seiten der chriſtlichen Redner, weil ſie von Gott, von der Seele, von der Natur ſprachen, weil ſie Völker, welche durch die aufreibende Gewalt des ſocialen Lebens blaſirt waren, wieder an den Genuß der Naturſchönheiten gewöhnten und ſie durch die Liebe zur Natur auch zu Gott erhoben. Die Werke des Gregorius von Nazianz, des Baſilius, des Hieronymus, ſind voll von maleriſchen Beſchreibungen. Der heilige Baſilius erklärt in den Predigten, die er zum Volk in Cäſarea hielt, alle Wunder der Schöpfung in einer kundigen und dichteriſchen Sprache. Er beſchreibt ſeine Flucht fern von den Menſchen, ſeine Zurückgezogenheit in einen reizenden Ort der Provinz des Pontus, die Dichtigkeit des Waldes, die Höhe und Belaubung der Bäume, den Strom endlich, der vor ſeinen Augen fließt und ihn von der Welt trennt. Der heilige Hieronymus ſchildert Dalmatien und Judäa in ſeinen Schriften. Will er einen Freund bewegen, ihn in ſeiner Einſamkeit zu beſuchen, ſo ſchreibt er ihm: „Die Religion läßt die Wüſte erblühen. Was zauderſt Du noch länger? Was kann Dich in dem verräucherten Gefängniß der Städte noch länger zurückhalten?“

Von dieſem Reiz der ländlichen Einſamkeit, der den von der Geſellſchaft ermüdeten Menſchen am meiſten erquickt, beſaß Bernardin de St. Pierre etwas. Er ließ die reinſten Bilder der Natur in die Augen des achtzehnten Jahrhunderts ſtrahlen; allein er beſchrieb nicht, wie Delille, um zu beſchreiben. Er betrachtete die Natur, um von Allem erregt zu werden, was die Seele Heiligſtes und Innigſtes in ſich birgt. Er war nicht blos ein pittoresker Schriftſteller, er war ein Dichter, ein Moraliſt. Inſtinktartig begriff er, daß man einem überſättigten und verwöhnten Publikum nicht blos die gewöhnlichen Schönheiten der es umgebenden Natur vorführen dürfe. Er hatte jene reiche und mächtige Natur der Tropenwelt geſehen und ſtellte ſie mit blendenden, mit unſterblichen Farben wieder dar. Aber vor allen Dingen belebte er das Gemälde mit moraliſchen Eindrücken und wußte in dieſer ganzen Natur, die er ſo gut verſtand, nichts Größeres als die Schönheit der Seele und das Schauſpiel der Unſchuld und Tugend unter den Augen Gottes. Hierin liegt ſeine Stärke, ſeine unvergängliche Urſprünglichkeit. Eine bis in's Kleinſte ſich erſtreckende Sorgfalt für das Einzelne, eine lebhafte Genauigkeit, eine ſchönheitstrunkene Phantaſie haben ihn zum Maler gemacht; aber das religiöſe Gefühl, das ihn erfüllte, hat ihn zum Dichter gemacht, deſſen bezauberndes Wort die Seelen der Menſchen gewinnt.

Fragen wir uns daher, was die Urſache der wunderbaren Wirkung, die Bernardins Schriften in einer Periode des literariſchen Verfalls übten, worin ihr Reiz für Menſchen ſich begründete, welche durch Meiſterwerke übermüdet waren, ſo liegt ihr Charakter wohl darin, daß ſie das beſaßen, was dem damaligen achtzehnten Jahrhundert bei den Franzoſen am meiſten fehlte, nämlich Poeſie und zwar eine neue Poeſie. Jene Epoche, ſo glänzend ihre Literatur war, kannte in der Poeſie nur zwei Gattungen, welche durch denſelben Dichter repräſentirt wurden, die pomphafte und die epikuräiſche; einerſeits die harmoniſchen, eleganten Verſe, mit deren ſchöner Sprache Voltaire ſeinen Oedipus und Brutus beſeelte, andererſeits die geiſtreichen, leichtſinnigen, zierlichen, ſpöttiſchen Verſe, die ihm noch im vierundachtzigſten Jahre entſchlüpften, die Stanzen an Madame du Deffant. Dies waren die beiden Extreme der poetiſchen Schönheit, die beiden Formen derſelben, die eine theatraliſch, die andere weltlich, welche das achtzehnte Jahrhundert vorzüglich bewundert hatte.

Iſt hiermit aber die menſchliche Phantaſie erſchöpft? Iſt der lebhafte Eindruck der Naturſchönheiten, die Betrachtung einer in ſich ſelbſt zurückgewendeten Seele nicht auch Poeſie? Gott, die Vorſehung, die Weltordnung, noch wunderbarer für die Wiſſenſchaften, welche ſie entdeckt, als für die Unwiſſenheit, die ſich darüber erſtaunt, der Urſprung und die geheimnißvollen Hoffnungen unſerer Seele und die unendlichen Myſterien unſeres Herzens, ſind ſie nicht für den Dichter eben ſo viel fruchtbare Quellen, die ſich, ſtatt zu verſiegen, ſtets erneuen? Das achtzehnte Jahrhundert ſchien in Frankreich ſich davon abgewendet zu haben, um nur die Pomprede des Theaters oder die ironiſchen Töne des Skepticimus und der Wolluſt zu vernehmen. Lafontaine hatte die Natur aus innerlicher Bewegung mit naivem Blick beſchrieben. Fénélon hatte eine Natur aus zweiter Hand, eine Nachahmung der Naturſchilderung bei Homer und Virgil gezeichnet. Der Platz für einen Mann, der viel geſehen, der ſeine Anſchauungen zu einer neuen und mannigfaltigen Poeſie umzubilden im Stande geweſen, war noch offen. Rouſſeau hatte mit ſeiner Dialektik und energiſchen Rhetorik lebhafte Eindrücke der Gegenden verknüpft, die er geſehen. Bernardins Einbildungskraft hatte mehr Erregbarkeit und Anmuth als Stärke. Sein Colorit war eher ſanft, als blendend; auch ſcheint es, als habe er in etwas jener Kraft des Unterſcheidens und Vereinigens entbehrt, ohne welche das Genie nicht vollkommen iſt. Er ſelbſt hatte ſich nur Studien zu machen vorgeſetzt und hat faſt nur ſchöne Fragmente hinterlaſſen. Er verglich ſich mit einem jungen Maler, der ſich in tauſend Formen und Skizzen verſucht, bevor er ein großes und umfaſſendes Gemälde entwirft. Jedoch ſind Bernardins Skizzen völlig ausgeführt und er hat in die Details jene Vollendung gelegt, die er nicht in das Ganze zu bringen vermochte. Was dem allgemeinen Plan fehlt, fehlt deshalb nicht dem Styl und dem Ausdruck. Die Beredſamkeit kann auch in Bruchſtücken ſich hervorthun und die verſchiedenen Theile eines Werkes beleben, das weder in ſich fortſchreitend, noch vollendet, noch durch einen einzigen Wurf des Genies geſchaffen iſt. Zu beweglich, den weitläufigen Plan einer an die Idee der Vorſehung geknüpften Beſchreibung der Natur zu beherrſchen, welche mit den Thatſachen die moraliſchen Wahrheiten vereint, hat er den unermeßlichen Gegenſtand nur angedeutet. Statt die Geſchichte der Natur zu ſchreiben, hat er einige Anekdoten von ihr geſammelt. Die Malereien ſind auserleſen, die Reflexionen oft ſchwach, parador, ohne ſonderliche Neuheit, aber die Seele des Dichters iſt überall.

Als er mit dieſem Werk vor der mathematiſchen Strenge und ſpöttlichen Gerechtigkeit d'Alemberts, vor der gediegenen Vernunftkritik Neckers, vor der ſchöngeiſtigen Literatur eines Laharpe, Chamfort und ſo vieler anderen Schriftſteller auftrat, die ſich nicht einfallen ließen, in der Welt ein anderes Intereſſe, als das der Geſellſchaft und der Arbeit des Geiſtes an ſich ſelbſt vorauszuſetzen, erſchien Bernardin de St. Pierre faſt als ein ſeltſamer Neuerer, als ein Schwärmer.

Man erzählt, daß, als er bei Madame Necker das erſte Mal eines ſeiner Werke mit Schüchternheit vorleſen wollte, eine auserwählte

Geſellſchaft verſammelt war. Büffon, Thomas, der Chevalier de Chaſtellüx und andere berühmte Männer befanden ſich dort. Er beginnt ſeine Lectüre; es war Paul und Virginie. Mit Vergnügen verweilt Büffon bei einigen Worten, welche die Naturgeſchichte betreffen; allein die Einfachheit und Naivetät dieſer Schilderungen, der Inhalt dieſer Geſchichte ſelbſt, dieſe alte Sklavin, dieſe beiden Kinder, für die man ſein Intereſſe in Anſpruch nehmen will, ermüden ihn und er befiehlt ſeinen Wagen; Thomas ſcheint nicht weniger froſtig; Madame Necker ſelbſt ertheilt kaum einige Lobſprüche; der Autor verläßt dieſe Lectüre entmuthigt; ja verzweifelnd. Seit fünfzehn Jahren nährt er in ſeinem alten Thurme in der Rue de Grés die Hoffnung, ein geniales Werk hervorzubringen. Er fragt ſeinen Freund, den Maler Vernet, um Rath, der freilich kein Literat, kein Mann von Geſchmack im Sinne der Welt, wohl aber durch ſeine Kunſt, durch ſein Malergenie ein Dichter iſt. Vernet bewundert dieſe glühenden Beſchreibungen der reichen Tropennatur, dieſe naiven Züge und ſagt zu Bernardin: „Ihr habt Genie." Allein dies aufrichtige mit ſo lebendigen Farben ausgeſtattete, moraliſche, und enthuſiaſtiſche Zeugniß reichte hin; ein äußerlicher Anhalt und Schutz, vor Allem ein Buchhändler war nothwendig. Lange ſuchte der Autor und bot ſeine Studien der Natur den berühmteſten Buchhändlern an. Man ſagte ihm, daß dies Werk nicht nach dem Geſchmack der Mode ſei. Man ward nicht inne, daß ein Werk, welches am meiſten in Mode kommen ſoll, unfehlbar ein ſolches ſein wird, welches denen, die bis dahin Mode waren, am wenigſten gleichen kann. Endlich, nach vielen abſchläglichen Antworten und Verzögerungen, wurden die Etudes de la nature veröffentlicht und unerachtet der Fehler des Plans bezauberte die Neuheit ihrer Bilder alle Welt. Von allen Seiten her wurde das Werk nachgedruckt; für den Autor viel zu viel, der gegen die Nachdrücke nachdrücklich eiferte. Paul und Virginie, 1788, hatte in der Popularität einen noch größeren Erfolg: Literaten, Neugierige, Ununterrichtete, alle wurden vom Reiz eines Buchs ergriffen, deſſen Roman ſo naiv, deſſen Darſtellung ſo leidenſchaftlich iſt.

Die Urſache des großen Erfolgs Bernardins de St. Pierre lag alſo darin, daß er in einem Jahrhundert Dichter war, in welchem es, troß des ſeltenen Talents eines Delille und aller ſinnreichen Kunſtſtücke ſeiner Einbildungskraft gar keine Poeſie mehr gab. Die echte Poeſie kann ſich nie zeigen, ohne anerkannt zu werden, ohne mächtig auf die Herzen zu wirken. Mag ein Zeitalter mit ernſten Intereſſen mit techniſchen Studien vollauf beſchäftigt ſein, mag es frivol und epikuräiſch von der Schöngeiſterei ſich entzücken laſſen, die wahre Poeſie wird ſich dennoch Gehör verſchaffen, wird die Geiſter zerſtreuen und hinreißen. Niemals haben die Dichter ihre Zeit, wohl aber haben manche Zeiten ihre Dichter anzuklagen.

Bernardins Werk erfaßte die Phantaſie ſeiner Zeitgenoſſen, lehrte ſie die Schönheit der Natur begreifen und erweckte in ihrer Seele poetiſche Empfindungen, welche der herrſchenden Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts ganz fremd zu ſein ſchienen. Dieſe Poeſie war nicht blos ein Produkt der Kunſt; auch nicht blos ein Reſultat der eigenthümlichen Bildung, welche der Geiſt ihres Urhebers in einem abenteuerlichen Leben empfangen hatte; endlich nicht blos das Werk einer Büchererziehung, eines Studiums großer Muſter. Es vereinigt vielmehr mit dem naiven und perſönlichen Eindruck alle Traditionen des Geſchmacks. In Sprache und Styl war Bernardin ſehr geſchickt in ein anderes Jahrhundert zurückgegangen. Bei ſo viel Neuheit in ſeinen Bildern hat er doch in ſeiner Schreibart Archaismen. Seit dem Zeitalter Ludwigs XIV. hatte die Literatur ſich ſtets gereinigt, hatte immer mehr die Eleganz, den Adel und die Würde der Formen geſucht. Buffon, übrigens ein ſo großer Schriftſteller, hatte geſagt: „Habt bei der Wahl der Ausdrücke eine ängſtliche Aufmerkſamkeit, die Dinge nur mit ihren allgemeinſten Bezeichnungen zu nennen.“ Das heißt ſeid pomphaft und unbeſtimmt. Ganz im Gegentheil ſcheut Bernardin de St. Pierre, troß alles Glanzes ſeiner Phantaſie, keineswegs die einfachen, beſondern, eigenthümlichen Benennungen der Dinge. Sein farbenreicher Ausdruck iſt zugleich nicht weniger familiär. Er hat etwas Gelehrtes, aber nicht zu Gelehrtes. Bald gebraucht er techniſche Worte, wenn ſie beſtimmter ſind; bald, und zwar häufiger, bedient er ſich der gewöhnlichen Sprache, um Gegenſtände, welche die Wiſſenſchaft anatomiſch zerlegt, mit Anmuth und Lebhaftigkeit auszudrücken. Er hat in ſeinem Styl eben ſo viel vom Reiſenden, vom Seemann, vom Botaniker, als vom Dichter. Man erkennt den Menſchen, der die Stürme des Lebens ertragen. Seine Sprache iſt nicht würdevoll und pomphaft, wie die Sprache des Cabinets und des Theaters. Die niedern und lebhaften Bilder in den alten franzöſiſchen Autoren widerſtreben ihm nicht. Harmoniſch und rein erniedert er doch die Würde des ſchönen Styls um einen Ton. Seine Verachtung des Reichthums und der Pracht in allen Geſtalten, vom Luxus des Pallaſtes bis zu dem der Bücher und des Styls, macht ihn erfinderiſch und hat ihn zur Literatur des ſechszehnten Jahrhunderts zurückgeführt. Er iſt ein Schüler von Montaigne und Amyot. Er ſtudirt in ihren Werken ein doppeltes Alterthum, der griechiſchen und römiſchen Anſchauung und das des guten alten franzöſiſchen Styles. Mit unendlicher Kunſt ahmt er dieſe Sprache nach, die weniger regelmäßig, weniger gebildet, weniger zuſammengehalten, als die klaſſiſche, dafür aber auch frei, unbefangen und an Bildern und treffenden Wendungen überreich iſt. Die Natur giebt ihm den Gegenſtand ſeiner Gemälde, die alte franzöſiſche Literatur liefert ihm zum Theil die Farben dazu.

Doch dies iſt noch nicht Alles. Wer im achtzehnten Jahrhundert bei den Franzoſen die Geiſter erregen wollte, mußte auch ein Syſtem, eine philoſophiſche Anſchauung haben. In dieſem Punkt hat jedoch Bernardin de St. Pierre mehr verſucht, als geleiſtet. Bei allem Streben fehlte es ihm hier an Talent. Im Allgemeinen gehört er der Schule jener erhabenen Denker an, die zu aller Zeit die Verbeſſerung und das Glück des Menſchengeſchlechts gewünſcht haben. Er iſt ein Schüler des Pythagoras, des Platon in ſeiner Republik, des Xenophon in ſeiner Kyropädie, des Thomas Morus in ſeinem Utopien, endlich Fénélons. Dieſelben Ideen quälen, dieſelben Hoffnungen beſeligen ihn.

Seit jeher hat die Welt ſich mit einer Hoffnung beſchäftigt, die zugleich in gewiſſem Sinn ihre Verurtheilung ausmacht. Sie hat ſtets von etwas Beſſerem geträumt, als ſie ſelbſt war und empfand. In der Naivetät der erſten Zeit träumte ſie ein goldenes Alter und ſtellte die Vollkommenheit hinter ſich. Eine andere Epoche des menſchlichen Geiſtes ſetzte das goldene Zeitalter nicht mehr in die Vergangenheit, ſondern in ferne Gegenden, zu denen man noch nicht vorgedrungen war, wie ſeit den Zügen Alexanders des Großen den Griechen Indien, wie ſeit der Entdeckung des Columbus den Europäern Amerika in dieſem Licht erſchien. Nach dieſen Illuſionen, welche in verſchiedenen Epochen das goldene Zeitalter unter verſchiedenen Formen träumen, iſt den ſchon vorgerückten Geſellſchaften noch eine andere Hoffnung gemeinſam, die weder aus Leichtgläubigkeit noch aus Enthuſiasmus, ſondern aus der Erfahrung und dem Fortſchritt des ſocialen Lebens ſelber entſteht. Dies dritte goldene Zeitalter iſt die Vervollkommnung, zu welchem Ziel die Ueberzeugung führt, daß die Welt durch ihre Dauer ſich verbeſſert, daß wahrhaftere Gedanken, reinere Sitten, daß eine größere Freiheit allmälig die Intelligenz und das Loos des Menſchen beſtimmen müſſen.

Ein Moraliſt, der, wie St. Pierre, mit mehr Phantaſie als Kritik ſich im achtzehnten Jahrhundert befand, mußte jene verſchiedenen Glückstheorien mit einander vermiſchen. Hingenommen von den poetiſchen Träumen des Alterthums ſah er zugleich die neuen Syſteme der Socialreform vor ſeinen Augen Fuß faſſen. Als Dichter liebte er jene Bilder von Glück und Unſchuld, die man in dem patriarchaliſchen Leben und den Sitten der Urvölker als verwirklicht vorausſetzt. Als Philoſoph des achtzehnten Jahrhunderts endlich verehrte er das goldene Alter der Perfectibilität, welches aus dem Nachdenken und der Wiſſenſchaft entſpringen muß. So war der einfachſte und natürlichſte, der dem allgemeinen Geiſt des Skepticismus und der Analyſe entgegengeſetzteſte Schriftſteller doch ſo gut, als die andern, ein Neuerer. Mitten in ſeine naiven Schilderungen, in ſeine Reiſe-Erinnerungen, in ſeine dichteriſchen Ergüſſe miſcht er Ideen über Staatsveränderungen, raiſonnirt er als Publiciſt und entwirft er Conſtitutionen; ja in letzterem Punkt macht er eine Entdeckung, die deshalb von Wichtigkeit iſt, weil ein mächtiger Staat des ſüdlichen Amerika ſie in ſein Grundgeſetz eingeſchrieben hat und weil ſie von einem berühmten Publiciſten reclamirt iſt. Es iſt Bernardin de St. Pierre, der es zuerſt für weiſe erachtet hat, der geſetzgebenden und ausübenden Macht eine neutrale und unabhängige hinzuzufügen. „In der Monarchie ſagt er, nehme ich, wie in jeder andern Macht eine für ihre Harmonie nothwendige Gewalt an, die ich die moderirende nenne.“ Und an einem andern Ort ſagt er: „die moderirende Gewalt gehört weſentlich dem Könige.“ Die Ideen Bernardin's des Publiciſten haben übrigens etwas Romanhaftes. Rein und wohlwollend ſind ſie aber immer. Zuweilen haben ſie einen Charakter antiker Einfachheit. So will er z. B. den Mißbrauch der miniſteriellen Gewalt nicht nur durch Geſetze und Einrichtungen beſchränken, ſondern er will den Eifer der Miniſter noch durch Belohnungen aufmuntern. Er will, daß bei einer weiſen Regierung ein Miniſter, der zehn Jahr hindurch gut regiert hat, nach Ablauf derſelben eine Statue erhält. Er denkt nicht daran, daß zehn Jahr eines Miniſteriums ſchon eine ganz hübſche Belohnung ſind und daß die Statue ein Ueberfluß iſt.

Viele andere Gedanken Bernardin's über die Erziehung, über ein den großen Männern beſtimmtes Elyſium, ſind poetiſch und ſinnreich, ohne ſehr nützlich zu ſein. Doch erſieht man daraus, bis zu welchem Grade alle Ideen, die ſeit der Revolution in der Wirklichkeit herrſchend wurden, ſchon vor ihrer Anwendung mächtig, ſiegreich und allgemein waren. Als z. B. Bernardin 1784 ſeine Studien über die Natur herausgab, war er genöthigt, ſie vorher erſt zu einem weltlichen, dann zu einem kirchlichen Cenſor zu bringen. Dennoch hatten die letzten Kapitel dieſes Buchs, ſo, wie es erſchien, die Verminderung der zeitlichen Macht des Klerus, die Wegnahme eines Theils ſeiner Reichthümer, die Abſchaffung des Cölibats der Prieſter, den Mißbrauch des großen Grundbeſitzes zum Gegenſtand. Zwiſchen den Jahren 1780 bis 1784 beſtand noch die alte Ordnung, zwar ſchon wurmſtichig, allein äußerlich noch unerſchüttert. Und damals ließen die Menſchen, die zur Gedankenkontrole privilegirt waren, die an den Schlagbaum geſtellten Mauthwächter des Geiſtes, ganz ruhig die neuen Principien paſſiren, die den unvermeidlichen Umſturz des geſammten alten Syſtems zur Folge hatten.

Die allgemeinen zeitgenöſſiſchen Ideen wirkten auf Bernardin mit großer Lebhaftigkeit. Er griff die großen feudalen Grundbeſitzungen und unterdrückenden Vorrechte, die Denkmale der Ungerechtigkeit eines andern Zeitalters, mit Bitterkeit an. In ſeiner Liebe zum Landleben, in ſeinem Hange zur Einfachheit und Unabhänigkeit, in ſeinen Wünſchen für das Glück des Bauern, fand er tauſend Gründe gegen den Zuſtand des Grundeigenthums im ehemaligen Frankreich und ſprach ſie mit einer energiſchen Offenheit aus, die keine Revolutionen vorherſah, wohl aber ſie hervorrufen konnte. Als jedoch der neue Geiſt ihm nicht mehr als Verjünger der Geſellſchaft, nicht mehr als Feind des Stolzes und des Müſſigganges der Reichen, als Beſchützer der Arbeit des Armen erſchien, ſondern ſkeptiſch und ungläubig an Gott und Vorſehung: da erhob ſich ſeine Seele, da gerieth er in Leidenſchaft, da wurde er beredt. Dichter durch ſeine Liebe zur Natur, ward er Redner, indem er gegen die ſkeptiſchen Doktrinen ſein Anathema ſchleuderte. Rouſſeau hatte ſie ebenfalls angegriffen. Sein Einfluß auf Bernardin de St. Pierre war groß. Seine freundſchaftlichen Unterhaltungen mit ihm hatten dieſen begeiſtert. Eines Tags, auf einem Spaziergang, hatte Bernardin Rouſſeau die ſchönen Verſe Lafontaine's von Philomele und Progne recitirt. Rouſſeau zerſchmolz plötzlich in Thränen. Er bemerkte eine gewiſſe Aehnlichkeit zwiſchen ſeinem eigenen ruhmvollen und unglücklichen Geſchick und dem dieſes Vogels, der die Wälder bezaubert, in denen er ſich verbirgt, und die Menſchen fliehet, deren Anblick ihm ſeine Leiden zurückruft. Dieſe Thränen ſollten nicht umſonſt vor einem Manne fließen, der für den Ruhm gemacht war. Rouſſeau ſympathiſirte mit Bernardin in religiöſer Hinſicht, dem Skepticismus Widerſtand zu leiſten. Und warum? Weil der Zweifel kein definitiver Zuſtand der menſchlichen Seele, weil er nur eine Prüfung, ein Durchgang iſt. Der Kampf gegen den Skepticismus beginnt deshalb mit dem Tag ſeines Sieges ſelbſt. So lang er ein Angriff gegen den Mißbrauch der geiſtlichen Gewalt iſt, ſo lang iſt es möglich und natürlich, daß die begabteſten Talente, die ſtolzeſten Gewiſſen ſich auf ſeine Seite ſchlagen. Als Sieger aber genügt er nicht mehr und der Krieg gegen ihn fängt aus ſeiner eigenen Mitte an. Die religiöſe Reaction in Rouſſeau war ſein Haß des Atheismus, war ſein glühender Spiritualismus, war die Erregtheit eines reſpectvollen Zweifels, war endlich die Beredſamkeit des Schriftſtellers ſelbſt, jene Macht des Affekts, die ein völliger Kultus war und die Kälte ſkeptiſcher Doctrinen weit von ſich ſtieß. Bernardin de St. Pierre verſuchte Aehnliches. Nicht nur behauptet er die Exiſtenz Gottes und als ihr Corolarium die Unſterblichkeit der Seele, ſondern er machte ſich auch zum begeiſtertſten und bis in's Kleinſte ſich einlaſſenden Commentator der Vorſehung. Während rings um ihn die Naturwiſſenſchaften ſich um Gott gar nicht zu kümmern und ihn entbehren zu können ſchienen, weil ſie mit der Analyſe der materiellen Welt genug zu thun hatten, unternahm St. Pierre, Gott überall wieder herzuſtellen und die ſinnreiche und unermüdliche Thätigkeit einer Vorſehung zu zeigen, die für Alles ſorgt, die Alles vorbereitet, welche eben ſo gut das Neſt der Taube macht, als ſie die Sonnen inmitten der Unermeßlichkeit ſtützt.

In dieſer Anſicht iſt nichts Neues. Fénélon in ſeiner Abhandlung über das Daſein Gottes, Cicero vor ihm, Platon und ſo viele Andre hatten den Beweisgrund der Finalurſachen erſchöpft. Gewiß. Allein die Neuheit lag in der Epoche und in der Form. Angeſichts der Encyklopädie, mitten unter den Triumphen der phyſikaliſchen Wiſſenſchaften, endlich in einem naturgeſchichtlichen Buche ſtellte der Verfaſſer der Studien der Natur die Ehre der religiöſen und ſpiritualiſtiſchen Doctrinen wieder her und machte aus der maleriſchen Beſchreibung eine Waffe für das Raiſonnement. — So war Bernardin vom Abenteurer zum Reiſenden, vom Reiſenden zum Naturmaler, vom Naturmaler zum Moraliſten uud Publiciſten, vom Publiciſten zum philoſophiſchen Prieſter geworden.

V. Kant.

Das Leben Kant's iſt in ſeinem äußern Gange, weil es ein höchſt einfaches und begebenheitsloſes war, hinlänglich bekannt. Immanuel Kant wurde am 22. April 1724 zu Königsberg in Oſtpreußen geboren. Sein Vater war ein Riemermeiſter; ſeine Mutter eine tüchtige Frau, die, wie es ſcheint, manchen fruchtbaren Keim in die Seele ihres Sohnes legte. Im Jahre 1732 bezog er das Collegium Fridericianum und 1740 die Univerſität ſeiner Vaterſtadt, Theologie zu ſtudiren. In der Philoſophie empfing er die vorzüglichſte Anregung durch den Profeſſor Knutzen. Da er eine ſchwächliche Bruſt hatte, gab er, obwohl er einigemal zu predigen verſuchte, die Theologie auf und lebte längere Zeit als Hauslehrer, bis er ſich 1755 in Königsberg als Privatdocent habilitirte und 1770 ordentlicher Profeſſor der Philoſophie ward, in welcher Stellung er am 12. Februar 1804 ſtarb. Sein Leben hat am gründlichſten nnd beſten W. Schubert (Leipzig 1842) geſchrieben.

Kant's Leben war gänzlich dem Betrieb der Wiſſenſchaft gewidmet, dem er ſich um ſo ungehinderter hingeben konnte, als er unverheirathet blieb. Obwohl aber dem Studium, der Schriftſtellerei und dem Lehramte auf das entſchiedenſte Zeit und Kraft opfernd, hielt er ſich doch von aller einſeitigen Abgeſchloſſenheit fern. Ordnung in ſeiner Thätigkeit war ihm größtes Bedürfniß und nach außen erſchien er daher als ein Muſter einförmiger Regelmäßigkeit, allein nach innen zu war er ein durchaus weltmänniſch freier Gelehrter, der auch als Geſellſchafter beliebt war und nach Herder's Bericht in jüngeren Jahren, wo er noch Kaffeehäuſer beſuchte und Billard und Karte ſpielte, als der „ſchöne Magiſter“ glänzte. Unabhängigkeit nach außen war ihm wünſchenswerth und er ſammelte mühſam ein kleines Vermögen, um im höhern Alter gegen alle Wechſelfälle des Geſchicks einigermaßen geſichert zu ſein. Als er ſelbſt keine Geſellſchaften mehr beſuchen mochte, erhielt er ſich doch eine Geſelligkeit, indem er täglich einige ſeiner Bekannten und Freunde zu Tiſche lud. In der Wahrhaftigkeit und Redlichkeit des Charakters hat er ſich ein langes Leben hindurch mit einer Feſtigkeit wie wenige Sterbliche bewährt.

Kant war eine univerſelle Natur. Alle Wiſſenſchaften intereſſirten ihn zugleich und wir erſehen aus ſeinen Schriften, daß er ſie auch zugleich betrieb. Selbſt wenn eine umfangreichere Schrift ihn dauernd in Anſpruch nahm, blieb er für alles Neue auf den übrigen Gebieten gleich empfänglich und die Naturwiſſenſchaft vorzüglich hörte nie auf, ihn zu beſchäftigen. Es laſſen ſich in ſeiner Entwickelung drei Perioden unterſcheiden, eine heuriſtiſche bis 1770, eine ſpeculative bis 1790, eine praktiſche bis zu ſeinem Tode. Während der erſtern verſuchte er ſich in den verſchiedenſten Sphären und machte ſich in jeder durch die Neuheit ſeiner Gedanken wie durch die Klarheit und Gewandtheit ſeiner Darſtellung einen gewiſſen Namen. In der zweiten ſammelte er ſich lange Zeit, bevor er aus einer innern Umwandelung ſeines ganzen bisherigen Denkens mit einem originalen Syſtem hervortrat, das er in ſeinen drei ſpeculativſten Werken, in ſeinen drei Kritiken niederlegte. In der dritten endlich, im höchſten Greiſenalter, wo andere Sterbliche nur noch zur Rückſchau auf ihr früheres Leben und Wirken die Kraft behalten, wandte er ſich mit Vorliebe zur Bearbeitung der praktiſchen Philoſophie. Die franzöſiſche Revolution erregte ſeine innigſte Theilnahme und ermuthigte ihn in ſeinem Schriftſtellerthum zu politiſchen Auslaſſungen.

Als Schriftſteller nimmt Kant ein unendliches Verdienſt in Anſpruch, denn er berührte als eine univerſelle Natur nicht nur jede Sphäre der Wiſſenſchaft, ſondern er gab auch als ein geſchmackvoller Stiliſt jeder eine neue Geſtalt. Man muß bei ihm zwei

Hauptformen der Darſtellung unterſcheiden, die der kleinern Abhandlung, die nur einen Satz durchzuarbeiten unternimmt, und die der größern ſyſtematiſchen Entwickelung, in welcher er eine ganze Wiſſenſchaft nach ihrer organiſchen Totalität zu entfalten ſtrebte. In jener Form iſt er außerordentlich fruchtbar geweſen und hat eine große Menge Abhandlungen über die verſchiedenſten Gegenſtände hinterlaſſen. Er iſt hier nicht blos lehrreich, ſondern erſcheint auch als ein geiſtreicher Autor, der den Witz liebt und dem die treffendſten Bilder zu Gebote ſtehen. In der zweiten Form war er der erſte, der in Deutſchland ein wahrhaft philoſophiſches Kunſtwerk aufſtellte und ein großes Ganzes aus ſeiner innern Einheit heraus bis in ſeine kleinſten Gliederungen hin conſequent ausbildete. Die Wolf'ſche Schule hatte zwar ſchon umfaſſende Lehrgebäude in Menge gebracht, aber, auch nicht in Lambert's Schriften, ein ſpeculatives ſelbſtändiges Werk, deſſen deutſche Sprache zugleich claſſiſch geweſen wäre. In Kant's letzter Periode, in der praktiſchen, verlor ſich die Schönheit des Stils, die man den Kritiken nicht abſprechen kann, allein die größten Tugenden aller didaktiſchen Darſtellung, planvolle Ueberſichtlichkeit, logiſche Bündigkeit, Beſtimmtheit der Definitionen, Lebendigkeit des Ausdrucks, zeichnen auch ſie noch aus. Was ſie im Leſen erſchwert, ſind die vielen Einſchaltungen, zu denen Kant aus dem Reichthum ſeiner Kenntniſſe und aus Sorge, Mißverſtand zu verhüten, immermehr ſich hinneigte. Dieſe vielen Parentheſen geben ſeinem Stil dieſer Epoche eine gewiſſe Unbeholfenheit, die jedoch gar nicht ſo groß iſt, als ſie im erſten Anlauf vielen Leſern erſchien und erſcheint. Namentlich die unvergleichliche Naivetät und Friſche des Ausdrucks, wie ſie aus der Wärme der Geſinnung entſpringt, mangelt auch hier nicht und bricht ſogar im „Streit der Facultäten“ 1799, auf der Neige des Jahrhunderts, mit erhöhter Energie hervor.

Die Stellung, welche Kant in der Philoſophie einnimmt, iſt eine welthiſtoriſche. Zwei Richtungen ſtanden ſich bei ſeinem Auftreten entgegen, die metaphyſiſche der Subſtantialitätsphiloſophie und die empiriſche der Cauſalitätsphiloſophie. Die erſtere war von dem Carteſianiſchen Idealismus in Frankreich ausgegangen, hatte in den Niederlanden durch Spinoza den Dualismus der ausgedehnten und der denkenden Subſtanz zur Einheit der abſoluten Subſtanz aufgehoben, die in der Ausdehnung wie im Denken nur verſchiedene Seiten ihres identiſchen Weſens manifeſtirt, und war in Deutſchland durch Leibniz zum ſpiritualiſtiſchen Individualismus der Monade als einer vorſtellenden Subſtanz fortgegangen. Die zweite Richtung, die empiriſche, war von Bacon in England durch ſeine inductive Logik begründet, von Locke durch ſeine Pſychologie zur praktiſchen Philoſophie fortgeführt und von Hume in ſeinem Skepticismus metaphyſiſch beſchloſſen. Locke ſowohl als Hume unterſchieden die Senſation und die Reflexion. Jene liefert den Stoff, dieſe die logiſche Form des Erkennens. Hume beſtritt nicht, daß wir a priori einſehen, wie die Urſache ihrer Wirkung vorangehen müſſe; die Veränderung, welche die Urſache hervorbringt, fällt in die Zeit. Er bezweifelte aber, ob die Beziehung, die wir von einer Erſcheinung als Urſache auf eine andere als Wirkung machten, immer die richtige ſei, weil wir das Nacheinander von Erſcheinungen mit ihrem Durcheinander, das post hoc mit dem propter hoc, verwechſelten. Es ſei oft ganz zufällig, was uns gerade, wenn wir von einer Urſache ausgingen, als Wirkung, und umgekehrt, was uns als Urſache erſchiene, wenn wir von einer Thatſache als Wirkung ausgingen. Seien aber einmal ſolche Verbindungen behauptet worden, ſo gewöhnten wir uns an ſie als an die Wahrheit. Man glaube an dergleichen Synthesen, z. B. an Wunder, ohne die in ihnen vorausgeſetzte Identität von Urſache und Wirkung beweiſen zu können. Die Leibniz'ſche Philoſophie kam zuletzt auf den Begriff der logiſchen Identität zurück, daß alles dasjenige wahr ſei, was ſich nicht widerſpreche, die Hume'ſche auf den Zweifel, ob wir auch in den Erſcheinungen die Identität des Weſens als Urſache und Wirkung mit Sicherheit zu faſſen vermöchten.

Die erſte Periode der Entwickelung Kant's, welche wir die heuriſtiſche genannt haben, war diejenige, in welcher er aus der von ihm vorgefundenen Zeitbildung ſich allmälig herausarbeitete, ohne doch in ſeinen verſchiedenen Verſuchen zu einem beſtimmten

Bruch mit ihr zu gelangen. Wäre er am Ende dieſer Periode, faſt ſechzig Jahre alt, geſtorben, ſo würde er nur als ein kenntnißvoller und geiſtreicher Mann erwähnt zu werden verdienen, der unter den Anhängern der Wolf'ſchen Philoſophie einen höhern Standpunkt angeſtrebt habe. Wir wollen zur Beſtätigung des Geſagten aus den Schriften dieſer Zeit nur einige der merkwürdigſten hervorheben. Im Jahre 1747 war er mit ſeiner erſten Schrift: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“, aufgetreten und wollte darin einen Streit der Carteſianiſchen und Leibniz'ſchen Schule ausfechten. Im Jahre 1755 widmete er Friedrich dem Großen eine „Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels“, worin er die Geſtaltung unſeres Planetenſyſtems ganz ähnlich wie ſpäterhin Laplace zu entwickeln ſuchte. In demſelben Jahre habilitirte er ſich bei der Königsberger Univerſität mit einer Diſſertation: „Nova dilucidatio principiorum primorum cognitionis metaphysicae“. Im Jahre 1762 ſchrieb er gegen den Schulpedantismus eine kleine ſcharfſinnige Unterſuchung: „Ueber die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren“. Im Jahre 1763 concurrirte er bei der Berliner Akademie wegen der Preisfrage: „Ueber die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und Moral“. Mendelsſohn erhielt den Preis, Kant das Acceſſit. Noch in demſelben Jahre verfaßte er eine kleine Schrift: „Verſuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“, worin er vielleicht den höchſten Standpunkt der Speculation erreichte, deſſen er fähig war, merkwürdigerweiſe aber ihn wieder fallen ließ und ſpäter nie wieder erwähnte. Eine dritte in daſſelbe Jahr fallende ziemlich umfangreiche Schrift war: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration für das Daſein Gottes“, worin er den phyſikotheologiſchen Beweis mit großer Ausführlichkeit vortrug. Im Jahre 1764 ſchrieb er: „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, eine witzige Abhandlung, die ſehr viel dazu beitrug, ihn in den belletriſtiſchen Kreiſen und durch dieſe auch weiterhin bekannt zu machen. Im Jahre 1764 beſchäftigten ihn „Die Krankheiten des Kopfes“, denen er 1766, auf Veranlaſſung der Schwärmereien Swedenborgs, die

„Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik" nachfolgen ließ. Er gab darin eine ſcharfe Kritik aller offenbarungsſüchtigen Viſionäre und erreichte hier wohl das Maximum der Vollendung in jener witzigen Manier, in welcher Schaftesbury und Bolingbroke bei den Engländern, Voltaire und Diderot bei den Franzoſen aufgetreten waren. Im Jahre 1765 fing er an, öffentliche Vorleſungen über die phyſiſche Geographie zu halten, die etwas ganz Neues in Königsberg waren und ihm durch ein ſtets gefülltes Auditorium viel mehr Ruf ſchafften als ſeine Logik und Metaphyſik.

Als er 1770 die ordentliche Profeſſur dieſer Disciplinen überkam, habilitirte er ſich in der Facultät pro loco mit einer Diſſertation „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis". Mit ihr, als dem Vorläufer ſeiner Vernunftkritik, trat er in ſeine ſpeculative Periode ein, in welcher er ſich zur reinſten Selbſtbeſinnung ſammelte und vertiefte. Wie er ſelbſt erzählt hat, war es der Hume'ſche Skepticismus, der ihn ſo ſehr erſchütterte, daß er zu einer Reviſion der geſammten Philoſophie ſich gedrungen fühlte. Er erlebte etwas Aehnliches wie Carteſius, als dieſer, an der Gewißheit aller Wahrheit verzweifelnd, ganz von vorn anzufangen den Muth hatte. Aber welch eine Kraft des Geiſtes, welch ein reiner Trieb nach Wahrheit, welch eine Energie des Willens gehörte dazu, in ſo hohem Alter wie Kant, und nach einer ſchon ſo fruchtbaren ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit jahrelang zu ſchweigen und noch eine ſolche Wiedergeburt zu wagen! Das Reſultat ſeines Ringens war die „Kritik der reinen Vernunft", die er 1781 herausgab und dem Miniſter von Zedlitz widmete. Man muß den Briefwechſel zwiſchen Kant und Herz leſen, um die Compoſition dieſes Meiſterwerkes in ihrem Entſtehen zu belauſchen, denn die Sorgfalt, welche Kant auf die Darſtellung wandte, war außerordentlich. Er verſetzte ſich, ſoviel er vermochte, auf alle möglichen Standpunkte außer ſich, um von ihnen aus ſich ſelbſt anzuſchauen und den richtigen Ton zu treffen, und verfuhr als ein Künſtler der Wiſſenſchaft. Es iſt ganz unmöglich, ſich von Kant'ſcher Philoſphie eine richtige Vorſtellung zu machen, wenn man die

Kritik der reinen Vernunft nicht begriffen hat, denn alle ſeine frühern Arbeiten ſtreben unbewußt auf ſie hin, alle ſeine ſpätern weiſen auf ſie mit Bewußtſein zurück. Die Probleme, welche die deutſche Philoſophie in den nächſten Decennien beſchäftigten, empfingen durch ſie ihre Faſſung. Die ganze Terminologie der deutſchen Speculation wurde durch ſie verändert und die Art und Weiſe ihrer Behandlung der Wiſſenſchaft, des Tones, den ſie anſtimmte, wurde für zahlloſe Nachahmungen muſtergültig. Das Verwerfen aller methaphyſiſchen Forſchung und das Hindrängen vom Theoretiſchen zum Praktiſchen, das Zurückführen der Religion auf Moral, wurden durch ſie legitimirt. Die Vernunftkritik iſt eigentlich die wahre, die ganze Kant'ſche Philoſophie, von der zu ſprechen daher unmöglich iſt, ohne die Hauptmomente der Kritik zu kennen. Um ſo nothwendiger iſt dies, je häufiger die Kant'ſche Philoſophie bereits Gegenſtand der Darſtellung geworden iſt, denn wie oft iſt ſie nicht, ſelbſt in ſehr dicken Büchern, ganz einſeitig, ganz irrig und falſch behandelt worden. Eine bloße Angabe aber des Reſultates, zu welchem Kant in der Vernunftkritik gelangte, nämlich daß wir zur Erkenntniß der Abſoluten unfähig ſeien, läßt ſie als eine Plattheit erſcheinen, während ihre Größe in dem Gange liegt, der ſie zu ihrem negativen Reſultat führte.

Die allgemeine Eintheilung der Kritik der reinen Vernunft entnahm Kant freilich aus den Baumgarten'ſchen Compendien, die er ſeinem mündlichen Unterricht zu Grunde legte, nämlich in eine Elementar- und Methodenlehre. Er behielt ſie auch in den ſpätern kritiſchen Werken bei. In der Elementarlehre unterſuchte er nun die beiden Elemente des Erkennens, das ſinnliche der Anſchauung und das ideelle des Begriffs. Sie zerfiel ihm danach in eine Aeſthethik und Logik. Die allgemeine Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft faßte er in die Formel zuſammen, wie ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſeien? Er unterſchied nämlich analytiſche und ſynthetiſche Urtheile. Analytiſche nannte er diejenigen, in denen das Prädikat des Subjects unmittelbar aus dieſem — durch ſeine Analyſe — entnommen wird; ſynthetiſche diejenigen, in denen das Prädikat mit dem Subject erſt durch Vermittelung als eine neue

Beſtimmung verbunden wird. Synthetiſche Urtheile a posteriori, alſo empiriſche, ſind leicht erklärlich, aber ſynthetiſche Urtheile a priori ſind ſchwieriger zu faſſen, weil in ihnen das Prädikat des Subjects nicht aus der Anſchauung aufgenommen werden kann. Die reinen Begriffe des Verſtandes können ſich nur auf einen durch die Anſchauung gegebenen Inhalt beziehen; das Erkennen iſt transſcendental, wenn es in dieſem Bewußtſein verfährt; es wird transſcendent, wenn es über die Grenzen hinausgeht, die ihm durch das Verhältniß des immanenten Begriffs zur Anſchauung gezogen ſind. In dieſen Vorausſetzungen liegt die Stärke und die Schwäche der Vernunftkritik.

In der transſcendentalen Aeſthetik unterſuchte nun Kant die ſinnlichen Bedinungen des Erkennens, die an ſich ſelbſt nichts ſind, was durch Fühlen, Sehen, Hören wahrgenommen werden könnte. Alles Empfinden iſt, als ein ſinnlicher Proceß, im Raum und in der Zeit thätig, aber der Raum und die Zeit an und für ſich können nicht empfunden werden und daher auch nicht, wie das Räumliche und Zeitliche, zu Gegenſtänden der Anſchauung gemacht werden. Mithin, ſchloß Kant, ſind Simultaneität und Succeſſion à priori reine Formen der Anſchauung des Sinnlichen.

Dies war ſein erſter Gegenſtoß gegen den Senſualismus und Skepticismus, allein alle Anſchauung kann nur Endliches und Zufälliges enthalten, denn Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Erkennens iſt nur durch die logiſchen Beſtimmuugen möglich, die von allem Sinnlichen der Anſchauung unabhänig ſind. Sie machen den Inhalt der transſcendentalen Logik aus, welche einerſeits die abſtracten Formen des Denkens, andererſeits den Widerſpruch entwickelt, in den ſie gerathen müſſen, wenn ſie, die nur für den von der Anſchauung gegebenen Inhalt anwendbar ſind, auf einen in ſich unendlichen Gegenſtand bezogen werden. Dort entſteht die transſcendentale Analytik, hier die Dialektik.

Die Analytik findet die Begriffe des reinen Verſtandes in den Functionen des Denkens, in den Urtheilsformen der Quantität, Qualität, Relation uud Modalität. Jede dieſer Kategorien iſt in ſich ſelbſt wieder trichotomiſch unterſchieden: die Qantität in das univerſelle, particuläre und ſinguläre Urtheil; die Qualität in das bejahende, verneinende und unendliche; die Relation in das kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive; die Modalität in das problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche. Dies ſind die urſprünglichen Stammbegriffe, ohne welche ein Urtheil zu fällen unmöglich, weil erſt mit ihnen Allgemeinheit und Nothwendigkeit geſetzt wird. Dieſe Begriffe ſind als unabhänige von aller Anſchauung aprioriſche. mit denen wir der Welt Geſetze vorſchreiben, weil ſie als logiſche zugleich ontologiſche ſind, denn ſie löſen die metaphyſiſche Ontologie in Logik auf. Die Quantität enthält den Begriff der Größe als Allheit. Vielheit und Einheit; die Qualität den der Realität, Negation und Litimitation; die Relation den der Subſtantialität, Cauſalität und Reciprocität; die Modalität den der Möglichkeit,. des Daſeins und der Nothwendigkeit. Die Kategorien waren der zweite Gegenſtoß gegen die Annahme des Senſualismus und Skepticismus.

Was wir alſo denken, müſſen wir in dieſen Kategorien denken. Erfahrung iſt nur in der Durchdringung der ſinnlichen Anſchauung und des reinen Verſtandesbegriffs dadurch möglich, daß die Einbildungskraft einen Gegenſtand der Apprehenſion der Sinne durch ſeine Reproduction zu einem innern macht. Die Recognition des Begriffs befeſtigt ihn und erkennt ihn durch die Apperception des Selbſtbewußtſeins in der Continuität des Ichs, welches alle Handlungen der Seele begleitet, als ein Moment der identiſchen Intelligenz an. Der Begriff des Ichs war der dritte Gegenſtoß gegen den Senſualismus und Skepticismus, den Kant jedoch ſelber noch nicht in ſeine Conſequenzen verfolgte. Die Deduction des Leitfadens der Kategorien hatte ihn darauf geführt, allein er ertrug die Folgerungen aus dem Begriff des Selbſtbewußtſeins, wie die Modificationen der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik beweiſen, nur in ihrer praktiſchen Form. Er ließ das: Ich denke, in das: Ich will, aufgehen. Um alſo ein wirkliches Erkenntniß zu gewinnen, ſind, wie Kant ſich ausdrückte, ſtets zwei Beſtandſtücke erforderlich: Anſchauung und Begriff. Anſchauungen ohne Begriff ſind blind, Begriffe ohne Anſchauung ſind leer. Die

Möglichkeit der Erfahrung kann nur darin liegen, daß die Affectionen der Receptivität des Gemüths mit den Functionen der Spontaneität des Verſtandes als Syntheſis ſich verbinden. Eine ſolche Syntheſis exiſtirt als eine urſprüngliche im Ich, denn das Ich iſt Gegenſtand für uns, ohne doch ein Object der ſinnlichen Anſchauung zu ſein. Es kann nicht gefühlt, nicht geſehen, gehört werden; weder der äußere Sinn des Geſichts noch der innere des Gehörs können es faſſen, da es, ohne Kategorie zu ſein, reiner Begriff iſt. Als einfache Einheit bewirkt es die Syntheſis der Anſchauungen und Begriffe. Es faßt ſie und ſetzt ſie in ſich. Nun würde aber doch zwiſchen der Mannichfaltigkeit der Anſchauungen und der Einfachheit der Verſtandsbegriffe trotz des Ichs als des continuirlichen Exponenten aller Handlungen der Intelligenz ein Dualismus bleiben, wenn nicht ein Schematismus der aprioriſchen Kategorien exiſtirte, durch welchen, als durch eine verborgene Kunſt in den Tiefen der Seele, das ſinnliche Element der Anſchauung und das abſtracte des Begriffs ſo miteinander verſchmolzen würden, das zwar weder die Copie eines gegebenen Objects noch Idee, wohl aber ein Schema vorhanden wäre, welches halbſinnlich und halbverſtändig zugleich das wirkliche Erkennen in ſeiner nothwendigen Allgemeinheit vermittelte wie wenn wir uns einen Triangel, einen Hund u. ſ. w. überhaupt vorſtellen. Dieſe pſychologiſche Myſtik des Schemas, das weder aus der Sinnlichkeit noch aus dem Verſtande erklärt zu werden vermag, war der vierte Gegenſtoß gegen den Senſualismus und Skepticismus. Der Schematismus der Verſtandsbegriffe ſtellt die Quantität durch die Zeitreihe in der Zahl; die Qualität durch den Zeitinhalt in der Empfindung; die Relation durch die Zeitordnung in der Subſtanz als Beharrlichkeit, in der Cauſalität durch den Wechſel der Accidenzen als Veränderung, in der Reciprocität durch die Wechſelwirkung als das Zugleich von Thätigkeit und Leiden; in der Modalität endlich durch den Zeitinbegriff aller möglichen Größen dar. In der Modalität erſcheint daher die Möglichkeit als das Geſchehen in irgend einer Zeit; die Wirklichkeit als das Geſchehen in einer beſtimmten Zeit; die Nothwendigkeit als das Geſchehen in aller Zeit. Der Uebergang der Urſache zur Wirkung als eines in die Zeit fallenden bewog Kant, ausſchließlich auf die Zeit zu reflectiren, obgleich ſeine Definitionen unſtreitig eben ſowohl auf den Raum übertragen werden könnten, denn das Mögliche iſt auch das Geſchehen in irgend einen Raum, das Wirkliche das Geſchehen in einem beſtimmten Raum; das Nothwendige das Geſchehen in allem Raum. Die Grundſätze der Principien des Urtheilens ſind nach Kant theils analytiſch, theils ſynthetiſch; analytiſch durch das Princip der Identität des Prädikats mit dem Subject, daß kein Widerſpruch zwiſchen beiden ſtattfinden darf; ein Grundſatz, der folglich eine nur negative Bedeutung hat; ſynthetiſch durch die Möglichkeit, den Stoff der Erfahrung in die Formen des Verſtandes aufnehmen zu können.

Kant ſtellte nun nach den Kategorien eine ſyſtematiſche Ordnung aller ſynthetiſchen Principien des reinen Verſtandes auf. Die Quantität erzeugt Axiome der Anſchauung, denn alle Anſchauungen ſind extenſive Größen und in allen Empfindungen hat das Reale, das ein Gegenſtand der Empfindung iſt, einen Grad, d. h. es iſt eine intenſive Größe. Die Qualität erzeugt Anticipationen der Wahrnehmung, weil man nach der Bekanntſchaft mit einem Gegenſtande ſchon vorher weiß, wie er ſich anfühlen, wie er riechen, ſchmecken, ausſehen, klingen wird. Die Relation erzeugt Analogien der Erfahrung, nämlich aus der Subſtanz die Inhärenz der accidentellen Beſtimmungen in einer ſolchen; aus der Cauſalität die Conſequenz der Wirkung aus einer Urſache; aus der Gemeinſchaft die Compoſition der Wechſelwirkung. Die drei Analogien ſind alſo der Grundſatz der Beharrlichkeit, der Erzeugung und Gemeinſchaft. Die Modalität endlich ſtellt ſich in den Poſtulaten des empiriſchen Denkens dar, daß dasjenige möglich ſei, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinſtimmt; wirklich, was mit den realen Bedingungen der Erfahrung zuſammenhängt; nothwendig, was mit den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung identiſch iſt. In der Welt giebt es keinen Zufall, kein Schickſal, keinen Sprung, kein Vacuum.

Alle Gegenſtände ſind für uns entweder Phänomena oder Noumena; Phänomena als Erſcheinungen, die wie empiriſch durch die Vermittelung der Sinne erfaſſen, oder Noumena als Verſtandsbegriffe, die uns das Ding an ſich ſelbſt bezeichnen, aber nur Grenzbegriffe ſind, weil wir, was das Ding an ſich ſei, wegen der Entgegenſetzung der ſinnlichen und der intelligibeln Welt nicht zu erkennen vermögen. In einem Anhang von der Amphibolie der reinen Reflexionsformen lehrte daher Kant, daß man, bevor man urtheile, eine Vorüberlegung veranſtalten müſſe, an welchen Ort der Betrachtung der Gegenſtand hingehöre, ob er ein blos empiriſches oder ein transſcendentales Object ſei. Dieſe Reflexionslogik enthält die Beſtimmungen der Einerleiheit und Verſchiedenheit; der Einhelligkeit und des Widerſtreits; des Innern und des Aeußern; der Materie und der Form. Sie enthalten keine Beſtimmung des Objects; ſie ſind keine Kategorien; ſondern ſie dienen nur dazu, unſere Reflexion zur Beſinnung über den Ort zu bringen, wohin ein Gegenſtand gehört.

Der Begriff des Dinges an ſich bahnte für Kant den Uebergang zum zweiten Abſchnitt der transſcendentalen Logik, zur Dialektik, als der Logik des Scheines, weil ſie es mit dem Verhältniß der Ideen der Vernunft zu den Begriffen des Verſtandes zu thun und den Schein aufzudecken hat, als ob dieſe letztern zur Erfaſſung des erſtern ausreichend wären. Kant hatte in der transſcendentalen Aeſthetik gezeigt, daß Raum und Zeit aprioriſche Formen des Anſchauens ſeien; in der transſcendentalen Analytik, daß die Kategorien, auf denen die Functionen des Urtheils beruhen, aprioriſche Begriffe des reinen Verſtandes; daß das Ich eine ſynthetiſche Apperception a priori; daß die Bildung des Schemas ein myſtiſches Product der Einbildungskraft ſei. Mit allen dieſen Beſtimmungen riß er ſich eigentlich ſchon von Locke und Hume los, bis er ſchließlich doch in den Dualismus von Erſcheinung und Ding an ſich zurückfiel. Erfahrung ſoll zwar möglich ſein, allein nur von Erſcheinungen, nicht von den Dingen an ſich. Kaum hier angelangt, reagirt er aber von neuem gegen den Senſualismus und Skepticismus, denn er verſichert plötzlich, daß wir neben dem Verſtande, der nur auf Endliches, auf Anſchauungen, geht, ein Vermögen des Unbedingten, die Vernunft, beſitzen, deren Gegenſtand die Idee als das Unbedingte ſei, für welches in der Sinnenwelt kein congruenter Gegenſtand gegeben werden kann. Der logiſchen Form nach iſt der Verſtand das Vermögen zu Begriffen und Urtheilen, die Vernunft das Vermögen zu ſchließen, aber dem Inhalt nach iſt ſie das Vermögen der Ideen. Die Vernunft iſt demnach über die Sinnlichkeit und den Verſtand erhaben. Will ſie aber nicht in Schwärmerei verfallen, ſo darf ſie doch nicht vergeſſen, daß ſie für die Wirklichkeit der Erkenntniß an die Thatſachen der Anſchauung und an die Kategorien des Verſtandes gebunden iſt, die inſofern die Grenzen der Vernunft ausmachen. Unſer Erkennen enthält deswegen ein unvermeidliches Element des Scheines, ſofern wir nämlich nicht beachten, daß wir für den unendlichen Inhalt der Vernunft doch nur die endlichen Formen des Verſtandes beſitzen, denn durch die unkritiſche Anwendung derſelben auf das ſeinem Begriff nach Unbedingte entſteht nothwendigerweiſe ein Irrthum, deſſen Nachweis die Dialektik der reinen Vernunft zu übernehmen hat. Die von Kant vorgefundene Metaphyſik hatte als die Wiſſenſchaft der Vernunft die Ontologie, Kosmologie, Pneumatologie und rationale Theologie umfaßt. Die Ontologie war von Kant ſchon durch die Analytik in Logik verwandelt worden und es blieben folglich nur noch die Ideen von der Welt, von der Seele und von Gott. Dieſe drei verſuchte er ſehr ſpitzfindig aus den Momenten der Kategorie der Relation in der Art abzuleiten, daß er den kategoriſchen, den hypothetiſchen und den disjunctiven Schluß als Begründung des Begriffs der Subſtantialität, Cauſalität und Reciprocität auf den Begriff der Seele, der Welt und Gottes übertrug. Der Schluß der Pſychologie iſt wegen der Einheit des Weſens der Seele kategoriſch; der Schluß der Kosmologie wegen der Vorausſetzung der Vollſtändigkeit der Erſcheinungen hypothetiſch; der Schluß der Theologie wegen der Unbedingtheit der Exiſtenz Gottes disjunctiv. Die Fehlſchlüſſe, die hier gemacht werden, nannte Kant die Paralogismen der Pſychologie, die Antinomien der Kosmologie und den Idealſchluß der Theologie. In ihnen wird das Erkennen transſcendent.

Den Paralogismus der Pſychologie fand er darin, daß die

Einheit der Seele für die verſchiedenen ihr gegebenen Prädicate der Subſtantialität, der Simplicität, der Perſonalität und Idealität ſchon immer vorausgeſetzt werde. Der Quantität nach ſei die Seele das Subject aller ihrer Prädicate, mithin, als keinem andern Subject inhärirend, Subſtanz; der Qualität nach ſei die Seele, als nicht aus reellen Theilen beſtehend, ein ideelles Ganzes, mithin immateriell oder einfach; der Relation nach ſei ſie numeriſch identiſch alſo perſönlich; der Modalität nach in Verhältniß zu allen möglichen Gegenſtänden im Raum, alſo ideal. Alle dieſe Prädicate würden aber paralogiſch erſchlichen, weil ſie ſämmtlich erſt aus dem Begriff der Einheit der ſynthetiſchen Apperception des Selbſtbewußtſeins abgeleitet werden müßten.

In den Antinomien der kosmologiſchen Ideen unterſuchte Kant die abſolute Vollſtändigkeit der Zuſammenſetzung des gegebenen Ganzen aller Erſcheinungen; die Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erſcheinung; die Entſtehung einer Erſcheinung überhaupt; die Abhängigkeit des Daſeins des Veränderlichen in der Erſcheinung. Die beiden erſten Probleme gehen auf das mechaniſch Unbedingte, die beiden letzten auf das dynamiſch Unbedingte. Kant ſtellte jedes Problem in einer Antithetik dar, indem er die entgegengeſetzten Beſtimmungen deſſelben Weltbegriffs als gleich ſehr beweisbar behauptete und damals mit dieſem Parallelismus einen ganz unglaublichen Effect machte. Er nannte die Contraſtirung eine ſkeptiſche Methode, die vom Skepticismus wohl unterſchieden werden müſſe, den Beweis ſelbſt führte er jedoch nur apagogiſch aus der Unmöglichkeit des Gegentheils. Hat die Welt einen Anfang in Raum und Zeit oder beſteht ſie von Ewigkeit? Exiſtiren nur einfache Subſtanzen als Atome oder iſt jede Subſtanz zuſammengeſetzt? Geſchieht alles lediglich nach Naturgeſetzen oder beſteht neben der Nothwendigkeit durch Natur noch eine andere durch Freiheit? Exiſtirt in der Welt als ein Theil von ihr oder als ihre Urſache außer ihr ein ſchlechthin nothwendiges Weſen oder nicht? Jede dieſer Fragen kann nach Kant mit gleichem Rechte bejaht werden. Wir können daher nicht wiſſen, für welche Antwort wir uns entſcheiden ſollen. Das Intereſſe der Vernunft an dem

Widerſtreit der kosmologiſchen Ideen beruht nach Kant auf der nothwendigen Verzweiflung, in welche ſie ſich durch das Gleichgewicht der Gründe verſetzt ſieht, die ſowohl die Theſis als ihre Antitheſis ſtützen. Eine objective Auflöſung dieſes Widerſpruchs des Verſtandes mit der Vernunft iſt nach ihm eben ſo unmöglich, als ein Aufgeben der Forderung der Vernunft, das Unbedingte zu denken. Den Schlüſſel zur Auflöſung der Antinomien findet Kant daher nur in dem transſcendentalen Idealismus, nämlich darin, daß wir von der Vernunft keinen kanoniſchen oder conſtitutiven, ſondern nur einen regulativen Gebrauch zu machen vermögen, indem wir ihre Grenzen erkennen. Die Totalität der Erſcheinungen kann niemals Gegenſtand der Anſchauung werden, und die Kategorien laſſen ſich niemals auf etwas anderes als auf einen endlichen Inhalt verwenden. Die Vernunft entſcheidet daher nicht in dem objectiven Sinn, daß ſie die abſolute Totalität der Syntheſis aller Gegenſtände zu erkennen vermöchte, ſondern nur in dem ſubjectiven, daß ſie die Reihe der Vorſtellungen bis zu dem Punkt verfolgt, wo ſie mit Nothwendigkeit unbeſtimmt werden. Der Regressus in infinitum als objective Cauſalität muß nach Kant von dem Regressus in indefinitum unterſchieden werden.

Der dritte Schluß, der Idealſchluß der reinen Vernunft als das Prototypon transscendentale, geht auf die Einheit der Bedingungen aller möglichen Erfahrung. Dieſe Einheit iſt Gegenſtand der ſpeculativen Theologie, welche das Daſein Gottes ontologiſch, kosmologiſch und phyſikotheologiſch zu beweiſen unternommen hat. Kant ſuchte nun zu zeigen, daß der letztere Beweis, der von der Thatſache der Zweckmäßigkeit der Welt ausgeht, zwar auf einen Weltbaumeiſter, allein nicht auf einen Weltſchöpfer ſchließen laſſe, und daß er nur eine weitere Ausbildung des kosmologiſchen ſei, der im Daſein der Welt keinen blinden Zufall zu erblicken vermöge. Der kosmologiſche Beweis aber baſire wieder auf dem ontologiſchen, weil erſt in dieſem die empiriſche Begründung fortfalle. Gegen dieſen Beweis wendet er ein, daß derſelbe im Prädicat keine wirkliche Beſtimmung des Subjects enthalte, denn Daſein ſei ein Begriff, der zu dem Begriff eines Subjects nichts

Neues hinzubringe. Hundert Thaler z. B. ſeien ſowohl als Begriff wie als empiriſches Daſein nichts mehr und nichts weniger als hundert Thaler und doch mache es im Context der Erfahrung einen gewaltigen Unterſchied, ob ich hundert Thaler nur als mögliche dem Begriff nach oder auch als wirkliche dem Daſein nach beſitze. Der ontologiſche Beweis begeht nach Kant den Fehler, daß er das Daſein zuerſt in den Begriff Gottes als eine ſeiner Realitäten hineinlegt, um dieſen Begriff hinterher aus dem Begriff Gottes als des ens realissimum, als des conceptus realitatum omnium, wieder herauszuklauben. So glaubte Kant durch den Ruin des ontologiſchen Beweiſes auch die übrigen Beweiſe mitruinirt zu haben, und ſeine Zeitgenoſſen bewunderten dieſe oberflächliche Argumentation als ein Meiſterwerk modernen Scharfſinns. Ungemeines Glück machte der Vergleich mit den hundert Thalern, allein hundert Thaler ſind als eine ganz zufällige Exiſtenz gar nicht mit einer Idee zu vergleichen, deren Natur es iſt, mit ihrer Nothwendigkeit über alle Erfahrung hinauszugehen. Ebenſo iſt der Beſitz oder Nichtbeſitz von hundert Thalern für den einzelnen eine abſolute Zufälligkeit, während der Begriff der Wirklichkeit Gottes von dem ſeiner Möglichkeit ganz untrennbar iſt, denn das abſolute iſt nicht als nicht exiſtirend zu denken. Wenn Kant behauptet, daß hundert Thaler als Begriff und als Daſein für den einzelnen einen großen Unterſchied ausmachten, obwohl hundert gedachte Thaler und hundert empiriſche Thaler eben nur hundert Thaler ſeien, ſo macht es auch für die Erfahrung des einzelnen einen großen Unterſchied aus, ob Gott für ihn nur als ein Begriff möglich oder zugleich als ein Daſein wirklich iſt. Kant weiß daher auch für den Idealſchluß der Vernunft nur eine ſubjective Auflöſung, nämlich in der Vorausſetzung Gottes ein Ideal der Einheit für den Verſtand anzuerkennen. Gott iſt nach ihm nicht einmal eine Hypotheſe, ſondern nur ein für den praktiſchen Gebrauch der Menſchheit empfehlenswerther Gedanke, weil er ein nach dem Schluß der Analogie erlaubtes Schema iſt, welches die Objectivirung, die Hypoſtaſirung und die Perſonificirung des Gedankens Gottes als eine populäre Annäherung an das Ideal der Vernunft geſtatte. Aus theoretiſchen Gründen vermögen wir alſo die Nothwendigkeit der Unſterblichkeit der Seele, der Freiheit des Willens und des Daſeins Gottes nicht zu beweiſen, allein aus praktiſchen Gründen dürfen wir zum Nutzen der Moralität daran glauben.

Dies war der wichtige Inhalt der Elementarlehre der reinen Vernunft. Die Methodenlehre als der zweite, aber viel kürzere Haupttheil beſchäftigte ſich damit, die Anſprüche der Sinnlichkeit, des Verſtandes und der Vernunft gegeneinander abzuwägen. Die Disciplin der reinen Vernunft zeigt, daß das Begreifen derſelben nicht intuitiv, nur discurſiv zu ſein vermöge. Die Methode des kritiſchen Erkennens ſoll weder dogmatiſch noch ſkeptiſch ſein, ſondern die Vortheile des Dogmatismus mit denen des Skepticismus durch die Berückſichtigung der nothwendigen Grenzen des Erkennens vereinigen. Die Polemik ihrer Beſcheidenheit gegen die Anmaßungen des dogmatiſchen Poſitivismus iſt keine grundſätzliche Skepſis und die Annahme der Kategorien in der Vernunftidee keine dogmatiſche Akriſie. Die Vernunftkritik iſt deshalb keine Doctrin von Lehrſätzen, ſondern nur ein Kanon von Grundſätzen, welche die Möglichkeit der Erfahrung beweiſen. Meinen, Glauben, Wiſſen bilden die Stufenfolge des Verhältniſſes der ſub- und objectiven Begründung unſers Erkennens, indem das erſtere ſub- und objectiv unzureichend, das zweite ſubjectiv zureichend, objectiv unzureichend, das dritte ſub- und objectiv zureichend iſt. Die höchſten Intereſſen der Menſchheit laſſen ſich in den Fragen ausdrücken: was kann ich wiſſen, was ſoll ich thun, was darf ich hoffen? Der Kanon der Vernunft iſt hinlänglich, dieſe Fragen zwar nicht objectiv, aber ſubjectiv genügend zu beantworten. Die Architektonik der reinen Vernunft unterſcheidet die rationale und empiriſche Philoſophie. Die rationale iſt in ihrem eigentlichen Weſen Metaphyſik überhaupt als Phyſiologie der reinen Vernunft, Metaphyſik der Natur als Wiſſenſchaft deſſen, was da iſt, Metaphyſik der Sitten oder der praktiſchen Vernunft als Wiſſenſchaft deſſen, was ſein ſoll. Für die Geſchichte endlich der reinen Vernunft unterſcheiden ſich nach Kant in Anſehung des Gegenſtandes die Senſual- und Intellectualſyſteme; in Anſehung des Urſprungs die empiriſchen und noologiſtiſchen; in Anſehung der Methode die naturaliſtiſchen und ſcientifiſchen, welche letztere entweder dogmatiſch oder ſkeptiſch verfahren, ſodaß nur der kritiſche Weg der Transſcendentalphiloſophie allein noch offen ſteht, die Einſeitigkeit aller jener Syſteme zu überwinden.

Das war die Vernunftkritik! Im Inhalt begann ſie mit der äußerlichen Anſchauung von Raum und Zeit und endete mit der Idee Gottes. Im Gange erhob ſie ſich pſychologiſch von der äſthetiſchen Receptivität durch die Spontaneität des Verſtandes zur Unbedingtheit der Vernunft. Im Reſultat vernichtete ſie die Möglichkeit des Wiſſens von den Ideen, beſtätigte aber den Glauben an ſie im Intereſſe der Moral. Alle dieſe Gedanken würden jedoch wenig Eindruck gemacht haben, weil ſie der Zeit überhaupt angehörten. In ihnen ſtand der Königsberger Philoſoph nicht höher als die Aufklärung jener Periode, aber in der Form ſchied er ſich von ihren Gemeinplätzen durch eine geniale Ausführung. Dies allmälige Aufſteigen vom Niedern zum Höhern, dieſe immer potenzirte Wiederkehr derſelben Elemente der Anſchauung und des Begriffs, dieſe in immer neuen Anwendungen ſich fruchtbar beſtätigende Kategorientafel, dieſes Abſchließen mit einem Reſultat, um es ſofort wieder aufzuheben, dieſe Umſicht und Schärfe in der Analyſe der Begriffe, dieſe Weite in ihrer Syntheſe, dieſe Gewiſſenhaftigkeit der Unterſuchung und doch dieſe Heiterkeit des Tones, dies Feſthalten des einen Themas, wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich, und zugleich dies ahnungsvolle Berühren aller Wiſſenſchaften — nein, ein ſolches Buch war noch nicht dageweſen. Man konnte ſeinen Inhalt verwerfen, aber man vermochte ſich ſeinem Zauber nicht zu entziehen. Ohne Kenntniß deſſelben iſt die deutſche Philoſophie ſeitdem nicht zu verſtehen und die übrigen Nationen haben es faſt alle in ihre Sprache überſetzt, Majorescu ſelbſt in das Walachiſche. Ein ſo großes Werk gewinnt aber nur ſehr allmälig ein Verſtändniß. Die Zeitgenoſſen fanden es ſchwer faßlich und mißverſtanden es oft, wie ihre Beurtheilungen verriethen. Kant entſchloß ſich daher, der Aufnahme ſeiner mühevollen Arbeit ſelbſt aufzuhelfen, und ſchrieb 1783 ſeine „Prolegomena zu einer jeden Metaphyſik, die künftig als Wiſſenſchaft auftreten will“. Er ſuchte darin dem Publicum auf mehr populäre Weiſe von dem Sinn ſeines Unternehmens, die Tragweite des menſchlichen Erkenntnißvermögens durch eine Kritik deſſelben abzumeſſen, die falſchen Extreme des Senſualismus und Intellectualismus, des Dogmatismus und Skepticismus in einer richtigen Mitte zu vermeiden und aus dem Untergang der theoretiſchen Erkenntniß des Abſoluten die Moral als das eine, was noth iſt, zu retten, eine adäquate Vorſtellung zu machen, was ihm auch gelang. Man brauchte nun nicht mehr das dicke, vielverſchlungene Originalwerk zu ſtudiren; man konnte ſich auf die Lectüre der Prolegomena beſchränken und doch wiſſen, was Kant'ſche Philoſophie ſei und was der Unterſchied von transſcendental und transſcendent beſagen wolle. Der Inhalt des Buchs war ja, wie ſchon erwähnt, ganz und gar in ſeinem Kern den Anſichten der Zeit entſprechend. Es handelte ſich nur, die Art der Kant'ſchen Beweisführung zu faſſen.

Nachdem Kant die alte Metaphyſik als eine Täuſchung des ſcholaſtiſchen Dogmatismus dem Untergange preisgegeben, mußte er um ſo mehr die praktiſche Philoſophie als das Gebiet poſitiv befriedigender Forſchung anbahnen, und that dies zunächſt 1785 in der „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten“, worin er den Begriff der Freiheit und der Autonomie des Willens einerſeits, den des kategoriſchen Imperatives der Pflicht andererſeits entwickelte. Die großen Erfolge, welche ſeine Vernunftkritik inzwiſchen erreichte, beſtimmten ihn, dieſen nämlichen Inhalt in einer Form vorzutragen, die als ein Seitenſtück zur Kritik der reinen Vernunft erſcheinen konnte. Er gab 1788 die „Kritik der praktiſchen Vernunft“ heraus, in welcher er den Bau der erſten Kritik nachahmte, indem er das Ganze in eine Elementar- und Methodenlehre von dem ſinnlichen und geiſtigen Element des Willens zerlegte. Die Elementarlehre zerlegte er ebenmäßig in eine Analytik und Dialektik und unterſuchte in der Analytik die Grundſätze, den Gegenſtand und die Triebfedern der praktiſchen Vernunft. Wenn Kant in der Kritik der reinen Vernunft zu dem Ergebniß gelangt war, daß wir zwar die Richtunmöglichkeit, keineswegs aber die Wirklichkeit des Abſoluten einzuſehen vermöchten, ſo ſchlug er in der praktiſchen Vernunft den umgekehrten Weg ein, indem er von der Wirklichkeit der Freiheit als einer nicht abzuleugnenden Thatſache auf ihre Möglichkeit ſchloß und an die Stelle eines problematiſchen Urtheils ein apodiktiſches ſetzte. Die Freiheit iſt eine Cauſalität, in welcher Urſache und Wirkung uns offenbar ſind. Der Wille iſt autonomiſch, weil er ohne Selbſtbeſtimmung gar nicht Wille ſein könnte. Heteronomiſch zu ſein, d. h. durch einen fremden Willen beſtimmt zu werden, widerſpricht dem Weſen des Willens als einer Cauſalität, die eine Reihe von Wirkungen ſchlechthin aus ſich als Urſache anfangen kann und inſofern ſchlechthin unbedingt iſt. Das Geſetz des Willens können wir uns durch eine Analogie mit der Natur erläutern, die uns in dem Einzelnen den Typus des Allgemeinen, im Individuum das Weſen der Gattung zeigt. Der einzelne Wille kann die allgemeine Geſetzmäßigkeit des Handelns durch zwei Maximen erreichen, erſtlich dadurch, daß er ſich prüft, ob auch jeder andere an ſeiner Stelle eben ſo handeln würde als er; und zweitens dadurch, daß er prüft, ob ſein Wille Princip einer allgemeinen Geſetzgebung zu werden vermöchte. Es erhellt, daß dieſe Maximen keine objective, nur eine ſubjective Garantie leiſten, in welcher der Sophiſtik des Selbſtbetrugs ein großer Spielraum gelaſſen iſt. Der Gegenſtand der praktiſchen Vernunft iſt das Gute als die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Willens, als das höchſte Gut, dem alle andern Zwecke als dem Endzweck unterworfen ſind, ſo daß das Gute um des Guten willen gewollt werden muß. Der einzelne Wille erkennt im Guten die Pflicht, die ihm unbedingt befiehlt, alſo ein kategoriſcher Imperativ iſt, weshalb der wahre Charakter des Moralpincips nur ein formaler ſein kann. Kant verwarf alle materialen Principien von Epikur, Montaigne, Hutcheſon, Mandeville u. ſ. w. Allem Eudämonismus, auch dem verfeinertſten, ſtellte er den Rigorismus der Pflicht als Pflicht ohne alle weitere Rückſicht, ohne Reflexion auf anderweite Motive oder auf die Folgen, welche die Pflichterfüllung für uns haben kann, entgegen. Das Gute ſoll ſein, iſt die Theſis, der die widerſprechende: das

Gute ſoll nicht ſein, nicht entgegengeſtellt werden kann, weshalb die praktiſche Vernunft keine Antinomien kennt. Weil das Gute ſein ſoll, kann es auch ſein und verbürgt mit dem Begriff des Sollens die Möglichkeit ſeiner Realiſirung. Jeder Menſch als Träger des Moralgeſetzes iſt ſich ſelbſt Zweck und darf daher auch keinen andern Menſchen nur als das Mittel für ſich behandeln. Die Triebfeder der praktiſchen Vernunft kann daher ſchlechterdings nichts ſein, das aus andern Rückſichten hervorginge, ſondern nur die Achtung vor dem Geſetze des Guten ſelbſt, die nichts Materielles enthält. Als ein Subject, dem das Gute Geſetz iſt, muß ich mich ſelbſt achten und die Würde der Menſchheit in meiner Perſon darſtellen. Da alſo das moraliſche Handeln alle ſinnliche Motivation von ſich ausſchließen ſoll, die Sinnlichkeit aber doch da iſt, ſo dreht ſich die Dialektik der praktiſchen Vernunft nach Kant um die Vereinigung der ſinnlichen Neigungen mit dem Gebot der reinen Pflicht. Die Erfüllung der Pflicht als ſolcher gewährt uns Zufriedenheit mit uns ſelbſt, noch nicht Glückſeligkeit, als welche auch eine Befriedigung unſerer Triebe und Neigungen enthalten würde. Handeln wir, weil wir durch unſere Sinnlichkeit beſtimmt werden, ſo handeln wir unmoraliſch; wir müſſen ihr durch unſere Spontaneität einen Zwang anthun. Aus dieſem Contraſt des natürlichen Verlangens nach Wohlſein und des Pflichtrigorismus entſpringen die Poſtulate der praktiſchen Vernunft: Unſterblichkeit, Freiheit, Gott. Das Handeln der einzelnen vermag, wie ſehr es ſtrebe, doch der Forderung der ſtrengen Pflicht nicht genug zu thun. Um daher dieſe Unangemeſſenheit wenigſtens annäherungsweiſe zu tilgen, muß ein progressus in infinitum, alſo die Unſterblichkeit gefordert werden. Ferner da wir in der Wirklichkeit oft gehindert werden, das Gute, das wir wollen, äußerlich zu vollbringen, ſo muß die bloße Geſinnung des Guten ſelbſt ſchon einen unendlichen Werth haben, was nur möglich iſt, ſofern die Selbſtbeſtimmung als intilligible, die vom Begriff des Guten ausgeht, auch ſchon als Begriff Realität hat. Die praktiſche Vernunft muß alſo die Freiheit des Willens als Unabhängigkeit deſſelben von der Sinnenwelt poſtuliren. Endlich aber erwirbt ſich das moraliſche Subject durch eine ſtrenge Pflichterfüllung in der That Anſpruch auf ein proportionelles Wohlſein, deſſen Realität jedoch eine ſehr zufällige iſt, denn, wie die Erfahrung lehrt, geht es dem Tugendhaften äußerlich oft ſchlecht, dem Laſterhaften gut in der Welt. Aus dieſem Widerſpruch entſpringt die dritte Forderung einer Herſtellung der Harmonie zwiſchen dem Innern und Aeußern, der Freiheit und Natur, der Tugend und der Glückſeligkeit, durch einen perſönlichen Gott, der die Macht und den Willen hat, die Guten zu belohnen und die Böſen zu beſtrafen, ſollte dies auch erſt im Jenſeits geſchehen. Kant vermeinte, mit dieſen Poſtulaten der praktiſchen Vernunft für die Zerſtörungen der theoretiſchen Vernunft Erſatz gegeben zu haben. Er fiel aber mit dieſer Wendung einer Tugend, welche Lohn für ihre Pflichterfüllung erwartet, in den Eudämonismus zurück. Seine Zeitgenoſſen ermangelten nicht, das, was er nur als eine Forderung auszuſprechen gewagt hatte, für objectiven Beweis zu nehmen. Wie es Mode wurde, die Anſtrengungen der alten Metaphyſik als ohnmächtige zu belächeln, ſo wurde es Mode, von dem moraliſchen Beweiſe für das Daſein Gottes, der Freiheit und Unſterblichkeit als einem abſolut genügenden zu ſprechen. Die Methodenlehre der praktiſchen Vernunft iſt ganz unbedeutend, indem ſie nur die Sokratiſche Methode zum Vortrag empfiehlt.

Wir haben die Kritik der praktiſchen Vernunft ſogleich auf die Kritik der reinen Vernunft folgen laſſen, weil ſie mit ihr in der That im engſten Zuſammenhang ſteht und zeigen ſollte, wie troß der Unerkennbarkeit der höchſten Ideen uns doch ein praktiſcher Ausweg gelaſſen ſei, der unſern Bedürfniſſen entſpreche. Kant ſelbſt hatte vorher 1786 die „Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft“ herausgegeben, durch welche er auch nach einer andern Seite hin reformatoriſch zu wirken begann. Wir wollen jedoch hier nur ſo weit darauf eingehen, als zur allgemeinſten Charakteriſtik Kant's unumgänglich iſt. Er definirte die Natur als das innere Princip alles deſſen, was zum Daſein eines Dinges gehört, indem er den Begriff des Weſens davon abſchied, der ſich nur auf die Möglichkeit eines Dinges beziehe, aus welcher noch nicht ſein Daſein folge. Jene Definition iſt aber nur eine formelle; die materielle iſt, daß die Natur den Gegenſtand unſers ſinnlichen Anſchauens ausmacht, weshalb die Naturwiſſenſchaft der Mathematik bedarf, welche die Conſtruction der Begriffe durch Darſtellung einer Anſchauung a priori iſt. Nach der Tafel der Kategorien unterſchied nun Kant für die rationelle Naturwiſſenſchaft die Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie. Die Phoronomie hat es mit der Quantität der abſtracten Materie, mit der Bewegung des Punktes, zu thun; die Dynamik mit der Qualität der Materie und der aus ihr entſpringenden Attraction und Repulſion; die Mechanik mit der Relation der Körper in ihrer Bewegung, denn Materie iſt das Bewegliche im Raum; die Phänomenologie endlich mit der Modalität der Materie, d. h. mit dem Verhältniß ihrer Bewegung zu unſerm Erkennen, inſofern ſie eine mögliche, wirkliche oder nothwendige iſt.

In engſter Verbindung mit dieſer Betrachtung der Natur ſteht die „Kritik der Urtheilskraft“, die zuerſt 1790 erſchien, eine höchſt geiſtvolle und für das hohe Alter Kant's bewunderungswürdige Schrift. Er hatte eigentlich im zweiten Buch der Analytik: von der transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft, als der Analytik der Grundſätze, bereits abgehandelt. Jetzt wollte er ſie zwiſchen dem Verſtande und zwiſchen der Vernunft als eine gewiſſe Mitte des Begriffs deſſen, was da iſt, und des Begriffs deſſen, was ſein ſoll, darſtellen. Die Urtheilskraft verhält ſich reflectirend, indem ſie das Beſondere unter das Allgemeine ſubſumirt. Ginge der Verſtand, der von den einzelnen Theilen zur Einheit des Ganzen discurſiv aufſteigt, vom Allgemeinen zum Beſondern fort, ſo würde er ſich beſtimmend verhalten. Vermöchte er aber mit dem Allgemeinen das Beſondere zugleich zu ſchauen, ſo würde er intuitiv ſein, ein Verhalten, wie wir es nach Kant's Meinung nur in dem ſchöpferiſchen Verſtande Gottes vorausſetzen können. Die reflectirende Urtheilskraft iſt in ihren Functionen eine doppelte, nämlich entweder die äſthetiſche oder die teleologiſche. Jene hat das Schöne und die Kunſt, dieſe die Natur zu ihrem Gegenſtande.

Die äſthetiſche Urtheilskraft zerfällt in eine Analytik und

Dialektik. Die Analytik betrachtet das Schöne und das Erhabene. Das Schöne iſt ſeiner Qualität nach das, was unſer Wohlgefallen ohne praktiſches Intereſſe erregt und dadurch ſich ſowohl vom Angenehmen und Nützlichen als vom Guten unterſcheidet. Der Quantität nach iſt das Schöne das, was allgemein ohne Begriff gefällt. Die logiſchen Kategorien ſind zwar auch ſchlechthin allgemein, erregen aber durchaus nicht, wie das Schöne, Wohlgefallen. Der Relation nach iſt das Schöne ein Zweckmäßiges, ohne daß wir bei ſeiner Form uns einen Zweck vorſtellen. Es iſt das Ideal, welches im Zuſtande der Beharrlichkeit die Geſtalt, in dem der Bewegung das Spiel der idealen Grundzüge iſt. Endlich der Modalität nach erzeugt es ein nothwendiges Wohlgefallen ohne Begriff durch ein Spiel der Einbildungskraft, in welchem das Sinnliche ſich mit dem Verſtändigen miſcht. Die Analytik des Erhabenen beſtimmt daſſelbe als die Negation alles Sinnlichen, ſei es durch den Widerſtreit des Vernunftintereſſes, ſei es durch die abſolute Poſition der Vernunft. Das mathematiſch Erhabene iſt das der Größe, das dynamiſch Erhabene das der Kraft. Furcht, Schrecken, Entſetzen, Grauſen, Schauder ſind Gefühle, in denen die dem Erhabenen nothwendige Ruhe verloren geht. Kant hat hier den Unterſchied des Natur- und Kunſtſchönen, ſowie die mannichfaltigen Formen des Gegentheils des Erhabenen im Lächerlichen, Komiſchen, Burlesken, Humoriſtiſchen, in Traveſtie, Parodie, Witz und Ironie, berührt und ſodann das Schöne ſubjectiv von ſeiten ſeiner Verwirklichung durch den Künſtler, ſein Genie, ſein Talent, und objectiv von ſeiten ſeiner Beſonderung in verſchiedene Arten der Darſtellung, in redende und bildende und ſentimentale Kunſt, dargeſtellt. Die Definitionen, die er hier gegeben hat, haben ſich großentheils noch gegenwärtig in unſerer äſthetiſchen Wiſſenſchaft erhalten. Die Dialektik der äſthetiſchen Urtheilskraft dreht ſich eigentlich um einen Wortſtreit, nämlich um das Wort Geſchmack, daß jedermann ſeinen eigenen Geſchmack ſolle haben dürfen und daß doch darüber geſtritten wird, ob jemand einen guten oder ſchlechten Geſchmack habe.

Die teleologiſche Urtheilskraft findet in der Natur eine Einheit des Begriffs und der Anſchauung, der Möglichkeit und Wirklichkeit, des Allgemeinen und Einzelnen vor, die wir Zweck nennen, und zwar den formellen, wenn der Zweck mit dem Gegenſtande äußerlich gegeben wird, den materiellen, wenn der Zweck mit dem Gegenſtande unmittelbar Eins iſt. Letzteres geſchieht im Organiſchen, worin jedes Organ Zweck und Mittel zugleich iſt. Im Mechanismus iſt die Urſache ihrer Wirkung äußerlich; im teleologiſchen Technicismus des Organiſchen iſt das Producirende und das Product eine Einheit, in welcher das Ganze ſich in ſeinen Gliedern hervorbringt und die Glieder ſich untereinander und als Ganzes hervorbringen. Kant wagte nicht zu entſcheiden, ob in der Natur wirklich eine ſolche Einheit da ſei, empfahl aber ihren Begriff als Vehikel der Naturauffaſſung. Auch widerſtrebte es wenigſtens nach ihm nicht dem Begriff der Vernunft, ein verſtändiges Weſen anzunehmen, das eine ſolche Einheit der causa efficiens und der causa finalis, wie ſie in der materiellen Zweckmäßigkeit erſcheint, ſich vorgeſetzt habe. Wir können daher an Gott als an eine aus dem Zweckbegriff der Natur folgende Hypotheſe glauben.

Das war der Hochpunkt ſeiner ſpeculativen Epoche, denn in der dritten, der praktiſchen, von 1790 bis zu ſeinem Tode, beſchäftigte ihn die Conſequenz ſeines ethiſchen Standpunkts für die beſondere Geſtaltung des Rechts, der Moral, der Politik und Religion faſt ausſchließlich. Wir können eine Abhandlung aus dem Jahre 1784 als den erſten ſyſtematiſchen Ausdruck ſeiner Politik anſehen. Er wollte eine Aeußerung, die durch einen Reiſenden von ihm in den „Gothaiſchen Staatskalender“ ſich verirrt hatte, vor Mißverſtand bewahren und ließ daher in die „Berliner Monatsſchrift“ die „Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht“ einrücken. Er ging davon aus, daß alle Naturanlagen eines Geſchöpfes beſtimmt ſind, ſich einmal vollſtändig und zweckmäßig auszuwickeln. Am Menſchen aber ſollten ſich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch ſeiner Vernunft abgezielt ſind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollſtändig entwickeln. Die Natur hat gewollt, daß der Menſch alles, was über die mechaniſche Anordnung ſeines thieriſchen Daſeins geht, gänzlich aus ſich ſelbſt hervorbringe und keiner andern Glückſeligkeit oder

Vollkommenheit theilhaftig werde, als die er ſich ſelbſt, frei von Inſtinct, durch eigene Vernunft verſchafft hat. Das Mittel, deſſen ſich die Natur bedient, alle ihre Anlagen zu Stande zu bringen, iſt der Antagonismus derſelben in der Geſellſchaft, ſofern dieſer am Ende doch die Urſache einer geſetzmäßigen Ordnung derſelben wird. Das größte Problem für die Menſchengattung, zu deſſen Auflöſung die Natur ſie zwingt, iſt die Erreichung einer allgemeinen das Recht verwaltenden Geſellſchaft. Dieſes Problem iſt zugleich das ſchwerſte und das, welches von der Menſchengattung am ſpäteſten aufgelöſt wird. Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfaſſung iſt von dem Problem eines geſetzmäßigen äußern Staatenverhältniſſes abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöſt werden. Man kann die Geſchichte der Menſchengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur anſehen, um eine innerlich und zu dieſem Zweck auch äußerlich vollkommene Staatsverfaſſung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zuſtand, in welchem ſie alle ihre Anlagen in der Menſchheit völlig entwickeln kann. Ein philoſophiſcher Verſuch, die allgemeine Weltgeſchichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menſchengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich und ſelbſt für die Naturabſicht förderlich angeſehen werden. Kant hofft gegen das Ende dieſes herrlichen Aufſatzes, daß die Aufklärung endlich ſelbſt bis zu den Thronen dringen und auf ihre Regierungsgrundſätze Einfluß haben werde. „Obgleich z. B.“, erläutert er, „unſere Weltregierer zu öffentlichen Erziehungsanſtalten, und überhaupt zu allem, was das Weltbeſte betrifft, für jetzt kein Geld übrig haben, weil alles auf den künftigen Krieg ſchon zum voraus verrechnet iſt, ſo werden ſie doch ihren eigenen Vortheil darin finden, die ob zwar ſchwachen und langſamen eigenen Bemühungen ihres Volks in dieſem Stücke wenigſtens nicht zu hindern.

In einer beſondern Abhandlung aus demſelben Jahre 1784: „Was heißt Aufklärung?“ beantwortete er dieſe Frage dahin, daß ſie das Beſtreben des Menſchen ſei, aus ſeiner Unmündigkeit herauszugehen. Die Freiheit des Denkens werde endlich auch die Freiheit des Handelns zur Folge haben müſſen. Wir lebten zwar noch nicht in einem aufgeklärten Zeitalter, aber doch ſchon unter einem Fürſten wie Friedrich II., in einem Zeitalter der Aufklärung.

Als Commentare einzelner Seiten ſeiner geſchichtsphiloſophiſchen Anſicht kann man eine ganze Gruppe von Abhandlungen betrachten. In den Jahren 1775, 1785 und 1788 ſuchte er den Begriff der Menſchenraſſen genauer zu beſtimmen. Im Jahre 1786 ſchrieb er „Ueber den muthmaßlichen Anfang der Menſchengeſchichte“, den er in das Hervorbringen des Böſen ſetzte, weil daſſelbe als das Brechen mit dem Inſtincte im Intereſſe der Freiheit relativ nothwendig ſei. Im Jahre 1791 ſchrieb er „Ueber das Mißlingen aller Verſuche in der philoſophiſchen Theodicee“, indem er die Zweckwidrigkeit des moraliſchen Böſen, des phyſiſchen Uebels und des empiriſchen Mißverhältniſſes zwiſchen Tugend und Belohnung, Verbrechen und Beſtrafung, als Inſtanzen gegen die Exiſtenz eines heiligen, gütigen und gerechten Gottes darzulegen ſuchte. Im Jahre 1793 wandte er ſich in der ausgezeichneten Diatribe „Ueber den Gemeinſpruch, das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nichts für die Praxis“ gegen Garve, Hobbes und Mendelsſohn. Gegen Garve, der den Eudämonismus in Schutz nahm, vertheidigte er den Rigorismus der Pflicht; gegen den Abſolutismus von Hobbes vertheidigte er die republikaniſche Staatsverfaſſung; gegen Mendelsſohn, der die Vorſtellung von der periodiſchen Wiederkehr eines Kreislaufs in der Geſchichte erneut hatte, den unendlichen, aus dem Begriff der Freiheit nothwendigen Fortſchritt der Gattung. Kant verwarf den Dualismus von Theorie und Praxis. Eine Theorie, die richtig iſt, kann durch ihre Befolgung in der Praxis nicht widerlegt, nur bewährt werden. Beſonders nachdrücklich kehrte er ſich gegen Hobbes. Die Theorie des Staatsrechts iſt nicht ein leerer Gedanke, ſondern ſie iſt vielmehr das Forum, vor welchem alle empiriſchen Verfaſſungen gerichtet werden. Die Menſchen wollen freilich der Idee nicht die Ehre geben, ſondern gefallen ſich in ihrer Trägheit darin, gewohnheitsmäßig in einer einmal vorhandenen Einrichtung des Staats als der angeblich beſten fortzuleben. Eine durch bloße Klugheit und Gewalt hervorgerufene Ordnung gilt ihnen mehr als eine durch Recht und Geſetz und Achtung vor der Würde des Menſchen beſtimmte. Kant erklärte ſich ganz entſchieden gegen eine ſogenannte väterliche Regierung, weil niemand mich zwingen könne, auf ſeine Art glücklich zu ſein, vielmehr jeder die Berechtigung habe, ſeine Glückſeligkeit auf dem Wege zu ſuchen, der ihn ſelbſt gut dünkt, wenn er nur die Freiheit anderer, die daſſelbe Ziel verfolgen, nicht geſetzwidrig Abbruch thut. Eine Regierung, die auf dem Princip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen ſeine Kinder errichtet wäre, d. i. eine väterliche Regierung, welche die Unterthanen als unmündige Kinder zu einem blos paſſiven Gehorſam degradirt, um lediglich nach dem Urtheile des Staatsoberhauptes glücklich ſein zu ſollen, iſt der größte denkbare Despotismus. Nicht einer väterlichen, ſondern einer vaterländiſchen Regierung bedarf es.

Eine weitere mehr ſyſtematiſche Ausführung fanden die politiſchen Ideen Kant's 1795 in der kleinen, aber mit Recht unendlich berühmt gewordenen Schrift „Zum ewigen Frieden“. Kant erblickte in dem Kriege eins der größten Hemmniſſe der menſchlichen Cultur und Freiheit, denn der Krieg wirft mit ſeinem Zerſtören und Morden den Menſchen in die Barberei der Natur zurück. Mehr aber noch, als durch den wirklichen Krieg, der doch auch Gelegenheit zur Entfaltung mancher Tugenden giebt, wird das Menſchengeſchlecht in ſeinem Fortſchritt dadurch aufgehalten, daß die Staaten mitten im Frieden ſtets auf Krieg bedacht ſein und große Zurüſtungen für einen möglicherweiſe ausbrechenden machen müſſen, denn hierdurch werden alle Einkünfte des Staats ſo ſehr nur für den Zweck der militäriſchen Organiſation verbraucht, daß für anderweite Zwecke der Erziehung, der Kunſt und Wiſſenſchaft nur wenig oder gar keine Mittel übrig bleiben. Kant fragte daher: welches ſind die Urſachen, durch welche die Kriege noch immer hervorgerufen werden, und welches ſind die Bedingungen, unter welchen die Stiftung und Erhaltung eines dauernden Friedens unter den Staaten möglich wird? Jene behandelte er in den Präliminarartikeln, dieſe in den Definitivartikeln zum ewigen Frieden, denn mit feinem Takte gab er ſeiner Unterſuchung die Form einer diplomatiſchen Denkſchrift. In den Präliminarartikeln forderte er zunächſt, daß kein Friedensſchluß für einen ſolchen gelten ſoll, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht wird. Ferner ſoll kein für ſich beſtehender Staat, groß oder klein, das gilt hier gleichviel, von einem andern Staate durch Erbung, Tauſch, Kauf oder Schenkung erworben werden können. Im Erbreich erwirbt nicht der Regent einen Staat, ſondern der Staat einen andern Regenten. Staaten können nicht als ein Privatbeſitz oder als Privatperſonen behandelt werden, obwohl man in der modernen Welt eine Art von Induſtrie durch „Heirath von Staaten“ erfunden hat, ſeine Macht ohne Anſtrengung zu vergrößern. Ueber Perſonen kann man nicht wie über Sachen verfügen. Drittens ſollen ſtehende Heere miles perpetuus, mit der Zeit ganz aufhören, denn eben das Daſein der Armeen reizt zum Kriege. Eine Armee, die gar keine Kriege führt, erſchlafft endlich, und um ſie nicht kriegsuntüchtig werden zu laſſen, wird eine Gelegenheit zum Kriege gern ergriffen. Abgeſehen von zahlloſen Uebeln, die mit der Erhaltung ſtehender Heere verbunden ſind, iſt die Koſtſpieligkeit derſelben, die den Aufſchwung aller andern Cultur zurückhält, der Haupteinwand gegen ſie. Statt der ſtehenden Heere ſchlägt Kant periodiſche Waffenübungen aller Bürger vor. Vierter Artikel: Es ſollen keine Staatsſchulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden. Da man Krieg nicht mehr ohne Geld führen kann, ſo wird die Geneigtheit zu ihm ſehr genährt, wenn den Regierungen erlaubt iſt, Anleihen für ihn zu machen, welche das Volk hinterher zu bezahlen hat. Dies Recht muß ihnen daher genommen werden. Fünftens ſoll kein Staat ſich in die Verfaſſung und Regierung eines andern Staats gewaltthätig einmiſchen. Dieſer Artikel, die Verwerfung der militäriſchen Intervention, iſt ebenſo durch ſich ſelbſt klar, als der ſechste: Es ſoll ſich kein Staat im Kriege mit einem andern ſolche Feindſeligkeiten erlauben, welche das wechſelſeitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müſſen, als da ſind Anſtellung von Meuchelmördern und Giftmiſchern, Brechung von Capitulationen, Anſtiftung von Verrath in den bekriegten Staaten u. ſ. w. Der Definitivartikel waren nur zwei. Erſtens: Die bürgerliche

Verfaſſung in einem jeden Staat ſoll eine republikaniſche ſein, und zweitens: Das Völkerrecht ſoll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet ſein. Unter einer republikaniſchen Regierung verſtand Kant eine ſolche, in welcher die ausführende Gewalt von der geſetzgebenden getrennt iſt, gleichviel, ob die äußere Form der Verfaſſung monarchiſch, ariſtokratiſch oder demokratiſch iſt. Ohne jene Trennung entſteht immer Despotismus, nicht blos da, wo die ausführende Gewalt zugleich die allein geſetzgebende, ſondern auch da, wo die geſetzgebende zugleich die allein ausführende iſt. Der monarchiſche Abſolutismus iſt ebenſo verwerflich als der demokratiſche. Nur Staaten mit repräſentativer Verfaſſung entſprechen der Vernunft, weil ſie allein ein Bewußtſein der Freiheit haben und daher miteinander ſich für den Zweck verbinden können, die Streitigkeiten, die zwiſchen ihnen entſtehen, durch ein oberſtes Schiedsgericht zum Austrag zu bringen. Ein ſolcher Völkerbund iſt, wie Kant ausdrücklich bemerkt, kein Völkerſtaat. Man muß nach ihm den moraliſchen Politiker vom politiſchen Moraliſten unterſcheiden. Die Aufgabe, die Moral mit der Politik zu vereinigen, wird eine rohe Denkungsart zwar verlachen, die Menſchheit aber niemals als eine nothwendige von ſich abweiſen können. Das einzige Mittel, dieſe Vereinigung allmälig zu bewirken, iſt Oeffentlichkeit und daher Preßfreiheit für die Philoſophie der einzige geheime Artikel des Völkerrechts. Wie ſehr man nun auch den Krieg aufloben und die Kunſt des Krieges vervollkommnen möge, ſo bleibt er doch immer ein Kampf der phyſiſchen Gewalt, wo denn die ſtärkere die ſchwächere zu beſiegen vermag, weshalb das Völkerrecht allerdings der Ausgangspunkt bleibt, die jedem Menſchen angebornen Rechte immer mehr in allen einzelnen Staaten zu verwirklichen. Dies war die letzte Perſpective dieſer inhaltſchweren Abhandlung, von welcher bisher ſchon jeder Satz, trotz aller Kriege, immer nachdrücklicher bewährt iſt. Mehr ironiſch und humoriſtiſch behandelte Kant in demſelben Jahre 1795 die Eschatologie in einem Aufſatz über „das Ende aller Dinge“.

Außer dieſen wichtigen Abhandlungen veröffentlichte Kant in ſeiner letzten Schriftſtellerperiode 1793: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“; 1797 die „Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre“ und in demſelben Jahre die der „Tugendlehre“; 1798 den „Streit der Facultäten“ und die „Anthropologie“. Die „Pädagogik“, die man als eine Ergänzung aller dieſer Schriften betrachten kann, ließ er 1803 durch Ring herausgeben. Wegen des innern Zuſammenhangs mit den eben betrachteten Schriften wollen wir zunächſt die „Rechtslehre“ und die „Tugendlehre“ heranziehen.

In der „Rechtslehre“ definirte er jede Handlung als recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann. Daß ich mir eine ſolche Handlungsweiſe zur Maxime mache, iſt eine moraliſche, nicht juridiſche Forderung, denn im Rechte wird nur verlangt, äußerlich ſo zu handeln, daß der freie Gebrauch der Willkür die Willkür eines andern nicht ſtöre. Das Recht ſelbſt theilte Kant in das private und öffentliche. Im Privatrecht handelte er von der Art, etwas als das Seine zu haben und zu erwerben, und von der ſubjectiv bedingten Erwerbung durch den Ausſpruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit. Er berückſichtigte mit vielem Geſchick die Definitionen des Römiſchen Rechts, ſtellte jedoch eine eigene Claſſification der Verträge auf, die bei den deutſchen Juriſten lange Zeit im Naturrecht Geltung gehabt hat. Ein ſo großer Geiſt als der ſeinige konnte nichts berühren, ohne es anregend umzugeſtalten. Unter dem zweiten Abſchnitt: von der Art, etwas Aeußeres als das Seine zu erwerben, bot er beſonders viel Neues über das Sachenrecht, das perſönliche Recht und über das auf dingliche Art perſönliche Recht, unter welches er auch das Recht der häuslichen Geſellſchaft als das Eherecht, Aelternrecht und Hausherrenrecht ſubſumirte. Hier war es, wo er, ein hageſtolzer Junggeſell, der, wie er in einem Brief an Schütz in Jena ſagte, die fleiſchliche Vermiſchung nicht ſehr fern von Menſchenfreſſerei fand, jene berüchtigt gewordene Definition der Ehe gab, daß ſie ein Vertrag zwiſchen Mann und Weib zur lebenslänglichen und ausſchließlichen gegenſeitigen Benutzung der Geſchlechtseigenſchaften ſei. Sehr intereſſant waren die Fragen, die er anhangsweiſe zur

Sprache brachte, was Geld und was ein Buch ſei? Kant gehört zu den erſten Schriftſtellern, die gegen das Unweſen des Nachdrucks auftraten, und hatte dieſer Angelegenheit ſchon 1785 eine eigene Abhandlung: „Ueber die Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks“, gewidmet. Bei dem öffentlichen Recht hob Kant im allgemeinen den Unterſchied des proviſoriſchen und des peremtoriſchen Rechts hervor. Alle natürlichen Rechte ſind, dem Staat gegenüber, ſo lange proviſoriſch, als ſie nicht ausdrücklich durch ein Geſetz anerkannt und damit peremtoriſch zur öffentlichen Geltung gelangt ſind. Im beſondern unterſchied Kant das Staatsrecht, das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht. Im Staatsrecht trug er die Lehre von der Sonderung der geſetzgebenden, richtenden und ausführenden Gewalt vor, weil nur durch ſie die Freiheit, Gleichheit und Selbſtſtändigkeit der Staatsbürger aufrecht gehalten werden kann. Jeder gehorcht in den Staatsgeſetzen ſeinem eigenen Geſetz; jeder iſt jedem vor dem Geſetze gleich. Jeder iſt durch die Herrſchaft des Geſetzes eine von dem empiriſchen Willen der andern unabhängige Perſon, die ſich ihren Beruf ſelbſt wählen und vor Gericht ſich ſelbſt ſtellen kann. Alle ſind alſo durch das Geſetz frei, gleich und ſelbſtändig. Im Völkerrecht wiederholt Kant im weſentlichen die Ideen, die er ſchon in der Schrift „Zum ewigen Frieden“ geäußert hatte. Die Staaten ſollen im Innern ihre Verfaſſung als repräſentative ausbauen und ſich dadurch immer fähiger machen, nach außen als Verein in einem permanenten Staatencongreſſe zuſammenzutreten. Das Weltbürgerrecht, daß der Menſch auf der ganzen Erde bei allen Völkern das Recht der Gaſtlichkeit habe, leitete Kant äußerlich aus der Abgeſchloſſenheit der Erde ab, die dem Menſchen nicht erlaube, in's Unendliche hin dem Menſchen auszuweichen, vielmehr ihn durch die Kugelgeſtalt ſeines Wohnortes zur Geſelligkeit zwinge, der von innen her die Gleichheit der Vernunft entgegenkomme.

Die „Rechtslehre“ hat es mit den äußern Handlungen des Menſchen, die „Tugendlehre“ oder Ethik mit den Pflichten des Menſchen zu thun, die zu erfüllen das Beſtreben der Tugend iſt. Geſchieht eine Handlung zwar dem Geſetze gemäß, aber nur vermittelſt eines Gefühls, welches die Glückſeligkeit einflößt, nicht um des Geſetzes willen, ſo iſt bloße Legalität, nicht Moralität vorhanden, denn die einzige Triebfeder der letztern muß das moraliſche Geſetz ſelbſt, die Pflicht um der Pflicht willen, ſein. Kant theilte die Pflichten in Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt und gegen andere. Pflichten gegen die Thiere und gegen Gott erkannte er nicht an, weil, was man darunter verſtehe, eigentlich Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt ſeien. Die Pflichten des Menſchen theilte er wieder in vollkommene und unvollkommene. Die vollkommenen beziehen ſich auf den Menſchen als animales und moraliſches Weſen, welches der geborne Richter über ſich ſelbſt iſt, der nämlich ſeine Handlungen vor dem innern Forum ſeines Gewiſſens beurtheilt. Die Pflicht gegen uns als animaliſche Weſen verbietet uns die Selbſtentleibung, die wollüſtige Selbſtſchändung und die Selbſtbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genuß- und Nahrungsmittel. Die Pflicht gegen uns als moraliſche Weſen verbietet uns die Lüge, den Geiz und die Kriecherei. Die Lüge verwarf Kant unbedingt und zerſtörte alle Sophiſterei, welche ſich anſtrengt, die ſogenannte Nothlüge zu rechtfertigen. Nach 1799 ſchrieb er eine eigene Abhandlung „Ueber ein vermeintes Recht, aus Menſchenliebe zu lügen“, wozu ihn eine Aeußerung von Benjamin Conſtant veranlaßte. Das Gewiſſen endlich gebietet uns Selbſterkenntniß, verbietet uns daher die Unaufrichtigkeit gegen uns und bahnt, wie Kant ſich ausdrückt, nur durch die Höllenfahrt der Selbſterkenntniß den Weg zur Vergötterung. Die unvollkommenen Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt beziehen ſich auf die Entwickelung und Vermehrung ſeiner phyſiſchen, wie auf die Erhöhung ſeiner moraliſchen Vollkommenheit. Die Pflichten gegen andere ſind entweder Pflichten gegen ſie blos als Menſchen, theils die Liebespflichten der Wohlthätigkeit, Dankbarkeit und Theilnahme, die den Laſtern des Menſchenhaſſes entgegenſtehen; theils die Pflicht der Achtung gegen andere, der die Laſter des Hochmuths, des Afterredens und der Verhöhnung entgegenſtehen. Oder es ſind Pflichten gegen andere nach der Verſchiedenheit ihres Zuſtandes als Umgangstugenden.

Von der Tugendlehre Kant's pflegt wenig die Rede zu ſein, weil die Kritik der praktiſchen Vernunft das allgemeine philoſophiſche des Publikums, und die Rechtslehre das ſpecielle Intereſſe der Juriſten anzog. Sie iſt jedoch, wenn man ſie mit der übrigen Literatur vergleicht, ein ausgezeichnetes Werk, das in der meiſterhaften Schilderung der Tugenden und Laſter eine außerordentliche Tiefe der Menſchenkenntniß verräth. Das ſubjective, precäre Element der Tugend hat Kant ſehr wohl begriffen und mehr gewürdigt, als man es nach dem Rigorismus ſeiner Moral erwarten dürfte. Wie fein ſind ſeine Bemerkungen über Freundſchaft, Wohlthätigkeit, Dankbarkeit! Gegen die Ariſtoteliſche Lehre, daß jede Tugend die Mitte zweier Laſter ſei, wendete er ein, daß das Moment der Quantität den Begriff der Tugend nicht afficiren könne, ſondern daß es auf die Maxime ankomme, eine Geſinnung oder Handlung zur Tugend oder zum Laſter zu ſtempeln. Die Sparſamkeit beruhe auf einer andern Maxime als der Geiz, die Freigebigkeit auf einer andern als die Verſchwendung; das Mehr oder Weniger könne die Sparſamkeit nicht in Geiz oder Verſchwendung verwandeln. Aber Kant erkennt ſehr wohl die Grenzlinie, wo die Quantität in eine andere Qualität umſchlägt, und hat ſie in ſehr anziehenden caſuiſtiſchen Fragen behandelt, die er jedem Kapitel anhängt. Hier ſieht man den weltmänniſchen Weiſen, der, frei von allem Pedantismus, die Verlegenheiten kennt, in welche unſer Beſtreben, tugendhaft zu ſein, uns verſetzen kann. Die Apathie, beſſer Ataraxie, als die gleichmüthige Beſonnenheit, die aus einem rechtſchaffenen Lebenswandel entſpringt, war ihm das höchſte Ziel der Tugend.

Welch ein wackerer, ernſtheiterer, durchaus geſunder Sinn in Kant's geſammter ethiſcher Weltanſchauung lag, wird auch durch ſeine „Pädagogik“ beurkundet, die zwar nur ein ganz untergeordnetes Product war, das ihm aus Vorträgen entſprang, zu denen ihn ſein Amt nöthigte, in welchem aber eine Fülle richtiger Beobachtungen aus der eigenen Erfahrung enthalten iſt. Der Menſch ſoll nach Kant durch die Erziehung disciplinirt, cultivirt, civiliſirt und moraliſirt werden. Die Disciplin ſoll die Roheit ſeiner phyſiſchen Triebe beherrſchen lehren; die Civiliſirung ſoll ihn weltklug machen und für den ſocialen Verkehr ausbilden; die Moraliſirung aber ſoll ihn die Tugend als unbedingte Pflichterfüllung verehren laſſen. Solche Schätze eben ſo tiefer Durchdringung des Menſchenweſens als deutlicher und anſchaulicher Darlegung derſelben gab Kant 1798 auch in ſeiner „Anthropologie“, die er jahrelang unter großem Zulauf geleſen hatte. Wie aufmerkſam war doch dieſer ſtille, von eigenen Leidenſchaften unbewegte Denker auf alles Menſchliche geweſen und bis zu welcher reinen Höhe freier Ueberſchaulichkeit des Lebens hatte er ſich gehoben, das Aeußere des Menſchen aus ſeinem Innern, das Innere deſſelben aus ſeinem Aeußern zu erkennen! Kant war in jedem Buch neu, und ſo muß man auch die „Anthropologie“ als eine Schrift bewundern, in welcher er wieder ganz anders, von früheren Schematismen völlig unabhängig, mit einer gewiſſen genialen Sorgloſigkeit verfuhr. Wenn man nach der Metaphyſik der Sitten, nach dem feierlichen Ernſt, mit welchem er die Heiligkeit des kategoriſchen Imperativs und die Verwerflichkeit aller Neigungen als Triebfedern zum Handeln einſchärft, einen finſtern Stoiker zu finden gemeint ſein könnte, ſo überzeugt man ſich durch die „Tugendlehre“ und die „Anthropologie“, welch ſchöne Heiterkeit den männlichen Ernſt ſeines Gemüths beſeelte. Er gab hier ſogar eine Apologie der Sinnlichkeit, die vom Verſtande oft ſehr ungerecht verketzert werde.

Erwägt man den Standpunkt der Philoſophie Kant's, die Erkenntniß der Pflicht als das einzige theoretiſch Abſolute und den Willen zu ihrer Erfüllung als das einzige praktiſch Abſolute zu betrachten, ſo erklärt ſich, wie auch die Religioſität nur durch ihr Verhältniß zur Moralität einen Werth für ihn anſprechen konnte. Die Religioſität mußte ihm mit der Moralität um ſo mehr zuſammenfallen, als die Exiſtenz Gottes für ihn theoretiſch gar keine Gewißheit und, ſelbſt durch Vermittelung der Poſtulate der praktiſchen Vernunft, die Bedeutung nicht einmal einer Hypotheſe, nur einer Forderung hatte, welche der Tugendhafte, eigentlich im Widerſpruche mit dem Princip der Erfüllung der Pflicht lediglich um der Pflicht willen, aus Egoismus und Eudämonismus machte, falls es ihm in der Welt ſchlecht erging und er deshalb ein Bedürfniß empfand, an ein Jenſeits und an einen Gott zu glauben. Kant mußte ſich die Frage vorlegen, wie ſich denn dieſer moraliſche Standpunkt zu dem dogmatiſchen der chriſtlichen Kirche verhalte? Er that dies in ſeiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, die er 1793 aus Abhandlungen zuſammenſtellte, welche er ſucceſſiv in der „Berliner Monatsſchrift“ hatte erſcheinen laſſen. Er hatte Schwierigkeiten, ſie zum Druck zu bringen. Sie zog ihm bekanntlich von ſeiten des Miniſteriums Wöllner das Verbot zu, über die Religion ſich fernerhin öffentlich in Vorträgen oder Schriften zu äußern. Wir haben den Bericht über ſie bisher aufgeſpart, weil ſie die praktiſche Philoſophie Kant's in ihrer höchſten Conſequenz darſtellt und das Verhältniß auseinanderſetzt, worin die Kirche zum Staat ſteht. Die ganze Schrift zerfällt in vier Hauptſtücke. Im erſten handelt ſie von der Einwohnung des böſen Princips neben dem guten oder vom radicalen Böſen. Sie weiſt nach, daß die urſprünglichen Elemente der Natur des Menſchen gut ſind, denn weder im Leben, noch in der Vernunft, noch in der perſönlichen Zurechnungsfähigkeit läßt ſich ein Princip des Böſen entdecken. Dies kann nur dadurch entſtehen, daß der Menſch ſelbſt in ſeiner Maxime den ſinnlichen Triebfedern über den Gehorſam gegen den kategoriſchen Imperativ ein Uebergewicht giebt. Daß er dies thut, iſt eine Thatſache, die wir nicht leugnen, die wir aber nicht weiter erklären können, ſondern die Geneigtheit zum Böſen als einen conſtanten Hang anerkennen müſſen, weshalb Kant es das radicale nennt. Das zweite Hauptſtück handelt vom Kampf des guten Princips mit dem böſen um die Herrſchaft über den Menſchen. Kant giebt hier eine ſymboliſche Auslegung der kirchlichen Dogmatik, indem er den Schematismus der Einbildungskraft in Erinnerung bringt, der es begreiflich mache, daß der Menſch ſich das ſittliche Ideal als einen ewigen Sohn Gottes vorſtelle, der ſelbſt Menſch werde, um durch ſeinen Kampf mit dem Böſen die Herrſchaft deſſelben zu brechen; zu brechen, nicht etwa überhaupt zu vernichten, denn der Kampf dauert fort. Der Glaube an die Wirklichkeit des hiſtoriſchen Chriſtus beruht nach Kant lediglich darauf, daß wir in uns ſelber die Möglichkeit erkennen, das Böſe zu überwinden.

Das dritte Hauptſtück handelt von dem Siege des guten Princips über das böſe oder von der Gründung eines Reichs Gottes auf Erden. Wie nämlich der Menſch aus dem juridiſchen Naturzuſtande zur Gründung des Staats übergehen muß, ſo auch aus dem ethiſchen Naturzuſtande zur Gründung eines ethiſchen Gemeinweſens, das man ein Volk Gottes nennen kann, weil es die Moralität zu ſeinem abſoluten Kanon machen muß. Ein ſolches Gemeinweſen, worin die Pflicht als das göttliche Geſetz herrſcht, wird nur durch das Vehikel einer ſtatuariſtiſchen Religion, d. h. einer Kirche, der praktiſchen Vernunft Genüge zu leiſten beſtrebt ſein. Der Quantität nach kommt der Kirche die Allgemeinheit ihrer numeriſchen Identität zu, kraft welcher alle Sectenſpaltungen ausgeſchloſſen werden. Der Qualität nach muß ſie, durch die Lauterkeit der moraliſchen Triebfedern, einerſeits den Blödſinn des Aberglaubens, andererſeits den Wahnſinn der Schwärmerei, als begründende Principe von ſich ausſchließen. Der Relation nach iſt das Verhältniß der Kirche nach innen wie nach außen das der Freiheit. Als Freiſtaat iſt ſie weder eine Hierarchie, in der eine bevorzugte Ariſtokratie, noch ein demokratiſcher Illuminatismus, in dem eine Anarchie herrſcht. Endlich der Modalität nach iſt die Conſtitution der Kirche inſofern unveränderlich, als das Wandelbare in ihr nur die Formen der Verwaltung betreffen kann. Die beſte Form iſt die einer hiſtoriſchen Offenbarung, die in einer Schrift niedergelegt iſt. Eine ſolche ſogenannte heilige Schrift bedarf der Auslegung durch die Vernunft, um das Zufällige, das ihrer Entſtehung anhaftet, immermehr zu überwinden und den abſoluten, d. i. moraliſchen Gehalt des ſtatuariſchen Glaubens, wodurch er der Alleinherrſchaft fähig iſt, herauszuſetzen. Das vierte Hauptſtück handelt vom Dienſt und Afterdienſt unter der Herrſchaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum. Der wahrhafte Cultus beſteht nach Kant lediglich in der Moralität, alles andere iſt Afterdienſt. Der ſtatutariſche Glaube einer Kirche kann durch ſein Ceremoniel die moraliſche Entwickelung des Menſchen ſymboliſch fördern, aber die Ceremonien als ſolche ſind noch nicht ein rechtſchaffener, Gott wohlgefälliger Lebenswandel. Es iſt leichter, Ceremonien zu vollbringen, als wahrhaft ſittlich ſein. Das echte Prieſterthum wird dies auch anerkennen, das Pfaffenthum aber wird das Weſen der Religion in die Aeußerlichkeit des Cultus ſetzen und damit den Afterdienſt pflegen. Ihm liegt nichts an der Religioſität, vielmehr an der Irreligioſität, weil es dann die Menſchen tadeln und ſeiner Herrſchaft unterwerfen kann. Wenn für den einzelnen die Frage entſteht, wie er ſich bei einem Conflict zwiſchen dem ſtatutariſchen Glauben und dem wahren Geſetz verhalten ſolle, ſo wird er nur ſeinem Gewiſſen folgen können. Verfolgung eines Menſchen um ſeines Glaubens willen iſt unvernünftig. Wenn man die Nothwendigkeit anerkenne, den Cultus zu einer Andacht des Herzens, zu einem verſittlichenden Handeln zu machen, dann aber wieder einwende, daß die Menſchheit noch nicht reif dazu ſei, ſo ſei das eine leere Ausrede der Trägheit, denn wenn der Menſch frei werden ſolle, ſo müſſe er doch einmal anfangen, es zu ſein.

Mit dieſer Schrift wurde Kant das Haupt des theologiſchen Rationalismus, der nicht, wie der Naturalismus, alle Offenbarung verwirft, aber auch nicht, wie der Supernaturalismus, alle Religion lediglich auf Offenbarung begründet, ſondern die Möglichkeit einer poſitiven Offenbarung zugiebt, das Urtheil jedoch über ihre Wahrheit der Vernunft vorbehält. Den öffentlichen Beſchluß ſeiner Autorſchaft machte Kant 1798—99 mit der Schrift über den „Streit der Facultäten", worin er den Conflict der Theologie, Jurisprudenz und Medicin mit der Philoſophie durchnahm. Der äußern Rangordnung nach iſt die philoſophiſche Facultät auf den Univerſitäten die unterſte, aber der innern Bedeutung nach gebührt ihr die oberſte Stellung, weil ſie allen andern die Fackel der Vernunft vorantragen ſoll und weil ſie allein die letzte kritiſche, aus der Vernunft geſchöpfte Entſcheidung zu geben vermag. Der Abſchnitt, welcher den Conflict der Philoſophie mit der Medicin behandelte, wurde auch beſonders, weil er die Form eines Sendſchreibens an Hufeland hatte, unter dem Titel „Von der Macht des Gemüthes, ſeiner krankhaften Gefühle Meiſter zu werden" abgedruckt und iſt durch vielfache Verbreitung gleichſam eine Art Volksbuch geworden, dem viele Menſchen eine moraliſche Ermuthigung in ihren Leiden verdanken. Kant führte darin zur Veranſchaulichung das Verfahren an, das er ſelbſt in einigen Fällen gegen ſich beobachtet hatte.

Nachdem wir ſo den Hauptinhalt der Kant'ſchen Philoſophie ſo viel wie möglich mit den eigenen Worten ihres Urhebers chronologiſch mitgetheilt haben, können wir denſelben in der Kürze ſyſtematiſch zuſammenfaſſen. Kant hat die Metaphyſik in Logik aufgelöſt, d. h. er hat den Begriff der ontologiſchen Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität in ihrer Einheit mit den Functionen des Verſtandes und der Vernunft nachgewieſen. Ohne dieſe Formen iſt es unmöglich, eine Erkenntniß zu Stande zu bringen, aber eben ſo unmöglich iſt es, durch ſie als ſolche etwas von dem Weſen der Seele, der Welt und Gottes zu wiſſen, weil zum wirklichen Erkennen außer der Form des Begriffs noch die Anſchauung des beſondern Inhalts nothwendig iſt. In der Naturphiloſophie hat Kant als Princip für die unorganiſche Natur die Dynamik, für die organiſche die Teleologie begründet. In der Philoſophie des Geiſtes hat er die Anthropologie, die Ethik, das Naturrecht, die Politik und die Religionswiſſenſchaft aus dem Begriff der Freiheit heraus gänzlich umgeſtaltet. Der Mittelpunkt ſeiner Auffaſſung war hier der Begriff der Moralität, dem er auch in der Politik Geltung zu ſchaffen ſuchte. Er forderte, daß der Staat res publica, d. h. ein nach Geſetzen regiertes Gemeinweſen ſein ſollte. Politiſche Freiheit ſei nur möglich, wenn die geſetzgebende Gewalt von der ausführenden getrennt ſei. Die Geſetzgebung ſelber ſoll, weil das Geſetz für alle gleich iſt, durch Vermittelung frei gewählter Repräſentanten bewirkt werden und die Verfaſſung des Staats daher repräſentativ ſein, möge ſie in ihrer Form ſich monarchiſch, ariſtokratiſch oder demokratiſch geſtalten. Staaten mit repräſentativen Verfaſſungen haben, weil ſie vorzüglich mit ihrer Selbſtbildung ſich beſchäftigen, weniger Reiz, Krieg anzufangen, und ſind fähig, mit einander in Verbindung zu treten, ihre etwa collidirenden Intereſſen nicht mehr durch die rohe Gewalt des Krieges, ſondern durch die höhere Kraft gemeinſamen Nachdenkens zum Austrag zu bringen. Oeffentlichkeit der Verhandlungen und Freiheit der Preſſe ſind hier die Haupthebel des Fortſchritts nnd die Bürgſchaften gegen Immoralität des politiſchen

Handelns. Ueber die äußerlich feſtgeſtellten Rechte der Geſellſchaften und der Staaten geht noch das ethiſche Gemeinweſen der Kirche hinaus, weil es ſich die Cultur des moraliſchen Cultus als ſolchen zum Zweck macht. Nichts in der Welt iſt gut, als nur ein reiner Wille. Ihn erzeugen zu helfen iſt der höchſte Triumph der Weltgeſchichte. Der Glaube an die Unſterblichkeit und an das Daſein eines Gottes iſt nur ein Poſtulat unſers moraliſchen Verhaltens, denn eine objective Gewißheit kann die Wiſſenſchaft hier nicht geben.

Die Politik, wie Kant ſie mit der Perſpective auf einen Völkerareopag auffaßte, hat von ihm das Vermächtniß überkommen, an die Stelle der eroberungsſüchtigen Militärpolitik die menſchenbildende Culturpolitik zu ſetzen. Die Grundſätze Kant's zur Anbahnung eines allgemeinen Friedens ſind die einzig wahren für eine der Menſchheit würdige Diplomatie. Die gewöhnlichen Handbücher des Völkerrechts nennt Kant ſelbſt leidige Tröſter zur Erhaltung des Schlendrian. Alle Staatsmänner ſollten ſeine kleine Schrift „Zum ewigen Frieden“ zu ihrem täglichen Brevier machen, ſtatt ſich mit kleinlichen Erfindungen zu elenden Intriguen für den bornirten Egoismus der Herrſch- und Habſucht herumzuplagen und ſich und die Völker durch künſtlich verdeckte Lügen zu demoraliſiren. Die kosmopolitiſche Geſellſchaft der Friedensfreunde arbeitet daran, die Völker mehr zum Bewußtſein über die friedliche Einheit ihrer wahren Intereſſen zu bringen. Man hat über die Friedensblätter von Elihu Burritt genugſam geſpöttelt, allein ſchon iſt es unmöglich geworden große Kriege zu führen, wenn ihnen nicht wenigſtens der Schein einer Idee zu Grunde liegt, und ſchon iſt es möglich geworden, mitten im Kriege Rieſenpaläſte zu Weltausſtellungen zu erbauen, in denen die Producte des Kunſtfleißes aller Völker der Erde ſich vereinen und zu deren Genuß alle Völker der Erde zuſammenſtrömen.

Die ſämmtlichen Werke Kant's ſind von Roſenkranz und Schubert 1838 fg. in 10 Bänden zu Leipzig herausgegeben, zu denen als Bd. 11 „Kant's Leben und Briefe“ von Schubert, als Bd. 12 die „Geſchichte der Kant'ſchen Philoſophie von Roſenkranz hinzugekommen iſt, welche letztere 1840 erſchien. Gleichzeitig wurde ebenfalls in Leipzig, ebenfalls in 10 Bänden, eine andere Ausgabe veranſtaltet, deren Redaction ſpäterhin Hartenſtein übernahm.

Der Dualismus von Denken und Sein, von Sollen und Sein, von Geiſt und Sinnlichkeit, von Spontaneität und Receptivität, der ſich durch alles Kant'ſche Philoſophiren hinzieht, brachte in der deutſchen Literatur eine große Gährung hervor. Von Berlin aus machte die „Berliner Monatsſchrift“ und die „Allgemeine Deutſche Bibliothek“, von Jena aus die „Allgemeine Literaturzeitung“ Propaganda für Kant. Reinhold's ſchwungvolle Briefe, welche den Gegenſatz von Subject und Object als das Weſen des Bewußtſeins begreiflich machten, erleichterten das Verſtändniß des Kriticismus weſentlich. Es bildete ſich eine große Schule Kant'ſcher Philoſophen: Kieſewetter, Bendavid, Maimon, Abicht, Snell, Bouterweck, Heydenreich, Tieftrunk, Beck u. ſ. w. Auf allen deutſchen Univerſitäten mit Ausnahme Oeſterreichs gewann ſie Lehrſtühle. Alle Wiſſenſchaften wurden nach ihren Kategorien durchgearbeitet. Das Naturrecht empfing vorzüglich durch Schmalz diejenige Geſtalt, in welcher es lange auf norddeutſchen Univerſitäten gelehrt wurde. In die Politik führten beſonders Rechberg in Hannover und Jakob in Halle die Kant'ſchen Principien ein. Mellin in Magdeburg bearbeitet die ganze Kant'ſche Philoſophie, um ſie zu populariſiren in der Form eines vielbändigen alphabetiſchen Wörterbuchs. Alle Völker Europas haben ſie ſich allmälig angeeignet. In Frankreich haben Villers, Willm, Jouffroy und Couſin viel für ſie gethan.

Die weiteren Conſequenzen Kant's führen in die ganze Umwälzung, welche die deutſche Philoſophie durch ihn erfahren hat. Fichte ergriff die ſynthetiſche Apperception des Selbſtbewußtſeins und ſchuf von ihr aus die Wiſſenſchaftslehre. Herbart verwandelte das Ding an ſich in das reale Weſen und reſtituirte damit wieder die Metaphyſik. Schelling erweiterte die Philoſophie der Natur und Kunſt nach dem Grundſatze der Dynamik und Teleologie. Er adoptirte den intuitiven Verſtand der Urtheilskraft. Hegel ſuchte die Dialektik der Vernunftkritik zu poſitiven Reſultaten fortzubilden. Schopenhauer hielt ſich an das Reſultat der Kritik von der Ohnmacht der theoretiſchen und der Allmacht der praktiſchen Vernunft und ſetzte den Willen als das Erſte, als abſolute, aber blinde Cauſalität, auf den Thron der Welt. In einem Anhang ſeiner Schrift „Die Welt als Wille und Vorſtellung“ (dritte Auflage, 2 Bände, Leipzig 1859) gab er eine der anerkennendſten, aber auch ſchärfſten Kritiken Kant's.

VI. Hegel.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (geb. am 27. Auguſt 1770 zu Stuttgart, geſt. am 14. November 1831 zu Berlin) iſt für die Rechts- und Staatsphiloſophie von einem ſo weitreichenden Einfluß geworden, daß eine beſondere Betrachtung ſeiner Leiſtungen in dieſem Fach hier als gerechtfertigt erſcheint. Sein Lebenslauf begünſtigte ihn, die mannichfaltigſten Erfahrungen auf dem politiſchen Gebiet machen zu können. Als Würtemberger wuchs er in einer landſtändiſchen Verfaſſung unter dem noch beſtehenden römiſch-deutſchen Kaiſerreich auf. Als Hauslehrer in Bern lernte er die ariſtokratiſche Verfaſſung eines Schweizercantons kennen. In derſelben Situation erſchloß ſich ihm die mercantile Patricierrepublik der Stadt Frankfurt. Als akademiſcher Docent in Jena ſah er, was eine intelligente Regierung, wie die von Karl Auguſt und Goethe, aus einem kleinen Kulturſtaat machen konnte. In Bamberg ſchrieb er faſt zwei Jahre eine Zeitung unter dem Druck der Napoleoniſchen Cenſur. Als Gymnaſialdirector trat er in Nürnberg den Organiſationen der bairiſchen Regierung näher, ſowie als Profeſſor in Heidelberg der badiſchen Verfaſſung, bis er mit dem Uebergang nach Berlin dem preußiſchen Militär- und Beamtenſtaat einverleibt ward.

Hegel war ein für Politik höchſt empfänglicher Geiſt, ein eifriger Zeitungsleſer, ein aufmerkſamer Beobachter der Zeitgeſchichte, in welcher er lebte. Dieſe umfaßte für ihn gerade die Periode vom amerikaniſchen Freiheitskriege bis zur Julirevolution. Die erſte Franzöſiſche Revolution begrüßte er als Student in Tübingen ſo lange mit Enthuſiasmus, bis die Gironde fiel; die Julirevolution aber erfüllte ihn mit düſterm Schrecken, mit Bangen vor Erneuerung terroriſtiſcher Zuſtände. Zwiſchen dieſen beiden Punkten erlebte er den Sturz des Deutſchen Reichs, die Dictatur und das Kaiſerreich Napoleon's, die tiefſte Erniedrigung Preußens und Oeſterreichs, die Reaction Europas gegen Napoleon's Pankratie, die ſchwärmeriſchen Beſtrebungen der Burſchenſchaft, die Wiedergeburt Griechenlands und die Polizeiregierung der Heiligen Allianz. Welch eine große geſchichtliche Schule!

Für die Eigenthümlichkeit von Hegels politiſcher Bildung iſt es bezeichnend, daß die erſten Aeußerungen einer ſelbſtſtändigen Theilnahme an der Politik, die wir von ihm kennen, nicht idealiſche Anſchauungen, ſondern kritiſche Betrachtungen ſind, die er der Verfaſſung ſeines eigenen Vaterlandes Würtemberg widmete. Er ſchrieb 1798 eine Schrift über die Nothwendigkeit, die Magiſtrate Würtembergs aus dem Volke zu wählen. Dieſe Schrift war für den Druck beſtimmt, gelangte jedoch nicht dazu und iſt uns nur noch fragmentariſch übrig geblieben.

In Frankfurt a. M., im Hauſe eines Kaufmanns, beſchäftigte er ſich viel mit dem Studium der Nationalökonomie, namentlich mit den Schriften Stewart's, und entwarf die erſten Grundzüge einer ſyſtematiſchen Behandlung der Rechts- und Staatsphiloſophie. Sein Grundgedanke, den Staat nicht blos als Mittel, ſondern als ſittlichen Selbſtzweck hinzuſtellen, trat darin bereits hervor. Er unterſchied nämlich 1) die poſitiven endlichen Verhältniſſe: Perſon, Eigenthum, Vertrag u. ſ. w.; 2) die negativen: Betrug, Diebſtahl, Mord u. ſ. w.; 3) die abſoluten: Familie, Geſellſchaft, Staat.

Als Docent in Jena gab er die erſte öffentliche Darſtellung ſeiner Anſichten in dem „Kritiſchen Journal der Philoſophie“, das er mit Schelling unternommen hatte: „Ueber die wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, ſeine Stelle in der praktiſchen Philoſophie und ſein Verhältniß zu den poſitiven Rechtswiſſenſchaften“ (1802—3, Bd. II., Stück 2 und 3). Hegel kritiſirte darin den

Formalismus ſowohl der abſtract-empiriſchen als der abſtract-rationaliſtiſchen Methode, zeigte, daß der Inhalt der poſitiven Rechtswiſſenſchaft mit dem der Philoſophie des Rechts im weſentlichen übereinſtimmen müſſe, weil die praktiſche Vernunft, trotz allen Inconſequenzen und Incongruenzen, doch in ihrer geſchichtlichen Entwickelung nicht aufhören könne, Vernunft ſein zu wollen, und ſtellte als Ziel aller Geſetzgebung, aller Rechtsbildung, aller Erziehung die Sittlichkeit als die lebendige Einheit der Legalität und Moralität hin. Dieſe Abhandlung iſt in einer hohen Sprache geſchrieben, die doch, obwohl ſie öfter den erhabenſten Aufſchwung nimmt, von aller Rhetorik, als einer auf pathologiſche Effecte hinarbeitenden Kunſt, frei bleibt. Sie zeigt die ganze Originalität der Anſchauung, die ſich Hegel in jahrelanger Einſamkeit erworben hatte. Die tiefe, gediegene Kenntniß ſeines Gegenſtandes giebt ihm über ſeine Vorgänger eine ebenſo große Ueberlegenheit als die Schärfe der Dialektik, mit welcher er die Schranken ihrer Meinung durchbrach. Die praktiſche Philoſophie Kant's und Fichte's hatte er ſchon vorher in demſelben Journal in einer Abhandlung „Ueber Glauben und Wiſſen“ im allgemeinen beurtheilt. Jetzt ließ er ſich auch auf den Rechtsſtaat von Kant und Fichte ein. Alle jene Beſtimmungen, die ſich ſpäter bei ihm immer entſchiedener herausbildeten, finden wir hier bereits im Keime. Er verwirft die Confuſion des Eklekticismus. Er verwirft die Hypotheſe, daß der Staat ſein Daſein einem Vertrage verdanken ſolle; er verwirft eine bloße Legalität, die ſich von der Einheit des öffentlichen Lebens losreißt, um ſich in den Egoismus des Privatlebens und des Privatrechts zurückzuziehen; er verwirft eine bloße Moralität, die ſich nur mit dem Heil der eigenen Seele beſchäftigt, ohne die Bruſt für das Allgemeine offen zu halten. Dort, in der Aeußerlichkeit der Legalität, wird es ihm zu kalt; hier, in der grübleriſchen Innerlichkeit der Moralität, wird es ihm zu eng; er ſehnt ſich hinaus in das freie Leben eines Volkes, deſſen Oeffentlichkeit von großen ſittlichen Intereſſen durchdrungen iſt, welche der Legalität wie der Moralität einen höhern Inhalt geben und durch die Freiheit des geſammten Organismus auch den Einzelnen von der Einſeitigkeit des privatrechtlichen wie des moraliſchen Standpunkts befreien. Die poſitive Geſetzgebung nahm er nicht als eine nur zufällige, ſondern als den thatſächlichen Ausdruck der Vernunft auf einer beſondern Stufe ihrer menſchlichen Entwickelung. Er bahnte hiermit die Verſtändigung der abſtract-hiſtoriſchen und der abſtract-philoſophiſchen Rechtsſchule an.

Den Ausdruck Sittlichkeit, deſſen Hegel ſich bediente, um die höhere Syntheſe der Geſetzmäßigkeit und der Tugendhaftigkeit zu bezeichnen, hat er als einen für ihn techniſchen ſtets beibehalten und durch ihn zu mancherlei Mißverſtand Anlaß gegeben. Er dachte ſich darunter ſtets die Einheit der formalen Objectivität des poſitiven Rechts und der idealen Subjectivität der moraliſchen Selbſtbeſtimmung, die zur zweiten Natur gewordene Freiheit. Hegel wollte im Staat nicht eine bloße Schutzanſtalt für die Sicherheit der Perſonen und des Eigenthums, er wollte in ihm nicht blos ein Collectivum von moraliſchen Souveränen, ſondern ein lebendiges Ganzes, in welchem die Einzelnen gemeinſam daſſelbe ſittliche Werk, die Freiheit, als ihre eigenſte Nothwendigkeit hervorbrächten.

In den Vorträgen, die er zu Jena wiederholt über dieſen Gegenſtand hielt und die wir noch handſchriftlich beſitzen (ſ. die Auszüge daraus in Roſenkranz' „Leben Hegel's", Berlin 1844), bemerken wir, daß die frühern einen mehr antiken, helleniſirenden, die ſpätern einen mehr modernen Standpunkt einnehmen. Daß ſich ihm im Gegenſatz zu Kant und Fichte anfänglich das Ideal doriſcher Staatsſittlichkeit ſtärker hervordrängte, war ebenſo natürlich, als daß ſpäter bei ihm doch das Princip der ſubjectiven Freiheit zu ihrem Recht kam.

Wenn Hegel mit der Friſche und Großartigkeit ſeiner ſpeculativen Unterſuchung im „Kritiſchen Journal" ſich als völlig heimiſch in dem Reich der praktiſchen Idee gezeigt hatte, ſo würde man ſich doch eine ganz falſche Vorſtellung von ihm machen, wollte man ihn deshalb, wie geſchehen, für gleichgültig gegen den geſchichtlichen Verlauf der Wirklichkeit halten, denn ſein Intereſſe daran war im Gegentheil ein höchſt lebendiges und trieb ihn von Zeit zu Zeit bis zum Verſuch einer publiciſtiſchen Theilnahme.

Als das Deutſche Reich mit dem Luneviller Frieden zuſammenſtürzte, bewegte dieſer Vorgang Hegel auf's tiefſte. Er ſuchte nach einer neuen Verfaſſung für Deutſchland. Zeuge dieſes patriotiſchen Beſtrebens iſt ein Werk, daß, wie ſo manches andere Manuſcript von ihm, bei den raſchen Lauf der Ereigniſſe nicht zum Druck gelangte. Hegel unterſuchte darin die Reichsverfaſſung. Die meiſterhafte Kritik, die er von dem elenden Zuſtande ihrer Militär- und Finanzverwaltung gab, hat Haym in ſeiner Schrift „Hegel und ſeine Zeit" (Berlin 1857), S. 485—492, abdrucken laſſen. Ein überſichtlicher Auszug des Ganzen findet ſich bei Roſenkranz, „Leben Hegel's", S. 235—246. Deutſchland iſt kein Staat mehr! Das ſind die inhaltſchweren Worte, mit denen jede der mehrfachen Ueberarbeitungen, die Hegel von dieſer Schrift machte, beginnt. Es war alſo ein Staat, aber ein kläglicher, weil in ihm, wie Hegel ſich ausdrückt, die Lähmung des Uebergangs vom Begriff zur Realität organiſirt war. Hegel unterwirft die Deutſchen und ihre Geſchichte einer ſtrengen Kritik. Nie ſei ein großes, an ſich tapferes Volk nach außen hin wehrloſer geweſen. Es komme daher darauf an, ihm diejenige Einheit zu ſchaffen, die es zum Widerſtande fähig mache. Die Mannichfaltigkeit der Stämme, Sprachen, Confeſſionen, Culturzuſtände ſei kein Hinderniß, es zu einem Bundesſtaat zu machen, in welchem die einzelnen Fürſten als die gebornen Generale ihrer Truppencontingente angeſehen würden. Es müſſe eine Centralgewalt errichtet werden, die ihren Sitz etwa in Mainz nehmen könne. Dieſe Centralgewalt müßte über eine Bundescaſſe und über eine Armee zu gebieten haben, die in der Waffenrüſtung, in der Schulung und Disciplin vollkommen gleichmäßig organiſirt wäre, weil für eine energiſche gemeinſchaftliche Action eine ſolche Gleichheit die erſte Bedingung ſei. Ohne eine ſolche finanziell und militäriſch mit entſprechenden Mitteln ausgeſtattete Centralgewalt bleibe Deutſchland nach außen hin ohnmächtig, wie die Geſchichte vom Verluſt des linken Rheinufers beweiſe. Auf den glücklichen Zufall, daß vielleicht ein moderner Theſeus die verſchiedenen deutſchen Staaten mit einiger Gewaltſamkeit und Großmuth zu einem Ganzen verbinde, ſei nicht zu rechnen, und daher müßten die Deutſchen daran denken, nach Wegwerfung der alten, unbehülflichen, widerſpruchsvollen Reichsverfaſſung in einer neuen, der Größe der Nation und den veränderten Verhältniſſen angemeſſenen Form ſich wieder zu einer Macht, zu einem Staate zu machen.

Wenn man fragt, welche Form der Verfaſſung, ohne Rückſicht auf die geſchichtliche Bedingtheit und relative Zweckmäßigkeit, Hegel für diejenige gegolten habe, welche dem Begriff der Vernunft ſchlechthin entſpricht, ſo war dies allerdings die Erbmonarchie. Er unterſchied zwiſchen Despotie, in welcher der Fürſt nach ſeiner Willkür regiert, und Monarchie, in welcher der Fürſt nach den Geſetzen regiert. Die Jenaiſchen Hefte führen nun bereits den Gedanken aus, daß die Wirklichkeit des ſouveränen Staatswillens weder dem Zufall einer Majorität von Abſtimmenden, noch dem Zufall einer Wahl des Souveräns überlaſſen bleiben könne, ſondern durch die Natur unmittelbar als ein beſtimmtes Individuum geſetzt werden müſſe, weil der Wille nur als einzelner der actu entſcheidende Wille iſt und nur das durch die Natur — an ſich als ein Zufall — geſetzte Individuum die von allen geſchichtlichen Schwankungen unberührte, in ſich unbewegte Majeſtät des ſouveränen Willens realiſirt. Wir erwähnen dies hier nur, um bemerklich zu machen, daß Hegel ſchon in Jena, während alle Throne Europa's vor einem Helden wankten, den die Wahl ſeiner Nation erſt zum Conſul, dann zum Kaiſer erhob, doch aus philoſophiſchen Gründen ſich für die Erbmonarchie erklärte und nicht etwa, wie man zu verſtehen gegeben, erſt ſpäter aus Accomodation ſich zu ihrem Anhänger gemacht hat.

Das einzige große Werk, welches Hegel in Jena vollendete und das 1807 erſchien, war ſeine „Phänomenologie des Geiſtes". Für unſern Zweck, ihn als Politiker darzuſtellen, können wir daſſelbe übergehen und uns auf die Bemerkung beſchränken, daß er darin den Standpunkt des abſtracten Rechts in der römiſchen Welt, den der abſtracten Moralität im antiken Stoicismus und in der modernen Aufklärung, den der volksthümlichen Staatsſittlichkeit im Griechenthum und den der Monarchie in dem Uebergang aus dem Feudalſtaat zum abſoluten Monarchismus mit geiſtreicher, oft pikanter Auffaſſung ſchilderte.

Nach der Schlacht bei Jena, die Hegel in Jena ſelbſt erlebte und deren Folgen er mittrug, wandte er ſich 1807 nach Bamberg, wo er, um ſich eine Exiſtenz zu ſchaffen, eine Zeitung zu redigiren unternahm. Wie humoriſtiſch er ſelbſt dieſe Situation auffaßte, zeigen ſeine Briefe darüber an Knebel. Dieſe Bamberger Zeitung war ein Privatunternehmen von Hegel und dem Buchhändler Göbhard und ſollte eine für die Durchſchnittsintelligenz berechnete möglichſt treue und zuſammenhängende Darſtellung der laufenden Ereigniſſe ſein. Weitere Anſprüche machte ſie nicht, machte damals auch der deutſche Leſer nicht. Daß Hegel für die Schlachten und Verhandlungen Napoleon's die Artikel des „Moniteur“ überſetzen mußte, falls er nicht, wie es Dr. Stutzmann begegnete, in das Gefängniß wandern wollte, war ein allgemeines Schickſal aller deutſchen Zeitungen. Dr. Haym hat in ſeinem angeführten Buche hieraus Hegel den Vorwurf des Napoleonismus und des Verraths an ſeinem Vaterlande gemacht. Daß Hegel Napoleon und ſeine Armee bewunderte, iſt gewiß; er hat dies jedoch mit allen übrigen Zeitgenoſſen, Goethe, Müller, Fichte, Gentz u. ſ. w., er hat dies nicht blos damals, ſondern bis zu ſeinem Tode, auch in Berlin öffentlich auf dem Katheder, er hat es vom welthiſtoriſchen Standpunkt aus als Philoſoph gethan, aber er hat ſich nicht zum Schmeichler und Werkzeug Napoleon's gemacht. Gegen dieſe ſchnöde Inſinuation, die natürlich bei ſeinen Gegnern vielen Beifall gefunden, hat ihn Roſenkranz („Apologie Hegel's gegen Dr. Haym“, Berlin 1859) vertheidigt. Haym hat Hegel mit Fichte contraſtirt, in welchem er den wahren deutſchen Patrioten erblickt. Fern ſei es von uns, Fichte's Geſinnung zu verdächtigen, aber Fichte war der Philoſoph, der Napoleon ſelbſt in ſeinen „Reden an die deutſche Nation“ anerkannte und in ſeinen „Reden über den wahren Krieg“ noch 1813 auf's höchſte bewunderte. Als Frankreich eine Zeit lang damit umging, in Mainz eine Univerſität zu begründen, hatte Fichte gar kein Bedenken, dort Profeſſor werden zu wollen. Die Bamberger Zeitungsredaction beweiſt, daß Hegel's politiſches Intereſſe groß und realiſtiſch genug war, ihn auch eine ſolche Arbeit übernehmen zu laſſen. Sie beweiſt in ihrer Ausführung, wie ſelbſt Haym rühmend anerkennen muß, ein großes Geſchick. Aber ſie beweiſt auch, daß ſie für Hegel nur ein Durchgangspunkt war, bis er wieder eine ihm adäquate wiſſenſchaftliche Wirkſamkeit fand, wie ſie ihm erſt 1808 durch das Rectorat des Aegidien-Gymnaſiums in Nürnberg, dann 1816 durch eine Profeſſur in Heidelberg zu Theil ward.

Hier gab er nun 1817 mit ſeiner „Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften im Grundriß“ zum erſten mal den Einblick in den Bau ſeines geſammten Syſtems. Es erhellte nun, welche Stelle die praktiſche Philoſophie darin einzunehmen hatte. Hegel beſtimmte den Begriff der Idee: 1) als den der reinen Vernunft, d. h. als die Totalität aller logiſchen Kategorien; 2) als den der Natur, d. h. als die in der Aeußerlichkeit des Raums und der Zeit exiſtirende Idee; 3) als den des Geiſtes, d. h. als die Vernunft, die ſich für ſich als Freiheit weiß und ſich nach außen hin durch die Natur realiſirt. Der Geiſt macht die concrete Einheit der Vernunft und der Natur aus. Die erſtere weiß er als die ſeinige und die zweite gebraucht er als ſein Organ; er geht über beide hinaus, ſich in ſich ſelbſt zu erfaſſen und ſich als den eigenen Inhalt in der ihm entſprechenden ſelbſterzeugten Form hervorzubringen. Aber der Geiſt unterſcheidet ſich nach Hegel wiederum als der ſubjective, objective und abſolute. 1) Der ſubjective findet ſich unmittelbar durch die Natur beſtimmt, erhebt ſich zum Bewußtſein und entwickelt ſich als theoretiſche wie praktiſche Vernunft zur ſelbſtbewußten Freiheit; 2) der objective ſetzt ſeine Freiheit für ſich als Gegenſtand, worin er nicht mehr die abſtracte Vernunft oder die Natur, ſondern ſein eigenes Wiſſen und Wollen, Geiſt von ſeinem Geiſt, anſchaut; 3) der abſolute Geiſt macht in Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft ſeine Realität ſeiner Idealität vollkommen gleich.

Man ſieht aus dieſer Eintheilung, daß, was ſonſt Ethik oder praktiſche Philoſophie genannt wurde, bei Hegel unter den Begriff des objectiven Geiſtes fällt, der nach rückwärts den ſubjectiven zu ſeiner Bedingung, nach vorwärts den abſoluten zu ſeinem Ziele hat. Er faßte den objectiven als den Geiſt, der durch die Verwirklichung ſeiner an ſich vernünftigen Freiheit dieſe ſelbſt zu einem von ihm geſetzten, mit ihm ſelbſt erfüllten Object macht. In dieſer Thätigkeit unterſchied er wieder die uns ſchon bekannten Momente des Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit. Unter dem Recht als ſolchem verſtand Hegel zunächſt nur das formale, wie es der einzelnen Perſon angehört und wie es durch die Willkür der Einzelnen ſich zu poſitiven Beſtimmungen bringt, die unter ihnen vermöge eines Vertrags als Recht gelten ſollen. Durch Zufall oder Willkür können dieſelben verletzt werden: das Unrecht, mit welchem die Forderung der Wiederherſtellung des Rechts entſteht. Dem formellen Recht als dem äußerlichen Willen ſetzte Hegel die Moralität entgegen in welcher das Subject nicht nach den Buchſtaben eines poſitiven Rechts, ſondern nach dem Begriff ſich beurtheilt, den es für ſich in ſeinem Gewiſſen von dem ethiſchen Werth ſeiner Handlungen hat. Der Begriff der Zurechnung der Schuld, der ſich von dem forum externum zum forum internum wendet, macht daher nach Hegel den Uebergang vom Recht zur Moralität. Das moraliſche Subject macht die Abſicht geltend, in welcher etwas gethan, und bringt zur Forderung des abſtracten Rechts den Geſichtspunkt des Wohls hinzu. Eben deswegen wird ſeine Gewißheit als eine weſentlich ſubjective unſicher. Sie kann in Zweifel und Irrthum verfallen. Die Auflöſung des Gewiſſens iſt poſitiv die Sittlichkeit, denn die Familie, die Geſellſchaft, der Stand, die Arbeit, der Staat ſagen dem Einzelnen ganz objectiv, was er thun ſoll. Hegel wollte deshalb die ganze Pflichten- und Tugendlehre nur innerhalb des Syſtems der Sittlichkeit ſelbſt ausgeführt wiſſen, weil jedes Moment deſſelben als Forderung zur Pflicht, als Verwirklichung zur Tugend werde. Die Sittlichkeit ſelbſt betrachtete er als die Vollendung des objectiven Geiſtes, ſofern in ihr das Sollen der Freiheit auch als Sein, das Geſetz als Sitte, die Nothwendigkeit des Willens als freie Gewohnheit, der Geiſt als eine zweite, nämlich von ihm ſelbſt geſetzte Natur exiſtirt. Dies erſt war der Boden, auf welchem Hegel ſich befriedigt fühlte. In dieſer erſten Ausgabe der „Encyklopädie“ machte er jedoch von der Sittlichkeit noch eine ſehr gedrängte, intenſive, wenig articulirte Beſchreibung, wenn auch bereits alle die Eigenheiten hervorſchimmern, die bei ihm ſpäter in eine immer grellere Beleuchtung traten. Den Naturſtand faßte er als einen Zuſtand der Willkür und Gewaltthätigkeit auf, aus welchem der Staat befreie, ſo daß, den Staat hervorzubringen, keine Aufopferung der perſönlichen Freiheit ſtattfindet, ſondern vielmehr die Freiheit erſt mit dem Staat ihre Wirklichkeit gewinnt. Daß der Staat durch einen Vertrag entſtehe, leugnete er, weil dieſe Entſtehung der Willkür des Menſchen entnommen ſei, da er ihn hervorbringen müſſe und über ihn, ob er ihn wolle oder nicht, keineswegs beſchließen könne. Die Verfaſſung eines Staates entſtehe dadurch, daß der Geiſt eines Volkes die Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſeiner Freiheit als Geſetz erfaſſe, welches in der Sitte als der Inhalt derſelben lebendige Realität habe. Die Verfaſſung werde daher von allen im Volke unbewußt und bewußt hervorgebracht. Durch das äußere Staatsrecht, deſſen Tractate zwar ewig gehalten werden ſollen, jedoch ſtets gebrochen werden, weil die Staaten ſich nicht in der Lage von Privatperſonen befinden, macht Hegel den Uebergang in die Weltgeſchichte als in das Gericht, in welches der Weltgeiſt die einzelnen Völker führe.

So wichtig dieſe erſte ſyſtematiſche Grundlegung ſeiner ganzen praktiſchen Philoſophie war, ſo wichtig wurde die Kritik für ihn, die er 1817 in den „Heidelberger Jahrbüchern“ über die Verhandlungen der würtemberger Landſtände von 1815 und 1816 gab. Sie hatten die Errichtung einer conſtitutionellen Verfaſſung zum Inhalt, deren Entwurf von dem König von Würtemberg ausging. Wie man immer auch politiſch über dieſe Kritik urtheilen möge, ſo fordert doch das publiciſtiſche Talent Hegel's, das ſich darin offenbart, vorweg die größte Annerkennung. Die Gründlichkeit des Eingehens in alle Wendungen der Debatte, ohne je die Höhe und und Weite des Ueberblicks zu verlieren, die wahrhaft ſtaatsmänniſche Reife in der Auffaſſung der Sachlage, die vielſeitige Fülle exacter juriſtiſcher, politiſcher, hiſtoriſcher Kenntniſſe, die Klarheit und Zugänglichkeit des Stils, die männliche Offenheit der Aeußerung, auch gegen die Perſonen, die Würde des Tons auch im rückſichtsloſeſten Widerſpruch, werden dieſe mühſame und patriotiſche Arbeit Hegel's ſtets als ein claſſiſches Werk müſſen gelten laſſen, obwohl ſie gerade am eifrigſten gemißbraucht iſt, Hegel als einen freiheitsfeindlichen Philoſophen zu verdächtigen. Hegel ſchilderte nämlich den Kampf, den der königliche Entſchluß, dem Lande eine Verfaſſung zu geben, mit dem Egoismus der particulären Rechte der Stände zu beſtehen hatte, die ſich dem Uebergang aus privatrechtlichen Zuſtänden in ſtaatsrechtliche widerſetzten und hierbei die große Zunft der Schreiber auf ihrer Seite hatten. Hegel nahm inſofern Partei für den König, als er in dem Entſchluß deſſelben die zeitgemäße That eines ſtaatsſchöpferiſchen Willens erblickte, gegen deſſen moderne Tendenzen der feudale Egoismus der Landſtände von den alten geheiligten Rechten des Volkes declamirte, die demſelben geraubt werden ſollten. Hegel's kühne, oft bittere Polemik gegen dieſen Widerſtand, bei welchem er auch die Perſonen, von denen er ausging, nicht ſchonte, machte ihn in Würtemberg, ja in Süddeutſchland überhaupt verhaßt. Man wendete ſeine Kritik ſo, als ob ſie lediglich eine Verherrlichung des Königs geweſen wäre, als ob er für die Rechte des Volkes gar kein Herz gehabt hätte. Dies Mißurtheil über ihn wurde durch die Preſſe weithin verbreitet und iſt bis auf dieſen Augenblick eins der hartnäckigſten Vorurtheile gegen ihn als Politiker geblieben; er ſollte nun einmal ein ſerviler Fürſtendiener ſein. Hegel ſelbſt ſagt: „Der Geiſt des Formalismus und der Particularität hat bekanntlich von jeher den Charakter und das Unglück Deutſchlands in der Geſchichte gemacht; dieſer Geiſt hat ſich hier in ſeiner ganzen Stärke gezeigt. Will man ihn Deutſchheit nennen, ſo hätte nichts deutſcher ſein können als die Geſinnung der altwürtembergiſchen Deputirten, den Adel mit eingeſchloſſen. Verſtände man aber unter Deutſchheit etwas bei aller Verſchiedenheit der Territorialherrſchaft ſeinem Begriff nach Allgemeines und Vernünftiges, ſo wird es ſchwer ſein, etwas Undeutſcheres zu finden als jene Geſinnung.“ Hegel erklärte ſich in dieſer Kritik entſchieden für die conſtitutionelle Monarchie: Mitwirkung der Stände an der Geſetzgebung, fortdauernde

Wirkſamkeit der Stände, perſönliche Freiheit, Recht der Steuerbewilligung, Rechenſchaft über die Staatsausgaben, Verantwortlichkeit der Staatsdiener, Gleichberechtigung aller Bürger zu allen Aemtern, ohne durch die Geburt oder eins der chriſtlichen Glaubensbekenntniſſe ausgeſchloſſen zu ſein, gleiche Verpflichtung aller Bürger, zu den Staatsausgaben nach Verhältniß gleichmäßig beizutragen, Gewerbefreiheit, Recht der Auswanderung nach abgeleiſteter Militairpflicht. Es iſt faſt kein Punkt des conſtitutionellen Staatsrechts, über welchen Hegel ſich hier nicht höchſt belehrend und verſtändlich mit hiſtoriſcher Veranſchaulichung ausgeſprochen hätte. Gegen die Rouſſeau'ſche Staatstheorie kehrte er ſich auch hier wieder mit voller Entſchiedenheit. Er verwarf die franzöſiſchen Abſtractionen, wie er es nannte, welche den Menſchen nur als ein politiſches Atom auffaſſen, den Begriff des Volkes mit dem eines Haufens identificiren und für die politiſche Berechtigung des Einzelnen nur das Alter oder ein Vermögensquantum, nicht aber ſein Gelten in der bürgerlichen Ordnung fordern. Hegel ſchloß ſeine Kritik mit folgenden Worten: „Nach dieſer ſo weitläufigen Darſtellung, deren Gegenſtand man verkennen würde, wenn man ihr den Zweck der Vertheidigung von etwas anderm als von dem mit dem höchſten Intereſſe verknüpften Begriff der Landſtände gegen die ihm ſo unangemeſſene und doch ſo anmaßliche Wirklichkeit, die ſich durch den Druck ihrer Verhandlungen dem Publikum geſchildert und zur Beurtheilung hingeſtellt hat, unterlegen wollte, iſt nur noch das merkwürdige Endreſultat anzuführen, das Schickſal dieſer Verſammlung nämlich, durch den ganzen Lauf ihres theuern und langen Zuſammenſeins ohnehin nicht eine Uebereinkunft mit dem König, aber auch nicht innerhalb ihrer ſelbſt einen Beſchluß über irgendeinen Inhalt eines Verfaſſungsgegenſtandes zu Wege gebracht zu haben.“

Für Hegel's Philoſophie wie für ſeinen Charakter war es eine ſtarke Probe, als er den von Solger, Schleiermacher und Raumer ſchon früher in Anregung gebrachten Ruf nach Berlin 1818 annahm, denn Preußen war kein conſtitutioneller Staat. Hegel beſtand aber dieſe Probe, denn er gab 1821 ſeine „Philoſophie des Rechts und des Staates" heraus, in welcher er der conſtitutionellen Theorie treu blieb.

Dies Buch zeigt uns Hegel in ſeinen Principien, wie er ſie ſchon 1802 im „Kritiſchen Journal" aufſtellte, unverändert. Wir finden ſeine alte Trichotomie von Legalität, Moralität, Sittlichkeit, aber wir finden ſie im Detail viel reicher und beſtimmter entwickelt und durch eine Fülle geſchichtlicher Nachweiſe erläutert. Auch den Ausdruck finden wir von einer gewiſſen Schwerfälligkeit und Dunkelheit gereinigt. Die Urſprünglichkeit des aufſtrebenden Gedankens, der Adel der Geſinnung, die tiefe, allſeitige Durchdringung des Gegenſtandes und das wahrhaft politiſche Pathos verleihen der markigen Sprache ſelbſt in der Abgeſchloſſenheit der Paragraphenform einen eigenthümlichen Schwung, wie er ſonſt wohl ſolchen Lehrbüchern fremd bleibt. Eine Einleitung über den Begriff des Willens und der Freiheit überhaupt eröffnete ſehr zweckmäßig das Ganze. Den erſten und zweiten Abſchnitt, das abſtracte Recht und die Moralität, wollen wir als uns ſchon geläufig übergehen und nur den dritten, die Sittlichkeit, hervorheben, der hier in eine weitere Ausführung gebracht war. Hegel unterſchied darin 1) die Familie, 2) die bürgerliche Geſellſchaft, 3) den eigentlichen Staat. Die Familie begründet den Staat als Naturſtaat, die bürgerliche Geſellſchaft als Culturſtaat, der eigentliche Staat den Verfaſſungsſtaat, den viele jetzt auch Centralſtaat nennen, weil er ſich ſowohl die Familie als die Stände der bürgerlichen Geſellſchaft integrirt. Schon in ſeinen früheſten naturrechtlichen Arbeiten ſehen wir Hegel dieſen Unterſchied zwiſchen naturſittlichen, ſocialen und ſtaatsſittlichen Begriffen machen. Als er aber 1821 zum erſten mal in ſolcher Beſtimmtheit, in ſo feſtgefugter Gliederung damit auftrat, überraſchte er damit. Seine Meinung war, daß die ethiſche Organiſation der Familie durch ihre natürliche Grundlage bedingt ſei; ihre Tugend ſei Pietät. Die Organiſation der bürgerlichen Geſellſchaft beruhe auf dem Bedürfniß, welches für ſeine Befriedigung die Arbeit erheiſche und mit der Theilung derſelben die verſchiedenen Stände erzeuge, die ſich weiter in Corporationen individualiſirten. Das eigentliche Weſen der Geſellſchaft ſei daher die Bildung, durch welche der Einzelne in ihr als Organ einer beſtimmten, für die Erhaltung und Fortentwickelung des Ganzen nothwendigen Function ſich das Recht, einem beſondern Stande anzugehören, erwirbt. Für ihren Verkehr bedarf die Geſellſchaft des Vertrauens, das nur möglich iſt, wenn das öffentliche Gericht das Recht aufrecht hält und die Polizei die allgemeine Fürſorge für die Sicherheit und das Wohl da auf ſich nimmt, wo die Kraft des Einzelnen unzureichend wird. Wie ſich aber die Familie in die Geſellſchaft aufhebt, ſo die Geſellſchaft in den Staat als in den ſittlichen Organismus, welcher ſich die Freiheit als ſolche zu ſeinem Zweck macht. Der Gemeindebürger, bourgeois, wird hier zum Staatsbürger, citoyen. Der Staat der bürgerlichen Geſellſchaft iſt auf der Baſis des Bedürfniſſes und der Arbeit noch der Nothſtaat, der erſt, wenn er in dem wahrhaft politiſchen Staat als ein Element deſſelben exiſtirt, zu ſeiner freiern und vollſtändigern Ausbildung gelangt. Im Staatsrecht unterſchied Hegel das innere und äußere und im innern 1) die fürſtliche Gewalt, 2) die Regierungsgewalt, 3) die geſetzgebende Gewalt. Die Souveränetät des Staates muß, wie wir geſehen haben, auch als ein wirklicher, alſo einzelner Wille, als ein Individuum exiſtiren. Eine Mehrheit ſolcher Subjecte kann nur durch die Majorität der Abſtimmung zur Entſchiedenheit gelangen, die daher immer gefährdet und dem Zufall preisgegeben iſt. Zwei ſolcher Subjecte gerathen leicht in Gegenſatz und paralyſiren einander, falls nicht das eine das andere thatſächlich ſich unterwirft und ihm nur eine Scheinmacht übrig läßt. Solche Formen der Souveränetät machen die Beſtimmung einzelner Subjecte zur Vertretung des ſouveränen Willens ſelbſt wieder davon abhängig, daß die Subjecte gewählt werden müſſen. Die Wahl kann ſich auf ein Subject beſchränken, ſo bleibt die Abhängigkeit deſſelben, ſelbſt wenn der Wahlfürſt auf Lebenszeit gewählt wird. In allen dieſen Fällen iſt die Majeſtät des ſouveränen Staatswillens keine wirkliche. Dies iſt ſie erſt mit der erblichen Monarchie, weil in ihr die perſönliche Exiſtenz der Souveränetät von dem Zufall der Wahl und der Abſtimmung unabhängig wird. Der Zufall der Natur, die Geburt, ſcheint gegen das Wahlverfahren geiſtlos, aber die fürſtliche Familie iſt durch die Vermittelung der Geſchichte eine unmittelbare politiſche geworden. Hegel wollte der fürſtlichen Gewalt offenbar einen großen Nachdruck damit geben, daß er mit ihrer Deduction das innere Staatsrecht eröffnete, allein nach ſeiner eigenen Methode iſt der Anfang einer Sphäre als das unmittelbare Sein immer das abſtracte, unvollkommene Moment und erſt das dritte, durch die Reflexion des Weſens zum Fürſichſein hindurchgegangene als der Zweck das concrete und vollkommene. Hiernach würde das Geſetzgeben bei Hegel als die höchſte politiſche Thätigkeit erſcheinen, ſie würde die eigentlich ſouveräne Gewalt ausmachen. Seine Meinung war jedoch unſtreitig, in dem Fürſten die Totalität und ſubjective Einheit der ſouveränen Gewalt zu ſetzen, welche die höchſt entſcheidende und beſchließende Macht iſt, weil ſie ſowohl die Geſetze, damit ſie Geltung haben ſollen, ſanctionirt, als den Beamten der Regierung befiehlt und das Recht zu Krieg und Frieden hat. In der Verfaſſung ſelbſt behielt Hegel die engliſche Conſtitution vor Augen. Er forderte Oeffentlichkeit des Rechts, Preßfreiheit, Volksvertretung; die letztere ſoll nach ihm das Zweikammerſyſtem befolgen. Das Oberhaus ſoll aus den großen Grundbeſitzern beſtehen, die als Majoratserben unmittelbar das Recht politiſcher Standſchaft überkommen, hierin dem Erbfürſten analog. Der große Grundbeſitzer iſt, wie Hegel meint, von den Verſuchungen des Gewerbetreibenden, von einer beſchränkten und beſchränkenden Verwickelung in die Endlichkeit und Verworrenheit augenblicklicher Umſtände frei. Die Continuität des geſchichtlichen Proceſſes hat an ihm ihren Träger, und der Zwang des Majorats ſchützt ſeinen Beſitz gegen ſeine eigne Willkür. Das Unterhaus ſoll aus den Abgeordneten der Gemeinden, Corporationen und Genoſſenſchaften beſtehen; ſie ſollen vom Vertrauen ihrer Mitbürger gewählt werden und aus der Kenntniß und dem Gefühl ihrer Beſonderheit ſich auf den Zuſammenhang derſelben mit dem Allgemeinen hinrichten, eine Ausgleichung aller Verhältniſſe, eine Auflöſung aller Widerſprüche hervorbringen. Weil erſt die Debatte alle Seiten einer Sache in's Licht ſtellt, ſo muß das Urtheil des Abgeordneten frei ſein; er darf nicht durch ein Mandat auf eine im voraus feſtgeſetzte Abſtimmung verpflichtet werden, in welchem Fall er nicht als eine ſelbſtſtändige Intelligenz, nur als eine Votirungsmaſchine wirken würde. Einer Vertretung nur nach der Kopfzahl oder nach einem Cenſus trat Hegel auch hier entgegen, weil ſie auf einer todten, von allem Vernunftinhalt entblößten Atomiſtik beruhe und die einzelne Perſon nicht als eine mit dem Staatsganzen durch eine concrete Mitte organiſch zuſammengewachſene ſetze. Unter dem äußern Staatsrecht verſtand Hegel ſowohl das auf poſitiven Tractaten der einzelnen Staaten beruhende, als das Völkerrecht, dem er eine nur ſehr bittweiſe Exiſtenz zuſchrieb. Den Krieg feierte er auch hier, wie ſchon in der Abhandlung über das Naturrecht, als die Macht, welche die Stagnation des genußſüchtigen Privatlebens während eines faulen Friedens unterbreche, gegen die Befeſtigung des Endlichen reagire, die Eitelkeit der Menſchen vernichte und die Wahrheit ihrer Geſinnung an den Tag bringe. Von dem äußern Staatsrecht machte er den Uebergang in die Weltgeſchichte, in welcher die Nothwendigkeit des Schickſals eine nur relative Gerechtigkeit ausübt. Er unterſchied vier Weltalter: das orientaliſche, griechiſche, römiſche und germaniſche.

In dieſen Anſchauungen iſt Hegel nicht ohne eine gewiſſe Befangenheit geblieben, wie er ſie zum Theil wohl dem Studium Montesquieu's verdankt. Er hat das Völkerrecht, das ja erſt im Beginn ſeiner Ausbildung ſteht, zu niedrig, er hat den verſittlichenden Werth des Kriegs zu hoch angeſchlagen und in der Geſchichte die Entwickelung derſelben zu Principien, deren Herrſchaft ſich die Völker unterordnen müſſen, nicht genugſam hervorgehoben. Er meinte, daß immer ein Volk das epochemachende ſei, gegen welches die andern Völker als relativ und momentan geſchichtlich rechtloſe daſtehen; allein ein ſolches Epochemachen fängt eigentlich erſt mit dem erobernden perſiſchen Staat an, hört aber mit den Germanen, welche den römiſchen Staat erobern, auf, weil mit ihnen das Chriſtenthum auftritt, welches die Nationen nicht mehr der Herrſchaft einer andern Nation, ſondern der Idee der Humanität unterordnet, ſo daß dieſe Idee, nicht mehr ein beſonderes Volk, von da ab die Weltgeſchichte beſtimmt. Rechtlos wird nunmehr nur dasjenige

Volk, welches ſich weigert, dieſe Idee als die abſolut praktiſche in ſich aufzunehmen. Ein Volk, welches ſie einmal aufgenommen hat, kann nicht mehr untergehen. Die Hegemonie wechſelt nunmehr unter den Völkern ab, allein keins erſchöpft ſich in einer einzigen Epoche, ſondern hat durch das höhere Princip die Kraft einer progreſſiven Wiedergeburt ſeiner Nationalität, eine Befreiung derſelben zum allgemeinen Menſchlichen gewonnen. Die Individualität der Nationen erhält ſich gerade dadurch, daß ſie ſich menſchheitlich verklärt. Uebrigens war die Schilderung der Weltgeſchichte von Hegel mit großartigen Zügen entworfen, aus denen die Polemik gegen ihn einzelne Sätze herausgeriſſen hat, um zu zeigen, welch ein ſchlechter Menſch Hegel geweſen ſei, Recht und Unrecht, Tugend und Laſter, Verdienſt und Glück, Schuld und Unſchuld auf eine Note zu ſetzen und den Einzelnen nur als ein Werkzeug zu betrachten, deſſen ſich der Weltgeiſt in ſeinem unerbittlichen Gange bediene. Wüßte man nicht, bis zu welcher Schwach- und Schiefſichtigkeit die Leidenſchaft ſich verirren kann, ſo würde es unverſtändlich ſein, eine Polemik geübt zu ſehen, welche nicht blos die Erkenntniß, ſondern auch die treffende Kraft ihres Ausdrucks zu Anklagemotiven ſtempelt.

In der Art der Bearbeitung der Rechtsphiloſophie hatte Hegel dafür geſorgt, daß dem Publikum durch Anmerkungen eine vielſeitige Anregung zu Theil ward. Er griff die Romaniſten in Hugo, die Feudalen in Herrn v. Haller an; er ordnete zwar nicht die Religion, wohl aber die Kirche dem Staate unter; er berichtigte die Irrthümer, die über wichtige Begriffe, wie öffentliche Meinung, Preßfreiheit u. ſ. w., in Umlauf ſind. Die intereſſante, lebendige, ja zuweilen pikante Manier, in welcher dieſe Anmerkungen geſchrieben ſind, verfehlte ihre xenienartige Wirkung nicht, heftigen Widerſpruch hervorzurufen. Die Polemik gegen Hegel riß jedoch häufig einzelne grelle Wendungen heraus, um ſie als ſeine Anſicht überhaupt darzuſtellen und ihn damit bald als royaliſtiſch-ſervil, bald als demagogiſch-radical zu verdächtigen. Wenn er z. B. ſagte, daß es zur Bildung gehöre, die öffentliche Meinung als ein Gemiſch von Wahrem und Falſchem, Richtigem nnd Irrigem ebenſo zu achten als zu verachten, ſo wurde umhergetragen, er lehre die Verachtung der öffentlichen Meinung. Wenn er den Mißbrauch der Preßfreiheit rügte, wenn er über den prickelnden Trieb der Eitelkeit ſpöttelte, durch die Preſſe doch auch ſeine Meinung geſagt zu haben, ſo ſollte er ein Feind der Preßfreiheit ſein. Daß er, ein preußiſcher Profeſſor, im preußiſchen Staate, in Berlin, wo damals der ärgſte Cenſurzwang herrſchte, die Preßfreiheit als ein nothwendiges Attribut des Vernunftſtaates öffentlich lehrte, das wurde ignorirt.

Am ſchlimmſten erging es ihm durch ſeine Anmerkung über die Kirche, weil er dieſelbe, ſofern ſie eine Genoſſenſchaft, eine Corporation, dem Staate unterordnete. Ausdrücklich lehrte er zwar, daß die Religion die höhere Sphäre ſei, auf welche die politiſche ſich zurückbeziehe, allein er geſtand der Kirche nicht zu, dem Staate gegenüber allein das Privilegium der Göttlichkeit und Heiligkeit zu beſitzen, ſondern vindicirte dieſe Prädicate auch dem Staate, weil er in ſeiner ſogenannten irdiſchen Organiſation den göttlichen Willen durchzuführen und in allen menſchlichen Verhältniſſen zur Geltung zu bringen habe. Im allgemeinen ſei freilich die Religion als Grundlage alles wahrhaft geiſtigen Lebens anzuerkennen, allein ſie enthalte als Kirche in der Autorität des Glaubens ein Element, welches ſich zuletzt der Kritik entziehe, weil es ein Poſtulat der unbedingten Hingabe an eine empiriſche Vorausſetzung iſt, während der Staat die Gewißheit nur als eine durch den Beweis vermittelte anerkennt und damit der Wiſſenſchaft näher ſteht. Auch komme es ſehr darauf an, was für eine Religion es ſei, auf die man ſich berufe. Denn in vielen Religionen ſei auch ein geiſttödtender Aberglaube vorhanden, der zu den traurigſten Conſequenzen führe und den Staat zerrütte. Die phantaſtiſche Unvernunft des religiöſen Fanatismus ſei der ärgſte Feind des Staates, der weſentlich auf die Vernunft ſich gründe. Auch die neuerdings ſo beliebte Formel: Einheit des Staates mit der Kirche, ſei mit großer Vorſicht zu nehmen, denn ſie könne wohl etwas richtiges ausdrücken, allein ebenſo leicht gemißbraucht werden, den Staat der Kirche unterzuordnen. Der Staat aber müſſe die Gewißheit der Wahrheit ſeiner Inſtitutionen aus ſich ſelbſt ſchöpfen, und ſich nicht beirren laſſen, in der Sittlichkeit und Gerechtigkeit einen an ſich abſoluten Inhalt zu beſitzen, der nicht dadurch erſt göttlich werde, daß eine von außen her durch die Kirche ihm, weil er nur ein weltlicher für ſich ſei, gegebene Weihe ihn verabſolutire. Die romantiſche Politik von Fichte, Steffens, Wagner, Müller u. a. hatte den Staat auch als die Gemeinde der Heiligen bezeichnet. Als aber Hegel mit der Anerkennung der dem Staat inwohnenden Heiligkeit und Göttlichkeit Ernſt machte, reizte er die ultramontane, die proteſtantiſch-pietiſtiſche und die bureaukratiſche Partei gegen ſich auf, welche letztere ſich höchlich verwunderte, im Staat einen an ſich ſelbſt göttlichen und heiligen Inhalt verehren zu ſollen, da ſie doch am beſten wiſſen mußte, daß er nur eine höchſt menſchliche, von ihr gemachte, mit puren Endlichkeiten erfüllte Anſtalt ſei. Von hier ab begann die Inſinuation gegen Hegel, daß er den Sturz der Kirche, damit den der Religion und die Omnipotenz des Staates wolle.

Den Geſetzen des Staates gegenüber gelten nur die Perſonen mit ihren Thaten ohne Rückſicht auf ihre ſonſtige Individualität. Hegel hatte ſich daher gegen alle politiſchen Prätenſionen des leeren Subjectivismus mit doriſcher Strenge, mit unnachſichtlicher Herbheit ebenſo herausgekehrt, wie er dies ſchon früher auf dem Gebiet der Wiſſenſchaft als ſolcher gethan hatte. Dies brachte ihn in den Ruf, ein Feind der Individualität, der ſubjectiven Freiheit zu ſein, und dieſer Ruf wurde noch beſonders durch die Vorrede zu ſeiner „Rechtsphiloſophie“ befeſtigt, weil er in ihr die Folgerungen angriff, die ſich aus der Philoſophie von Fries für die Geſtaltung des Staates als verderbliche ergaben. Fries ſchien ſich ihm in eine Unbeſtimmtheit und Unklarheit des Gefühls zu verlieren, die mit der ſelbſtbewußten Vernünftigkeit des objectiven Staatslebens unvereinbar ſei. Die Antipathie Hegel's gegen Fries datirte ſchon von Jena her und hatte auch in Hegel's Vorrede zu ſeiner „Logik“ bereits einen öffentlichen Ausdruck gefunden. Nunmehr aber war die burſchenſchaftliche Richtung, die in Fries einen vorzüglichen Führer verehrte, ſeit Kotzebue's Ermordung der ſtrengſten Verfolgung erlegen und Fries ſelbſt davon betroffen worden. Daß alſo Hegel 1821 ſich in ſo bitterer Weiſe gegen Fries kehrte, erſchien dem Publikum als eine Unterſtützung der demagogiſchen Unterſuchungen, die allgemein verhaßt waren. Das Publikum nahm Partei für die Verfolgten und ſah in Hegel's Polemik nicht die wiſſenſchaftliche Berechtigung, ſondern nur eine volks- und freiheitsfeindliche Sophiſtik. Dies Urtheil wurde noch ganz vorzüglich durch einen Satz beſtärkt, den Hegel in jener Vorrede ausgeſprochen hatte, daß nämlich das Wirkliche vernünftig ſei. Hegel ſchien hiermit den empiriſchen Staat, ſo wie er iſt, und damit alles factiſche Unrecht, alle beſtehende Barbarei zu rechtfertigen. Späterhin hat Hegel dieſen Satz dahin erläutert, daß eben auch umgekehrt nur das Vernünftige als wirklich zu betrachten ſei und daß er alſo unter dem Wirklichen nicht jede Erſcheinung, jede Exiſtenz ohne weiteres verſtanden habe. Allein in jenem Zuſammenhang hatte er ſich allerdings den Schein der Zufriedenheit mit dem Weltlauf dadurch zugezogen, daß er gegen die Weisheit des Seinſollens ſich ereiferte, als ob die Welt darauf warten müßte, erſt vernünftig zu werden und als ob in ihr noch nicht Vernunft ſei.

Als Hegel 1827 eine zweite Ausgabe ſeiner „Encyklopädie“ veranſtaltete, hatte er den Rückſchlag gegen ſeine Rechtsphiloſophie von den ſüddeutſchen Patrioten und den norddeutſchen Anhängern der Burſchenſchaft ſchon erfahren. Er benutzte daher die Gelegenheit einige der vornehmſten Mißverſtändniſſe, in denen man ſich gegen ihn bewegte, aufzulöſen und zurückzuweiſen. Er ſtellte im innern Staatsrecht den Begriff der Geſetzgebung wieder dem des Fürſten voran; er ſuchte die Begriffe Freiheit und Gleichheit, Verfaſſung, Finanzgeſetz, Theilung der Staatsgewalten u. a. zu erläutern. Noch weiter gehende Aufklärungen enthielt die Ausgabe ſeiner „Rechtsphiloſophie“, die Gans nach ſeinem Tode 1833 beſorgte und mit vielen intereſſanten Anmerkungen aus Hegel's Vorleſungen bereicherte. Viele dieſer Aeußerungen erſchienen dem großen Publikum anfänglich wegen ihres Freimuths als unvereinbar mit der Vorſtellung, die ihm von Hegel als einen ſpecifiſch preußiſchen Staatsphiloſophen eingeprägt war, wie namentlich die beiläufige Bemerkung, daß der Monarch in einem wohlorganiſirten Staat nur den Punkt auf das i zu ſetzen habe. Dieſer Witz wurde vorzüglich ausgebeutet, um die Nichtachtung der Individualität bei Hegel zu conſtatiren. Die beſte Erläuterung aber ſeiner Staatswiſſenſchaft wurde durch ſeine „Philoſophie der Geſchichte“ gegeben, die Gans 1837 aus Hegel's darüber gehaltenen Vorleſungen veröffentlichte. Die Einleitung, bis zur geographiſchen Grundlage der Weltgeſchichte, iſt von Hegel noch eigenhändig geſchrieben und enthält die beſten und verſtändlichſten Auseinanderſetzungen deſſen, was er unter dem Worte Sittlichkeit verſtanden haben wollte. Hegel bekannte auch hier ſeinen Glauben daran, daß Vernunft in der Weltgeſchichte und dieſe daher der Fortſchritt des Geiſtes im Bewußtſein der Freiheit ſei. Nur in der Natur ſei ein Kreislauf derſelben Erſcheinungen, die Geſchichte hingegen bringe in's Unendliche hin Neues hervor. Wenn die Nothwendigkeit der großen Verhältniſſe den Einzelnen über ſein eigenes Wiſſen und Wollen hinaus zum Werkzeug der welthiſtoriſchen Proceſſe und Thaten mache, ſo ſei dies doch nicht ſo zu verſtehen, als ob nicht die Moralität und Religioſität des Einzelnen ihre abſolute Geltung habe und als ob derſelbe nicht, indem er vollbringt, was ſeine Zeit, ſein Volk von ihm fordert, für ſich zugleich nach ſeiner Individualität und mit vollkommener Freiheit handele. Er ſagte ausdrücklich: „Die Religioſität, die Sittlichkeit eines beſchränkten Lebens, eines Hirten, eines Bauers in ihrer concentrirten Innigkeit und Beſchränktheit auf wenige und ganz einfache Verhältniſſe des Lebens hat unendlichen Werth und denſelben Werth wie die Religioſität und Sittlichkeit einer ausgebildeten Erkenntniß und eines an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Daſeins. Dieſer innere Mittelpunkt, dieſe einfache Region des Rechts der ſubjectiven Freiheit, der Heerd des Wollens, Entſchließens und Thuns, der abſtracte Inhalt des Gewiſſens, das, worin Schuld und Werth des Individuums eingeſchloſſen iſt, bleibt unangetaſtet und iſt dem lauten Lärm der Weltgeſchichte und den nicht nur äußerlichen und zeitlichen Veränderungen, ſondern auch denjenigen, welche die abſolute Nothwendigkeit des Freiheitsbegriffs ſelbſt mit ſich bringt, ganz entnommen." Hätte man dieſe ſchönen, ſchlichten Worte ebenſo oft abgedruckt als den §. 345 der „Rechtsphiloſophie", der die nur unvollkommene Gerechtigkeit ſchildert, welche die Perſonen und Handlungen in der Geſchichte finden, ſo würde man nicht ſo viele Declamationen darüber haben leſen müſſen, daß Hegel den Einzelnen nur als ein verſchwindendes Moment ohne alle Selbſtſtändigkeit, gleichſam nur als eine Blaſe im Schaum des dialektiſchen Proceſſes des Geſchehens betrachte. Vor großen, gediegenen Individualitäten, einem Perikles, Sokrates, Alexander, Cäſar, Luther, Carteſius, Dante, Schiller, Napoleon u. ſ. w., hat Hegel ſtets den höchſten Reſpect gehabt und ſie oft mit Begeiſterung bewundert. Nichts aber war ihm mehr zuwider als die Großmannsſucht, mit welcher eine ſchwächliche, inhaltloſe Subjectivität ſich aufzuſpreizen trachtet.

In der „Philoſophie der Geſchichte" erklärt er ſich auch näher über die Göttlichkeit, die er dem Staate in der „Rechtsphiloſophie" zugeſchrieben hatte. Die Freiheit iſt in ihrer Wahrheit göttlich; der Staat iſt die objective Verwirklichung der Freiheit; alſo iſt der Staat ſeinem Weſen nach göttlich, ſeiner Erſcheinung nach menſchlich. Nicht ſo iſt dies zu verſtehen, als ob alles, was der empiriſche Staat enthält, unmittelbar göttlich und heilig wäre, ſondern ſo, daß der menſchliche Wille, der im Staate ſich als Geſetz und Sitte realiſirt, den göttlichen Willen an ſich zu ſeiner Wahrheit hat. Das Kriterium aber, ob ein Geſetz, eine Sitte als menſchliche Erſcheinung das Weſen des göttlichen Willens zum Inhalt habe, iſt lediglich die Vernunft. Dies brachte Hegel wieder auf das Verhältniß des Staates zur Religion; er erklärte es für eine Thorheit unſerer Zeit, Staatsverfaſſungen unabhängig von der Religion erfinden und ausführen zu wollen. Die katholiſche Religion, obgleich mit der proteſtantiſchen gemeinſchaftlich innerhalb der chriſtlichen Religion, läßt nach ihm die innere Gerechtigkeit und Sittlichkeit des Staates nicht zu, die in der Innigkeit des proteſtantiſchen Princips liegt. Er erkannte an, daß um der Eigenthümlichkeit jener Confeſſion willen, die das Recht und die Sittlichkeit nicht als an ſich ſeiende, als ſubſtantielle anerkennt, jenes Sichlosreißen des Staatsrechtlichen der Verfaſſung nothwendig ſei, aber er behauptete auch, daß die ſtaatsrechtlichen Principien und Einrichtungen auf ſolche Weiſe ohne wirklichen Mittelpunkt blieben und in's Unbeſtimmte fielen. Hier aber ſcheint uns Hegel mit ſeiner eigenen Theorie des Staates in Widerſpruch zu ſtehen. Wir glauben zwar, daß Hegel mit der politiſchen Höherſtellung des Proteſtantismus inſofern etwas Richtiges gemeint hat, als die katholiſche Kirche ſich den Staat als etwas nur Weltliches unterordnet und ihm gegenüber ſelbſt ein geiſtlicher Staat iſt, der ſich die Beherrſchung des weltlichen zum Zweck machen muß, eine Tendenz, die, wie verhüllt ſie auftrete, ſtete Colliſionen zur Folge haben muß; allein ſeinem eigenen Princip des Staates gemäß, nämlich der Autonomie und Autarkie der ſittlichen Freiheit, muß der moderne Staat ein rationeller ſein, der ſeiner ſelbſtbewußten Vernunft die Kirchen der verſchiedenen Religionsbekenntniſſe mit völlig neutraler Haltung unterordnet, ihre Dogmatik und ihren Cultus frei läßt, von allen aber den gleichmäßigen Gehorſam gegen ſeine Geſetze verlangt. Eben dadurch, daß Juden, Katholiken, Lutheraner, Reformirte, Quäker, Herrnhuter u. ſ. w. als Bürger das gleiche Geſetz des Staates befolgen, wird er immer mehr den Fanatismus der confeſſionellen Beſchränktheit abmildern und die Confeſſionen zur Verſöhnung in der Humanität befreien.

Die größte Schwierigkeit für die Verwirklichung freier Verfaſſungen erblickte Hegel darin, daß ein Unterſchied von Befehlenden und Gehorchenden im Staate unvermeidlich ſei und das Befehlen wie das Gehorchen dem Freiheitsbewußtſein der Einzelnen widerſprechend erſcheine. Diejenigen, welche befehlen, ſchienen ſelbſt das Gegentheil von dem zu thun, was der Grundlage des Staates, dem Freiheitsbegriff entſpreche; das Gehorchen aber ſcheine der Freiheit als einer weſentlich ſich ſelbſt beſtimmenden

Macht nicht gemäß zu ſein. Nun überzeuge man ſich jedoch bald, daß es bei den Einrichtungen für die öffentliche Sicherheit, beim Kriege u. ſ. w. ohne Befehlen gar nicht abgehe. Um dieſer der Freiheit eigentlich, wie es ſcheine, zuwiderlaufenden Noth abzuhelfen, ſuche man die Einrichtungen ſo zu treffen, daß ſo wenig als möglich von den Bürgern blos gehorcht und den Befehlen ſo wenig Willkür als möglich übrig gelaſſen werde. Der Inhalt deſſen, wofür das Befehlen nothwendig, ſoll der Hauptſache nach ſelbſt vom Volke, dem Willen vieler oder aller Einzelnen, beſtimmt und beſchloſſen ſein und doch ſoll der Staat als Wirklichkeit auch wieder individuelle Einheit, Kraft und Stärke haben.

In der Julirevolution erblickte Hegel die Colliſion des Staates mit der Geſinnung einerſeits, mit der atomiſtiſchen Vielheit der einzelnen Willen andererſeits. Die Geſinnung, als katholiſche, machte es ſich nach ihm zur Gewiſſensſache, die vorhandenen freien Inſtitutionen zu ſtürzen, und die Subjectivität des Einzelwillens richtet die Allgemeinheit ihrer Freiheit mit eiferſüchtiger Gereiztheit ſofort gegen jede beſondere Verfügung der Regierung als gegen eine Schranke ihrer Willkür. Der Wille der Vielen ſtürzt das Miniſterium, und die bisherige Oppoſition tritt nunmehr ein; aber dieſe, inſofern ſie auch Regierung iſt, hat wieder die Vielen gegen ſich. So geht die Bewegung und Unruhe fort. Das iſt der fieberhafte Zuſtand des heutigen Europa.

Die Julirevolution machte auf Hegel einen ſehr niederſchlagenden Eindruck, weil ſie ihn in der Hoffnung täuſchte, nach vierzigjähriger Verwirrung endlich eine dauernde Verſöhnung eintreten zu ſehen. Als nun in England die Agitation für die Reformbill begann, fürchtete er, daß England zu dem franzöſiſchen Princip der blos arithmetiſchen Majorität der Kopfzahl übergehen könne. Dieſer Gedanke erſchien ihm in ſeinen möglichen Folgen für Europa ſo verhängnißſchwer, daß er 1831 eine Abhandlung über die engliſche Reformbill ſchrieb, worin er ſeinem bedrängten Gemüth Luft machte. Es war ſeine letzte Arbeit. Dieſe Abhandlung kritiſirte die Mißbräuche des engliſchen Parlamentarismus, ſowie die Unbehülflichkeit und relative Rechtloſigkeit des engliſchen Civilrechts mit eindringlicher Sachkenntniß und großer Schärfe. Daß Hegel aber, weil er eine für die Freiheit verderbliche Schwächung der Krone in England fürchtete, wie ihm Schuld gegeben worden, den Parlamentarismus ſelbſt principiell angegriffen habe, iſt falſch. Hegel war ſtets ein großer Verehrer der engliſchen Nation, Poeſie und Verfaſſung, aber dieſe Verehrung machte ihn nicht blind gegen die Corruption der ſocialen Zuſtände und gegen die Mangelhaftigkeit vieler bürgerlichen Inſtitutionen Englands, in denen Deutſchland ſeiner Meinung nach durch die Reform ſeiner Fürſten England um vieles ſchon vorausgegangen ſei. Dieſe Anerkennung, die er den Deutſchen zollte, ſetzte dieſelben in Verwunderung, da ſie das Ausland zu vergöttern und ſich ſelbſt zu verachten nur zu geneigt und gewohnt ſind.

Faſſen wir aus dieſer geſchichtlichen Darlegung Hegel's Charakteriſtik als Politiker zuſammen, ſo werden wir ihm zugeſtehen müſſen, daß er von Jugend auf bis zum Tode hin der Politik den lebendigſten Antheil gewidmet, ihn in den verſchiedenſten Formen bethätigt und von dem particulären Intereſſe an ſeinem Vaterland Würtemberg bis zum univerſellen an der weltgeſchichtlichen Entwickelung der Menſchheit erweitert habe. Wir werden ferner bei ihm einen Zug erkennen, vom Theoretiſchen zum Praktiſchen überzugehen, worin er ſich als ein publiciſtiſches Talent kund gab. Wenn Kant die Zeit bis zur erſten Franzöſiſchen Revolution, Fichte von da bis zu den Freiheitskriegen erfüllte, ſo Hegel die von hier bis zur Julirevolution. Es war die Zeit des Kampfes der Revolution und der Reſtauration. Zwiſchen den Extremen Rouſſeau's und des Herrn v. Haller, zwiſchen dem republikaniſchen Radicalismus und dem legitimen Abſolutismus ſuchte Hegel eine Vermittelung in der conſtitutionellen Monarchie, der er auch in einem damals noch rein monarchiſchen Staat, in Preußen, treu blieb. Im Princip war er von Kant, Fichte, Schelling inſofern nicht verſchieden, als er die Autonomie und Autarkie der Freiheit und die Verwirklichung derſelben als Zweck des Staates anerkannte.

Von den übrigen zeitgenöſſiſchen Philoſophen unterſchied er ſich dadurch, daß er den Gegenſatz der Legalität und Moralität, der abſtracten Aeußerlichkeit und Innerlichkeit des Willens, in eine höhere Einheit auflöſen wollte, die er Sittlichkeit nannte und die in der Organiſation des Staates ſich ihre adäquate Geſtalt geben ſollte. Der Staat ſoll in ſeinen Geſetzen, Sitten, Einrichtungen die Vernunft des Willens realiſiren, der an und für ſich der göttliche iſt, weshalb dem Staate die Anerkennung zukommt, ſelbſt göttlicher Natur zu ſein, wie die Völker dies auch ſtets gefühlt und ausgeſprochen, wenn ſie den Urſprung ihrer Geſetze von den Göttern abgeleitet und ſie ſelbſt für heilig erklärt haben. Als wirklicher iſt der Staat ein Product der eigenen Thätigkeit des Menſchen, den er, weil der Wille als ein vernünftiger an ſich allgemein und nothwendig iſt, hervorbringen muß. Nicht die egoiſtiſche Willkür der Einzelnen, die des Nutzens halber ſich untereinander vertragen wollen, ſondern die Vernunft ſelbſt bringt den Staat, ſogar gegen den Willen der Einzelnen, als das Syſtem der Sittlichkeit hervor. Empiriſch kann daſſelbe ſehr mannichfaltige Formen annehmen, die in ihrem Zuſammenhang zu erkennen und in ihrer relativen Berechtigung zu beurtheilen Sache der Philoſophie der Geſchichte iſt. Abſoluterweiſe aber hielt Hegel die conſtitutionelle Verfaſſung als ſtändiſche Erbmonarchie für die vollkommenſte Form des Staates.

Der Einfluß, den Hegel's Philoſophie des Rechts und des Staates erlangte, war, wie vorzüglich die ſtarke gegen ſie erhobene Oppoſition beweiſt, ein ſehr bedeutender und umfangreicher, der ſich durch die geſammte Literatur erſtreckte. Von den vielen Einzelerſcheinungen, in denen derſelbe ſich kundgab, wollen wir hier nur diejenigen hervorheben, die eine nähere Beziehung darauf hatten und unter dem Titel ſeiner Schule erwähnt zu werden pflegen.

Es war ſehr natürlich, daß zunächſt Juriſten ſich mit einer weitern Verarbeitung ſeiner rechtsphiloſophiſchen Principien beſchäftigten. Ludwig v. Henning gab 1824 „Principien der Ethik in hiſtoriſcher Entwickelung“ heraus. Im Jahre 1828 gab Michelet, mit Rückſicht auf die juridiſche Imputation, „Die chriſtliche Moral und die Geſchichte der Moral im Syſtem der philoſophiſchen Moral" heraus. Abegg bearbeitete die Strafrechtstheorien; Eiſelen entwickelte die Idee des Staates mehr in das Specielle, namentlich in das Detail der bürgerlichen Geſellſchaft, in ſeinem „Handbuch der Staatswiſſenſchaften" (1828); Sietze brachte die Hegel'ſche Rechts- und Staatslehre in ein näheres Verhältniß zum preußiſchen Staat durch ſeinen „Grundbegriff preußiſcher Staats- und Rechtsgeſchichte" (1829); Beſſer verfaßte 1830 ein Compendium als ein „Syſtem des Naturrechts"; ſpäter folgten mit ſolchen compendiariſchen Ueberſichten Bitzer, Gärtner u. a. bis zu Oppenheim, der 1850 eine „Philoſophie des Rechts und der Geſellſchaft" (auch als Bd. V. der „Neuen Encyklopädie für Wiſſenſchaften und Künſte") herausgab, nachdem er ſich ſchon 1845 durch ein „Syſtem des Völkerrechts" bekannt gemacht hatte. Gans entwickelte die „Geſchichte des Erbrechts" (1824—35) in vier Bänden, der Tod hemmte ihn, dies vorzügliche Werk zu vollenden; 1830 gab Gans zwei Bände „Zur Reviſion der preußiſchen Geſetzgebung" heraus. Gans, ein gelehrter, geiſtvoller Mann, ein beredter Lehrer, erweckte durch ſeine Vorträge eine große Begeiſterung; er ſtellte ſich der hiſtoriſchen Schule entgegen, die in Savigny ihr Haupt verehrte. Im Grunde genommen konnte Hegel die hiſtoriſche Schule von der Seite her völlig anerkennen, daß er in der Geſchichte die Verwirklichung des Rechts als eigentlichen Inhalt zugeſtand. Im Princip jedoch ergab ſich eine Spaltung. Die hiſtoriſche Schule ſuchte den Grund des Rechts in der Thatſache, die ſich durch Vermittelung der Gewohnheit allmälig und unabſichtlich zur geſetzlichen Autorität mache, während die philoſophiſche Schule den Grund der Berechtigung in der Vernunft ſuchte. Aus dieſer Differenz ergab ſich, daß die hiſtoriſche Schule auch dasjenige Recht als Recht anerkannte, das als factiſches mit der Vernunft in Widerſpruch ſteht, denn als ein thatſächliches iſt es ein poſitives, durch die Geſchichte, durch den Geiſt eines Volkes, durch die Perſonen und Umſtände gerade ſo gewordenes. Die philoſophiſche Schule hingegen erkannte im Factiſchen nur das Vernünftige als das wahrhaft zu Recht Beſtehende an und ſchloß daraus, daß alles poſitive Recht, ſofern es der Vernunft widerſpreche, an ſich ein Unrecht ſei, das aufgehoben werden müſſe und von der fortſchreitenden Geſchichte in der That auch aufgehoben werde. In dieſem Sinne hatte Gans ſeine „Geſchichte des Erbrechts“ verfaßt. Der Streit concentrirte ſich beſonders in der Diatribe über Beſitz und Eigenthum, weil Beſitz das factiſche, Eigenthum aber auch das de jure begründete Recht des Beſitzes iſt. Man ſieht leicht ein, daß die hiſtoriſche Schule dem Feſthalten des empiriſchen Rechts, die philoſophiſche der rationellen Kritik des gegebenen Rechts ſich zuneigen mußte. Savigny ſprach unſerer Zeit den Beruf zur Geſetzgebung ab, Gans vindicirte ihn aller Zeit. Jene urtheilte: das Wirkliche, als ein factiſches, iſt vernünftig; dieſe: das Vernünftige iſt im Factiſchen allein das Wirkliche. In der Richtung von Gans iſt von Laſſalle das „Syſtem der erworbenen Rechte“ (2 Bde., 1861) bearbeitet.

Den Uebergang von den Juriſten zu den Theologen machte Göſchel durch ſeine „Zerſtreuten Blätter aus den Hand- und Hülfsacten eines Juriſten“ (3 Bde., 1832—37), worin vielerlei Materien halb juriſtiſch, halb philoſophiſch, nicht ohne geiſtliche Salbung beſprochen waren. Eine Bearbeitung der geſammten praktiſchen Philoſophie gab der würtembergiſche Pfarrer Wirth in ſeinem „Syſtem der ſpeculativen Ethik, eine Encyklopädie der geſammten Disciplinen der praktiſchen Philoſophie“ (2 Bde., 1841—42). Wirth machte darin manche gute Correctur einzelner dialektiſcher Verſehen Hegel's. Sein Hauptbeſtreben ging aber darauf aus, der Kirche ihren Ort im Syſtem des ſittlichen Organismus anzuweiſen. Er zeichnete ſehr ſpeciell das Ideal einer Kirchenverfaſſung, wie ſie mit dem Hegel'ſchen Staat zuſammen beſtehen konnte. Rothe hatte in einem hiſtoriſch-kritiſchen Werk: „Die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihre Verfaſſung“ (1837), die Frage in Anregung gebracht, was für die Kirche als ethiſche Function übrig bleibe, wenn er das Syſtem der Sittlichkeit ſei. Er hatte ſich dahin entſchieden, daß die Kirche in den Staat aufgehen müſſe, weil Armuth, Krankheit, Unwiſſenheit und Ungeſchicklichkeit unmitelbar nichts mit der Religion zu thun hätten, Wohlthätigkeitsinſtitute, Krankenhäuſer und Schulen alſo dem Staat ebenſo zufielen, wie die Sorge für das Recht im Gericht, die Sorge für die Ordnung und das Wohl des Ganzen in der Polizei. Ja, Rothe glaubte damals, daß der Cultus in die Kunſt aufgehen könne. Hiergegen ſuchte Wirth die Selbſtändigkeit der Religion feſtzuhalten, die an dem directen Verhältniß des Menſchen zu Gott, das im Staate nur als Eidbekräftigung zum Vorſchein kommt, einen feſten Boden hat, der ihre äußere Erſcheinung, die Kirche, vom Staate und von der Kunſt unterſcheidet und im Cultus ſich einen eigenthümlichen Ausdruck giebt. Doch wurde Wirth auch zu manchen irrigen Auffaſſungen, namentlich bei der dramatiſchen Kunſt, verführt. Eine Erledigung fanden dieſe Ausſchreitungen in Marheineke's Schrift: „Die Reformation der Kirche durch den Staat“ (1844).

In die Phaſe einer dilettantiſchen Zerſetzung trat die Hegel'ſche Philoſophie und damit auch ihre Rechts- und Staatslehre durch Ruge, Bruno und Edgar Bauer, Stirner („Der Einzige und ſein Eigenthum“) u. a. Die von Ruge 1838 geſtifteten „Halliſchen Jahrbücher“ waren ein vorzüglicher Tummelplatz dieſer Zerſetzung. Durch den hannoveriſchen Verfaſſungsſtreit und durch den Streit der preußiſchen Regierung mit der katholiſchen Kirche über die gemiſchten Ehen war die Zeit im höchſten Grade politiſch aufgeregt. Leo klagte die Hegelingen, wie er die jüngern Hegelianer nannte, 1838 des Atheismus an. Schubarth in ſeiner Schrift: „Ueber die Unvereinbarkeit der Hegel'ſchen Staatslehre mit dem oberſten Lebens- und Entwickelungsprincip des preußiſchen Staates“ (1839), beſchuldigt Hegel des Hochverraths, weil derſelbe die conſtitutionelle Monarchie lehre und dadurch die preußiſchen Könige zu bloßen Oberhofceremonienmeiſtern degradire. Ruge vertheidigte die Hegel'ſche Philoſophie, indem er ſie mit dem Proteſtantismus und mit dem preußiſchen Staate identificirte. Allmälig aber wandte er ſich gegen Hegel's Rechtsphiloſophie, die er 1839 einer weitläufigen Beſprechung unterwarf. B. Bauer führte die „Halliſchen Jahrbücher“ dem demokratiſchen, ſocialen und theologiſchen Radicalismus entgegen. Ruge ſelbſt griff unter dem Namen eines Würtembergers die preußiſche Bureaukratie als einen politiſchen Klerus an, der die übrigen Bürger als politiſche Laien mißhandle, forderte Verſchmelzung des Militärs mit dem Volksleben, Aufhebung des Proletariats u. ſ. w. Die „Halliſchen Jahrbücher" mußten von Halle aus Preußen nach Dresden in Sachſen wandern, wo ſie den Namen „Deutſche Jahrbücher" empfingen, aber zu Anfang des Jahres 1843 öffentlich verurtheilt und verboten wurden. Vgl. Pfeilſchmidt, „Der Proceß der Halliſchen und Deutſchen Jahrbücher vor Regierung und Ständeverſammlung des Königreichs Sachſen" (Grimma 1843).

Die Gebrüder Bauer erreichten das Extrem des Radicalismus, Bruno in ſeiner Schrift: „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit" (1842), worin er offen für den Atheismus auftrat; Edgar in ſeiner Schrift: „Der Streit der Kritik mit Staat und Kirche" (1844), worin er die Monarchie wie die Kirche als eine nur durch Fictionen getragene Inſtitution darzuſtellen ſuchte. Man ſieht, daß beide Autoren die Anklagen von Leo und Schubarth beſtätigten, aber man ſieht auch, daß dieſe Autoren aus der Wahrheit der Hegel'ſchen Philoſophie weit hinweg in ein krankhaftes negatives Extrem ſich verirrt hatten, in welchem ſie nur noch die ſtete Veränderung ohne poſitive Reſultate, den Werdeproceß der Kritik vor ſich hatten.

Derjenige Hegelianer, der mit lebhaftem Intereſſe unermüdlich in gemäßigtem Sinne die politiſche Vertretung der Hegel'ſchen Philoſophie fortführte, war Hinrichs. Er ließ 1843 zwei Bände „Politiſche Vorleſungen" drucken, worin er unſer Zeitalter zu ſchildern verſuchte, wie es nach ſeinen politiſchen, kirchlichen und wiſſenſchaftlichen Zuſtänden geworden. Hinrichs hatte dieſe Vorleſungen in Halle mit großem Beifall gehalten; als das Miniſterium Eichhorn ſie verbot, ließ er ſie drucken. Im Jahre 1845 ſchrieb er: „Trutz Rom und den Jeſuiten. Ein Gedenkblatt für römiſch- und deutſchkatholiſche Chriſten"; 1848—52: „Geſchichte der Rechts- und Staatsprincipien ſeit der Reformation bis auf die

Gegenwart, in hiſtoriſch-philoſophiſcher Entwickelung“ (3 Bde.); 1852: „Die Könige; Entwickelungsgeſchichte des Königthums von den älteſten Zeiten bis auf die Gegenwart.“ Hinrichs ſtellte darin die Anſicht auf, daß die amerikaniſchen Republiken bei einer dichtern Bevölkerung und entſchiedeneren, zu kriegeriſchen Conflicten führenden Herausbildung ihrer innern Gegenſätze zur conſtitutionellen Monarchie übergehen würden.

Eine intereſſante Kritik der Zeitpolitik und ihrer Begriffsverwirrung gab Erdmann vom Standpunkt des Althegelianismus in ſeinen „Philoſophiſchen Vorleſungen über den Staat“ (1851). Eine Fortbildung des Hegel'ſchen Staatsprincips mit Berückſichtigung der dagegen von Stahl in ſeiner „Rechtsphiloſophie“ aufgeſtellten Polemik hat Rößler begonnen in ſeinem „Syſtem der Staatslehre“ (Bd. 1, 1857).

Zweite Abtheilung.

Studien zur Kulturgeſchichte.

I. Der Streit über die gemiſchten Ehen und ſeine möglichen Folgen für die Verfaſſung der katholiſchen Kirche.

II. Die mögliche Verfaſſung Deutſchlands und Preußens Verhältniß zu derſelben im Sommer 1848.

III. Ueber den Geiſter- und Wunderglauben der Gegenwart. 1872.

I.

Der Streit über die gemiſchten Ehen und ſeine möglichen Folgen für die Verfaſſung der katholiſchen Kirche.

(Der Staat, die Kirche und die Kölner Angelegenheit, oder: zu welchem Ausgange wird die Kölner Angelegenheit führen? Nebſt einer Beilage aus dem 12. Jahrhundert. Von Philadelphus. 1838.)

Der Verfaſſer der obigen Schrift zeigt ſich uns als einen eben ſo begeiſterten Preußen wie Proteſtanten. In einer ſchönen, männlichen Sprache, die nicht ſelten an Fichte'ſche Redekraft erinnert, unternimmt er es, das Verfahren der preußiſchen Regierung in der Kölner Frage theils aus der Geſchichte, theils aus einer Betrachtung der Begriffe von Staat, Kirche und Wiſſenſchaft zu rechtfertigen. Sein Hauptgedanke iſt, die mit dem Papſt geſchloſſenen Concordate durch die offene Renitenz deſſelben gegen ihre Erfüllung als aufgehoben zu betrachten und eine katholiſche Landeskirche in Preußen zu organiſiren, indem der Staat nur durch einen ſo entſchiedenen Schritt nicht blos ſeine Freiheit und Selſtſtändigkeit vor den Anmaaßungen der Hierarchie retten, ſondern auch nur ſo die Freiheit und Selbſtſtändigkeit der proteſtantiſchen Kirche und der Wiſſenſchaft bewahren könne, weil der Papismus weder den Proteſtantismus, noch den Staat, noch die wahrhafte Wiſſenſchaft anzuerkennen und zu fördern im Stande ſei.

Wir wollen es nicht unternehmen, die einzelnen kleinen Verſehen des Verfaſſers ſo wenig, als die vielen trefflichen Gedanken, an denen er ſo reich iſt, durchzunehmen, zumal, was das Erſtere angeht.

die Görres'ſche Partei nicht zögern wird, ihm die Rechnung zu machen. Es betrifft dies das formelle Recht der römiſchen Kirche, welches der Verfaſſer zu gering anſchlägt, während gerade durch die Berufung auf daſſelbe die größte Verwirrung der Meinungen entſtanden iſt. Wir wollen uns nur mit folgenden Hauptpunkten beſchäftigen: 1) mit ſeiner Auffaſſung der Geſchichte der Kirche; 2) mit ſeinem Begriff vom Verhältniß des Staats zur Kirche; 3) mit ſeinen Anſichten über Lehrfreiheit und 4) über gemiſchte Ehen.

1) In der Auffaſſung der Geſchichte der Kirche hat der Verfaſſer vollkommen Recht, den Proteſtantismus als eine Rückkehr zum urſprünglichen Chriſtenthum, zum lauteren Evangelium, zu nehmen. Er wehrt damit den grundloſen Vorwurf ab, im Proteſtantismus die Poſition einer bloßen Negation zu ſehen, die endlich ſich ſelbſt negiren müſſe. Die Negation des Proteſtantismus iſt nur gegen das gerichtet, was nicht als chriſtlich, als evangeliſch ſich nachweiſen läßt. Die Bezeichnung eines Strebens als einer Rückkehr zum primitiven Chriſtenthum ſoll natürlich nicht heißen, auch den ganzen übrigen Weltzuſtand wiederzuerzeugen, in welchem das beginnende Chriſtenthum die Bedingungen ſeiner Form fand. Eine ſolche Tendenz, da ſie das Unmögliche will, nämlich eine Abſtraction von der inzwiſchen erfolgten Entwickelung des Chriſtenthums, iſt Krankheit. Die Rückkehr zu den Anfängen der Kirche kann nur heißen, das Zurückgehen zu ihrer ewigen, im Weſen Gottes ſelbſt begründeten Idee, deren unmittelbare Erſcheinung wir in der erſten Kirche anſchauen. Die Hauptſache für die jetzige Zeit, auf welche es dem Verfaſſer beſonders ankommt, iſt der Nachweis, daß die proteſtantiſche Kirche dadurch, daß ſie von der römiſchen als einer vielfach irrenden, die Idee des Chriſtenthums in ihrem Daſein entſtellenden, ausſchied, keineswegs aus dem Chriſtenthum herausfiel, ſondern im Gegentheil ſich deſto inniger in ihm befeſtigte, ſo daß, wenn einmal von Häreſie die Rede ſein ſoll, mit Fug behauptet iſt, die proteſtantiſche Kirche müſſe in der römiſchen die häretiſche Abweichung ſehen, nicht umgekehrt von ihr ſich als ſolche meiſtern laſſen.

Die proteſtantiſche Kirche erkennt aber die römiſche, obzwar mit ihr diſſentirend, doch als chriſtliche an. Die römiſche ſollte ihrerſeits mit der proteſtantiſchen daſſelbe thun. thut es aber de facto nicht. Jeder Proteſtant iſt ihr ein Häretiker und als ſolcher der ewigen Verdammniß verfallen. Nun kann es keiner Geſtaltung des chriſtlichen Glaubens verwehrt ſein, ſich für die vollkommenſte zu halten: allein es ſoll keine die Anmaaßung haben, ſich die ausſchließliche Beſeligerin zu dünken und damit, wie die römiſche thut, das Princip widerchriſtlicher Intoleranz zu fixiren. Leider iſt es dahin gekommen, daß man für Toleranz kaum noch reden darf, ohne ſogleich als ſeicht abgefertigt zu werden, als wolle man nämlich unter jenem göttlichen Namen einen ſtumpfen Indifferentismus erſchleichen. Solche Vereinerleiung iſt eine herrliche Erfindung, der Herrſchſucht das Polſter unterzulegen.

Der Verfaſſer zeigt ſehr gut, wie das tiefſte, ächteſte Leben der römiſchen Kirche ſeit dem Beſtehen des Proteſtantismus eben durch dieſen ſelbſt in ihr hervorgebracht und wie namentlich ihre Wiſſenſchaft der Theologie von der proteſtantiſchen abhängig geworden iſt. Und kräftig dringt er darauf, daß der Wahn geſtürzt werde, der den römiſchen Chriſten im proteſtantiſchen einen vom wahrhaften Gott Abgefallenen, zur Unſeligkeit Verworfenen erblicken läßt. Denn gewiß dieſer Wahn iſt es, der zwiſchen dem Katholiken und Proteſtanten als der geſpenſtiſche Unhold die alte, wie man glauben ſollte, im Blut des dreißigjährigen Krieges getilgte Entfremdung immer vom Neuem heraufbeſchwört! Der Proteſtant freilich iſt von ihm durch das Licht des Evangeliums frei und kann ſich dem Katholiken hingeben; nicht aber iſt es dieſer, ihm gegenüber.

Gern folgen wir dem Verfaſſer in ſolchen Gängen, allein wir haben ihn, was ſeine Darſtellung anbetrifft, der Verkennung eines factiſchen Verhältniſſes anzuklagen. Er unterſcheidet nämlich zwiſchen der katholiſchen und der päpſtlichen Kirche und identificirt die erſtere ihrem Weſen nach mit der proteſtantiſchen oder vielmehr, er nimmt ſie als den Begriff der chriſtlichen Kirche überhaupt. Dieſe Wendung iſt auch wohl von Katholiken verſucht und man hat die

Benennung chriſtkatholiſch in dieſem Sinne genommen. Aber hiſtoriſch iſt dies ganz falſch. Die griechiſche wie die proteſtantiſche Kirche machen freilich auch, was die Wahrheit ihres Glaubens angeht, auf Katholicität d. h. ja eben, auf Allgemeinheit, Anſpruch, allein die römiſche Kirche läßt nur ſich als die allgemeine und darum Eine gelten. Die andern Confeſſionen ſind ihr zur Allgemeinheit unfähig. Unſer Verfaſſer kämpft daher mit dem Gedanken der katholiſchen Kirche gegen die päpſtliche ganz umſonſt. Carové hat uns von den verſchiedenſten Seiten her in der neueren Zeit den Beweis geführt, daß die katholiſche Kirche factiſch nur als römiſche exiſtire.

Wäre die Epoche da, wo der Katholik ſich als Katholiken zu erfaſſen vermöchte, ohne zugleich auf den Papſt als ſeinen oberſten Seelenhirten ſich zu beziehen, der für ihn die Macht zu binden und zu löſen hat, ſo wäre die Geſtaltung einer katholiſchen Landeskirche nicht fern. So wenig jedoch ſcheint dies der Fall, daß zur Zeit Vielen eine deutſche katholiſche biſchöfliche Kirche, die nicht nach Rom hin gravitirt, ſogar lächerlich erſcheint, obſchon nicht geſagt werden kann, was der Glaube verliert, wenn eine ſolche Ablöſung erfolgt. Verändert ſich dadurch das Kirchenjahr? Stürzen die Heiligen von ihren Säulen? Hört deshalb, wenn Ihr dies zur Heiligkeit Eurer Prieſter einmal nothwendig findet, der Cölibat auf? Wird Euch dadurch die theatraliſche Myſtik einer todten Sprache geraubt? Verliert damit die Conſecration zur Transſubſtantiirung ihre Kraft? Müſſen die Sacramente aufhören, nicht zwei, ſondern ſieben zu ſein? u. ſ. w. Nicht war, dies Alles, was doch gewiß ächt katholiſch iſt, kann durchaus ohne den Papſt beſtehen. Es kann mit Nichts bewieſen werden, daß ohne ihn der chriſtliche Glaube ſich nicht als katholiſcher realiſiren könnte. Ihr würdet Euch, im Fall einer ſolchen Behauptung, ſogleich beſinnen, daß Chriſtus auch ohne Stellvertreter unſer Prophet, Prieſter und König zu ſein vermöge und daß im apoſtoliſchen Symbolum zwar vom Glauben an eine allgemeine, chriſtliche Kirche, an die Gemeinſchaft der Heiligen, nicht aber vom Glauben an den Papſt zu Rom die Rede iſt. Die Möglichkeit von katholiſchen Landeskirchen läßt ſich alſo nicht in Abrede ſtellen (wie denn ja auch bis zum ſechsten Jahrhundert hin die Kirche ohne ſolche Suprematie des Papſtes beſtand), allein wer will zuerſt an ihre Verwirklichung gehen? Nach dem Verfaſſer hätte Preußen dieſe Aufgabe zu löſen. Sie iſt der Ausgang, den er von der Kölner Angelegenheit erwartet. Irgendwann muß die Zeit kommen, wo die päpſtliche Kirche nur als die römiſche im eigentlichen Sinne des Wortes d. h. im Kirchenſtaat exiſtirt und es würde durch eine ſolche Verſelbſtſtändigung der katholiſchen Nationalkirchen der fürſtlichen Souverainetät des Papſtes nicht im Geringſten zu nahe getreten. Seine Souveränetät aber für immer auch außerhalb des Kirchenſtaates feſthalten zu wollen, bringt eine jener Colliſionen hervor, wo das formelle Recht dem Fortſchritt des Geiſtes und deſſen Recht hemmend entgegentritt, eine Colliſion, in welcher die Geſchichte noch immer Siegerin geweſen iſt und das Recht der Idee gegen das Recht des Buchſtabens als die ſtärkere Macht durchgeſetzt hat. Auf den Buchſtaben des Rechts fußen Görres, Rinteln u. A., welche gegen die preußiſche Regierung aufgetreten ſind. Denn indem der katholiſche Geiſtliche in Staaten, wo Concordate beſtehen, von einer Seite her dem Staat, von einer andern der Kirche ſubordinirt iſt, ſo kann er ſich bei Conflicten gegen die politiſche Souverainetät auf die kirchliche berufen und, zwiſchen menſchlichem und göttlichem Recht einen qualitativen Unterſchied fingirend, im Namen Gottes dem Staate trotzen und ſich ſogar, wenn der Staat gegen ihn ſein Recht und ſeine Souverainetät, wie er nicht anders kann, herauskehrt, den Ruhm eines Märtyrers ertrotzen.

2) Doch hiermit berühren wir den zweiten Punkt, das Verhältniß von Staat und Kirche. Man kann wohl ſagen, daß in ihm hauptſächlich das Intereſſe des Tages liegt und daß, was von dogmatiſchem Inhalt darin verwickelt wird, ſich nur künſtlich und zufällig hineinmiſcht. Und nicht blos katholiſcher Seits iſt dies Intereſſe vorhanden, wie Görres zeigt, ſondern auch proteſtantiſcher Seits, wie Leo's Schrift darthut. Görres fürchtet, daß Rom das Centrum der kirchlichen (und profanen) Geſchichte zu ſein aufhören

könne; Leo wünſcht, daß die proteſtantiſche Kirche ſich ein Centrum ſchaffe, um Disciplin und Bann handhaben zu können. Römiſcher Seits wird der Staat immer als das irdiſche Element genommen, das von Außen her durch die Segnung der Kirche ſeine Heiligung empfängt. Proteſtantiſcher Seits hat ſich der Begriff des Staats als eines chriſtlichen gebildet d. h. als eines ſolchen, der ſeine Einrichtungen überall im Geiſt des Chriſtenthums zu begründen ſucht, deſſen Sittlichkeit eine Darſtellung der chriſtlichen Freiheit ſein will, ſo daß Manche, wie Rothe, zu der Conſequenz kamen, die Kirche ganz in den Staat hineinſchwinden zu laſſen.

Ohne gerade bis zur Form einer eigentlichen Deduction fortzugehen, ſetzt der Verfaſſer doch das Weſen von Staat und Kirche genügend auseinander, indem er nachweiſt, daß beide darin übereinſtimmen, den Menſchen zur Freiheit zu bilden, daß folglich, wofern nicht der Staat die Kirche, die Kirche den Staat unterdrücken will, ein realer Widerſpruch zwiſchen ihnen nicht vorkommen könne. Dies Bewußtſein, daß der Staat ſeine Bürger, wie der Verfaſſer es ausdrückt, „nicht zu Dienern, ſondern zu Freien“ erziehen will, und daß alle äußerliche Zucht, alle Pflege irdiſcher Sicherheit und Behäbigkeit, in ihm nur zur Vermittelung dieſes unendlichen Zweckes da iſt, dies Bewußtſein muß feſtgehalten werden, wenn wir für die Organiſation der hierhergehörigen Verhältniſſe einen feſten Leitfaden haben wollen. Wir dürfen uns jener Degradation des Begriffes des Staats nicht wieder hingeben, wornach er nur als eine Maſchine polizeilicher Inſtitutionen, als eine gewerbliche Nähranſtalt, als ein formales Zwangsmittel der individuellen Brutalität und Zufälligkeit angeſehen wird. Dies Bewußſein verdankt der moderne Staat dem Chriſtenthum ſelbſt und in jener Zeit, worin es ſeit der Revolution ſich recht lebendig wieder regte, ſcheute man ſich nicht, wie Steffens dies gethan, den Staat ſogar eine „Gemeine der Heiligen“ zu nennen. Das war damals, als die Fürſten den „heiligen Bund“ ſchloſſen. Die römiſche Kirche wird immer dahin arbeiten, den Staat in Unmündigkeit und in dem Bewußtſein zu erhalten, als wenn er mit allen ſeinen Intereſſen tief unter ihr ſtehe, ein Werkmeiſter der bloßen Endlichkeit, als wenn ſeine

Freiheit mit der göttlichen nicht verwandt, ſondern nur ein Baſtard ſei, den ſie erſt zu legitimiren habe. Sagt uns doch, Ihr Römlinge, was wäre denn der Staat, wenn Ehe, Familie, Erziehung, Ehre, Gerechtigkeit, Friede ihn nichts angingen? Aber ſagt uns auch, wo in dieſen Elementen das Menſchliche, das Irdiſche, von dem Göttlichen, dem Himmliſchen, ſich abſcheidet? Wo iſt in der Liebe, im Recht anders als durch Sophiſtik eine ſolche Abmarkung zu machen?

Aber folgert daraus nicht ſogleich, daß der Staat nicht wüßte, worin er von der Kirche ſich wirklich unterſcheidet. Ich habe in meiner Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften S. 54 und S. 359 ff. den Unterſchied dadurch aufzufinden geſucht, daß der Staat die Freiheit in particularer, die Kirche in univerſeller Form zu entwickeln hat, bin aber auch S. 361 auf den Zuſammenhang beider Momente gekommen, aus welchem Rothe gegen mich die ſtärkſten Waffen entlehnt hat, namentlich dies, daß der nationale Unterſchied als die unmittelbare Baſis der Beſonderung der Freiheit die Völker in ihrer Gemeinſchaft fördere. Allein Rothe hat hierbei überſehen, daß eine ſolche Förderung nur da exiſtirt, wo die Volksgeiſter auch ſchon durch ein humanes Bewußtſein das Hinaus über ihre Egoität beſitzen, wie zuerſt bei den Hellenen und überall, wo das Chriſtenthum dies Unabhängigſein von allem hiſtoriſch Gegebenen, das Stehen in der abſoluten, göttlichen Freiheit eingezeugt hat, wie bei den neueren europäiſchen Staaten. Der Verfaſſer ſucht den Unterſchied recht glücklich ſo zu beſtimmen, daß er die Religion von der Kirche unterſcheidet. Die Kirche beruht auf der Religion, aber nicht die Religion auf der Kirche, inſofern unter dieſer die ſichtbare Gemeinſchaft der Gläubigen verſtanden wird, die ſich, als Gemeinſchaft, (nach Außen hin, nicht, was das Princip angeht) den Geſetzen des Staats, in welchem ſie als ſolche exiſtirt, nicht entziehen kann. Die Religion iſt in ihrer Abſolutheit von jeder Beſtimmung durch den Staat unabhängig, die Kirche, als das beſtimmte äußere Daſein der Religion, nicht. Umgekehrt iſt der chriſtliche Staat von der Kirche in ſeiner Aeußerlichkeit völlig unabhängig, aber gar nicht, was ſeinen Begriff anbetrifft, der in dem Bewußtſein der chriſtlichen Welt von der gottmenſchlichen Freiheit der Religion ſein Maaß findet.

Sobald daher der Staat in das religiöſe Gebiet der Kirche eindringen und darin, ſei es durch Liſt, durch Ehrenbezeugungen, Geldgewinn u. ſ. f., oder durch Gewalt, durch Geldſtrafen und Gefängniß, durch Gensd'armen, Bajonette und Kanonen, etwas beſtimmen will, ſo hat er mit Recht die Empörung der bei einem ſolchen Eingriff betheiligten Gemeinden zu erwarten.

Sobald aber die Kirche in ihrer ſocialen Geſtaltung der Sittlichkeit widerſprechen, die organiſche Gliederung der bürgerlichen Geſellſchaft tumultariſch ſtören oder gar die Nichtanerkennung des Staates auf dieſem Felde lehren will, ſo hat ſie mit Recht die Reaction des durch eine ſolche Tendenz unterwühlten Staates zu erwarten.

Ferner — und dieſe Momente werden nur zu oft überſehen, während die vorbemerkten meiſt mit der größten Einſeitigkeit und Heftigkeit erfaßt werden — ſobald die Kirche in ihrem Leben von der Religion abfällt, ſo kann dies dem Staat als einem chriſtlichen nicht gleichgültig ſein und es muß ihm frei ſtehen, auf die Kirche, wie ſich von ſelbſt verſteht, in einer geordneten Stufenfolge der geeigneten Mittel, dahin zu wirken, daß ſie ihrer Aufgabe ſich wieder energiſcher bewußt werde. Es iſt hiermit gar nicht das ſchöne Intereſſe gemeint, welches Regierungen allerdings auch gehabt haben, nicht zwar an der Religion, ſondern an der Superſtition, ein Mittel der Volksverdummung zu beſitzen, damit daſſelbe ſich leichter knechten und williger mit Steuern belaſten laſſe.

Umgekehrt aber hat auch der Staat zu gewärtigen, daß, wenn er von der Religion abfällt, in deren Idee die Kirche mit ihm Eines iſt, dieſe gegen ihn mit den ihr zu Gebot ſtehenden Mitteln auftritt, ihn ſeines Abfalls willen ſtraft und ihm das Spiegelbild eines auf die geſetzliche Ordnung der chriſtlichen Freiheit gerichteten Lebens vorhält.

In der geſchichtlichen Wirklichkeit iſt es auch überall ſo geweſen und hat eine abſtracte Sonderung von Staat und Kirche ſich ſo wenig conſequent durchführen laſſen, als früher bei den Orientalen eine abſtracte Einheit.

Im vorliegenden Falle mag nun die römiſche Kirche ſo viel formale Rechtsſchwierigkeiten aufbringen, als ihr nur immer beliebt (worüber Leo's Sendſchreiben an Görres nachzuleſen), ſo verſchwinden alle dieſe Winkelzüge des rabuliſtiſchen Scharfſinns erſtens davor, daß ſie dem preußiſchen Staat nicht ableugnen kann, daß er ſich in die beſondere Beſtimmung ihrer Religioſität nicht eingemiſcht, und zweitens davor, daß eine Selbſtſtändigkeit und Ruhe durch das willkürlich ungeſetzliche Verfahren des Erzbiſchofs geſtört worden. Unſer Verfaſſer faßt den Status quo dahin zuſammen: das Concordat iſt aufgelöſt; nicht durch die preußiſche Regierung, die ſich, es zu erhalten, vielmehr unendliche Mühe gegeben, ſondern durch den Papſt ſelbſt, auf welchen der Biſchof natürlich zu ſeiner Rechtfertigung zurückgegangen iſt und deſſen zweite Allocution keinen Zweifel über ſeinen Standpunkt, der Regierung gegenüber, zuläßt. Somit tritt nun für dieſe ſelbſt eine ganz neue Periode zur Organiſation der katholiſchen Kirche im preußiſchen Staat ein, als welche, wenn man die Religion, das Evangelium, nicht feudale Beziehungen in's Auge faßt, nicht nothwendig eine römiſche zu ſein braucht. (Unſer Verfaſſer bekämpft noch ausführlich das Vorurtheil von der Einheit der römiſchen Kirche, indem er aus dem Grundſatz der Tradition und der Unfehlbarkeit des Papſtes vielmehr ihren Widerſpruch mit ſich ſelbſt nachweiſt, was wir aber der Kürze wegen und als eine durch die proteſtantiſche Theologie längſt ausgemachte Thatſache übergehen wollen).

Indem wir nun aber daran kommen, den Gedanken einer katholiſchen Landeskirche auszuſprechen, wiſſen wir recht wohl, welchen Schwierigkeiten derſelbe, gerade in Preußen, unterliegen würde und bedauern, daß der Verfaſſer auf dieſelben ſich nicht eingelaſſen hat. Er meint, die immer fortſchreitende Löſung der confeſſionellen Differenzen ſei der Wiſſenſchaft und die der aus ihnen entſpringenden differenten Praxis dem Leben zu überlaſſen; allein wir glauben, daß, da der Anfang einer ſolchen neuen

Organiſation am Schwerſten iſt, eine Synode der nächſte Schritt ſein müßte, da doch der Staat den katholiſchen Gemeinden nicht direct gebieten kann, nicht an den Papſt, nicht an ſeine Unfehlbarkeit, nicht an die Tradition zu glauben. Er würde damit das Princip der Glaubens- und Gewiſſenfreiheit auf das Tiefſte verletzen und im glücklichſten Falle wenn die religiöſe Bewegung nicht in eine politiſche umſchlüge, nur Auswanderungen erzeugen.

3) Stoßen wir alſo hier bei unſerem Verfaſſer, ſo wenig wir die allgemeine Wahrheit ſeiner Auffaſſung in Zweifel ziehen können, auf eine ungenügende Ausführung, ſo müſſen wir die Entwickelung von dem Verhältniß der Wiſſenſchaft zu Staat und Kirche für eine der gelungenſten und befriedigendſten erklären. In jedem Worte ſpricht ſich hier das edle Selbſtbewußtſein eines ſtarken Geiſtes aus, der im unabläſſigen Suchen nach der rechten Erkenntniß, im demüthigen und tapfern Ringen nach Wahrheit ſein eigenſtes Leben führt. Die Religion als ſolche, auf dem Standpunkt des Glaubens, bedarf der Wiſſenſchaft nicht; der Staat, die praktiſche Intelligenz, bedarf ihrer; die Kirche als die exiſtirende Religion bedarf ihrer ebenfalls, um die Religion zu lehren, um die Wahrheit des Glaubens vor Irrthum zu bewahren, über allen Zweifel zu erheben und auf alle Weiſe fruchtbar zu machen; für dieſen Zweck bedarf ſie Lehrer und für die Bildung derſelben Anſtalten, für deren äußerliche Gründung und Erhaltung der Staat zu ſorgen hat. Dieſe Anſtalten ſind es daher auch beſonders, auf welchen die Conflicte von Staat und Kirche am Tiefſten empfunden werden. In der Kölner Angelegenheit iſt es die Bonner Univerſität, welche am meiſten die Folgen der papiſtiſchen Anmaaßung erfahren hat. Der preußiſche Staat hat ſich hier, in Anſehung des Hermeſianismus, auf das Schonendſte gegen die Curie benommen; denn was hätte dieſe einwenden wollen, wenn er nicht mit der Verſicherung ſich begnügt, ſondern den Beweis gefordert hätte, daß die Hermeſianer mit dem katholiſchen Glauben in Widerſpruch ſtehen? Hätte er ſich dadurch in das Innere der Kirche eingemiſcht? Keineswegs. Er hätte nur Männer, denen er ſein Vertrauen geſchenkt, vor der unverſchämten Behandlung bewahrt, ungehört als in häretiſchen

Lehren befangen ſich verurtheilen zu laſſen. Hier hat die Regierung alſo eher zu viel als zu wenig Nachſicht gehabt. Unſer Verfaſſer ſetzt nun auseinander, daß wiſſenſchaftliche Bildungsanſtalten ohne Lehrfreiheit nicht zu denken ſeien, da die Erkenntniß der Wahrheit als ein Proceß auch ein Progreß ſei, daß aber die päpſtliche Kirche nicht blos keine Lehrfreiheit, ſondern auch namentlich nicht die Freiheit habe, die Freiheit zu lehren. Dies iſt nur zu wahr. Lamennais' Schickſal, die Verwerfung der Hermeſianer, die humoriſtiſche Verhüllung, in welche Günther ſeine tiefſinnige Speculation verkleiden muß u. ſ. f., dies Alles zeigt, daß die jetzige römiſche Kirche nicht einmal mehr eine Scholaſtik, nur eine formale Reproduction des Katechismus Romanus will. Sie ſchließt das Denken von ſich aus, welches in Gott durch ſich der Wahrheit gewiß werden will. Man weiß wohl, wie bei einem Kriege, wo es anfängt, aber man weiß nicht, wo es aufhört, und hofft daher in kurzſichtiger, menſchlicher Klugheit, durch ſeine Ausſchließung aller Gefahr vorzubeugen. Daß aber ſolche Gewaltſamkeit ihre nothwendige Grenze im Geiſt und deſſen ewigem Bedürfniß ſelbſt finde, iſt natürlich und es wird auch ſchon an manchen Erſcheinungen innerhalb der römiſchen Kirche offenbar, wie ſie ſich den ſchneidenden Widerſpruch ihrer dermaligen Verfaſſung und Tendenz zur Aufgabe der Wiſſenſchaft nicht mehr verhehlen kann. Hat nicht ein Katholik, ein Profeſſor, ein College von Görres auf der Münchener Hochſchule, Franz von Baader, in der Berliner evangeliſchen Kirchenzeitung ſelbſt das Papſtthum für antiquirt erklärt, weil die Zeit keines Staatsbeichtvaters mehr bedürfe?

Die Wiſſenſchaft ſchließt zur Realiſirung ihres Begriffs zwei Momente in ſich: die Wahrheit und die Gewißheit. Keines dieſer Momente hat für ſie einen Werth ohne das andere und darin, daß die Wiſſenſchaft die vermittelte Einheit derſelben zu ſetzen ſucht, hat ſie ihre Selbſtſtändigkeit gegen die Kirche wie gegen den Staat. Die Kirche als ſolche befriedigt ſich zunächſt im Glauben ihrer Glieder, welche die von ihr gelehrte Wahrheit als wahr annehmen, ohne die Nothwendigkeit dieſer Annahme beweiſen zu können. Der Staat aber fordert zunächſt das Selbſtbewußtſein der ihm

Angehörigen und bildet daſſelbe zur reinen Vernünftigkeit, durch die allein ihm der Fortſchritt geſichert wird. Wollte der Staat ſich dem vernünftigen Selbſtbewußtſein und deſſen Perfectibilität nicht anvertrauen, ſo würde er entweder in eine zuletzt ihn auflöſende Stagnation verfallen, oder er würde unfehlbar Revolutionen in ſich hervorbringen, während er auf jenem Wege die extreme Stabilität wie die extreme Mobilität in jedem Moment überwindet. Hieraus folgt, daß der Staat die Wiſſenſchaft auf alle Weiſe fördern muß, denn er kann von der Vernunft und vom Fortſchritt nicht abſtrahiren, ohne ſich ſelbſt zu zerſtören. Da nun aber der Glaube der Kirche als der Glaube der Wahrheit an und für ſich kein unvernünftiger ſein kann, ſo darf auch die Kirche nicht die Wiſſenſchaft fürchten und ſie muß es dem Staat Dank wiſſen, wenn er durch die Pflege wiſſenſchaftlicher Bildungsanſtalten dem Glauben der Kirche ſelbſt zur Verſöhnung mit dem freien, vernünftigen Selbſtbewußtſein verhilft. Daß die Lehrfreiheit nicht in Lehrwillkür ausarte, wird, wie der Verfaſſer darthut, durch die Oppoſition der Wiſſenſchaft ſelbſt unmöglich gemacht und bedarf es zu ihrer Zurückdrängung keiner äußerlichen materiellen Einſchreitung weder des Staates noch der Kirche. Das Nichtige zerfällt in ſich ſelbſt. Die Wahrheit iſt keine Tyrannin und die Wiſſenſchaft gedeiht nicht durch ein „Beſchränken des äußeren Terrains“ der Irrenden und Unwiſſenden, ſondern durch Widerlegung und Belehrung.

In der Wiſſenſchaft alſo trifft das Intereſſe von Staat und Kirche zuſammen: aber freilich nur inſofern, als ſie nicht ihrem wahrhaften Begriff widerſprechen und auf Vernunft, auf ſelbſtbewußte Freiheit und Fortbildung zum Beſſeren Verzicht leiſten wollen. Es iſt unnöthig, zu ſagen, daß die römiſche Kirche allerdings weder Vernunft noch Freiheit will; ſie will nur ein otium cum dignitate; aber wohl iſt es nöthig, zu ſagen, daß wir Proteſtanten uns zu ſchämen haben, wenn unter uns ſelbſt ſolche, die zur Fahne der Wiſſenſchaft geſchworen haben, durch eine heilloſe Wortfälſchung Mißtrauen gegen ſie erregen und von der Hohheit des Berufes, zu welchem Gott die Wiſſenſchaft beſtimmt hat, ſich ſo wenig durchdrungen zeigen, daß ſie die Kleinode unſerer Sprache, die Dioskurenſterne des Proteſtantismus, Vernunft und Freiheit, jene als ein Afterdenken und faules Meinungsſpinnen, dieſe als eine pietätloſe, räuberiſche Willkür in Verruf bringen, ſo daß man von dieſen Göttinnen kaum noch reden kann, ohne nicht hinzuzuſetzen, daß man damit nicht jene feilen Metzen im Sinn habe.

Daß übrigens die Kirche durch die vom Staat unterhaltenen Bildungsanſtalten in ihrem Geiſte nicht beſchränkt werde, beweiſt der Verfaſſer dadurch, daß die durch ſie gebildeten der Kirche zur Präſentation von ihm nur vorgeſtellt, nicht aber aufgedrungen werden, ihr alſo Urtheil und Wahl frei ſteht, in der Einheit folglich auch wirklich der Unterſchied erhalten bleibt.

4) Nun iſt aber in der Kölner Angelegenheit ein Moment vorhanden, das, als ein urſprünglich durch die Natur geſetztes, der geiſtigen Entwickelung die härteſte Schwierigkeit zu bereiten ſcheint, das der gemiſchten Ehen. Unſer Verfaſſer erklärt zuvörderſt, wie wünſchenswerth es ſei, daß überhaupt keine gemiſchten Ehen exiſtiren möchten; und gewiß, die Familie ſollte als ſittliche Gemeinde in der Einheit ihres ethiſchen Pathos nicht durch eine religiöſe Differenz getrübt werden. Und wie die Natur die Verheirathung von Verwandten auf Grenzen beſchränkt, die ohne Greuel nicht überſchritten werden dürfen, ſo hat auch der Geiſt ſolche Grenzen, ſo daß z. B. eine Ehe zwiſchen einem Chriſten und einer Muhamedanerin oder gar einer Heidin uns ein Greuel ſein würde. Nichtsdeſtoweniger läßt ſich bei einer gemiſchten Bevölkerung die Kreuzung verſchiedener Confeſſionen durch das Ehebündniß nicht vermeiden und der Apoſtel Paulus, wie der Verfaſſer nachdrücklich hervorhebt, wollte ſogar die einmal beſtehende Ehe zwiſchen Heiden und Chriſten des Glaubens halber nicht getrennt wiſſen. Dieſe Praxis iſt auch in der Kirche nie untergegangen, wie ſich thatſächlich zeigen läßt. Daß Proteſtanten ſich mit Katholiken verheirathen, würde, da ſie an denſelben dreieinigen Gott, an denſelben Erlöſer glauben, ſchlechterdings nichts Anſtößiges haben, wenn nicht von römiſcher Seite her der oben ſchon berührte Wahn

unterhalten würde, daß jeder Proteſtant, nicht um anderer Gründe willen, ſondern weil er dies iſt, der Hölle verfallen ſei. Welche Schauer müſſen da nicht durch ein Haus rieſeln, wo Menſchen, durch die zarteſten Bande verknüpft, auf's Engſte mit einander gepaart, ein ſolches Bewußtſein wirklich über ſich haben! Man mag nun ſagen, es ſolle ſich Jeder vorſehen, daß ihm nicht ein ſolches Schickſal begegne, daß er jede Verſuchung, in eine gemiſchte Ehe zu treten, von ſich abwehre, wie ja der cölibataire Prieſter ſogar jede Neigung zur Ehe überhaupt in ſich niederkämpfen muß.

Allein hier tritt eben dasjenige Element ein, welches von jeher unter den Menſchen als ein göttliches gegolten hat und in welchem die Keime aller wahrhaften Gemüthlichkeit wurzeln; die Liebe. Wir verabſcheuen jene weichliche Sentimentalität, welche dem Egoismus der Leidenſchaft, oft nur dem ſinnlichen Genuß, leichtſinnig die Freundſchaft der Eltern, den Unterſchied des Standes, der Nation und Religion zum Opfer bringt; aber noch weiter ſind wir von der Barbarei entfernt, an die Liebe, an jenes Wort: was Gott zuſammenfügt, das ſoll der Menſch nicht ſcheiden! nicht glauben und ihm nicht gehorſam ſein zu wollen. Faßte die römiſche Kirche die Einheit der Kirche nicht in ſo roher Aeußerlichkeit, ſo würde es ihr auch nicht darauf ankommen, die aus einer Ehe entſpringenden Kinder durch die ſogenannte ſtrenge Praxis ſich ausſchließlich einzuverleiben. Allein ſie fürchtet in der gemiſchten Ehe mit Recht eine Macht, welche jenen unſeligen Wahn, das tiefſte Fundament ihrer Herrſchaft, factiſch zu ſehr erſchüttern und ſie allmälig veröden könnte. In ihrer bedrängten Lage handelt ſie daher ſehr klug, gerade auf die gemiſchten Ehen ihre eifrigſte Aufmerkſamkeit zu richten.

Die beherzigenswerthe Darſtellung unſeres Verfaſſers empfehlend, erwähnen wir noch des Punktes, daß die Curie gegen fürſtliche Perſonen, überhaupt gegen Vornehme und Reiche mit der Zulaſſung gemiſchter Ehen niemals gekargt hat. Und nun ſoll das arme Volk es entgelten! Wenn aber die Vornehmen durch ihre Bildung im Durchſchnitt über jenes Dogma von der unfehlbaren Unſeligkeit eines Proteſtanten hinaus ſind, ſo iſt es das Volk wiederum durch die Einheit der bürgerlichen Sitte, in welcher, bei gemiſchten Bevölkerungen, Katholiken und Proteſtanten übereinſtimmen, ſo daß hier, ſo lange nicht die Prieſter die allgemeine Ordnung durch heimliche und öffentliche Reizung zum Religionshaß und ſeiner Furie zerſtören, die Beſchränkung der gemiſchten Ehe als etwas Unbegreifliches erſcheinen wird. In Betreff aber des Mittelſtandes wird, da derſelbe die meiſte Bildung beſitzt, Niemand daran zweifeln, daß er nicht durch Kenntniß der Kirchengeſchichte, durch Lectüre der Bibel und geübte Reflexion über jenen Dualismus hinaus wäre. Ohne alle religiöſe Differenz iſt die Ehe faſt nirgends; eine Ehe zwiſchen Lutheranern und Reformirten oder zwiſchen Bekennern dieſer Confeſſionen und Evangeliſchen, zwiſchen Herrnhutern und Evangeliſchen u. ſ. w. enthält ja auch viele Controverspunkte, aus denen die göttliche Weisheit oft das reichſte Leben ſich entwickeln läßt. Noch mehr. Gatten können Einer Confeſſion zugehören und doch, wenn man in's Einzelne geht, durch anderweite Einflüſſe der Bildung in mannigfachen dogmatiſchen Differenzen ſtehen, die ſelbſt auf der Lectüre der Bibel beruhen dürfen, indem z. B. die Frau dem Johannes, der Mann dem Paulus zugethan iſt. Wir haben hier die Bedeutung der Bildung urgiren müſſen als einer Macht, welche die Einzelnen über die Schranke eines Standpunktes hinaus gegen die Schranken eines andern Standpunktes tolerant macht, und wir wiſſen ſehr wohl, wie verhaßt dieſe Bildung deshalb den hierarchiſch Geſinnten iſt, die ſie als mit einer hohlen, zur Irreligioſität führenden Aufklärung identiſch darzuſtellen und beſonders die Philoſophie als die Vorfechterin auf dieſem Gebiet zu verrufen lieben. Um aber, wie Ihr möchtet, Vernunft, Einſicht, freie Forſchung, Philoſophie zu vernichten, müßt Ihr nicht etwa nur den Proteſtantismus, nein, das Chriſtenthum ſelbſt vertilgen!

O daß doch die römiſche Kirche in ſich gehen, daß ſie doch ihre verketzernde Ausſchließlichkeit aufgeben, daß ſie doch dem freien Selbſtbewußtſein Raum in ſich ſchaffen und ſich dadurch zur Ertragung des Widerſpruchs ſtark machen möchte! Dann würde ſie, wie ſie, dem Weſtphäliſchen Friedensſchluß und dem Wiener Congreß zufolge, es actenmäßig ſollte, mit dem Proteſtantismus nur in dem Unterſchiede der Confeſſion ſtehen, ihm aber nicht in vermeſſener Vornehmheit die Kraft der Beſeligung abſprechen, ſondern mit ihm gemeinſam vom Geiſt, den der Vater und Sohn ſenden, ſich in alle Wahrheit leiten laſſen!

Thatſächlich, wie ſchon einigemal errinnert werden mußte, beſtand und beſteht in Europa bereits eine ſolche Durchdringung, eine ſolche Verſöhnung der Katholiken uud Proteſtanten; noch im vorigen Jahr haben ſich z. B. katholiſche und proteſtantiſche Profeſſoren der Theologie und Philoſophie zu einer Zeitſchrift für Speculation in Bonn unter der Aegide des jüngeren Fichte vereinigt — und nun erfolgt mit Einem Male eine künſtliche Entzweiung und ein künſtliches Zurückſpringen auf einen Standpunkt, der ſchon um mehr als ein Jahrhundert hinter uns liegt, und auf deſſen fanatiſche Bornirtheit Ihr zwar einzelne Geiſter, nicht aber den Geiſt ſelbſt zurückſchrauben könnt.

Doch ſind wir Gott dankbar für ſolche Fügung, damit wir uns auf ihren Anlaß unſeres Verhältniſſes zur Aufgabe, die das Chriſtenthum uns geſtellt hat, deſto tiefer bewußt werden. Das beſprochene Buch, das uns bisher beſchäftigt hat, als eines der trefflichſten Mittel dazu noch einmal dem Publicum an's Herz legend, ſchließen wir mit folgenden Bemerkungen, deren Ausführung uns jetzt nicht gegönnt iſt, die wir daher einer andern Zeit vorbehalten müſſen, jetzt aber, einmal zum Reden über dieſe Dinge gekommen, nicht verſchweigen können:

I. Es erſcheinen jetzt nicht ſelten Entwickelungen der Geſchichte der chriſtlichen Kirche, welche auch den Proteſtantismus nur als einen Durchgangspunkt betrachten, über den als der Negation des Katholicismus hinauszugehen ſei. Sie nehmen dieſen als das Erſte. Dies iſt falſch. Vor der römiſchen Kirche ſteht die griechiſche und jene iſt daher ſelbſt ſchon das zweite, die proteſtantiſche Kirche aber, als die Negation der Negation, das dritte Moment, die in ſich unendliche Affirmation, die wohl der Metamorphoſe, aber nicht der durchgängigen qualitativen Negation fähig iſt.

II. Es iſt eine große Sorge in der proteſtantiſchen Kirche darüber aufgeregt worden, daß es ihr an gehöriger Disciplin fehle. Nun würde es unſtreitig herrlich ſein, wenn in den proteſtantiſchen Gemeinden ein recht inniges Zuſammenleben der Pfarrer und der Gemeindeglieder, ſo wie dieſer untereinander und eine daraus erwachſende Continuität der kirchlichen Sitte überall vorhanden wäre; allein von Außen her kann hier gar nichts geſchehen, denn der Proteſtantismus hat keine Hierarchie mehr und widerſtrebt aller mechaniſchen Zucht, welche die Reinheit des Glaubens und die freie Innerlichkeit gefährden könnte. Es darf nicht vergeſſen bleiben, daß unſer Schulweſen, die Ausbildung unſerer bürgerlichen Geſetzgebung, die öffentliche Meinung und die Polizei (über welche ſo Viele wegwerfend reden, weil ſie mehr von ihr fordern, als ſie leiſten kann) in der That dem Inhalt nach die verlangte Disciplin ausüben, ohne durch pfäffiſche Splitterrichterei zu kränken oder zur Heuchelei zu provociren.

III. Endlich hat man neuerdings gefragt, wo in der proteſtantiſchen Kirche die Einheit ſei? Das Innere müſſe doch auch äußerlich werden und eine Organiſation der Verfaſſung ſei ohne einen ſolchen Mittelpunkt nicht denkbar. Gegenwärtig befinde ſich die Kirche in einem Zuſtande der Auflöſung, in welcher nur die Conventikel noch die wahre Gemeinſchaft der Gläubigen ausmachten. O meine Freunde! An der Verfaſſung unſerer Kirche iſt gewiß Vieles nicht ſo, wie es ſein ſollte, auch wohl könnte. Allein beſinnt Euch, was Ihr wollt! Gebt beſtimmt die Mängel an, die Ihr erkennt, damit es anders und beſſer werde, aber verliert Euch nicht in eine vage Unzufriedenheit. Haltet Euch nicht ſogleich, nachdem Ihr ſelbſt vom Geiſt Chriſti Euch erwärmt fühlt, für zu gut, bei einer vielleicht laxen Gemeinde zu verbleiben, ſondern, ohne eine Euch adäquatere, wahlverwandtſchaftlichere aufzugeben, ſucht in ihr ein regeres Leben zu entzünden, aber kehrt ihr nicht in kaltem und krankhaftem Hochmuth den Rücken. Was Ihr vermißt, einen äußerlichen Einheitspunkt, das iſt gerade noch das Echo des Romanismus in Euch, das iſt noch der Trug der

Vergangenheit, während der Proteſtantismus ſeine Einheit überall hat, wo die chriſtliche Religion ſich verwirklicht und dazu nicht ihrer Superintendenten, Kirchenräthe und Doctoren der Theologie, nur der Gemeinſchaft mit dem Einen Hohenprieſter im Himmel bedarf. Peripherie und Centrum fallen hier ineinander und die wahrhafte Gemeinde exiſtirt überall, wo Zwei oder Drei in ſeinem Namen verſammelt ſind.

II.

Die mögliche Verfaſſung Deutſchlands und Preußens Verhältniß zu derſelben im Sommer 1848.

I.

Die organiſche Geſtaltung der Einheit Deutſchlands.

Die Einheit Deutſchlands hat jetzt nicht mehr den Sinn nur der Einheit der Deutſchen in Abſtammung, Sprache und Sitte, ſondern weſentlich auch den politiſchen des ſtaatlichen Organismus, der es möglich macht, daß Deutſche in andern Staaten, in Amerika wie in der Ukraine, in Algier wie in Auſtralien, von ihr ausgeſchloſſen, und das Nichtdeutſche, z. B. Wendiſche Stämme, in ſie eingeſchloſſen ſind. — In der Geſchichte hat ſich die politiſche Einheit der Deutſchen unter einander immer ſchwach gezeigt, weil die Selbſtſtändigkeit ihrer einzelnen Stämme eine zu ſtarke iſt, um ſich leicht einer gemeinſamen Verfaſſung unterzuordnen. Nur wenn die Nation als Nation bedrohet war, hat ſie ſich immer wieder zuſammengehalten. Dann hat ſie ihre äußere Unabhängigkeit auf dem Schlachtfelde behauptet, wie unter Hermann gegen die Römer, unter Karl Martell gegen die Saracenen, unter Heinrich dem Finkler gegen die Avaren, bei Liegnitz gegen die Tataren, bei Leipzig gegen die Franzoſen. Und eben ſo hat ſie ihre innere Unabhängigkeit behauptet, indem ſie fremde Culturen, wie die Römiſche und Franzöſiſche, zwar in ſich aufgenommen, allein, durch ſie als ein Bildungsmittel hindurchgehend, ihre Urſprünglichkeit doch nicht verloren hat und immer wieder zu ſich zurückgekehrt iſt.

Seit 843 iſt die politiſche Einheit Deutſchlands als eine wenigſtens ſeinſollende immer feſtgehalten, zunächſt im Deutſchen Kaiſerthum, ſodann, als deſſen Feudalismus vor 42 Jahren endlich auch formell aufgelöst wurde, im Deutſchen Bunde. Jetzt ſoll nun der in dieſem beſtandene Fürſtenbund zum bundesſtaatlichen Staatenbund ſich umgeſtalten. Die Einheit überhaupt kann als mögliche verſchieden gedacht werden, und jede dieſer Verſchiedenheiten bedingt die Exiſtenz einer politiſchen Partei unter uns. Sie kann 1) als abſolute gedacht werden, welche die relative politiſche Selbſtſtändigkeit der beſondern Glieder ausſchließt und ſowohl monarchiſch als Kaiſerreich, wie demokratiſch als untheilbare Republik zu erſcheinen vermag. Oder 2) die Einheit wird als relative gedacht, welche die für ſich abſolute politiſche Selbſtändigkeit der einzelnen Glieder nur für beſtimmte ihnen gemeinſame Zwecke aufhebt und ebenfalls ſowohl monarchiſch als conſtitutioneller Staatenbund wie demokratiſch als Föderativrepublik zu erſcheinen vermag. Oder endlich 3) die Einheit wird als eine ſolche gedacht, welche, was die Souveränetät nach Außen betrifft, als abſolute; was aber die Souveränetät nach Innen betrifft, als relative geſetzt wird. Dieſe Form enthält inſofern die beiden erſtern in ſich, kann jedoch ebenfalls ſowohl monarchiſch als conſtitutioneller Bundesſtaat mit einem auf Lebenszeit gewählten oder gar erblichen unverantwortlichen Vorſtande, oder demokratiſch mit einem auf Zeit gewählten und verantwortlichen Vorſtand erſcheinen.

Dies ſind die vorliegenden Möglichkeiten. In der Wirklichkeit beſtanden bis zum März 1848 innerhalb des Deutſchen Bundes die verſchiedenſten Staatsformen: in der Oeſtreichiſchen Monarchie die des nur dynaſtiſchen Staatenbundes verſchiedener Nationen; in Preußen die einer durch berathende Reichsſtände beſchränkten Monarchie; in Baiern, Würtemberg, Baden, Sachſen, Hannover u. ſ. w. die der conſtitutionellen Monarchie; in den vier freien Städten die der Republik. Das monarchiſche Element hatte alſo bis dahin das entſchiedene Uebergewicht.

Mit der Märzrevolution trat aber dem Princip der unbedingten fürſtlichen Souveränetät, die nur Gott verantwortlich zu ſein glaubte, das der unbedingten Volksſouveränetät entgegen, welche die Regierung dem Volke ſchlechthin verantwortlich machte. Die Folge dieſer Bewegung war theils, daß überall, auch in Oeſtreich und Preußen, der fürſtliche Abſolutismus fiel und die Fürſten ſofort an die Stelle der abtretenden, bis dahin nur ihnen verantwortlich geweſenen Miniſter dem Volk verantwortliche einſetzen mußten; theils daß an die Stelle der von den Regierungen bis dahin abſolut eingeſetzten Bureaukratie die Selbſtregierung des Volkes im Allgemeinen und die Selbſtverwaltung der verſchiedenen Lebenskreiſe im Beſondern treten ſollte. Aus jenem Moment ergaben ſich die politiſchen Factoren der jetzigen Bewegung: die Volksvertretung und die freie Preſſe; aus dieſen die ſocialen Factoren: das Vereinigungs- und Verſammlungsrecht.

Indem aber das Volk durch die Revolution ſeiner Macht ſich bewußt geworden war, mußte ſich damit auch das Nationalgefühl als das Gefühl des unmittelbaren, natürlichen Zuſammenhangs der einzelnen Stämme verſtärken. Nach außen geſchah dies durch ſchärfere Abgrenzung gegen andere Völker, deren Nationalgefühl im Rückſchlag zugleich mitgeſteigert werden mußte.

Der reinen Begrenzung gegenüber war die Aufgabe klar, z. B. in Anſehung der Franzoſen und Ruſſen. Mit ihnen kam es eben deshalb nicht zum Kriege, obwohl er anfänglich von den einen eben ſo ſehr gehaßt als von den andern gefürchtet ward. Die Parteien gebrauchten ſeine Vorſtellung als beliebiges Erregungsmittel. Den Italienern gegenüber konnte nicht das deutſche Intereſſe, nur das Oeſtreichiſche, auf beſtimmten Rechten und Verträgen beruhende, geltend gemacht werden, denn im Princip, was die Selbſtſtändigkeit der Nation anbetrifft, mußten die Deutſchen, welche nur erſt vor einem Menſchenalter von den Franzoſen ſich befreit hatten, den Italienern das Recht der Empörung gegen eine Fremdherrſchaft zugeſtehen.

Schwieriger ward die Lage bei der gemiſchten Begrenzung. Hier bleibt es zu beklagen, daß durch die verſuchte Daniſirung

Holſteins ein Bruch mit einem Volke herbeigeführt ward, das ſelbſt ein Germaniſches iſt und deſſen Staat von Rechtswegen Deutſchland einverleibt ſein ſollte, womit beiden geholfen und zugleich die Sorge um Beſchaffung einer deutſchen Marine beſeitigt wäre. Das Lehnsrecht des Königs von Dänemark als Herzogs von Schleswig und die Tauſende der Dänen im nördlichen Schleswig konnte man nicht fortleugnen, allein der Anmaaßung der Dänen gegenüber mußte Holſtein und der deutſche Theil von Schleswig als Deutſch feſtgehalten werden. — Aehnlich war es in Poſen, wo der Germanismus mit dem Slavismus gemiſcht iſt und die Deutſchen mithin gegen etwaige Uebergriffe des Slavismus Schutz von den Deutſchen verlangen dürfen. Hier verſuchten die Polen nicht blos eine Preußiſch bedingte, ſondern ſouveraine Wiederherſtellung ihrer Nation. Das Element der Volksſouverainetät ſtrebte hier zur republikaniſchen Staatsform, wodurch der Preußiſche Staat in den traurigen Conflict ſeiner eigenen Souverainetät mit der revolutionairen Tendenz ſeiner Polniſchen Staatsangehörigen verſetzt ward. Gleicher Weiſe erging es der Oeſtreichiſchen Monarchie mit den Polen in Krakau und Lemberg. — Oeſtreich gerieth in Böhmen ganz unerwartet durch die Oppoſition des Czechenthums gegen das Deutſchthum in eine noch ſchwierigere Lage, weil, bei der langen Verknüpfung Böhmens mit der Deutſchen Cultur, die Revolution hier eine viel künſtlichere war. Noch gehören Iſtrien, Wälſchtyrol und Limburg in dieſe Kategorie der Miſchnationalität.

Nach Innen zu geſtaltete ſich die Entwickelung ſo, daß das Princip der Volksſouverainetät, welches tumultuariſch losgebrochen war, durch die Stadien 1) des volksthümlich improviſirten Vorparlamentes; 2) des Fünfziger-Ausſchuſſes und des Collegiums der von den Regierungen geſandten ſiebzehn Vertrauensmänner; 3) zur deutſchen Nationalverſammlung überging, aus welcher, als dem geſetzlich conſtituirten Parlament, 4) die Schöpfung der proviſoriſchen Centralgewalt erfolgte, mit welcher der Bundestag als das bisherige Organ der deutſchen Regierungen fiel.

Alle Männer, welche zuerſt den Vorſchlag zu einem deutſchen Parlament gemacht haben, gehören den deutſchen Kleinſtaaten, die meiſten ſogar Baden an, wie Baſſermann, Hecker, Welcker, Zöpfl, Mathy, Gervinus u. A. Der Name Parlament deutet auf England hinüber; jedoch ſchwebte den meiſten Gründern dieſer Volkspräſentation nicht die engliſche, ſondern die nordamerikaniſche Verfaſſung als Ideal vor, weil ſie wohl einſahen, daß ſie kein franzöſiſches Nivellement mit den deutſchen Einzelſtaaten vornehmen könnten, und dieſe relativ ſelbſtſtändige Organe des deutſchen Bundesſtaates bilden müßten.

Im Begriff des Föderativſtaates liegt die Nothwendigkeit, daß die in ihm ſich zuſammenſchließenden Einzelſtaaten ihre Souverainetät d. h. ihre unbedingte Selbſtſtändigkeit ſo weit aufgeben müſſen, als für die Einheit aller Sonderſtaaten nach Außen und für die Ausgleichung ihrer verſchiedenen Intereſſen im Innern erforderlich iſt. Für die kleineren deutſchen Staaten macht die Realiſirung dieſer Einheit weniger Schwierigkeit, als gerade für Oeſtreich und Preußen, denn bei jenen iſt die politiſche Autonomie und die Kraft nach Außen eine ſchwächere. Ihnen alſo kann es nicht ſchwer fallen, ſich einer allgemeinen Macht, ſofern ihre Intereſſen darin mitvertreten ſind, unterzuordnen. Leicht könnten ſie ſogar unter ſich ein einiges Deutſchland mit einem Vorort bilden, ſo daß aus ihnen als Einheit mit Oeſtreich und Preußen ein deutſches Triumvirat entſtünde. Anders mit Oeſtreich, einem Staat von Staaten; anders mit Preußen, einem Staat, der ſich aus mächtigen Provinzen zuſammenſetzt. Beide haben ein reales Verhältniß zur europäiſchen Politik; beide haben, jeder für ſich, die Möglichkeit, ſich von dem übrigen Deutſchland zu iſoliren und doch vollkommen ſelbſtſtändig zu bleiben. Beide haben eine eigene Diplomatie, ein großes Heer, und die Traditionen einer großen, an das Haus Habsburg und Hohenzollern ſich anlehnenden Geſchichte. Ihnen alſo muß das relative Aufgeben ihrer Souverainetät viel ſchwerer fallen. Man kann erinnern, daß ſie doch ſchon den Beſchlüſſen des Bundestages ſich unterzuordnen, daß ſie an dieſen bereits einen Theil ihrer Souverainetät zu entäußern gehabt hätten. Der Form nach wohl, allein der Sache nach fand ja hier eben die Suprematie der Metternich'ſchen Politik ſtatt, gegen welche als Reaction das gegenwärtige Poſtulat des Aufgehens von Oeſtreich und Preußen in das übrige Deutſchland gerichtet iſt.

Die Veränderung, die nunmehr in der Bundesverfaſſung einzutreten hat, muß darauf ausgehen, in ihrer Geſtaltung zu vermeiden, daß dieſelbe, indem ſie die Einheit des Ganzen ſtärkt, einen koſtſpieligen und durch Competenzſtreitigkeiten verwirrungsvollen *Dualismus* Deutſchlands und der Sonderſtaaten hervorrufe. Die Freiheit ohne die Einheit wird zur Willkür der centrifugalen Atomiſtik, aber die Einheit ohne die Freiheit wird zur Knechtſchaft des centraliſirenden Mechanismus. Die Punkte, auf welche es daher ankommt, ſind folgende:

1) Eine Vertretung der Intereſſen der deutſchen Nation durch ſelbſtgewählte Abgeordnete zum *Volkshauſe* (Volkskammer) des deutſchen Reichstages. — Dieſe Beſtimmung iſt die wichtigſte. In ihr liegt der qualitative Unterſchied des neuen Bundes vom alten. Der Zweck des alten war nur auf die „Erhaltung der äußeren und inneren Sicherheit Deutſchlands und der Unabhängigkeit und Unverletzbarkeit der einzelnen deutſchen Staaten“ gerichtet, und die „im Bunde vereinten ſouverainen Fürſten durften durch keine landſtändiſche Verfaſſung in der Erfüllung ihrer bundesmäßigen Verpflichtungen gehindert oder beſchränkt werden“. Die jetzt zu gründende Verfaſſung ſoll die Selbſtgewißheit ſowohl des particulären Volkswillens als des univerſellen Nationalwillens vermitteln. Die Volksabgeordneten würden vielleicht am zweckmäßigſten aus den Kammern der Einzelſtaaten erwählt, weil auf dieſe Weiſe die Einheit des Sonderſtaates mit der allgemeinen Nationalvertretung am Kräftigſten erhalten bliebe und der Dualismus vermieden würde, das deutſche Volk als Deutſches in abstracto den concreten Einzelſtaaten oder dieſe jenem entgegenzuſtellen. Die Zufälligkeit der Wahl würde hierdurch wohlthätig beſchränkt werden. Gegen den Einwurf, daß mit dieſer Einrichtung der Particularismus zu ſtark betont würde, muß entgegnet werden, daß das Volkshaus ja gerade dazu da iſt, die *Einheit* der verſchiedenen Sonderſtaaten zu vermitteln, dieſer Zweck aber nicht erreicht werden kann, wenn nicht auch die *Unterſchiede* geſetzt werden, um ſich durch ihre

gegenſeitige Dialektik aufzuheben und auszugleichen. Steht die Wahl für das deutſche Parlament durch ganz Deutſchland frei, ſo kann ſich ereignen, theils, daß wichtige Intereſſen der Sonderſtaaten unvertreten bleiben, theils daß die Wahlen ganz einſeitig und unpraktiſch ausfallen, indem Schriftſteller, Clubredner und abſolute Zufälligkeiten gewählt werden. Es ſieht allgemeiner, es ſieht deutſcher aus, wenn jeder Deutſche aus allen Deutſchen für das deutſche Parlament wählen kann. Allein es iſt auch abſtracter, unbeſtimmter, mehr in's Blaue hinein. Es kann dann vorkommen, daß ein Wahlbezirk irgend einen berühmten Mann wählt, der gar keine politiſche Capacität hat, wie ſolche Beiſpiele uns jetzt ſchon genugſam vorliegen. Es wird hierbei immer vorausgeſetzt, daß nach einer neuen Organiſation der deutſchen Kleinſtaaten die jetzige Zerſplitterung derſelben aufhört, und alle Bezirke, die Einer Curie, der Sächſiſch-Thüringiſchen, der Schwäbiſchen u. ſ. f. untergeordnet ſind, aus ihrem ganzen Collectivſtaat als Einheit wählen, denn gegen die kleinen Wahlkreiſe von Altenburg, Rudolſtadt, Hechingen, Naſſau u. ſ. w. iſt doch im Grunde die Forderung gerichtet, daß jeder Deutſche in ſeiner Wahl unbeſchränkt ſein ſoll. Bei unſerem Vorſchlag könnte die Wahl auch leichter eine directe werden. Daß der Abgeordnete durch kein Mandat gebunden ſein darf, verſteht ſich von ſelbſt.

2) Eine Vertretung der Intereſſen der Regierungen durch Bevollmächtigte, die zu einem Staatenhauſe des deutſchen Reichstags zuſammenzutreten hätten. Dies Staatenhaus iſt die Regeneration desjenigen Elementes, welches im bisherigen Bundestage allein, ohne durch eine Volkskammer bedingt zu ſein, vornehmlich im Intereſſe der Fürſten exiſtirte. Die Staatenkammer bedarf einer neuen einfacheren Organiſation, welche hauptſächlich dadurch herbeizuführen iſt, daß die kleineren Staaten ſich nach ihrer geographiſchen und hiſtoriſchen Zuſammengehörigkeit durch freie Föderation zu Einheiten als Collectivſtaaten verbinden.

3) Ein **Bundesvorſtand**, welcher die von der Volks- und Staatenkammer ausgehenden Geſetze und Beſchlüſſe ausführt. Dieſer Vorſtand würde als ausübende Macht folgende Functionen haben:

a. Deutſchland als Deutſchland nach Außen in völkerrechtlicher Hinſicht zu vertreten;

b. Die Verwirklichung der Geſetze und Beſchlüſſe der Volks- und Staatenkammer in Deutſchland zu überwachen, die Verfaſſung der Einzelſtaaten zu verbürgen und die Streitigkeiten der verſchiedenen Staaten ſowohl mit ſich ſelbſt als untereinander auszugleichen;

c. Die Einheit des Verkehrs und ſeiner Technik durch Gleichheit der Münze, des Maaßes und Gewichtes, des Zolltarifs, durch Wegfall aller internationalen Zollſchranken, durch Vereinbarung über Anlegung von Straßen u. ſ. w. zu fördern.

d. Die Einheit und Freiheit Deutſchlands gegen andere Völker zu Land und zu Waſſer durch ein Bundesheer und eine Bundesflotte zu ſchützen, alſo auch die Bundeskriegscaſſe zu verwalten.

Aus dieſen vier Functionen folgt, daß die Centralgewalt eine Abtheilung des Auswärtigen, der Juſtiz, des Handels und des Kriegs haben muß.

In der Politik darf man ſich an den Principien und ihrer Conſequenz nicht irre machen laſſen, ſonſt entſteht ein halbes, haltungsloſes Handeln, deſſen Zweideutigkeit ſich über kurz oder lang rächen muß. Die deutſchen Staatsmänner dürfen daher jetzt niemals vergeſſen, daß die Einheit Deutſchlands die Souverainetät der Nation zu ihrem Inhalt hat und daß in der Form der Verfaſſung Deutſchlands nur dasjenige zur bleibenden Exiſtenz zu gelangen vermag, was dieſen Inhalt ausdrückt. Von dieſem Geſichtspunkt aus wird ſich folglich das Verhältniß der Sonderſtaaten zum Geſammtſtaat in Anſehung der obigen Punkte folgendermaaßen geſtalten:

ad a. Jeder deutſche Staat bedarf fortan bei den andern deutſchen Staaten keiner diplomatiſchen Vertretung. Für beſondere Beziehungen genügen vorübergehende Geſchäftsträger. — Derſelbe Fall tritt in dem Verhältniß der Einzelſtaaten zum Auslande ein. Für Oeſtreich und Preußen kann jedoch erſt die Erfahrung zeigen, inwiefern für ſie, da ſie als deutſche Staaten, doch für ſich ſchon zugleich eine europäiſche Bedeutung haben, die Vertretung durch den deutſchen Geſandten allein ausreicht.

ad b. Die einfachen Grundrechte der deutſchen Nation, wie ſie von der deutſchen Nationalverſammlung als Inhalt eines deutſchen Geſetzbuches verabfaßt werden, hat jeder deutſche Staat bei ſich zu verwirklichen. Sie ſind das geiſtige Band, welches die ganze Nation in allen einzelnen, noch ſo verſchiedenen Gliedern umſchlingt und haben principiell für alle Deutſche in Deutſchland ohne Ausnahme Gültigkeit. Die Entwicklung aber der Grundrechte in das Beſondere hin und die Selbſtverwaltung der Juſtiz muß dem Einzelſtaat bleiben, ſoll er anders noch eine individuelle Selbſtſtändigkeit in ſich bewahren. Für ſtaatsrechtliche Streitigkeiten hat der Sonderſtaat die Autorität der Nationalverſammlung anzuerkennen. Sie iſt der oberſte Gerichtshof der Nation, an welchen als höhere Inſtanz in allen Fällen appellirt wird, in denen die Entſcheidung des deutſchen Juſtizminiſteriums nicht genügt. Eines beſondern Reichsgerichts, überdies noch in einer andern Stadt, als in welcher die deutſche Centralgewalt ihren Sitz hat, bedarf es nicht. Unſer Jahrhundert hat mehr zu thun, als eine Wiederholung Wetzlars zu veranſtalten.

ad c. Auf dem Gebiete des materiellen Verkehrs wird ſich die Einheit des allgemeinen mechaniſchen Formalismus unſchwer durchſetzen laſſen; für die Ausführung der beſondern mercantilen, induſtriellen und wegebaulichen Angelegenheiten wird aber der Geſammtſtaat die Initiative nur in der Weiſe übernehmen können, daß die Einzelſtaaten durch freie Vereinbarung mittelſt Commiſſionen ſich zu gemeinſchaftlichen Unternehmungen entſchließen. Hier treffen die politiſchen Intereſſen mit den ſocialen auf das Engſte zuſammen. Die Macht der Ueberzeugung, wie ſie durch die Parlamentsverhandlungen ſich entwickelt, muß hier wirken, nicht der Zwang. Dieſer würde lediglich dazu führen, das Executionsunweſen das alten römiſch-deutſchen Reichs zu erneuen. Im Verkehr muß jeder Staat die vom Parlament feſtgeſetzten Normen befolgen, jedoch das Recht der Selbſtausführung, alſo das Münzrecht, das Recht zur Errichtung von Creditbanken u. ſ. w. muß ihm verbleiben.

ad d. Jeder deutſche Staat muß ſein von der Reichsgewalt gefordertes Contingent an Kriegsmaterial und an Truppen ſtellen und ihr für die deutſche Sache den Oberbefehl darüber geben. Innerhalb ſeiner Armee als ſolcher hat jeder Staat die höchſte Gewalt, ſo daß Ausrüſtung, Einübung, Aufſtellung der Truppen und Stellenbeſetzung von ihm ausgehen, wenn er auch Normen, über welche ſich das Parlament geeinigt hat, z. B. im Kaliber, anzunehmen gehalten iſt. Nur im Kriege gehorchen ſie unmittelbar dem deutſchen Befehlshaber.

Dem *Inhalt* nach begiebt ſich alſo der Einzelſtaat a) der eigenen diplomatiſchen Vertretung im Auslande; b) der Conſtituirung der allgemeinen politiſchen Rechte, als der principiellen Magna Charta des deutſchen Nationalwillens; c) der mercantilen Abſperrung und d) der eigenen Kriegführung gegen das Ausland; der *Form* nach aber behält er die Freiheit der Selbſtausführung, ohne welche nicht nur die individuelle Angemeſſenheit, ſondern auch alle Luſt und Freudigkeit mangeln würde. Sollte die Reichsgewalt in der That den Umfang haben, welchen der vorläufige Entwurf Dahlmann's, Beſelers und Mittermaiers ihr zuertheilt, ſo würde nothwendig in jedem einzelnen Staat ein unerträglicher Zuſtand der Rechtsunſicherheit und in deſſen Folge ein Kampf zweier Parteien ſich bilden, um zu dem beſtimmten Reſultat zu gelangen, entweder die Autonomie der beſondern Staatsgemeinde auch als Autokratie wiederherzuſtellen oder aber die Soudermacht gänzlich in die Reichsgewalt aufzulöſen.

Um mit Einem Wort das Verhältniß des Einzelſtaates zum Geſammtſtaat nach der heutigen Redeweiſe zu bezeichnen, können wir ſagen, daß der Geſammtſtaat die *formal-politiſchen*, der Einzelſtaat die *ſocial-politiſchen* Verrichtungen zu üben habe. Müſſen daher die Staaten für die Einheit Deutſchlands in den allgemeinen politiſchen Zwecken ihrer individuellen Oberhoheit ſich relativ entäußern, ſo dürfen ſie es doch nicht in Allem, was die Handhabung der Juſtiz, die Pflege der Culturpolitik und die

Diſciplin des Heerweſens angeht. Wenn z. B. die Studenten auf dem Wartburgfeſte beſchloſſen haben, daß die deutſchen Univerſitäten von einem Unterrichtsminiſterium in Frankfurt aus regiert und ihr Vermögen zu einem gemeinſamen akademiſchen Fond geſchlagen werden ſoll, ſo iſt das ein falſcher Uebergriff der Centraliſation in das Recht der individuellen Culturpolitik. Daß die politiſche Stellung der Univerſitäten eine gleiche ſei, kann durch die Nationalſammlung feſtgeſetzt werden, allein die Vorſorge für das Lehrerperſonal und die Inſtitute der einzelnen Univerſitäten muß den Staaten verbleiben, denen ſie angehören. Die Blüthe deutſcher Kunſt und Wiſſenſchaft haftet weſentlich daran, daß auf verſchiedenen Punkten die verſchiedenen Regierungen freie Hand gehabt haben. Frankreich iſt eben durch ſeine abſtracte Centraliſation geiſtig viel monotoner geworden, als es vordem war. Aus demſelben Grunde kann es ſociale Aufgaben, die es ſelber zuerſt ſtellte, doch noch nicht löſen, und fällt, wie wir in dieſen Augenblick ſehen, auch als Republik immer wieder in die Aeußerlichkeit des Polizeiſtaates zurück.

Der Kampf des ſogenannten Socialismus mit den bisher beſtandenen Formen des Staates tritt jetzt in den mannichfaltigſten Wendungen auf. Er macht das eigentliche Problem der heutigen Politik aus und es wäre ſehr kurzſichtig, die Bedeutung deſſelben zu ignoriren oder gar zu verkennen. Das Selbſtgefühl menſchlicher Würde, welches durch das Chriſtenthum zur Weltgabe geworden, liegt dem Socialismus als ſeine Wahrheit zu Grunde. Bis in die unterſten Schichten der Geſellſchaft, bis in das Proletariat, iſt dies Gefühl gedrungen, deſſen Carricatur nicht mit ihm verwechſelt werden darf, jene unpraktiſche Verkehrtheit und Maaßloſigkeit der Anſprüche auf eine plötzliche und äußerliche Gleichſtellung aller Menſchen. Dieſe, der Kern der jetzigen ſogenannten rothen Republik, iſt nach der Natur der Dinge unmöglich. Die Gleichheit kann zwar auf dem Papier decretirt werden. Der egaliſirende Fanatismus wüthet doch umſonſt, die phyſiſchen und ethiſchen Weltgeſetze zu vernichten! Die wirkliche Gleichheit kann nur durch die Einheit der Sitte, die Gleichheit des Rechts und die Freiheit der Bildung erworben worden. Die Einheit der Sitte erzeugt der Verkehr; die Gleichheit der Berechtigung giebt der Staat; aber die wirkliche Freiheit muß der Einzelne durch ſeine Bildung ſich ſelbſt geben.[1]

Deutſchland, die Mitte zwiſchen dem Slaviſchen und dem Romaniſchen Staatenſyſtem, muß die europäiſchen Fragen in letzter Inſtanz löſen. Wie Vielen dünkte nicht der Socialismus und Communismus noch vor fünf bis ſechs Jahren eine ganz außerdeutſche Geſtaltung, die nur Frankreich und England angehöre. Nunmehr aber zweifelt doch wohl Niemand mehr an ihrer Exiſtenz auch unter uns. Deutſchland kann in ſeiner Weltſtellung keiner Regung des europäiſchen Staatenſyſtems fremd bleiben. Es bildet daher auch in ſeiner Peripherie überall zum Slavismus und zum Romanismus Uebergangsländer, welche ſeine Wechſelwirkung mit ihnen vermitteln. Es ermangelt der Kraft einer eng und ſchroff begrenzten Sphäre. Seine Kraft iſt die Kraft der Univerſalität, die in der Politik als die Tendenz zum Humanismus erſcheint. Dieſe Tendenz wollen wir den übrigen Völkern keineswegs abſprechen: wir unterſcheiden uns jedoch von ihnen dadurch, daß wir ſie nicht in einer particulären, vielmehr ſelbſt allgemeinen Form wollen, eine Richtung, aus welcher bekanntlich auch unſere politiſchen Mängel entſpringen.

Da wir hier unterſuchen wollen, welche Form Deutſchland als Geſammtſtaat anzunehmen hat, ſo ſind dieſe Betrachtungen nicht überflüſſig, denn, wenn man nicht das innerſte Weſen einer Nation begreift, ſo kann man auch nicht über die ihr nothwendige Verfaſſung urtheilen. Am meiſten wahlverwandt mit England, kann Deutſchland doch auch deſſen Verfaſſungsform nicht zur ſeinigen machen, weil es das europäiſche Centralland iſt, England dagegen ſich durch ſeine inſulariſche Lage ſcharf in ſich abgrenzt, ſich nicht in andere Länder contiunirt und weſentlich oceaniſch wirkt. Die Eigenthümlichkeit des Deutſchen iſt und bleibt die freie Individualität, die gern für ſich allein ſteht und ſich nur nach ihren Sympathieen mit andern genoſſenſchaftlich verbündet. So haben ſich die Deutſchen von ihrem erſten

Auftreten in der Geſchichte gezeigt und ſo werden ſie bleiben. Wer dies Axiom ihres Daſeins überſieht, kann ſie nicht verſtehen und muß ihnen ganz falſche, auf die Länge unhaltbare Beſtrebungen zumuthen. Den Deutſchen befriedigt weder der natürliche Individualismus des Italieners, der es nicht einmal zur Föderation bringt; noch der hiſtoriſche Particularismus des Briten, der auch gegen die beſſere Einſicht das Unrecht der Vergangenheit noch feſtzuhalten im Stande iſt; noch die abſtracte Centraliſation des franzöſiſch-republikaniſchen, oder ruſſiſch-abſolutiſtiſchen Mechanismus.

Weil es nun aber ſo iſt, ſo hat die deutſche Nation, während ſie als Ganzes nach Außen zu keiner ſonderlich compacten Einheit gelangt iſt, deſto mehr, nach Innen zu, dem Ausbau der kleinſten und für die Socialintereſſen wichtigſten politiſchen Organismen die größte Thätigkeit zugewendet, nämlich 1) der Familie; 2) der Gemeinde und 3) der freien Geſellung. Das Familienleben des Deutſchen gilt halb und halb als das claſſiſche. Seine Dorf- und Stadtgemeinden ſind immer von autonomem Streben durchdrungen geweſen. Die freie Aſſociation endlich hat bei ihm zahlloſe Bündniſſe der Stämme, des Adels, der Städte, der Bauern, der Kaufherrn, hat bei ihm eine Fülle gewerklicher Corporationen, hat bei ihm das ganz eigenthümliche Univerſitätsleben und die merkwürdige Erſcheinung hervorgerufen, daß es bei ihm nicht blos, wie bei den ſlaviſchen und romaniſchen Völkern, eine Staatskirche, oder, wie in Nordamerika, ein Aggregat religiöſer Secten, ſondern in der That verſchiedene Kirchen giebt. Nach dieſen geſchichtlichen Vorausſetzungen muß man den Schluß machen, daß Deutſchland zur poſitiven und humanen Löſung der Socialfragen vorzüglich geſchickt ſein wird. Die alte intriguirende diplomatiſche, eroberungsſüchtige, mit dem Machtſtolz kokettirende Politik iſt unwiderbringlich dahin. Unſere heutige Politik muß in der Entwickelung des Wohlſtandes, der Bildung und Freiheit aller Völker auf dem Wege der Oeffentlichkeit, Ehrlichkeit und Gerechtigkeit ihr Ziel finden. Jeder andere Weg iſt der Weg des Todes, iſt die Anbahnung einer neuen, blutigen Revolution. In dieſer edlen Politik hat Deutſchland uneigennützig voranzugehen. Es beſitzt bereits in ſeinem Mittelſtand eine gebildete und wohlhabende Demokratie, in welche daher von Oben herab die bisherige Ariſtokratie, von Unten herauf das Proletariat ſich leichter auflöſen kann. In Betracht dieſes Mittelſtandes darf man dreiſt behaupten, daß Deutſchland durch ihn dem wahren Gehalt nach demokratiſcher iſt, als irgend ein anderes Land. Nirgends iſt der Unterſchied von Reich und Arm, von Privilegirten und Nichtprivilegirten, von Gebildeten und Ungebildeten, ſo gering, als in Deutſchland. Wie trübe daher auch in dieſem Augenblick ſeine Lage ſei, ſo iſt ſie doch gar nicht, wie die Ultra's der Parteien ſie malen, eine verzweiflungsvolle, und bald wird ſich zeigen, wie raſch es zu neuem, heitern Leben ſich ermannt. Gerade das Element, welches der kurzſichtige Fanatismus auf der Guillotine ſeines Nivellements opfern möchte, um uns zu ruſſifiziren oder zu franzöſiren, gerade das Element der freien Individualität, iſt unſere ſchönſte Mitgift, die wir nicht verſchleudern dürfen.

Die Socialpolitik kann allerdings nur dann erſt mit freiem und glücklichem Aufſchwung ſich erheben, wenn die Verfaſſung Deutſchlands als Geſammt- wie als Sonder-Staat auf der demokratiſchen Baſis der Gegenwart feſtgeſtellt iſt, denn die beweglichen Intereſſen der Arbeit und des Erwerbs, der Bildung und des Genuſſes, fordern den feſten Boden des für Alle gleichen Geſetzes, um die ganze Mannigfaltigkeit ihres Weſens im freien und frohen Wettkampf entwickeln zu können.

Geſchichtlich genommen ſehen wir alſo im deutſchen Volke zwei Elemente ſeiner politiſchen Bildung: 1) die freie Individualität; 2) den Förderalismus. Das erſtere hat in der Herausbildung der Stämme, Städte, Corporationen, Staaten, die Einheit der Nation gefährdet; das zweite aber hat ſie durch die Verbindung eben dieſer Momente immer wieder erhalten.

Wir dürfen nicht vergeſſen, daß die Einheit des römiſch-deutſchen Reichs keine monarchiſche im Sinn des Abſolutismus war. Sie war weſentlich eine föderaliſtiſche, denn ſie beruhte auf dem Feudalismus d. h. auf Vertragsverhältniſſen. Daher iſt die erbliche Monarchie für ganz Deutſchlaud als Geſammtſtaat ſo lange unmöglich, bis die Stammindividualitäten nicht mehr Kraft genug haben, einen eigenen dynaſtiſchen Mittelpunkt hervorzubringen; allein eben ſo iſt auch die Republik für ganz Deutſchland als Geſammtſtaat ſo lange unmöglich, als noch in demſelben die Tiefe der lebendigen Individualität das eigentliche Princip ſeiner Geſchichte ausmacht. Deutſchland in ſeiner Univerſalität kann wohl auch Republiken in ſich ſchließen, Deutſchland aber in ſeiner Totalität kann nicht in der Weiſe von Nordamerika oder Frankreich Republik ſein.

Was nun die Geſtaltung der jetzigen Centralgewalt anbetrifft, ſo ſehen wir augenſcheinlich, daß die Nation einerſeits 1) keinen Erbkaiſer will; 2) aber auch keinen Wahlkaiſer, der eine Hausmacht beſäße; anderſeits ſehen wir, daß ſie 1) nicht das Collegium des alten Bundestages und 2) keinen zufälligen Präſidenten will, der nicht von Hauſe aus durch ältere geſchichtliche Bande mit der Nation verknüpft wäre. Sie hat daher in der Wahl des Erzherzogs Johann eine Diagonale zu ziehen verſucht; ſie hat einen Fürſten ohne Hausmacht, aber doch aus dem Kaiſerhauſe auf unbeſtimmte Zeit zum Reichsverweſer gewählt. Weil dieſe Wahl ſich eben ſo weit von dem Erbkaiſerthum als von der rein bürgerlichen Präſidentur entfernt, ſo hat ſie als die mittlere Proportion aller Extreme die abſolute Majorität der Frankfurter Nationalverſammlung, den Beifall der Fürſten, die Zuſtimmung der Völker für ſich gehabt.

Sie hat zwei Gegner, die Erbmonarchiſten und die Republikaner.

Die Theorie der deutſchen Erbmonarchie wird von denen verfochten, welche den Schluß machen, daß, wenn alle Einzelſtaaten Deutſchlands conſtitutionelle Staaten ſeien, daſſelbe auch als Geſammtſtaat die nämliche Verfaſſung haben müſſe. Dieſer Schluß iſt der Form nach als Verſtandesſchluß ganz richtig, aber dem Inhalt nach, wie ſo viele Formalſchlüſſe, dennoch falſch, weil der Erbfürſt von ganz Deutſchland, wenn er nicht zugleich Fürſt eines beſtimmten deutſchen Staates iſt, Fürſt nur einer Idee, Fürſt eines abſtracten Volkes, nämlich der deutſchen Nation überhaupt, das perſönliche Symbol der ſeinſollenden deutſchen Einheit iſt. Er iſt nicht Fürſt, wie der geſchichtlich mit ſeinem Volk verwachſene Fürſt. Er iſt der erſte Executivbeamte der deutſchen Nation. Wollte er ſich eine Hausmacht erwerben, ſo müßte er auf das Mediatiſiren der übrigen Fürſten ausgehen; er müßte inſofern revolutionair werden. Aber gerade dem Kaiſer gegenüber werden die Fürſten der Sonderſtaaten nicht geneigt ſein, ihrer Souverainetät etwas zu vergeben. Der Souverainetät der Nation, dargeſtellt in einem gewählten Vorſitzenden des Bundes, können die Fürſten ſich unterwerfen, weil ſie der Boden iſt, in welchem auch ihre Macht wurzelt. Der Fürſt aber dem Fürſten, der Gleiche dem Gleichen gegenüber, geräth in die Gefahr der Colliſion, wie die Geſchichte des Mittelalters dies hinlänglich zeigt, in welcher der ungehorſame Unterfürſt oder gar der Gegenkaiſer dem Kaiſer ſo oft entgegen trat. Freilich argumentirt man für die Polymonarchie und Doppelmonarchie der Deutſchen aus der Naturwiſſenſchaft heraus mit dem Satze, daß ein Organismus um ſo höher ſtehe, je complicirter er ſei; allein man vergißt, daß die Natur mit dem Reichthum der Gliederung ſtets die höchſte Einfachheit verbindet, daß ſie nur auf niedern Stufen hermophroditiſche Formen erzeugt, und je höher ſie ſich erhebt, Centralorgane zwar in ſich antagoniſtiſch ausbildet, nicht aber ſie ſelbſt verzwiefacht, ſo daß zwei Magen, zwei Herzen, u. ſ. w. exiſtirten.

Die Schwierigkeiten, welche durch die Colliſion des Geſammtfürſten mit den Einzelfürſten hervorgebracht werden, finden ſich in der Theorie der Republik durch die Entthronung der Fürſten einfach beſeitigt. Die deutſchen Republikaner wollen keine franzöſiſche Centralrepublik, ſondern eine Nordamerikaniſche Föderativrepublik. Die demokratiſchen Clubs, welche für dieſe Verfaſſung Propaganda machen, theilen daher Deutſchland in Kreiſe nach der Stammgliederung und laſſen Preußen in ſeine Provinzen zerfallen, damit Schleſien, Pommern u. ſ. w. ſich als eben ſo viel Republiken conſtituiren ſollen. Dieſe Theorie beſitzt in den weſtlichen und mittleren Kleinſtaaten Deutſchlands, ſowie in den Handwerker- und Arbeitervereinen Preußens und Oeſterreichs eine große Anzahl ihres Zweckes wohlbewußter, intelligenter und entſchiedener Anhänger, die an den Franzoſen und Polen ihren Rückhalt haben und deren Ideal, deren Fürſt gleichſam Hecker iſt. Der Verwirklichung dieſer Theorie ſteht eben die Wirklichkeit entgegen. Wie groß auch die Entfremdung zwiſchen Fürſt und Volk bei uns geworden war, ſo hat doch in den Märztagen keiner der deutſchen Stämme ſeine Dynaſtie vom Throne geſtoßen; vielmehr hegte jeder das Vertrauen, daß die Fürſten nunmehr begreifen würden, wie ſie nur als die wahrhaft abſoluten Staatsperſonen mit dem Volk und für das Volk ihren hohen Beruf erfüllen könnten. Eine geſunde Politik darf ſich jetzt allerdings keine Täuſchung darüber machen, daß der ehemalige Nimbus des Fürſtenthums ſeit dem Augenblick, in welchem Louis Philipp ſtürzte, völlig verſchwunden iſt. Das Volk will die theokratiſche Theorie der Fürſtlichkeit nicht mehr anerkennen, wohl aber will es noch ſeine Souverainetät in der fürſtlichen als ſeine eigene ſich darſtellen und anſchauen. Fürſt und Volk ſollen fortan unzertrennlich Eines ſein, weshalb auch bei uns der Ausdruck: conſtitutionelle Monarchie, der Bezeichnung: demokratiſche Monarchie oder monarchiſche Demokratie, zu weichen beginnt. Die Demokratie in dem edlen Sinn wahrhaften Volksthums iſt von den Fürſten während der Märztage ſelbſt proclamirt und laut bekannt. Jeder daher, der den Fürſten noch jetzt die Haller'ſche Theorie des dynaſtiſchen Abſolutismus vorſchmeichelt, iſt nicht nur ein Verräther an der Majeſtät des Volkes, er iſt es auch an der des Fürſten.

Weil nun bei uns die Einzelſtaaten noch dynaſtiſch ſind, ſo iſt eben deshalb der Vorſtand des deutſchen Bundesſtaates in dieſem Sinne kein Fürſt, denn er hat keinen Staat. Seine Baſis iſt die allgemeine der Nation. Er iſt der nach den Phaſen der Geſchichte wechſelnde ideale Souverain, der wirkliche Fürſt aber der auf der Continuität von Natur und Geſchichte beruhende Souverain.

Wenn die Deutſchen an ihren Fürſten feſthalten, ſo iſt das nicht, wie die Republikaner unter ihnen behaupten, eine Folge ihrer Bedientennatur, vielmehr liegt hier das tiefere Princip zu Grunde, daß die Geſchichte des Staates nicht bloß dem Proceß des Werdens und dem Zufall der Majorität überantwortet, ſondern daß auch die Dauer im Wechſel, die ſich gleichbleibende Subſtanz der Veränderung, die Kraft des freien, unbedingten Willens mit geſetzt wird. Die Republik ermangelt ſolcher unmittelbaren Einheit und pflegt an dieſem Mangel durch Parteiung in Ochlokratie und Despotie über- und unterzugehen. Es ſind deshalb bei uns die Scheinconſtitutionellen von den wirklich Conſtitutionellen zu unterſcheiden.

Die Scheinconſtitutionellen ſind, wenn nicht verkappte Abſolutiſten, an ſich Republikaner, welche die conſtitutionelle Monarchie nur toleriren, weil ihnen die Republik wegen der Anhänglichkeit der Völker an ihre Fürſten factiſch noch als eine Unmöglichkeit gilt. Der Conſtitutionalismus iſt für ſie nur das Mittelglied zwiſchen dem dynaſtiſchen Staat und der Republik. Er gilt für ſie als ein Schaukelſyſtem, als die organiſirte, im Verlauf der Zeit ſich ſelbſt vernichtende Zweideutigkeit.

Die wirklich Conſtitutionellen halten die conſtitutionelle Monarchie nicht blos aus Gründen der Zweckmäßigkeit, ſondern auch aus der Nothwendigkeit der Vernunft für die beſte Verfaſſung. Ihrer Ueberzeugung zufolge verſöhnt ſich 1) die Einheit des auf dem Princip der Familie und des Erbrechts beruhenden dynaſtiſchen Abſolutismus und 2) die Gleichheit des auf dem Geſetz der nach der Entſcheidung der Majorität ſich begründenden Republikanismus; 3) in der Freiheit des Conſtitutionalismus, als welcher in der erblichen Monarchie das Moment der dynaſtiſchen Einheit; in der geſetzgebenden und ſteuerbewilligenden Volksvertretung das Moment der republikaniſchen Gleichheit in ſich aufhebt und folglich gegen den Abſolutismus wie gegen den Republikanismus die höhere Staatsform iſt. In dieſer Form vereint ſich auf ſelbſtbewußte Weiſe die in ſich ruhende Majeſtät des Ganzen mit der Bewegung, Veränderung und Selbſtbeſtimmung der Glieder. Die Einſeitigkeit des dynaſtiſchen Abſolutismus hat Deutſchland im Rücken; ihr letzter Vorkämpfer, Metternich, iſt Deutſchlands Boden entflohen. Aber auch die Einſeitigkeit des Republikanismus hat Deutſchland in der Geſchichte ſeiner Städte und ihrer Corporationen hinter ſich. Unbedenklich kann man hierbei zugeben, daß die conſtitutionelle Monarchie in England, in Frankreich und den deutſchen Staaten bisher ihrem tiefen Begriff, die von der Einſeitigkeit des Abſolutismus wie des Republicanismus befreiete Staatsform zu erzeugen, deshalb nicht zu entſprechen vermochte, weil dort das Volk durch die Ueberbeſchränkung des Wahlrechts noch nicht zu ſeiner vollſtändigen Vertretung gekommen war.

Dieſe demokratiſch-conſtitutionelle Monarchie iſt daher keineswegs nur ein Abklatſch der engliſchen, die weſentlich eine ariſtokratiſche iſt. Sie iſt auch nicht eine Nachäffung der ehemaligen franzöſiſchen, die nur dann ſich erhalten konnte, wenn ſie bei dem Mangel alles ſelbſtſtändigen Gemeindelebens die Socialforderungen zu befriedigen verſtanden hätte, ſondern ſie iſt eine Schöpfung Deutſchlands, eine Schöpfung dieſes welthiſtoriſchen Jahres. In Deutſchland kann man ihren Begriff als den herrſchenden annehmen. Die Reaction des Abſolutismus wie die des Republikanismus gegen ſie ſind nur begleitende Factoren ihrer Geneſis. Das deutſche Volk als Nation erhebt ſich weder für einen Metternich, noch für einen Hecker, wohl aber für ſeine Fürſten, ſo wenig die radicaldemokratiſche Preſſe dieſe Thatſache Wort haben will, ſo ſehr ſie alle Pietät gegen die Fürſten zu vernichten trachtet und nur der ausſchließlichen Machtvollkommenheit des ſouverainen Volkes huldigt. Die unwillkürliche Einſicht, daß in Europa der franzöſiſchen Republik gegenüber, noch eine andere Form des politiſchen Lebens ſich erzeugen müſſe, drückt ſie darin aus, daß ſie auch die demokratiſche Monarchie als einen bloßen Durchgang zur Republik, als den Tribut betrachtet, den man der Gewohnheit der älteren Generation noch ſchuldig ſei. Großmüthig fügt ſie hinzu, daß ſie keinen Bürgerkrieg wolle und deshalb proviſoriſch von ihrer Realiſirung noch abſtehe.

Ganz Deutſchland als Wahl- oder Erbkaiſerthum in Wahrheit zu einer conſtitutionellen Monarchie zu machen, würde alſo dieſelbe Folge haben müſſen, wie die Conſtituirung von ganz Deutſchland als eine föderative oder untheilbare Republik, nämlich: die

Mediatiſirung der jetzt regierenden Fürſten. Würde nun dieſelbe auch bei den kleineren und kleinſten Fürſten, die jetzt ſchon politiſch ein otium cum dignitate führen, keine ſonderliche Schwierigkeit haben, ſo verhält es ſich doch mit Sachſen-Weimar und Gotha, mit Braunſchweig, mit Mecklenburg u. ſ. w., vollends aber mit Hannover, Baiern und Sachſen anders, inſofern ihnen ein eigenthümliches Leben nicht abgeſprochen werden kann. Friſch ſehen wir daher jetzt auch äußerlich unbedeutende Staaten an's Werk gehen, nach den neuen Principien ſich umzugeſtalten, ſo daß ſchon das kleine Deſſau ſogar die freieſte Verfaſſung hat, die bis jetzt überhaupt exiſtirt.

Was für eine Verfaſſung bleibt aber für das geſammte Deutſchland möglich, wenn jene beiden Formen unmöglich ſind und die demokratiſch-conſtitutionelle Monarchie in den Einzelſtaaten keine bloße Scheinexiſtenz haben ſoll?

Offenbar nur eine ſolche Verfaſſung, welche auf der **Föderation** beruhet.

Die Föderation ſetzt 1) den Unterſchied der Staaten; 2) ihre Einheit voraus.

Würde der Unterſchied der deutſchen Staaten aufgehoben, ſo müßten ſie zu bloßen Provinzen werden; würde die Einheit weggenommen, ſo müßten ſie auseinanderfallen. Die Verfaſſung kann daher nach jener Seite zu nur eine ſolche ſein, welche den einzelnen Staaten die Freiheit ihrer individuellen Exiſtenz beläßt; nach dieſer Seite eine ſolche, welche die Freiheit der einzelnen Staaten in Ausübung ihrer Souverainetät nach Außen hin beſchränkt. Deutſchland würde demnach als politiſcher Organismus folgende Gliederung erhalten:

1) Die einzelnen Staaten mit individuellen, ſei es conſtitutionellen, ſei es republikaniſchen Verfaſſungen.
2) Der Geſammtſtaat, welcher die Einheit der Einzelſtaaten unter ſich vermittelt und die Freiheit und Selbſtſtändigkeit Deutſchlands nach Außen hin wahrt. Er beſteht:
    a. aus dem geſetzgebenden Körper des Parlaments, welches von den Volksabgeordneten der Einzelſtaaten gebildet wird;

b. aus der von den Regierungsbevollmächtigten gebildeten Staatenkammer, als deutſchem Staatsrath;
c. aus der ausübenden Centralgewalt, die aus dem Staatenhauſe hervorgehen müßte.

Die Staatenkammer wird von den Staatenbevollmächtigten der einzelnen Regierungen gebildet und ſtellt einerſeits den Uebergang von dem Parlament zur Centralgewalt, andererſeits den Uebergang vom Parlament und der Centralgewalt zu den Einzelſtaaten dar. Denken wir uns die kleineren Staaten zu vier Curien vereinigt, nämlich zur Schwäbiſchen, Sächſiſch-Thüringiſchen, Heſſiſchen und Hannöveriſchen, ſo könnte die Wahl des Vorſitzenden im Staatenhauſe auch durch einen *Turnus* in der Art vermieden werden, daß Oeſterreich, Preußen, und dann mit Einſchluß von Baiern einer der übrigen Staaten folgte, möchten dieſe nun, wer von ihnen den Vortritt haben ſoll, durch das Loos oder durch die Wahl entſcheiden. Dieſe Einrichtung würde das Verſöhnende haben, daß alsdann von einer formalen öſterreichiſchen oder preußiſchen Hegemonie nicht die Rede ſein könnte. Freilich klingt dieſer Vorſchlag ſehr nüchtern gegen die romantiſche Kaiſerherrlichkeit, von der ſo Viele jetzt, wie einſt zur Zeit der Burſchenſchaft, träumen; der Staatsmann aber darf nicht, wie ein Doctrinair, das überhaupt Mögliche, ſondern nur dasjenige Mögliche wollen was auch *wirklich möglich* iſt. Das Eigenthümliche der deutſchen Reichsverfaſſung wird darin beſtehen müſſen, das Princip des *Föderalismus* mit dem der *Centraliſation* in einer einfachen Weiſe *auszugleichen*; dieſe Einfachheit kann man jedoch negativ nur ſo ausdrücken, daß ſie den Dualismus zu vermeiden hat, welches wiederum nur denkbar iſt, ſofern die Souverainetät der Einzelſtaaten in die *Souveränetät der Nation* aufgeht; d. h. Deutſchland ſoll ein *Bundesſtaat* werden, ohne deshalb für ſeine Entwickelung den *Föderalismus* aufzugeben, der eine Elaſticität der Bewegung und eine Freiheit der Fortgeſtaltung in ſich ſchließt, welche dem abſtracten Centralismus verſagt bleiben.

Der ſchöpferiſche Gedanke, wie er im Augenblick der Kriſis zuerſt hervortritt, enthält auch die Wahrheit der Sache. Als die

Idee eines deutſchen Parlamentes zuerſt ausgeſprochen wurde, dachte Niemand daran, die Selbſtſtändigkeit der Einzelſtaaten aufzuheben. Dies beweiſt der urſprüngliche Baſſermann'ſche Entwurf; dies beweiſt die Redaction, welche derſelbe durch die ſogenannte Siebener-Commiſion in Heidelberg empfing. Das Vorparlament blieb ebenfalls auf dieſer Stufe ſtehen. Erſt mit dem unter Dahlmann's Leitung von den Siebzehn Vertrauensmännern ausgearbeiteten Entwurf trat durch die Aufnahme der hiſtoriſchantiquirten Kaiſerwürde eine abſtracte Centraliſation entſchieden hervor, mit ihr aber auch der lebhafteſte Widerſpruch, namentlich der republicaniſchen Partei. Mit dem Zuſammentritt des Parlamentes ſelbſt begann ſich ſchon die Eiferſucht der Prätendentſchaft für die Beſetzung der Centralgewalt zu regen. Die große Verſchiedenheit von Südoſt-, Weſt- und Norddeutſchland ſprang ſofort in die Augen. Man gerieth beſonders in ein Schwanken zwiſchen Oeſterreich und Preußen. Der parlamentariſche Kampf ſtieg zur höchſten Leidenſchaft. Unter dieſen Auſpicien war die Wahl des trefflichen Erzherzogs als eine möglichſt neutrale eine ſehr glückliche und nur die republikaniſche Linke grollte mit ihr. Doch ſogleich nach ihrer Conſtituirung regte ſich gegen die Möglichkeit einer monarchiſch-mechaniſchen Centraliſation die Reaction des Selbſtgefühls der einzelnen Staaten. Obwohl der bekannte Erlaß des deutſchen Kriegsminiſters dem allgemeinen Inhalt nach unverfänglich und nur der Form nach ein Mißgriff war, ſo bleibt doch ſeine Wirkung eine für das deutſche Parlament ſehr lehrreiche, weil ſie ihm die Grenze zeigte, die es für ſeine Beſtimmungen inne zu halten habe. Welche Parteizwecke ſich auch bei dieſer Gelegenheit eingemiſcht haben mögen, ſo würde es doch kurzſichtig ſein, die Aufregung darüber für eine nur künſtliche zu nehmen; ihr wahrhafter Grund war vielmehr das mehr oder weniger klare Gefühl, daß Deutſchland als Geſammtſtaat nur dann einig und ſtark zu ſein vermöge, wenn es der Eigenthümlichkeit ſeiner Glieder einen freien Spielraum gewähre. Noch deutlicher kam dies Gefühl zum Vorſchein, als der von Beſeler, Dahlmann nnd Mittermaier gemachte Entwurf der Competenz der Bundescentralgewalt veröffentlicht wurde, inſofern darin die Selbſtſtändigkeit ſogar der Verwaltung der Einzelſtaaten angegriffen wurde.

Die einzelnen Staaten müſſen die Pflichten, welche durch die Bundesverfaſſung ihnen auferlegt werden, treu erfüllen, widrigenfalls der Bundesſtaat das Recht hat, ſie von ſich auszuſchließen. Nicht eher jedoch kann und darf ein Zwang gegen ſie geübt werden, als bis ſie der Union freiwillig beigetreten ſind. Weder in Nordamerika, noch in der Schweiz, den bis jetzt vollkommenſten Bundesſtaaten hat man die Berechtigung der Einzelſtaaten bezweifelt, ſich ſelbſt zur Union entſchließen zu dürfen. Die Freiheit der Zuſtimmung ſetzt aber voraus, daß die Verfaſſung wirklich als ein Ganzes entworfen ſei, weil die Einzelſtaaten doch wiſſen müſſen, welche Pflichten ſie übernehmen und welche Rechte ihnen zuſtehen. Sie können ſich doch nicht einer erſt möglichen Verfaſſung, ſo zu ſagen, von vorn herein preisgeben. Sie muß die Kritik des Verfaſſungsentwurfs üben und ſich frei entſcheiden könnnen, ob ſie ihm beitreten wollen oder nicht. Nur ein ſolches Handeln hat Werth. In Abrede läßt es ſich nicht ſtellen, daß inſofern die proviſoriſch erſchaffene Centralgewalt eine ſehr ſchwierige Stellung hat, weil ſie auf die Einheit Deutſchlands hinarbeiten ſoll, bevor noch die Verfaſſung abgeſchloſſen und angenommen, bevor alſo ein vollkommen geſetzlicher Boden gegeben und mit ihm die Beſorgniß vor ungerechten Uebergriffen gehoben iſt.

Deutſchland darf aber, wir wiederholen es, nicht hoffen, als Staatenbund ſich zugleich bundesſtaatlich zu organiſiren; es darf nicht hoffen, ſeine großen Gegenſätze zu verſöhnen, wenn ihm nicht die kleinern Staaten, deren politiſche Souverainetät ſchon jetzt, den größeren gegenüber, eine nur formelle und ſcheinbare geweſen, zu Collectivſtaaten auf freie Weiſe zu vereinigen gelingt. Nichts wäre bedauerlicher, als wenn dieſer Schritt durch die Verdächtigung Preußens verzögert würde, als beabſichtige es mit ihm eine neue Auflage des alten Bundestages. Eine ſolche Inſinuation vergißt eine die Exiſtenz des Parlamentes. Deutſchland darf die Verfaſſung, die es ſich in dieſem welthiſtoriſchen Momente giebt, nicht nach geſchichtlichen Muſtern, nicht nach veralteten Schulbegriffen, es darf ſie nur als ein Originalwerk bemeſſen. Die deutſche Nation muß endlich einmal auch auf dem politiſchen Gebiete ſich zurufen, was den einzelnen Deutſchen ſo oft und leider ſo oft vergeblich geſagt iſt:

Vertraue dir nur ſelbſt, ſo trauen dir die Anderen.

II.

Das Verhältniß Preußens zur deutſchen Einheit.

Ueber die Stellung Preußens zur deutſchen Einheit iſt unſäglich viel hin und her geſtritten worden. Will man darüber zur Klarheit gelangen, ſo muß man die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Preußens unterſcheiden.

1. Die Vergangenheit.

Es iſt überflüſſig, Preußens Geſchichte weitläufig zu analyſiren, um zu zeigen, wie daſſelbe als Staat weſentlich daraus hervorgegangen, daß es das germaniſche Princip in den Baltiſchen Uferlanden einheimiſch gemacht hat. Eine ariſtokratiſche, von den Hohenſtaufen geſtiftete und von ihnen mit den ſchwarzweißen Farben geſchmückte Republik, der deutſche Ritterorden, iſt durch Eroberung wie durch Koloniſation die Grundlage Preußens geworden. Mit dieſer geiſtlich-militäriſchen Republik verſchmolz das dynaſtiſche Moment des Schwaben entſprungenen Hauſes Hohenzollern. Preußens Geſchichte iſt daher als preußiſche von Anfang an zugleich deutſch geweſen. Die deutſchen Ritter tragen den Namen Deutſchlands an der Stirn. Die edelſten deutſchen Geſchlechter aus allen Gauen unſeres Vaterlandes haben ihm angehört, wie die Dönhofs aus Weſtphalen, die Dohna's aus Sachſen u. ſ. w. Die Theilnahme der preußiſchen Oſtſeeſtädte an der Hanſa war eine deutſche. Die Theilnahme der Markgrafen von Brandenburg an der Reformation war eine deutſche. Die erſte und einzige preußiſche Univerſität Königsberg wurde vom Markgrafen Albrecht nach dem Plane des deutſchen Melanchthon eingerichtet. Der Kampf des großen Churfürſten gegen die Franzoſen und Schweden war ein weſentlich deutſcher. Der Kampf Friedrichs des Großen mit Rußland, Frankreich und dem deutſchen Reich war ein deutſcher, denn das deutſche Reich mußte ſeine innere Auflöſung auch äußerlich an ſich erfahren. Preußen bereitete dem in ſich erſtorbenen Reichsregiment den Untergang, um die Individualität der deutſchen Einzelſtaaten zu befreien, die allmälig aus der Territorialgewalt der Lehensfürſten erwachſen waren. Durch Friedrich den Großen erhob ſich Preußen, obwohl er ſelbſt der literariſchen Form und dem Geſchmack nach Franzoſe war, zum Mittelpunkt der progreſſiven deutſchen Kunſt und Wiſſenſchaft, ſo daß von hier an die Namen der preußiſchen Dichter, Theologen, Naturforſcher, Hiſtoriker und Philoſophen zugleich als Zierden der deutſchen Literatur daſtehen. Daſſelbe gilt von den preußiſchen Feldherren. Mit dem Erwerb des Herzogthums Magdeburg im Osnabrücker Friedensſchluß hatte Preußen das Gebiet des germaniſirten Slawenthums, hatte es die Elbe nach Weſten hin überſchritten. Seine Beſitzungen in Cleve und der weſtphäliſchen Mark, ſeine Beſitzungen in Franken, ſein Protectorat von Neuenburg und Valendis ſteigerten ſeine deutſche Richtung, bis ſich dieſelbe durch den Erwerb der Rheinprovinzen vollendete und Preußen dicht an Frankreich grenzen ließ. In vieler Beziehung hat der Beſitz der Rheinlande Preußen ſchwere und unbequeme Verpflichtungen auferlegt und ihm viel unangenehme Verwickelungen bereitet. Iſolirt liegt das ſchöne Land als ein von den mannigfachſten Nachbarn umgebenes Enclave da. Mit ihm hat die preußiſche Politik ganz neue Aufgaben bekommen. Preußens Oſtſeeprovinzen haben ihren Gegenpol gefunden. Dem in ihnen überwiegenden Proteſtantismus iſt ein mächtiger Katholicismus; der in ihnen vorherrſchenden Production von Rohſtoffen eine ſehr entwickelte Induſtrie; ihrem Syſtem des Freihandels das der Schutzzölle; dem inquiſitoriſchen Rechtsverfahren das accuſatoriſche; der Neigung zu Rußland die zu Frankreich gegenübergetreten. D. h. Preußen nahm alle *Gegenſätze* in ſich auf, welche das deutſche Leben überhaupt durchdringen. So erſt wurde es zu einer *allgemein deutſchen Macht* erhoben. Es wurde von ſeinem Bildungstriebe dem Standpunkt zugeführt, auf welchem es auch diejenigen deutſchen Intereſſen, die ihm früher mehr ſeitab gelegen hatten, unmittelbar zu den ſeinigen machen mußte. Zu dem germaniſchen Princip, dem es in ſeiner Geſchichte ſchon immer gefolgt war, kam nun ein Verhältniß welches die directe Verpflichtung, die auch äußerlich ganz unzweideutig ausgedrückte Beſtimmung zur Deutſchheit enthielt. Preußen hatte darüber zu wachen, daß das linke Rheinufer nicht, wie der Elſaß und Lothringen, ſich von Deutſchland trenne und berührte ſich nunmehr auch mit Heſſen, Naſſau, Oldenburg, Holland.

Dieſer flüchtige Ueberblick wird genügen, um den deutſchen Urſprung und Fortgang Preußens in überzeugungsvolle Erinnerung zu rufen. Sonderbar genug ſtellt man dennoch Preußen und Deutſchland auseinander, als wäre erſteres dem letzereren ganz fremd und eine Welt für ſich. Dies iſt ein unſeliger, verhängnißvoller Grundirrthum. Das, was man ſpecifiſch preußiſch nennt, iſt doch am Ende in keiner andern Weiſe ein Sonderthum, als das ſpecifiſch Bairiſche, ſpecifiſch Sächſiſche u. ſ. w., d. h. die Art einer Geſtaltung, eine Specification des Deutſchthums. Wenn daher das Preußiſche dem Deutſchen entgegengeſtellt wird, ſo iſt das eben ſo verkehrt, weil eben ſo unmöglich, als wenn das Deutſche dem Preußiſchen entgegengeſetzt wird. Das was Preußen für die übrigen deutſchen Staaten empfindlich gemacht hat, iſt gerade immer ein volksthümliches und deutſches Streben geweſen, gegen welches aber die anderen Staaten deshalb ſich ſtemmten, weil ſie ihre Sonderintereſſen hätten beſchränken müſſen, wie dies die Geſchichte des Zollvereins darthut. Das Soldatenthum aber, was man Preußen vorzugsweiſe als eine ihm abſonderlich anhaftende Erſcheinung anrechnet, beruhete auf volksmäßigeren und humaneren Grundlagen, als es in irgend einem andern deutſchen, geſchweige nichtdeutſchen Staat der Fall war. Das Straffe, Knappe, Aufgeſpannte und Anmaaßende, was in manchen Officiercorps ſich ausbildete und für die Geſelligkeit unangenehm werden konnte, dieſe militäriſche Idioſynkraſie, mit dem Geiſt des preußiſchen Volkes überhaupt zu identificiren, iſt das größte

Unrecht, was man Preußen und ſeinen Soldaten zufügen kann, aber ein Unrecht, das von vielen Seiten her namentlich von der republikaniſchen, zum Axiom gemacht und im gehäſſigſten, perfideſten Sinn ausgebeutet worden iſt.

Mit dem Regierungsantritt des jetzigen Königs von Preußen rückte die deutſche Frage wieder ſo lebhaft in den Vordergrund, daß man, als Thiers Deutſchlands Grenzen bedrohete, die glücklichſten Folgen für eine Reorganiſation des deutſchen Bundes erwarten durfte. Allein nach einigen militäriſchen Aufregungen kehrte der Bund bald in ſein altes Gleis zurück. Der König von Preußen richtete trotzdem ſein Augenmerk unabläſſig auf die zeitgemäße Neubelebung des Bundes. Aus amtlichen Quellen hat General v. Radowitz alle Schritte, welche der König deshalb ſeit 1840 gethan, in ſeiner Schrift: Deutſchland und Friedrich Wilhelm IV., öffentlich dargeſtellt. Es iſt darnach über allen Zweifel erhaben, daß der König nicht nur eine einheitlichere und gründlichere Organiſation des Bundesheeres; nicht nur eine Befreiung der Preſſe von aller Cenſur; nicht nur ein wahrhaftes Bundesgericht, ſondern auch eine Menge von gemeinſamen ſocialen Einrichtungen zur Beförderung des materiellen Wohls von ganz Deutſchland bezweckte. Und noch mehr. Es iſt darnach auch über allen Zweifel erhaben, wie der König feſtentſchloſſen war, für den Fall daß Oeſterreich gehindert wäre, auf ſeine Vorſchläge einzugehen, doch, ſo ungern er es gethan haben würde, allein voranzuſchreiten. Die von Oeſterreich mitgetheilte Denkſchrift, Berlin den 20. November 1847, iſt der Beweis für die deutſche Richtung der preußiſchen Regierung aus einer Periode, in welcher Niemand Revolutionen, wie die des Februar und März vorausſehen konnte.

Erſt in dieſem Willen des Königs finden viele Erſtrebungen Preußens ihre Erklärung. Die Feier des Vertrags von Verdün 1843 zur Erinnerung an das tauſendjährige Beſtehen des deutſchen Reichs war vom Könige ernſt gemeint, während die Oppoſition, die nunmehr für das deutſche Reich und ſeine Einheit ſchwärmt, ſie damals Angeſichts des Bundestagsnihilismus nicht mit Unrecht verſpottete. Welche Anſtrengungen Preußen ſeitdem auf dem Gebiete des Verkehrs zur Erzielung der größeren Einigung Deutſchlands für das Wechſelrecht, für die Conſulate u. ſ. f. gemacht hat, iſt hinlänglich bekannt.

Der Unſtern des Königs war das Verfehlen des rechten Moments, ſeinen Willen zur That zu machen, ſo wie die Halbheit, mit welcher ſeine Beſtrebungen hervortraten. Beides entſprang bei ihm aus der Gewiſſenhaftigkeit, ſeine deutſchen Bundespflichten nicht zu verletzen, keinen Bruch mit Oeſterreich herbeizuführen und den kleineren Staaten gegenüber nicht als Uſurpator einer deutſchen Hegemonie zu erſcheinen. So blieb er in allen ſeinen Unternehmungen auf halbem Wege ſtehen. Sie konnten nach ſeinem großartigen Sinn Rieſenſchöpfungen ſein und wurden zu künſtlichen Machwerken verzwergt. Ja, er nahm zuweilen zurück, was er ſchon gegeben hatte. Statt der freien Preſſe, die er wollte, entſtand das Obercenſurgericht; ſtatt der Glaubensfreiheit, die er wollte, ein Toleranzedict; ſtatt des Schwurgerichts, das er wollte, ein zwar öffentliches aber doch vom Richterſtand abhängig bleibendes Gerichtsverfahren; ſtatt der Volksrepräſentation endlich der vereinigte Landtag der Provinzialſtände. Den größten Unmuth aber hatte in Preußen als dem ſich ſelbſt gern ſo nennenden Staate der Intelligenz der Druck der Preſſe und der Glaubensfreiheit hervorgerufen, ſo daß die Vorſtellung, Wien habe vor Berlin, Oeſterreich vor Preußen unbedingte Preß- und Glaubensfreiheit erhalten, den Zorn gegen die vorhandenen Zuſtände bis zum gewaltſamen Bruch entflammte.

2. Die Gegenwart.

Preußens Vergangenheit rechnen wir in dieſer Betrachtung bis zum 18. März als dem Tage ſeiner Revolution. Die Pariſer Februarrevolution traf noch mit dem Beſtehen des ſtändiſchen Ausſchuſſes in Berlin zuſammen, der ſich mit der Berathung des Strafgeſetzes beſchäftigte. An ihm hätte der König ſogleich ein

Organ gehabt, die Lage der Dinge ſchärfer in's Auge zu faſſen. Allein den Sturm, der im Innern Preußens ſo bald bis an ſeinen Thron heranbrauſen ſollte, konnte er, von ſeinem Standpunkt aus, nicht ahnen. Voller Vertrauen auf die Liebe und Treue ſeines Volkes und im Bewußtſein der Vorarbeiten, die er für die Reform Deutſchlands ſchon lange betrieben, ließ er am 7. März die Ausſchußverſammlung ſchließen.

Hier müſſen wir nun mit tiefer Wehmuth beklagen, daß die nachdrücklichen Beſtrebungen des Königs um die Einheit Deutſchlands, um die Wiedergeburt des deutſchen Bundes, um die Entfeſſelung der Preſſe, um die Herſtellung eines wirklich competenten, kräftigen Bundesgerichts und um vielfache Verbeſſerungen der materiellen Wohlfahrt dem preußiſchen Volk ein Geheimniß geblieben waren. Nie hat ſich das Myſterium diplomatiſcher Cabinetspolitik bitterer gerächt! Alle deutſchen Herzen konnte ſich der König durch rechtzeitige Darlegung ſeines reinen Willens erobern. Noch im März konnte er ganz Deutſchland auf das Feſteſte mit Preußen durch freie, rückhaltloſe Anerkennung der Freiheit verknüpfen. Der hohe moraliſche Eindruck, den der erſte vereinigte Landtag überall hinterlaſſen, war noch in zu friſchem Andenken, als daß nicht das lebendigſte Vertrauen damals der preußiſchen Regierung entgegengekommen wäre. Statt aber dem Volk den vollen Pokal der Freiheit zu reichen, gewährte der König in ſeiner ſcrupulöſen Rückſichtnahme auf Oeſterreich nur Tropfen von Freiheiten, die den heißen Durſt nach Erſättigung nur ſteigern konnten.

Hieraus entſtand ein unſeliger Widerſpruch zwiſchen dem Bewußtſein des Königs und der öffentlichen Meinung.

Der König war ſich bewußt, daß er ſieben Jahre hindurch die Regeneration des deutſchen Bundes unabläſſig bezweckt und noch eben bei Oeſterreich die dringendſten Schritte dafür gethan hatte. In Anſehung ſeiner Abſichten brauchte er alſo kein Syſtem zu ändern. In dieſem guten Gewiſſen zögerte er mit augenblicklichen Gewährungen und hielt er noch immer an dem feſt, was er mit Rückſicht auf Oeſterreich vorbereitet hatte. Im erſten

Einberufungspatent des zweiten vereinigten Landtags vom 14. März ſprach er nur erſt von der Regeneration des deutſchen Bundes überhaupt und die Richtung auf die Stellung Deutſchlands zum Auslande war vorherrſchend. Von den Veränderungen im Innern war noch nicht die Rede. Dieſe Unbeſtimmtheit nur allgemeiner Andeutungen, dieſe Kargheit im Geben, war in einem Moment, wo in Deutſchland Staat auf Staat bereits die größten Erweiterungen der Freiheit gemacht hatte, ein entſchiedener Fehler. Preußen allein war endlich noch zurück; Preußen gerade, welches ſeit 1807 in volksthümlichen Einrichtungen ſo oft vorangegangen war; Preußen, welches durch ſeinen erſten vereinigten Landtag noch ſo eben zum Bewundern Europa's eine ſo große politiſche Reife, eine ſo ächt deutſche Geſinnung gezeigt hatte; Preußen war noch zurück, welches der Heerd der religiöſen Reform geweſen war und auch die Juden von inhumanen Beſchränkungen vollends emancipirte.

Binnen wenigen Wochen hatte ſich das Maaß der Forderungen ſchnell zu einer bedeutenden Höhe geſteigert. Die Forderung nach Preßfreiheit z. B. konnte durch ein früher willkommenes, repreſſives Preßgeſetz nicht mehr befriedigt werden. Wir haben geſehen, daß der König ſchon lange zuvor mehr zu geben entſchloſſen war, als er gab. Erwägt man alſo die deutſche Geſinnung des Königs, ſo wird man begreifen, daß ſein zweites Einberufungspatent zum zweiten vereinigten Landtag vom 15. März, worin die volksthümliche Umgeſtaltung des deutſchen Staatenbundes zum Bundesſtaate mit allen daraus folgenden nothwendigen Attributen verlangt wurde, von ihm nichts weniger denn als ein übereiltes Zugeſtändniß im Augenblick der Noth angeſehen werden konnte, denn man wird darin nur einen Auszug aus der Denkſchrift vom 20. November 1847 erblicken können. Aber der Inhalt dieſes Patents genügte ſchon nicht mehr.

Auch war dieſem Patent bereits das zwiſchen Preußen und Oeſterreich am 15. März beſchloſſene Manifeſt zur Einberufung eines Congreſſes der deutſchen Fürſten und Miniſter auf den 25. März in Dresden in gleichem Sinn vorangegangen, und noch weiter zurück am 1. März die auf denſelben Zweck gerichtete Inſtruction für den General v. Radowitz als Abgeſandten nach Wien. Ja ſo groß war die Ruhe des Königs, daß er noch am Eingange des Patents vom 18. März äußerte, wie die großen Ereigniſſe in Wien die Ausführung ſeiner Vorſchläge erleichtern, die Beſchleunigung der Ausführung aber unerläßlich machen würden.

Der König konnte daher dem blutigen Straßenkampf vom 18. auf den 19. März zunächſt gar nicht den umfaſſenden politiſchen Charakter beilegen, welchen die Demokratie und ihre Ausartung, die Demagogie, ſogleich darin fanden und deſſen Bedeutung, wie man auch die Thatſachen in ihrer Vereinzelung motivire, im Allgemeinen immer die Vernichtung der Beamtenwillkür des Polizeiſtaates und einer dem Volk ſich entfremdenden Militairmacht bleiben wird. Daß dieſer Kampf aber nach Erlaß des Patentes vom 18. März und nach dem öffentlich dafür ausgeſprochenen Dank noch möglich geweſen, das freilich iſt das Werk ſo vieler ſich dämoniſch durchkreuzenden Gewalten, daß hier nur die reſignirte Unterwerfung unter die traurige Thatſache übrig bleibt, die für das religiöſe Gemüth zur Anerkenntniß ihrer welthiſtoriſchen Nothwendigkeit wird.

Auf jeden Fall war die weitverbreitete Vorſtellung, als ob die ſogenannten Errungenſchaften des Volks in Anſehung des königlichen Willens Erzwungenſchaften wären, ein Irrthum und das Mißtrauen gegen den König, als ob er den Conſtitutionalismus nicht wirklich wolle, ungerecht. Das tragiſche Verhängniß des Königs war die pädagogiſche Stellung, die er auch da noch einzunehmen ſuchte, als die Begierde nach dem Selfgovernment ſchon in die Maſſen, ſogar in das Proletariat, gedrungen war. Die Adreſſe der Berliner Stadtverordneten, vom 13. März, demſelben Tage, an welchem Metternich ſtürzte, beantwortete der König noch mit hohem Gleichmuth und mit der Aeußerung, daß er für den Ausbau der Verfaſſung den Weg der Allmäligkeit nicht verlaſſen könne. „Kühn und bedächtig“ ſei das Loſungswort jedes guten Feldherrn. Gegen Ende ſeiner Antwort leuchtete offen die Sorge durch, daß er durch zu ſchnelles, entſchiedenes

Auftreten die Einigkeit Deutſchlands ſtören könne; die Verantwortlichkeit dieſes Zwieſpalts möchte er nicht über ſich nehmen. — Dieſe an ſich edle Bedenklichkeit, hervorgegangen aus der deutſchen Geſinnung des Königs, war ein ſo radicaler Fehler, daß der König, vom raſchen Umſchwung der Dinge mitergriffen, wenige Tage ſpäter und doch ſchon zu ſpät zu dem entgegengeſetzten Entſchluſſe kam, ſich an die Spitze der Bewegung ſtellen zu wollen. Nun hatte aber das Volk bereits den Primat der politiſchen Bewegung ergriffen, wenn es dem Fürſten auch noch den Principat einräumte. Die Regierung kam in die üble Lage, terroriſtiſchen Forderungen Zugeſtändniſſe zu machen. Wenn der König in der mehrerwähnten Denkſchrift vom Herbſt 1847 Oeſterreich zuruft, daß es die höchſte, vielleicht die letzte Zeit ſei, den Bund zu reformiren, und wenn er nun die Gunſt des Herrſcheraugenblicks, des nie wiederkehrenden, verſäumte, ſo muß man wohl das Hervortreten einer Wendung der Dinge anerkennen, die, göttlicher Art, über den Willen des Einzelnen ſchlechtweg hinausragt.

Am 22. März ſprach der König in ſeinem vom 21. datirten Manifeſt: An mein Volk und an die deutſche Nation, ſeinen Entſchluß aus, für die Tage der Gefahr, wo Deutſchland von Innen durch Gährungen, von Außen durch Feinde bedrohet werde, die Leitung der deutſchen Angelegenheiten zu übernehmen. „Ich habe, ſagte er, heute die alten deutſchen Farben angenommen und Mich und Mein Volk unter das ehrwürdige Banner des deutſchen Reichs geſtellt. Preußen geht fortan in Deutſchland auf.“ Dieſe vielbeſprochenen Worte haben hier den ganz beſtimmten Sinn, daß der König den Entſchluß, den er ſchon längſt gegen Oeſterreich ausgeſprochen, im Nothfall zur Regeneration des deutſchen Staatenbundes allein voranzugehen, jetzt verwirklichen wollte. Daß er dabei an kein Nivellement der deutſchen Staaten dachte, geht entſchieden aus den Worten hervor, worin er ſagt, daß die deutſche Ständeverſammlung über die Gründung eines neuen Deutſchlands berathen ſolle, „eines einigen, nicht einförmigen Deutſchlands, einer Einheit in der Verſchiedenheit, einer Einheit mit Freiheit“.

In dieſen Worten iſt die Selbſtſtändigkeit und Individualität der einzelnen Staatenglieder Deutſchlands ausdrücklich anerkannt.

Wie alſo der König das Aufgehen Preußens in Deutſchland verſtanden, welchen Inhalt er in dieſe Worte gelegt habe, das kann nach jener Denkſchrift S. 52—53 gar nicht zweifelhaft ſein. In den hier aufgezählten Beſtimmungen wird jeder unbefangene die Subſtanz deſſen finden, was das Vorparlament und Parlament in Frankfurt zu ſeiner eigentlichen Aufgabe gemacht hat. Ein Aufgehen Preußens in das übrige Deutſchland würde natürlich eine ganz unfruchtbare, leere Handlung ſein, wollten nicht die andern deutſchen Staaten auch umgekehrt in Preußen aufgehen, denn wollten Oeſterreich, Baiern, Sachſen, Hannover u. ſ. w. in einem particulariſtiſchen und egoiſtiſchen Separatismus beharren und ſich nur in die Preußiſchen Provinzen theilen, ſo iſt eine ſolche Selbſtauflöſung keinem Staat zuzumuthen, wiewohl es nicht an Preußen fehlt, die ihm zu ſolchem Daraufgehen als einem heroriſchen Selbſtmord rathen. Alle geſunde Politik beruhet auf Wechſelſeitigkeit. Preußen kann daher in Deutſchland nur aufgehen, wenn es die Schranke niederreißt, die es noch von ihm getrennt hielt; dieſe Schranke war der Mangel der freien Volksvertretung. Sie iſt gefallen. Umgekehrt aber müſſen auch die übrigen deutſchen Staaten in Preußen inſoweit aufgehen, als für die Einheit der Verhältniſſe nothwendig iſt, während ſie ſich bisher gegen große gemeinſame deutſche Zwecke, nur weil ſie von Preußen ausgingen, nicht ſelten negativ verhielten; ihre Schranke gegen Preußen war ihre Furcht, ihr Mißtrauen, von ihm beherrſcht und abſorbirt zu werden; dieſe Beſorgniß, hinter welcher auch wohl noch die vor ruſſiſchem Einfluß lauert, wollte der König mit ſeinem Ausſpruch vertilgen.

Ueber die urſprüngliche Entſtehung jener Worte: Aufgehen in Deutſchland, hat Graf Arnim v. Boytzenburg, der ſie als Miniſter zuerſt unterzeichnete, in ſeiner Schrift: die deutſche Centralgewalt und Preußen, S. 45 ff. Auskunft und dabei S. 47 folgende ausdrückliche Erklärung gegeben: „Es hieß nach meiner Auffaſſung, daß Preußen fortan keine anderen Intereſſen, als deutſche verfolgen, daß es fortan ganz deutſch und nur deutſch ſein werde. Dabei konnte, ja mußte es ſtark und unabhängig ſein.“ Seitdem iſt das Aufgehen Preußens in Deutſchland ein Stichwort und ein Spielball der witzigen Interpretation geworden. Die Republik wünſcht das Aufgehen als eine Verflüchtigung der preußiſchen Selbſtſtändigkeit; das excluſive Preußenthum fürchtet ein ſolches Zerfallen in Freiſtaaten und wünſcht daher die Unterordung des übrigen Deutſchlands unter das voran- und voraufgehende Preußen. Das Wahre an der Sache bleibt immer, daß Deutſchland nur mit Preußen, Preußen nur mit Deutſchland fortſchreiten kann. Vor allen Dingen aber iſt nicht zu vergeſſen, daß Preußen ſelber zu Deutſchland gehört, ja daß diejenigen ſeiner Provinzen, welche der Form nach jetzt erſt in dem deutſchen Bund als integrirende Theile aufgenommen ſind, ihrem Weſen, ihrer Geſchichte, Denkweiſe und Sympathie nach längſt auf das Innigſte mit Deutſchland ſich verbunden fühlen. Welche Stadt wollte z. B. den Muth haben, zu behaupten, deutſcher als Königsberg zu ſein? Gegen eine ungerechte und unbillige Herabſetzung muß Preußen ſich verwahren, das erfordert ſeine Ehre. Seine Hingebung an Deutſchland iſt aufrichtig, denn ſie iſt nothwendig und das Nothwendige geſchieht, auch gegen den Willen der Menſchen.

Seit der Märzrevolution bis jetzt (Ende Auguſt 1848) hat nun Preußen in Betreff der Einheit Deutſchlands folgende Schritte gethan:

1) Die zum zweiten vereinigten Landtag verſammelten Stände nahmen am 2. April in ihrer Adreſſe an den König faſt einſtimmig die Zuſicherung deſſelben an, daß derſelbe „die Mitwirkung Preußens zur Umwandlung des deutſchen Staatenbundes in einen Bundesſtaat mit wahrhafter Volksvertretung beim Bunde zugeſichert“.

2) Preußen hat den Kampf für die Unabhängigkeit Holſteins von Dänemark und für das Recht der Untrennbarkeit Schleswigs von Holſtein eröffnet und für dieſen Kampf nicht nur das Blut ſeiner Krieger, ſondern auch das materielle Wohl ſeiner Oſtſeeſtädte geopfert.

3) Es hat Deutſchland ſeine Stammprovinzen Oſt- und Weſtpreußen nebſt dem deutſchen Theil von Poſen einverleibt und dadurch bedeutend verſtärkt. Dieſe That, die Brünneck beantragte, iſt wichtiger, als ſie bisher gewürdigt zu ſein ſcheint, denn gerade mit dem Einſchluß dieſer Provinzen hat Preußen, das in den erſteren ein ſelbſtſtändiges Königreich beſaß, dasjenige Element aufgegeben, was man politiſch als das ſpecifiſch Preußiſche bezeichnen konnte. Dies Preußen iſt nun in Deutſchland aufgegangen.

4) Es hat durch Anerkennung des Erzherzogs Johann als Reichsverweſer ſeine uneigennützige Unterordnung unter die Souveränetät der deutſchen Nation für alle gemeinſame Angelegenheiten derſelben ausgeſprochen.

Wenn Preußen Anſtand nahm, die ſogenannte Huldigung des Erzherzogs als des Oberleiters des deutſchen Heerweſens in der vom deutſchen Kriegsminiſter vorgeſchriebenen Form zu vollziehen, ſo iſt nun wohl erſichtlich und durch des Herrn v. Peuker eigene Auslaſſungen in der Paulskirche beſtätigt, daß es eben nur an dieſer Form ſich ſtieß, denn die Sache führte es in dem Armeebefehl des Königs ohne Rückhalt aus. Gegen dieſe Thatſache zerfallen alle reactionaire Folgerungen, die man aus der unterlaſſenen Truppenparade und aus den Meinungsäußerungen einzelner Officiere gezogen hat, in Nichts. Die eigenthümlichen Bedenken, welche Preußen in Anſehung jenes feierlichen Actes für ſeine Armee haben konnte, waren freilich für die kleineren Staaten gar nicht da. Sie konnten mit Vortheil in ihren größeren Städten aus der Huldigungsparade ein Volksfeſt machen.

3. Die Zukunft.

So weit hat Preußen bis jetzt ſein Verhältniß zu Deutſchland entwickelt. Wir haben uns überzeugt, nicht nur, daß Preußen thatſächlich durch und durch deutſch, ſondern auch, daß ſein jetziger König der deutſchen Sache aufrichtig und mit idealer Begeiſterung zugethan iſt. Wir haben uns aber auch überzeugt, daß die preußiſche Regierung mit ihrer deutſchen Tendenz zu langſam und zu rückſichtsvoll auf Oeſterreich vorwärts gegangen iſt, ſo daß Friedrich Wilhelm IV. im Vollbewußtſein ſeiner redlichen Zwecke ſogar Mißgriffe that, die ihn als ſich ſelbſt widerſprechend, ja als den tiefſten Bedürfniſſen der Zeit mittelalterlich entfremdet mußten erſcheinen laſſen. Tadeln wir deswegen die preußiſche Regierung, tadeln wir den König von Preußen ſelber, ſo dürfen wir doch nicht vergeſſen. daß nicht Preußen allein, ſondern daß mit ihm ganz Deutſchland, nämlich das regierende, geirrt und gefehlt hat und daß daher die Bitterkeit, mit welcher man Preußen und insbeſondere ſeinen König jetzt anzugreifen pflegt, eine ungerechte iſt. Der königlichſte Trieb Friedrich Wilhelms IV., ſchöpferiſch zu wirken, konnte in der Einſeitigkeit und Beſchränkung, wie er ſich manifeſtirte, leider nur eine oppoſitionelle Stellung zum Geiſt der Zeit gewinnen. Er konnte daher gegen ſeinen Willen den Knoten der Revolution noch nicht löſen, nur ihn noch enger ſchürzen, bis die Revolution ſelbſt ihm ſeinen Irrthum unzweideutig aufdeckte und die ſanfte Allmäligkeit unterbrach, auf deren Weg er ſein Volk mit einer organiſchen Geſtaltung der Freiheit hatte beglücken wollen. Wie immer, nur in raſch fortgeſchrittener Form, will auch jetzt der König *König ſeines Volkes* ſein. Als im beſten Sinne demokratiſchen Monarchen kündigte er ſich bei ſeinem Regierungsantritte in jener denkwürdigen Schwurrede im Schloßhof zu Königsberg an. Der König iſt ſelbſt der größte demokratiſche Agitator geweſen, deſſen freie, öffentliche Sprache millionenfachen Nachklang entzündete. Das gegenwärtige Preußen iſt ein Reſultat auch ſeines Wirkens. Hierbei können wir eine Bemerkung allgemeineren Inhalts nicht unterdrücken. Es iſt jetzt Ton geworden, die dreiunddreißig Friedensjahre Deutſchlands als eine gleichſam verlorene Zeit zu ſchmähen nnd gewiß iſt auch in ihnen nur zu Vieles, was hätte geſchehen ſollen und können, verabſäumt, Vieles dagegen geſchehen, was nicht hätte ſein ſollen. Aber es iſt auch nicht zu überſehen, daß ſie gerade durch den friedlichen Verkehr, den ſie pflegten, die Idee der deutſchen Einheit, wie ſie jetzt herausgetreten, weſentlich von Innen her gefördert und an der Kritik von Ereigniſſen, wie die Kölner Wirren, die hannöverſche Verfaſſungsfrage, der oſtpreußiſche Huldigungslandtag u. dergl., ſich als die Wirklichkeit vorbereitender Gedanke groß gezogen haben.

Verſuchen wir es nach dieſen Prämiſſen, einen Blick in Preußens Zukunft zu werfen.

Es iſt gezeigt worden, daß ein Gegenüberſtellen von Preußen und Deutſchland inſofern gar keinen Sinn hat, als Preußen eben ein *integrirender* Theil Deutſchlands ſelber iſt. Dies iſt der wahre Grund, weshalb in der Tagespreſſe für das Thema der Einheit Deutſchlands, die Polemik vorzugsweiſe gegen Preußen gerichtet iſt, während ſie Oeſterreich theils ignorirt, theils, wo es ſich abſondert, wie in der däniſchen Affaire, in der Geldverſendung, in der Zollvereinung, in dem Heerweſen, mit Schonſamkeit behandelt.

Es iſt ferner gezeigt worden, daß in der preußiſchen Geſchichte der *Geiſt der deutſchen Nation* weſentlich als Princip ihrer Geſtaltung angeſehen werden muß, daß die Thaten Preußens nicht eine ausſchließlich preußiſche, vielmehr nicht weniger deutſche Bedeutung haben und daß mithin Preußen von ſich ſelbſt abfallen müßte, wollte es von Deutſchland abfallen. Ein Stockpreußenthum d. h. ein gegen das deutſche Weſen feindſeliges Preußenthum, iſt eine Mißgeburt.

Daß man Preußen trotz ſeiner factiſchen Deutſchheit doch immer von Deutſchland unterſcheidet, liegt darin, daß Preußen als *deutſcher* Staat in ſeiner Vereinzelung ſchon eine *europäiſche* Macht iſt, was von den übrigen deutſchen Staaten mit Ausnahme Oeſterreichs nicht geſagt werden kann. Stehen aber Preußen und Oeſterreich für ſich ſchon als ſchlechthin ſelbſtſtändige Staaten da, ſo unterſcheiden ſie ſich doch von einander dadurch, daß Preußen nur Stämme und Provinzen, Oeſterreich Nationen und Staaten in ſich ſchließt; daß Preußen in ſich gleichartiger deutſch, Oeſterreich in große Nationaldifferenzen zerſpalten iſt; daß Preußen zu dem geſammten übrigen Deutſchland wie zu Frankreich, Belgien, Holland, Skandinavien und Rußland ein unmittelbares Grenzverhältniß hat, während Oeſterreich direct nur an das ſüdliche Deutſchand grenzt und außerdem ſich auf den Orient und das Mittelmeer bezieht. Oeſterreichs Politik muß daher nothwendig einen eigenthümlichen Charakter behalten, der zwar das germaniſche Princip an die Spitze ſtellen, daſſelbe jedoch bei den Czechen, Magyaren, Kroaten, Romanen nur als die Culturideen des heutigen Europa's zur Geltung bringen kann, nicht aber als Recht fordern darf. Preußens Politik kann theils univerſeller, theils deutſcher ſein. Man betrachte ſolche Verhältniſſe nur ohne das Vorurtheil leidiger Eiferſucht. Man würdige die Sachlage, wie ſie einmal gegeben iſt, mit ſachlichem Sinne. Man ſehe in Oeſterreichs localen und außerdeutſchen Beziehungen ſo wenig eine Schuld, als in Preußens vielſeitigen und mehr deutſchen Berührungen ein Verdienſt. Man ſehe darin, was man ſehen muß, die Nothwendigkeit, und man wird ſich verſtändigen können. Für die Selbſtſtändigkeit des centralen, vorzugsweiſe ſogenannten Deutſchlands ſind dieſe mehr peripheriſchen, unter einander vielfach divergirenden Staaten Oeſterreichs und Preußens ſchlechthin unentbehrlich, weil ſie Deutſchland mit dem ganzen übrigen Europa vermitteln.

Weil ſie aber in dieſer Miſſion Aufgaben zu löſen haben, die für Binnendeutſchland gar nicht da ſind, ſo ergiebt ſich daraus auch die Nothwendigkeit, daß ſie eigene Verfaſſungen haben müſſen. Eigene Verfaſſungen haben nun allerdings auch die kleineren deutſchen Staaten. Selbſt wenn ſie ſich zu Collectivſtaaten, zu einer ſchwäbiſchen, ſächſiſchen, heſſiſchen und hannöveriſchen Curie vereinten und in den Grundzügen ihrer Verfaſſung möglichſt übereinſtimmten, würden ſie innerhalb einer jeden Einheit eine gewiſſe Sonderthümlichkeit zu bewahren ſuchen. So viel aber liegt auf der Hand, daß dieſelbe nie ſo groß werden kann, daß nicht dieſe Staatenmaſſe, Baiern an der Spitze, in ihrer Mannigfaltigkeit immer eine gewiſſe wahlverwandtſchaftliche Harmonie behalten und zu Oeſterreich und Preußen das dritte Glied des deutſchen Bundesſtaates ausmachen ſollte. Der thatſächliche Ausdruck des particulären politiſchen Selbſtgefühls Oeſterreichs und Preußens iſt die conſtituirende Nationalverſammlung zu Berlin und Wien. Beide wären überflüſſig; beide wären ein Anachronismus, wenn Preußen und Oeſterreich ſich als eine tabula rasa anſehen dürften, worauf nur das, was in Frankfurt beſchloſſen wird, einfach als ihr Geſetz eingezeichnet werden könnte. Giebt Deſſau ſogar ſich jetzt eine eigene Verfaſſung, wie ſollten nicht Preußen und Oeſterreich ſich eine ſolche ſchaffen.

Die preußiſche Regierung hat die verfaſſunggebende Nationalverſammlung zu Frankfurt niemals anders, als in dem Sinn aufgefaßt, daß die Beſtimmungen derſelben von den Regierungen erſt nach vorgängiger Prüfung ihrer Angemeſſenheit für den Einzelſtaat angenommen werden könnten, was nicht ausſchließt, ſie im Allgemeinen als muſtergültig anzuerkennen. In der Botſchaft vom 3. April, welche die Wahl der Abgeordneten zum deutſchen Parlament verfügt, heißt es ausdrücklich, daß die Gewählten zuſammenzutreten haben: „um zwiſchen den Regierungen und dem Volk das deutſche Verfaſſungswerk zu Stande zu bringen“. In der Wahlverordnung vom 11. April, welche die Wahl nach Ständen aufhebt, die Wahlen durch das Volk und nach einem andern Vertretungsmaaß beſtimmt, iſt dieſer Ausdruck nicht geändert. Die Frankfurter Verſammlung erklärt ſich nun zwar auf Raveaux's Antrag ſouverain und forderte: „daß alle Beſtimmungen einzelner deutſcher Verfaſſungen, welche mit dem von ihr zu gründenden allgemeinen Verfaſſungswerke nicht übereinſtimmen würden, nur nach Maaßgabe des letzteren als gültig zu betrachten ſein ſollten“. Dieſe Beſtimmung iſt auch für die Grundrechte der deutſchen Nation ganz vernünftig, ſetzt jedoch eben die Selbſtſtändigkeit der einzelnen Verfaſſungen voraus, welche mit der in Frankfurt zu entwerfenden allgemeinen verglichen werden ſollen und bezweifelt alſo keineswegs die Autonomie der einzelnen Staaten. Wir wollen uns das Verhältniß an einem Beiſpiel verdeutlichen. Die preußiſche Nationalverſammlung geſteht dem Könige das Recht der Beſchlußnahme über Krieg und Frieden zu. Hiermit drückt ſie aus, daß Preußen in ſich ſelbſtſtändig genug iſt, aus eigener Machtvollkommenheit nach Außen hin zu handeln. Nichtsdeſtoweniger weiß ſie recht gut, daß der König von Preußen, als deutſcher Fürſt, keinen Krieg ohne Uebereinſtimmung mit der deutſchen Centralgewalt führen darf. Dieſe Beſchränkung der Souverainetät Preußens fällt nicht in es ſelber, ſondern in ſein Verhältniß zu Deutſchland und hier iſt es, wo die Vergleichung der Verfaſſungen eintreten und die deutſche maßgebend werden muß.

Die Zeitgenoſſen haben ſich in die Abſtraction verrannt, Bundesſtaat und Staatenbund ſo entgegenzuſetzen, daß ſie auf den Bundesſtaat den Begriff des Staates an und für ſich übertragen und dem Staatenbund immer nur die Vorſtellung des als Fürſtenbund beſtandenen bisherigen deutſchen Bundes unterſchieben. Aus dem doctrinairen Schulgezänke, das ſich über dieſe Begriffe erhoben, iſt viel Verwirrung entſtanden. Hier gilt es nun, unumwunden zu erklären, daß, ſobald unter dem Wort Bnndesſtaat eine abſolute Entäußerung aller politiſchen Selbſtſtändigkeit verſtanden wird, Oeſterreich und Preußen einem ſolchen Staate ſich nicht eingliedern können. Der Kaiſer von Oeſterreich, der König von Preußen können zwar die Souverainetät der Nation, aber keinen Souverain über ſich anerkennen. Der Reichsverweſer kann für ſie immer nur die Bedeutung eines Präſidenten der Centralgewalt, eines Protectors Deutſchlands, haben. Hierüber mache man ſich keine Illuſionen. Die Fürſten ſelber haben beſonders die Pflicht, hier nicht mit einem falſchen Schein zu kokettiren und ihre Staaten in eine ſchiefe, auf die Länge unhaltbare Stellung zu bringen. Eine ſolche unehrliche Politik würde ihren Thron am Sicherſten untergraben und ſie in den Wogen des Bürgerkriegs, der die Volksſouverainetät durch den Sturz der Dynaſtieen würde realiſiren wollen, unfehlbar verſchlingen. Oeſterreich und Preußen können nur einem föderativ organiſirten Bundesſtaate, keinem abſtract centraliſirenden Einheitsſtaate beitreten. Als Görres 1819 ſeine berühmte Schrift: Deutſchland und die Revolution, herausgab, ſetzte er ſchon auseinander, daß der deutſche Bund eine Fürſtenrepublik ſei. An ihre Stelle tritt nun für alle gemeinſame deutſche Angelegenheiten eine Staatenrepublik. Man ſtoße ſich doch von Seiten des Conſervatismus nicht an dem Wort Republik! Nur inſofern das geſammte Deutſchland auf dem Wege der freien Föderation ein republikaniſch-conſtituirter Geſammtſtaat wird, können die Einzelſtaaten monarchiſch-conſtitutionell bleiben. Die hohe Stufe der politiſchen Bildung Deutſchlands zeigt ſich eben darin, daß er, was anderwärts ſich zu fliehen und zu bekämpfen ſcheint, zu vereinigen vermag.

Wir faſſen unſer politiſches Bekenntniß hierüber in die Formel zuſammen:

Das deutſche Parlament, hervorgehend aus der Wahl von Abgeordneten der Kammern der verſchiedenen deutſchen Staaten, übt die Kritik aller deutſchen Zuſtände und entwirft die für ſie nothwendigen Beſtimmungen.

Die deutſche Centralgewalt übt die Souverainetätsrechte der deutſchen Nation aus, ſowohl was die internationalen Bezüge zwiſchen den einzelnen deutſchen Staaten, als die auswärtigen deutſchen Verhältniſſe betrifft.

Der deutſche Staatenrath endlich, hervorgehend aus den Staatenbevollmächtigten der verſchiedenen deutſchen Staaten, vermittelt den Uebergang der Geſetze des Parlaments und der Beſchlüſſe der Centralgewalt in die Realiſirung durch die einzelnen Staaten, die in ihrer Verwaltung und Culturpolitik vollkommen ſelbſtſtändig ſind. Eines vielhunderthäuptigen Hauſes und Reichsrathes bedarf es nicht.

Das Verhältniß der Frankfurter Verſammlung zu den Sonderſtaaten vergleicht ſich dann dem, welches zwiſchen dem Naturrecht und dem poſitiven Recht exiſtirt. Die Praxis läßt die Einheit der principiellen Theorie und der Ausführung wünſchen. Viele tragen ſich daher mit der Vorſtellung, daß Preußen als der jüngſte und progreſſivſte deutſche Staat doch die Hegemonie Deutſchlands an ſich nehmen müſſe und zwar nicht blos an ſich intellectuell und moraliſch durch die ſtillerobernde Macht des ſtrebenden Geiſtes, ſondern auch für ſich in ausgeſprochener Facticität durch Uebernahme der Leitung der Centralgewalt in erblicher Weiſe. Sie wollen durchaus das Haus Hohenzollern auf den deutſchen Kaiſerthron ſetzen, wie **Arndt** u. A. dies geradezu erklärt haben. Auch ſollen viele Abgeordnete zur Frankfurter Verſammlung bei der

Wahl des Erzherzogs Johann als des proviſoriſchen Reichsverweſers den Hintergedanken gehabt haben, die definitive Wahl auf den König von Preußen zu lenken. Allein abgeſehen davon, daß es mit Recht problematiſch bleibt, ob nicht der edle Erzherzog, je mehr er innerhalb des Proviſoriums ſeinen hohen Beruf entſpräche, auch definitiv zum deutſchen Volksfürſten würde gewählt werden, ſo müßten wir in der That die ganze bisherige deutſche Geſchichte vergeſſen, wollten wir annehmen, daß mit der abſoluten Suprematie Preußens nicht ſofort eine Verſtimmung mindeſtens von Oeſterreich und Baiern eintreten ſollte, aus welcher heraus ſich die ſchwierigſten Verhältniſſe erzeugen würden.

Ja, wenn Oeſterreich aus dem deutſchen Bunde ausſchiede und wenn die übrigen deutſchen Staaten ihre Souverainetät freiwillig auf Preußen übertragen, wenn ſie dieſen Act als zum Heil Deutſchlands nothwendig anerkennen und in dieſem patriotiſchen Sinn mit Begeiſterung vollziehen wollten, dann freilich könnte Preußens König mit freudigem Stolz die Würde der Kaiſerkrone annehmen, denn dann würde Preußen als Preußen eben ſo aufhören, wie Baiern als Baiern, Sachſen als Sachſen u. ſ. w. Es würden nur noch provincielle Stammunterſchiede in Deutſchland exiſtiren und die Fürſtenhäuſer würden, wie die indiſchen Nabobs, mediatiſirt werden. Frankfurt würde mit Berlin zuſammenfallen und Deutſchland wäre dann in ſeiner Totalität ein einiger conſtitutioneller Staat. Alle deutſche Staaten, nicht blos Preußen, wären dann in die deutſche Einheit aufgegangen.

Wer aber ſieht nicht ein, daß dieſe Vorſtellung ein abſtractes Ideal d. h. ein ſolches iſt, dem zur Zeit (Auguſt 1848) die Bedingungen zur Verwirklichung fehlen? In jenen Märztagen anarchiſcher Zuckungen waren allerdings viele der kleineren Staaten zum Aufgehen in Preußen, zur Huldigung ſeiner ſouverainen Stellung gern bereit. Ermüdung und Furcht hatte viele Fürſten ergriffen. Sie dachten daran, wie Ludwig von Baiern, ſich aus dem Sturm der Geſchichte abſeits in eine anſtändige Zurückgezogenheit zu retten und ſelbſt Würtemberg ſcheint ſolcher Neigung nicht fremd geweſen zu ſein. Allein nunmehr hat ſich dieſer Zuſtand ſchon aufgehoben und das dynaſtiſche Selbſtgefühl hat ſich wieder emporgerichtet.

Geographie, Geſchichte und rationelle Politik kommen immer auf die Dreitheilung Deutſchlands in ein ſüdliches, mittleres und nördliches zurück, deren natürliche Centralpunkte Oeſterreich, Baiern und Preußen ausmachen, auf welche alle Verhältniſſe dieſer Elemente zurückgehen. Und daher wird das Präſidium der deutſchen Centralgewalt ſchwerlich einem Einzigen und dieſem Einen am wenigſten erblich, ſondern es wird, ſo lange Oeſterreich zum Bunde ſteht, nur einem gewählten Vorſtande oder einem durch einen Turnus beſtimmten zufallen können. Auch die ſo oft wieder auftauchende Idee einer Triumviratsregierung hat hierin ihre Begründung. Der Staatenrath macht ſie aber überflüſſig.

Die Idee des Staates kann die deutſche Nation vollſtändig nur in ihren Sonderſtaaten erreichen. Als Nation kann ſie nur ein Bundesſtaat ſein. Und Preußen kann nur Preußen ſein, ſofern es mit klarem Selbſtbewußtſein, mit liebevoller Hingebung, mit heroiſchem Muth, dem Geiſt deutſcher Bildung, der es von Anbeginn ſchuf, zu folgen, durch ihn zu immer neuen Siegen der Freiheit ſich führen zu laſſen und eine intellectuell-ethiſche Propaganda zu machen bereit iſt. Dann wird ſein Aufgang in Deutſchland nicht ſein Untergang in den Hades einer Grau in Grau verſchwimmenden Schattenwelt, ſondern die Morgenröthe des Phönixopfers ſein, mit welchem es, in dem ſich zugleich Deutſchland dem Lichte ächter Humanität entgegenhebt.

III.

Ueber den Geiſter- und Wunderglauben der Gegenwart.

1872.

Unſere Gegenwart glaubt, Hand auf's Herz, weder an Wunder noch an Geiſter. Ihr Realismus und Materialismus rechnet die Vorſtellung derſelben zu den Verirrungen einer phantaſtiſchen Romantik, von welcher ſich das Zeitalter der triumphirenden Naturwiſſenſchaft und Technik gründlich befreit hat. Wenn man ſolche Wunder, wie die Telegramme, die Eiſenbahnen, die Dampfſchiffe, die Gasbeleuchtung, die Photographie, die Schnellpreſſen, die Chloroformirung, die Luftballonſchifffahrt u. ſ. w. hervorbringen kann, ſo ſchrumpft, was man ſonſt Wunder genannt hat, zur Bedeutungsloſigkeit zuſammen. So urtheilt unſere Zeit auf der Höhe ihrer Bildung. Aber die höchſte Stufe zeigt ſich eben darin als die höchſte, daß ſie alles relativ Niedrigere, von ihrem Standpunkt reell Ueberwundene als Moment in ſich enthält. Und ſo finden wir, ſobald wir uns näher umſchauen, allen Wahn früherer Jahrhunderte, ja die Träume der Zauberreligion der Naturvölker modern aufgeputzt unter uns wieder. Die Römer waren zur Zeit der Kaiſer auch ſehr aufgeklärt, aber das hinderte ſie nicht, zugleich ſehr abergläubiſch zu ſein. Petronius beſchreibt in ſeinem Satyrikon bekanntlich ein ſchwelgeriſches Mahl, welches der reiche Emporkömmling Trimalchio giebt. Als man nun vortrefflich und reichlich gegeſſen und getrunken hat, erzählt man ſich Geſpenſtergeſchichten, die gerade ſo, wie die unſrigen, zugeſchnitten ſind. Es wimmelt jetzt bei uns wieder von einer Literatur, welche für den Wunder-

und Geiſterglauben eine fanatiſche Propaganda macht und den Aberglauben ſogar deshalb in Schutz nimmt, weil er in ſeiner oft barocken Schale doch einen tiefſittlichen Kern berge. Die Vorſtellung, nach dem Tode ſpuken gehen zu müſſen, ſei ein heilſamer Halt gegen das Begehen von Unthaten. Das Aufgeben des Wunderglaubens aber im Sinn einer directen göttlichen Unterbrechung der Wirkſamkeit der Naturgeſetze ſcheint auch wohldenkenden Menſchen nicht weit von Atheismus entfernt zu ſein.

Als der Glaube an Geſpenſter wie an Hexen im ſechszehnten und ſiebzehnten Jahrhundert in Europa wüthete, reagirte die Carteſianiſche Philoſophie mit Erfolg dagegen. Sie machte deutlich, daß das Weſen des Geiſtes im Denken beſtehe, daß man aber mit dem Denken als ſolchem keinen Strohhalm bewegen könne. Wie ſollten alſo Geiſter ſeufzen, klopfen, mit Ketten raſſeln, ſprechen können? Ein Prediger, Balthaſar Becker, unternahm es, allen Spukgeſchichten von dieſem Geſichtspunkt aus den Krieg zu erklären. So begann die Aufklärung auf dieſem Gebiet. Als der Materialismus in Frankreich vor der Revolution ſeine größte Höhe erreichte, trat ihm der Wunder- und Geiſterglaube in verſchiedenen Geſtalten gegenüber. In Paris ſelber waren es die berüchtigten Convulſionärs, die ihn mit der Religion verknüpften. Ein franzöſiſcher Beamter ſchrieb ihre Geſchichte in drei dicken Bänden und beglaubigte ſie aus den Acten. Der Mesmerismus verknüpfte jenen Glauben mit den Naturwiſſenſchaften, Schwärmer und Betrüger wie Schröpfer und Caglioſtro verknüpften ihn mit der höheren Geſellſchaft. In unſerm Jahrhundert, in Deutſchland, war es ſodann die Romantik, welche dem Glauben an Wunder und Geiſter, den unſere Aufklärer bis auf den Stumpf ausgerottet zu haben wähnten, wieder emporhalf. Arnim, Tiek, Hoffmann ſpielten mit ſeiner Phantaſtik. Im Grunde glaubten ſie nicht daran, aber die poetiſche Wirkung war ihnen ſo wichtig, daß ſie mit Vorliebe die Region des Geheimnißvollen cultivirten. Der Somnambulismus begleitete dieſe Tendenz. In Berlin wurden Kluge, Wolfhart, Breuer ſeine geprieſenen Vertreter. Die Schelling'ſche Naturphiloſophie machte ſich von Bayern aus zur wiſſenſchaftlichen Autorität für ſeine Experimente.

Ein Bruder Schellings in Stuttgart, Profeſſor Kieſer in Jena, Profeſſor Schubert in Erlangen u. A. gaben einige Decennien hindurch dem Glauben an die divinatoriſche Macht des Somnambulismus eine ſolche Unterſtützung, daß man geneigt war, in ihm, wenn er ſich bis zum Hellſehen entwickelte, ein göttliches Phänomen zu erblicken. In den Ekſtaſen der Seherin von Prevorſt culminirte dieſe romantiſche Richtung unter der Manipulation eines romantiſchen Dichters, der zugleich Arzt war, unter der von Juſtinus Kerner. In allen Theecirkeln wurde mehrere Jahre lang von der höheren Geiſterwelt, welche in die unſrige hineinragen ſollte, mit emphatiſcher Wichtigthuerei als von einer neuen Offenbarung geſprochen, welche jene Seherin vermittelt haben ſollte. Auf verſchiedenen Punkten erſchienen Somnambule, welche ihre ganze Umgebung in Erſtaunen ſetzten: das Mädchen von Orlach, die Seherin Weiß in Wien, die jüdiſche Seherin Selma in Berlin, der Sohn des Superintendenten Görwitz zu Apolda bei Jena.

Dies war die Zeit bis zur Februarrevolution. Nach derſelben concentrirte der Baron Dupotet den Mesmerismus, der in Paris trotz ſeines wiſſenſchaftlichen Bankerutts, nie ganz ausgeſtorben war, in eine große Schule, welche im Palais Royal regelmäßige Sitzungen hielt, die mit Experimenten verbunden waren. Dr. Scholl und Dr. Gottſchall ſind Zeugen ſolcher Sitzungen geweſen und haben ſie beſchrieben. Es iſt fabelhaft, was hier geleiſtet wurde. Baron Dupotet ließ durch ſeinen bloßen Willen Menſchen in Schlaf fallen, machte ſie unbeweglich, ſo daß die ſtärkſten Männer ſie nicht von der Stelle bringen konnten, verſetzte Perſonen in Krämpfe, die er eben ſo plötzlich, als er ſie erregte, wieder aufhob, ließ ein Frauenzimmer, welches den Beinamen der Spiegelhexe bekommen hatte, die ungeheuerlichſten allen Cancan überbietenden Verrenkungen aufführen, ließ gezückte Schwerter mitten im Hiebe erſtarren u. ſ. w. Er begründete eine Zeitſchrift für den Magnetismus und legte Filiale an, unter denen, nächſt dem des Herrn Hebert in der rue de la Douane, das Büreau des Herrn Cahagnet in der rue Tiquetone das vornehmſte war. Eine Somnambule, Mademoiſelle Adèle, übte hier, gegen anſtändiges Honorar, unter

Cahagnets Leitung, das Fernſehen im Schlaf. Sie erblickte Schätze, die in den Kellern alter Schlöſſer verborgen lagen, ſie ſchaute ſich nach verſchollenen Perſonen in fremden Welttheilen um und trat mit Verſtorbenen auf Verlangen in Unterredung. Die Protocolle dieſer Sitzungen ſind gedruckt, ſind auch von penſionirten preußiſchen Oberſten beglaubigt und natürlich auch in's Deutſche überſetzt. Die experimentale und poſitive Pneumatologie des ſchwediſchen Barons Gyldenſtubbe in Paris iſt nur ein Ausläufer dieſer Richtung. Auch ſein dickleibiges Buch iſt natürlich in's Deutſche überſetzt.

Einen wichtigen Beitrag zur Förderung dieſer Illuſionen gab die Verbreitung der Swedenborgiſchen Kirche, die mit den Geiſtern des Jenſeits auf ſo vertrautem Fuß ſteht. Sie hatte in Deutſchland ihren Hauptvertreter in Profeſſor Tafel, Bibliothekar der Univerſität Tübingen.

In England wurde der Magnetismus durch Dr. Elliotſon, Dr. Haddok in London u. A. mit der Phrenologie in Verbindung gebracht. Es wurden Vorſtellungen auf dem Theater gegeben. Je nachdem der Magnetiſeur ein Organ des Schädels ſeines Mediums berührte, äußerte daſſelbe ganz verſchiedene Empfindungen. Er ſpielte auf den Schädelknorren wie auf einem pſychiſchen Clavier. Jetzt kniete das mangnetiſirte Individuum nieder, ſtreckte die Hände gen Himmel und betete, gleich darauf erhob es ſich und forderte mit Begierde Erbſen und Schweinefleiſch. Man veranſtaltete auch Theaterabende, in denen die ſomnambulen Medien den verunglückten Franklin in Amerika entdecken und haarklein von ihm und ſeinen Gefährten erzählen mußten.

Doch des Aberſinns ſollte noch nicht genug ſein. Von Amerika kam der Spiritismus. Wir können uns glücklich ſchätzen, daß die Amerikaner dies abgeſchmackte Wort erfunden haben, da wir doch nun im Stande ſind, den Spiritualismus von ſeiner Geiſtloſigkeit zu unterſcheiden. Erſt kam das Tiſchrücken. Tiſche tanzten, Waſchbecken und Hüte drehten ſich, wenn Herren und Damen ihre Hände zu einer magiſchen Kette verſchränkten. Der Pſychograph wurde erfunden, mit allen Verſtorbenen aus allen

Völkern, aus allen Zeiten beliebig zu verkehren. Welch herrliches Mittel, die Lücken unſerer Geſchichtskenntniß im Nu auszufüllen! Jeder Profeſſor der Geſchichte ſollte ſich einen Pſychographen halten. Dann bedarf es nicht weitläufiger Studien, ſondern er citirt ſich die betreffenden Perſonen direct, ſie auszufragen. Da leſen wir nun auch, was Voltaire, Friedrich der Große, Muhamed u. ſ. w. den Fragenden geantwortet haben, und erfahren, daß die abgeſchiedenen Dichter noch ähnliche Verſe machen, wie die, als ſie noch im Fleiſch auf Erden wandelten. O wie manche vereinſamte Wittwe, wie manche von der Geſellſchaft ignorirte alte Jungfer hat für fünf Thaler in dem Pſychographenapparat einen Schlüſſel gefunden, ſich den Salon einer unbegrenzten Geſellſchaft zu erſchließen! Aber auch ſehr illuſtre Perſonen, hochgeſtellte Diplomaten beſonders, haben ſich an dem Pſychographendialog erbaut.

Sehr ſonderbar ſcheinen aber die Geiſter ſtatt ſolcher doch immerhin mit etwas Geiſt erfüllten Aeußerungen den Lärm vorzuziehen. Sie klopfen. Seit uralten Zeiten gefallen ſie ſich darin, die Menſchen durch allerlei unheimliche Töne zu erſchrecken, wie dies im höchſten Maaß wohl zu unſerer Zeit in Stanz zu Unterwalden geſchehen iſt, wo 1863 ein angeſehener, wohlhabender Mann, Herr Jolles, durch unverſchämte Poltergeiſter gezwungen wurde, ſein ſchönes väterliches Haus zu verlaſſen, wie er dies ſelber in einem Tagebuche, das gedruckt worden, ausführlich erzählt hat. Er ſtarb drittehalb Jahre darauf in Rom. Kurz zuvor hatten die Poltergeiſter zu Herbisdorf ein junges Webermädchen mit Kratzen an der Wand, mit Schlagen an die Thüre, mit Werfen von Steinen ſchrecklich beunruhigt, ja zuletzt einen alten brennenden Kalender auf ſein Bett geſchleudert, ſo daß die Polizei wegen Brandſtiftung einſchritt. Auch dieſe alberne Geſchichte, welche damit endete, daß der Geiſterpöbel, als er zu klopfen und zu werfen aufhörte, dem Mädchen Nachts Menſchenkoth über den Mund ſtrich, iſt von einem Arzte ausführlich erzählt.

Die Klopfgeiſter wurden aber von dem americaniſchen Humbug für die Induſtrie dadurch organiſirt, daß man ſich um einen mit grünem Tuch behangenen Tiſch ſetzte. Ein ſogenanntes Medium, d. h.

ein junges Mädchen, eröffnete den Verkehr mit den Geiſtern. Sie antworteten auf die an ſie geſtellten Fragen durch Klopfen. Die Zahl der Schläge, welche man vernahm, wurde in Buchſtaben überſetzt. Dieſe Methode iſt offenbar aus den Gefängniſſen entlehnt, wo Gefangene ſich durch die ſogenannte Kasperei unterhalten, indem ſie an die Wand ihres Nachbargefangenen klopfen und er ihnen nach einem unter den Dieben bekannten Syſtem antwortet. Dieſe Geſellſchaften machten eine Zeitlang in London und Paris gute Geſchäfte. Als die Neugier nach dem Unerhörten, Myſtiſchen ſich verbraucht hatte, fielen die Gebrüder Davenport noch auf den Geiſterſchrank und auf die séances aux ténèbres. Auf den Anſchlagzetteln ſah man die Skelete und Dämonen ſchauerlich durch das Dunkel ſchwirren. Sie haben es zu mehr als 7000 Vorſtellungen auf dem ganzen Erdenrunde gebracht. Der Eintrittspreis war ſehr hoch. Jetzt iſt bekannt, daß es nie einen gröberen Betrug gegeben hat. Ein Bäcker in Dresden, welcher nachwies, daß der ſogenannte Bäckerknoten das ganze Geheimniß der Gebrüder Davenport ausmache, ſtürzte ihren Schwindel.

Endlich brachten unſere Theater die Geſpenſter auf die Bühne, indem ſie durch optiſche Spiegelungen Geſpenſter in eigens dazu hergerichteten Stücken erſcheinen ließen. Hier vereinigte ſich das Vergnügen, von myſteriöſen Schauern durchbebt zu werden, mit dem Vergnügen, zu wiſſen, daß die grauſigen Schatten nur ein Schein, ein Kunſtproduct ſeien. Der Unglaube der Gegenwart an die Exiſtenz von Geiſtern feierte hierin ſeinen Triumph.

Der Unglaube der Gegenwart? Glaubt ſie denn nicht an Wunder, an Geiſter, an Spukgeſchichten? Auf dieſe Fragen läßt ſich keine einfach bejahende oder verneinende, ſondern nur eine getheilte Antwort geben. Einerſeits nämlich glaubt die Gegenwart weder an Wunder noch an Geiſter, verſtehe man darunter Engel, Teufel oder Verſtorbene. Sie bemitleidet Jeden, der noch nicht aufgeklärt genug iſt, ſolche Vorſtellungen für leere Fictionen zu halten. Sie ſpielt nur mit dem Wunder- und Geiſterglauben. Wenn ſie den Ausdruck des Wunders gebraucht, ſo verſteht ſie ihn nicht im theologiſchen, ſondern im naturaliſtiſchen Sinn. Sie ſpricht von den Wundern der Telegraphie und Photographie, von den Wundern des Hoff'ſchen Malzextracts und des Jacobi'ſchen Königstrankes u. dergl. Anderſeits iſt unſere Zeit gerade ebenſo abergläubiſch wie jede andere. Die höchſte Stufe der Bildung iſt immer nur die letzte nach Oben hin, welche zahlloſe Stufen nach Unten hin möglich macht. Die Unwiſſenheit wird mit jedem Menſchen immer von Neuem geboren. Aber auch die höchſte Bildung kann durch den Zweifel in den Hang zur Myſtik übergehen. Die Einſicht kommt zur Erkenntniß einer Grenze, welche ſie nicht zur überſteiglichen Schranke herabzuſetzen vermag. Mit dem Jenſeits dieſer Grenze beginnt die Möglichkeit eines neuen Aberglaubens. Dies iſt ganz beſonders mit der Unſterblichkeit der Fall. Man erkennt vom Standpunkt der Natur die Nothwendigkeit des Todes, nachdem die Arbeitleiſtungen des Organismus das Capital ſeiner Kraft aufgezehrt haben. Unſer Bewußtſein greift aber ſchon über den Moment des Todes hinüber und fragt daher, ob auch ſein Tod möglich ſei? So entſteht der Glaube an die Fortdauer der Perſon. Mit dieſem zugleich tritt jedoch die Unmöglichkeit ein, ſich einen individuellen Geiſt ohne Leiblichkeit vorzuſtellen. Hier ſcheidet ſich die Wiſſenſchaft vom Glauben. Jene bleibt bei der Möglichkeit der Forteximſtenz des Selbſtbewußtſeins ſtehen, erkennt aber die Grenze an, ſich die Modalität einer ſolchen vorſtellen zu können. Dieſer überläßt ſich der Phantaſie, die im Weſentlichen freilich nichts Beſſeres zu thun weiß, als die menſchliche Geſtalt auch im Jenſeits zu wiederholen. So iſt es geweſen und wird es bleiben, weil der Unglaube, wie der Glaube an Unſterblichkeit in der Natur der Sache liegt. Profeſſor Friedländer hat ſein gelehrtes und intereſſantes Werk über die Sittengeſchichte Roms in den beiden erſten Jahrhunderten der Kaiſerzeit mit einem Capitel über den Unſterblichkeitsglauben beſchloſſen. Aus den Zeugniſſen, die er geſammelt hat, geht hervor, daß es damals gerade wie jetzt geweſen iſt. Glaube und Unglaube werden ſich auf dieſem Gebiet immer wieder erzeugen.

Der Spiritismus der Gegenwart kann ohne die Vorausſetzung des Glaubens an Unſterblichkeit nicht beſtehen. Er lebt im Verkehr mit abgeſchiedenen Seelen, die ihm merkwürdigerweiſe ſogar in derſelben Kleidung erſcheinen, welche ſie hier gewöhnlich zu tragen pflegten. Er will, nach ſeinen Verſicherungen, weder der Vernunft noch der Erfahrung das Geringſte vergeben. Er will die Geiſterwelt ganz nach dem Vorbilde der Naturwiſſenſchaft behandeln. Als Görres ſein coloſſales Werk über die Geſchichte der chriſtlichen Myſtik ſchrieb, verfuhr er noch als Schellingianer conſtructiv, obwohl er jeder Kategorie ſeines Syſtems eine unendliche Fülle von Thatſachen, wie er ſie verſtand, incorporirte. Gegenwärtig aber behauptet man, inductiv zu verfahren. Man geht von den Thatſachen aus und ordnet ſie in Gruppen, zwiſchen denen man die Analogien aufſucht. Was iſt aber eine ſpiritiſtiſche Thatſache? Alles, was man unter dem Titel der Glaubwürdigkeit für eine ſolche will gelten laſſen. Da iſt es bald die Perſon des Berichterſtatters, bald die Unbefangenheit des Tones der Erzählung, bald die außerordendliche Genauigkeit derſelben, bald ihr Mangel an inneren Widerſprüchen, bald die Bewährung durch ausdrückliche gerichtliche und polizeiliche Zeugniſſe. Wer ſich nicht durch ſolche Geſchichten überzeugen läßt, wird dann als ein ſeichter, beſchränkter, zweifelſüchtiger Aufklärling verworfen. Kritik muß dieſen Thatſachen fern bleiben. Es iſt z. B. eine Thatſache, daß Herr Baron Gyldenſtubbe Facſimiles von Schriften hat drucken laſſen, welche Geiſter ihm zu ſchreiben die Gefälligkeit hatten. Auch Marie Antoinette hat ihm geſchrieben, daß ſie ſelber im reizendenen Klein-Trianon nicht glücklich geweſen ſei. Hat Marie Antoinette wirklich jene Zeilen geſchrieben? Ich ſage Nein. Ich halte die Schweſter des Herrn Barons, die von Jugend auf eine Geiſterſeherin war, für die Künſtlerin, welche dieſes Wunder, wie andere, vollbrachte. Wir beſitzen in unſerer Literatur längſt ein umfangreiches gelehrtes Werk, Horſts „Zauberbibliothek", welches den hierhin einſchlägigen Stoff geſammelt hat. Jede Zeit will ihn aber wieder in ihrer Sprache dargeſtellt haben. Dies hat für uns der deutſche Profeſſor Daumer in ſeiner Theorie des Geiſterreichs und in ſeinem Reich des Wunderſamen und Geheimnißvollen unternommen. Im letzeren Buch hat er ſchon bekannten, nicht ſelten auch aus dem heidniſchen

Alterthume wiederholten Thatſachen einige neue hinzugefügt, die ihm von Paſtoren, Förſterfrauen u. ſ. w. zugeſandt worden.

Thatſachen, nichts als Thatſachen! Die Herren Meurer und Mutze in Leipzig haben ſoeben eine Zeitſchrift begründet, welche die Sache des Spiritismus bei uns als rationelle Wiſſenſchaft vertreten ſoll. Sie fußen auf der Vorſtellung der Reincorporation der unſterblichen Seele nach ihrem jedesmaligen Sterben, d. h. ſie bringen zu dem Buddhismus, wie er bisher bei uns durch Schopenhauer als Nihilismus eingeführt war, noch die Metempſychoſe deſſelben hinzu. Sie bekennen ſich zu allen Reſultaten der materialiſtiſchen Naturwiſſenſchaft; ſie ſind Anhänger der Darwin'ſchen Entwickelungshypotheſe; nur in den Conſequenzen erlauben ſie ſich, durch die Logik gezwungen, andere Conſequenzen. Sie prophezeien einen Umſchwung der ganzen Wiſſenſchaft, den Anbruch einer ſchöneren Zeit, in welcher durch den Spiritismus die Entzweiung von Vernunft und Glauben zur Verſöhnung gelangen werde.

Die Pſychologie iſt diejenige Wiſſenſchaft, die, in Verbindung mit der Pathologie, hier die Entſcheidung in der Weiſe zu fällen hat, wie Kant bereits im vorigen Jahrhundert in ſeinen Träumen eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik, ſie gegeben hat. Alle Geſtalten, welche als Geiſter, oder wie Profeſſor Daumer jetzt zu ſagen pflegt, als Eidole, wahrgenommen werden, gehören der Phantaſie an. Sie entbehren aller objectiven Realität. Der Traum, die Ahnung, der Somnambulismus, die Hallucination, der Wahnſinn reichen vollkommen aus, ſie zu erklären. Die Wiſſenſchaft leugnet nicht, daß Menſchen Viſionen haben, welche für ſie den Schein der Realität beſitzen, aber ſie ſpricht ihnen die Objectivität ab. Man darf nur Irrenhäuſer beſuchen, um die Ueberzeugung zu gewinnen, daß die Erkrankung des Selbſtgefühls die mannichfaltigſten Gebilde erſchafft, welche für die Kranken den Werth der Realität anſprechen und welche doch nicht außer ihnen, ſondern nur in ihnen exiſtiren. Alle Geſpenſter, alle Dämonen, ſeien es gute oder böſe, ſind ſubjective Phantasmagorien. Wirth, Carus, Fiſcher (in Baſel), Schindler, Perty haben von dieſem

Standpunkt aus die Erſcheinungen des magiſchen Seelenlebens zu erklären verſucht. Perty in Bern, dieſer gemüthvolle, mit poetiſcher Anſchauung ausgeſtattete, verdienſtliche Naturforſcher, geht ſogar bis zu einer Grenze, wo er dem Problematiſchen zu große Zugeſtändniſſe macht.

Mit dem Glauben an Geiſter verhält es ſich gerade ſo, wie mit dem an Wunder. Die Wiſſenſchaft leugnet nicht die Thatſache, daß Menſchen an Wunder glauben, weil ſie die Geneſis dieſes Glaubens begreift, aber ſie muß eben deswegen die objective Exiſtenz des Wunders leugnen. Wunderbare Begebenheiten im Sinne eines ſeltſamen Spiels des Zufalles ſind weit davon entfernt, ein wirkliches Wunder im theologiſchen Sinne zu ſein. Die Gegenwart, durch und durch vom Zweifel gegen den Wunderglauben erfüllt, vermeidet auch das Wort: wunderbar. Sie ſagt dafür: fabelhaft oder, nach dem neuſten Sprachgebrauch, phänomenal. Daß Napoleon III. als Gefangener ein halbes Jahr auf dem Schloſſe zu Wilhelmshöhe, wo ſein Oheim Jerome als König von Weſtphalen herrſchte, hat zubringen müſſen, iſt gewiß eines der intereſſanteſten hiſtoriſchen Wunder, aber es iſt kein Wunder, wie der Aberglaube es verlangt, wenn er z. B. in Neapel dem heiligen Gennaro Ovationen darbringt, weil er den letzten Ausbruch des Veſuv geſtillt habe und weil ſein Blut an demſelben Tage wieder einmal flüſſig wurde, an welchem Profeſſor Palmieri auf der Univerſität zu Neapel einen Vortrag hielt, der den ganzen Ausbruch lediglich als ein Naturphänomen behandelte.

Sehr auffallend bleibt es, daß die Orthodoxie der verſchiedenen Confeſſionen bei der Zulaſſung des Glaubens an Geiſter völlig vergißt, wie dieſelben von ihr in ganz beſtimmte Localitäten eingeſchloſſen werden. Der Böſe, der Andersgläubige, der Ungläubige verfallen dem Gefängniß der Hölle; die Halbguten, Schwachgläubigen verfallen dem Fegefeuer; die Guten, die Wiedergeborenen, Begnadeten leben im Paradieſe. Sie ſind ſelig im Anſchauen Gottes ſelber. Wie iſt es nun möglich, daß dieſe Geiſter ihr jenſeitiges Local verlaſſen und ſich wieder in die Geſchichte, welcher ſie durch den Tod entrückt ſind, einſchleichen können?

Die Geiſtloſigkeit des Inhalts, um welchen ſich die Geſchichten drehen, nämlich Geld, Heirath und Tod, iſt geradezu troſtlos. Was die Form angeht, ſo wiſſen die Geiſter in der Regel nichts zu thun, als Menſchen, zuweilen ſogar Thiere, mit ausgeſuchter Bosheit zu chicaniren. Wenn es hoch kommt, ſo verrathen ſie ein Bedürfniß, aus einem für ſie unangenehmen Zuſtand, der ihnen als Strafe auferlegt iſt, durch irgend ein oberflächliches Geſchehen, durch ein Ave Maria, oder durch eine Seelmeſſe erlöſt zu werden. Kratzen, Klopfen, Umwerfen von Möbeln, Schlürfen, Seufzen, Schlagen ſcheint ihre Hauptbeſchäftigung zu ſein. Nur in den Auslaſſungen des Pſychographen zeigen ſie einigen Geiſt und machen ſogar Gedichte. Das letztere kommt auch zuweilen vor, wenn Geiſter durch ſomnambule Medien ſich manifeſtiren.

Der heutige Spiritismus hat die Maske der Naturwiſſenſchaft vorgenommen, um ſich und Andere ſyſtematiſch zu betrügen. Das ganze Material, mit welchem er operirt, wird von ihm verfälſcht. Er geht an die angeblichen Thatſachen mit der ganz profanen Phyſiognomie eines modernen Naturforſchers heran. Er will den Reſultaten der inductiven Wiſſenſchaft, er will der Logik nichts vergeben, allein hinterher kommt es trotz der exacten Methode, von welcher man ſpricht, auf Verſicherungen hinaus, die von der Wiſſenſchaft nicht controlirt ſind. Die Aerzte von ſomnambulen Frauenzimmern werden gewöhnlich von dieſen beherrſcht. Ihre Zeugniſſe haben nur den Werth, zu beſtätigen, daß die Kranken in der That erzählten, was ſie erzählten. Die richtige pſychologiſche Methode wird in den meiſten Fällen bei der Beobachtung vernachläſſigt und die Geneſis der Erſcheinungen aus Elementen abgeleitet, welche ihnen ganz fremd ſind. Wie offen liegen z B. die Thatſachen vor, aus denen ſich bei der Seherin Weiß in Wien die Phantasmagorie der Marie Antoinette pſychologiſch ganz befriedigend erklären läßt, aber ſtatt ſie feſtzuhalten und ihre Verarbeitung zu verfolgen, giebt man ſich der dichtenden Phantaſie der Kranken hin. Arme Königin! Du hatteſt, was Du auch immer gefehlt, wohl im Gefängniß und auf dem Schaffott hinreichend und würdevoll abgebüßt! Welcher Sterbliche würde gewagt haben, Dir die Thore des Himmels zu verſchließen? Und nun ſollſt Du ein Menſchenalter nach Deinem Tode in einer Vorſtadt Wiens eine Frau Monate hindurch beſuchen, um durch ſie erlöſt zu werden? Du ſollſt ihr zuerſt ſo erſcheinen, daß Du ſtatt der Hände Flammen haſt, bis dieſe zuletzt ſich in Hände verwandeln? Und die deutſche Wiſſenſchaft zerbricht ſich den Kopf, ob nicht dieſe ſo offenbar geträumte und erdichtete Antoinette der wirkliche Geiſt der wirklichen, guillotinirten Königin ſei?

Wenn man ſich in die Thatſache ſchicken muß, daß der Aberglaube auch in der Form der Wiſſenſchaft fortdauert, ſo wäre es doch wünſchenswerth, daß die Wiſſenſchaft die Kritik ſtrenger gegen Extreme handhabte, welche ihre wirklichen Errungenſchaften mit vornehmer Miene wieder in Frage ſtellen. In Momenten der Verzweiflung wird der bedrängte Menſch, ſei er auch ein Philoſoph, ſich immer nach einem Wunder ſehnen, und unter gewiſſen Umſtänden wird man, wenn man ſich mit einem Leichnam allein befindet, ſei man auch ein Profeſſor der Anatomie, ein geheimnißvolles Grauen empfinden, aber der vernünftige Menſch wird trotz jenes Wunſches nicht an Wunder, trotz dieſes Grauens nicht an Geiſter glauben. Die wunder- und geiſterkranke Wiſſenſchaft erzählt uns immer wieder, was der Aberglaube auch ſonſt ſehr verſtändiger Leute überliefert hat, aber wo ſind die Thatſachen, denen man das Prädicat wiſſenſchaftlicher Beglaubigung zutheilen dürfte? Vor einigen Jahren erregte in England ein junges Mädchen das größte Aufſehen, weil ſie ohne alle Nahrung doch leben ſollte. Endlich wurde ſie durch eine Commiſſion von Aerzten beobachtet und ſtarb nach einigen Tagen, wie die Section ergab, am Hungertode. Die Todtenſchau verſetzte die Eltern in Anklageſtand wegen Tödtung ihrer Tochter. Dies war das traurige Reſultat einer wirklich wiſſenſchaftlichen Beobachtung von wiſſenſchaftlich gebildeten Männern. In den Irrenhäuſern gewöhnen wir uns daran, mit Kranken zu verkehren, die an Hallucinationen und an Viſionen leiden. Trotz aller Deutlichkeit, mit welcher ſie was ſie ſehen, hören, riechen u. ſ. w. beſchreiben, fällt es Niemandem ein, die Realität dieſer pathologiſchen Gebilde anderswo als im Gehirn der Kranken zu ſuchen; aber bei einem Cardanus, bei einem Swedenborg, bei einer Selma, bei einer Seherin von Prevorſt, bei dem Mädchen von Orlach, bei der Nonne von Dülmen u. ſ. w., ja da ſoll es ſich ganz anders verhalten.

Leipzig.

Druck von Bockwitz & Webel.

Druckfehler-Verzeichniß.

Seite	11	Zeile	1	von	unten	ſtatt	machivalliſtiſch	lies	machiavelliſtiſch
:	52	:	4	:	unten	:	welchem	:	welchen
:	56	:	7	:	oben	:	den	:	dem
:	62	:	12	:	unten	:	Karl VI.	:	Karl VII.
:	89	:	7	:	oben	:	ſeinen	:	ſeinem
:	96	:	13	:	oben	:	Schmerz	:	Scherz
:	103	:	9	:	unten	:	drückenſten	:	drückendſten
:	103	:	8	:	unten	:	Schranke	:	Schranken
:	103	:	1	:	unten	:	dringenſten	:	dringendſten
:	115	:	17	:	oben	:	beſchäftigten	:	beſchäftigte
:	119	:	3	:	unten	:	Wiederſtrebens	:	Widerſtrebens
:	125	:	11	:	oben	:	Rede	:	Rede,
:	129	:	4	:	unten	:	Unabhänigkeit	:	Unabhängigkeit,
:	138	:	14	:	unten	:	behandelt	:	behandelte
:	141	:	16	:	oben	:	Indentant	:	Intendant
:	146	:	12	:	oben	:	ihm	:	ihn
:	155	:	13	:	unten	:	Willen,	:	Willen
:	160	:	16	:	unten	:	ein	:	einem
:	162	:	8	:	unten	:	das ſelbſt,	:	das, ſelbſt
:	186	:	13	:	unten	:	Wiſſenſchaften	:	Wiſſenſchaft
:	224	:	5	:	oben	:	die	:	der
:	233	:	2	:	unten	:	fordern	:	fördern
:	237	:	17	:	unten	:	Rechberg	:	Rehberg
:	237	:	15	:	unten	:	bearbeitet	:	bearbeitete
:	243	:	4	:	oben	:	daß	:	das
:	276	:	10	:	unten	:	war	:	wahr
:	281	:	10	:	oben	:	eine	:	ſeine
:	285	:	10	:	oben	:	gebildeten	:	Gebildeten
:	288	:	7	:	unten	:	der	:	die
:	291	:	9	:	oben	:	das	:	daß
:	313	:	15	:	oben	:	muß	:	müſſen
:	313	:	3	:	unten	:	„eine" fällt fort		
:	318	:	5	:	unten	:	Verdün	:	Verdun
:	328	:	3	:	oben	:	ſich	:	ſie
:	VI	:	15	:	unten	:	vasonner	:	va sonner
:	XI	:	1	:	unten	:	Adelma	:	Abdelma.

Neue Studien

von

Karl Roſenkranz.

Vierter Band.

Zur Literaturgeſchichte.

Zur Geſchichte der neueren deutſchen Philoſophie, beſonders der Hegel'ſchen.

Leipzig, 1878.
Erich Koſchny.
(L. Heimann's Verlag.)

1495^{2}

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Einweiſung des Leſers.

Die Abhandlungen, welche ich in dieſem Theil meiner neuen Studien zuſammengeſtellt habe, beziehen ſich weſentlich auf die Hegel'ſche Philoſophie. Die erſte und die letzte enthalten, jene das Voraus, dieſe das Hernach der Hegel'ſchen Philoſophie.

I. Franz von Baader, ein Myſtiker aber kein Jeſuit. 1830. In dieſem Aufſatz habe ich verſucht, das, was man Baader's Syſtem nennen kann, überſichtlich zu ſchildern. Ich wundere mich, daß die Lehrbücher der Geſchichte der Philoſophie von dieſer Zuſammenfaſſung keinen fleißigeren Gebrauch gemacht haben. Die Verfahrungsweiſe Baaders, von der ich ſodann ein Bild zu geben verſuche, iſt allerdings häufiger angezogen. Es fand damals eine Annäherung zwiſchen Hegel und Baader in Berlin ſtatt, die ſich aber ſofort nach Hegel's Tode wieder auflöſte.

II. De integritate nature. 1834. Dieſe Abhandlung ſchrieb ich im Sommer 1834, als ich pro ascensione in ordine und proolce in facultate disputiren mußte. Weil ich eigentlich zwei Tage hätte daran ſetzen ſollen, das hohe Miniſterium aber mir erlaubt hatte, die Sache an einem Tage abzumachen, zerlegte ich die Abhandlung in einen erſten und zweiten Theil und disputirte ſie bei meiner Habilitation in Halle von elf bis drei Uhr. In Betreff des Themas ſelber bin ich mein ganzes Leben hindurch derſelben Ueberzeugung geblieben. Ich kann überall in der Natur nur Vernunft finden; wo dieſe für mich aufhört, hört ſie deshalb noch keineswegs überhaupt auf. Die vorſchreitenden Entdeckungen der Naturwiſſenſchaft ſind die lebendige Beſtätigung dieſer Anſicht.

III. Schleiermacher's philoſophiſche Sittenlehre. 1836. Dieſer Kritik habe ich nur den Wunſch hinzuzufügen, daß die Theologen ſich dem Studium der Schleiermacher'ſchen Ethik eben ſo fleißig, als dem ſeiner Dogmatik, unterziehen möchten.

IV. 1) **Bayer:** Die Idee der Freiheit und der Begriff des Gedankens. 1837.

2) **Gärtner:** Die Philoſophie des Lebens. Erſter Theil: Die Rechts- und Staatslehre. 1839.

Die Anerkennung, welche der erſteren Schrift zu Theil wurde, verlockte den Verfaſſer der zweiten zu einer ganz diffuſen Manier, in welcher das Wort Leben oft die Lebendigkeit des Gedankens erſetzen ſollte. Dies konnte ich nicht ungerügt laſſen. Gärtner war Bayer's Schwager und ſtarb einige Tage, nachdem er meine Kritik ſeines Buchs geleſen hatte.

V. 1) **Leibniz:** Diſſertation de principio individui. 1837.

2) Theil I., Leibnizens deutſche Schriften, herausgegeben von Guhrauer. 1838.

Hier iſt nichts hinzuzufügen.

VI. Vatke: Die menſchliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade. 1842.

Von dieſer ſchwerwiegenden Kritik dieſes tiefſinnigen Buches in den Berliner Jahrbüchern habe ich den Schluß weggelaſſen, worin ich die theologiſche Literaturgeſchichte des Dogmas von der Gnadenwahl durchnahm.

VII. Von Schadens Syſtem der poſitiven Logik. 1842. Dies Buch erregte ſeiner Zeit nicht weniges Aufſehen, weil es als ein Gegenſatz zur Hegelſchen Logik und als ein erſter Verſuch erſchien, im Beſonderen das neue Schelling'ſche Syſtem auszubauen. Seine ganze Originalität beſteht in dem Beſtreben, die allgemeinen planimetriſchen und ſtereometriſchen Formen logiſch zu deuten. Schaden wurde von Schelling desavouirt. Als Docent hatte er perſönlich unſtreitig viel Anregendes. Als er einige Jahre ſpäter zu Nürnberg in den Armen ſeiner Mutter ſtarb, ergab ſich, daß ein krebsartiges Geſchwür ſein Gehirn verwüſtet hatte.

VIII. Vertheidigung der Hegel'ſchen Pſychologie gegen die Einwürfe des Herrn Dr. Exner. 1843. Als ich in dieſem Jahre die zweite Auflage meiner Pſychologie herausgab, benutzte ich dieſen Umſtand, die vorliegende Vertheidigung drucken zu laſſen. In der ſpäteren dritten Auflage habe ich ſie wieder weggelaſſen und an ihre Stelle eine Charakteriſtik der damaligen deutſchen Pſychologie überhaupt geſetzt. Der Angriff auf mich erfolgte von allen Seiten, denn auch die Hegel'ſche Philoſophie war durch Bayrhofer in den Halle'ſchen Jahrbüchern ſcharf gegen mich losgebrochen und Profeſſor Michelet hatte ſogar eine eigene Anthropologie und Pſychologie herausgegeben, um die rechte Hegel'ſche Lehre meinen angeblichen Verfälſchungen gegenüber zu retten. Wie erſtaunten alle meine Gegner, als mein Buch nach fünf Jahren eine neue Ausgabe nothwendig machte? Der Hauptangriff war jedenfalls von Hofrath Exner gemacht worden und ich glaube, alles auf ihn Bezügliche in meiner Schrift geſagt zu haben. Einen zweiten Angriff des Herrn Hofrath Exner, welcher dieſer meiner Entgegnung folgte, habe ich unbeantwortet gelaſſen!

IX. Ueber Schelling und Hegel. Ein Sendſchreiben an Pierre Leroux. 1843.

Dies Schreiben verſetzt den Leſer in eine ganz eigenthümliche Zeit zurück. Es war die Epoche in welcher Schelling die Erwartung erregt hatte, Phrophet einer neuen Religion zu ſein. Friedrich Wilhelm der Vierte hatte von ſeiner Philoſophie der Mythologie und von ſeiner Philoſophie der Offenbarung die Vorſtellung, daß ſie die Hegel'ſche Religionsphiloſophie zu ſtürzen und die Keime einer neuen, letzten Geſtaltung des Chriſtenthums zu legen vermöchten. Max von Bayern war ja auch mit der Schelling'ſchen Philoſophie in dieſem Punkte ganz einverſtanden. In Frankreich war es beſonders Leroux, der ſich mit ähnlichen Erwartungen einer Religion der Zukunft trug. George Sand widmete ihm ihren Roman: Spiridion, von welchem die Liebe ausgeſchloſſen und die neue Religion in einem eigenen Manuſkript geoffenbart ward. Leroux gab damals neben ſeiner großen Encyclopädie nouvelle eine Zeitſchrift: Die Revue independante heraus, in welcher er ſich der Schelling'ſchen Philoſophie annahm. Als Friedrich Wilhelm der Vierte merkte, daß Schelling keineswegs die Macht war, die ihm ſo verhaßte Hegel'ſche Philoſophie zu zertrümmern, ließ er auch die Schelling'ſche Religionsphiloſophie auf ſich beruhen, Leroux aber ſtarb nach den Stürmen der Februarrevolution in der Stille der Provinz. Er war ein edler, ſchwärmeriſcher Menſch.

X. **De varia philosophiae ante Kantium in academia Albertina vicissitudine** 1846. Die Geſchichte der neueren deutſchen Philoſophie mit unſerem Kant anzufangen, iſt wohl allgemein zugeſtanden, aber wie hat es denn in Königsberg vor Kant ausgeſehen? Dieſe naheliegende Frage fand ich in keiner der damaligen Geſchichten der Philoſophie beantwortet und verfaßte daher dieſen kleinen, bisher ungedruckten Ueberblick, den bei Niederlegung des Prorektorats an derſelben Stelle, wo die betreffenden Männer gewirkt hatten, vorzutragen, mir zum beſonderen Vergnügen gereichte. Späterhin iſt der zu früh verſtorbene Dr. Gumpoſch Derjenige geweſen, der die Philoſophie in ihren verſchiedenen Repräſentanten auf unſeren Univerſitäten in ſeinem Werke „Geſchichte der deutſchen Philoſophie ſeit der Reformation verfolgte“ und jetzt hat Dr. Erdmann zu Berlin der Geſchichte Knutzens, des Lehrers von Kant, ſogar ein eigenes Buch gewidmet.

XI. **Meine Reform der Hegel'ſchen Philoſophie.** Sendſchreiben an Herrn Dr. J. U. Wirth. 1852. Die Mitte des Jahrhunderts ſchien mir ſehr paſſend, der Wiſſenſchaft ein Denkmal zu ſetzen. Ich wollte die Philoſophie ihrem ganzen Umfange nach ſyſtematiſch darſtellen, ſo, daß man über die Stellung und den Werth keines der Momente des ganzen zweifelhaft ſein könnten. Ich wollte die Wiſſenſchaft als Syſtem gliedern und ſo entſtand mein Buch: das Syſtem der Wiſſenſchaft. Hatte ich in Halle den erſten, hierauf in Königsberg den zweiten Anfang meiner Lehrthätigkeit gemacht, ſo wollte ich jetzt mit dieſem Buche den dritten in Königsberg machen, zu welchem ich aus dem Miniſterium und aus den Kammern in Berlin zurückgekehrt war. Eine Hauptaufgabe war hierbei für mich die Umgeſtaltung der Hegel'ſchen Naturphiloſophie, welche von der ſogenannten Schule Hegel's ganz vernachläſſigt war. Niemand kümmerte ſich um mein Buch, am wenigſten die Schule und nur ein Franzoſe, Taillandier, widmete ihm in der Revue des deux monds einen ausführlichen und ſehr anerkennenden Artikel. Einzelne Elemente wurden zwar von Dieſem und Jenem hervorgehoben, allein im Durchſchnitt blieb das Buch unbekannt. Als daher Wirth in einer eigenen neuen Zeitſchrift endlich ſich die Mühe ſeiner Kritik nahm, veranlaßte mich dies zu einer Entgegnung, durch welche ich dem Publikum den Sinn meiner Reform deutlich zu machen ſuchte. Aber auch hiervon nahm die Schule keine Notiz.

XII. Helfferich's Organismus der Wiſſenſchaft. 1857.

Dieſer Aufſatz enthält gleichſam die Probe meiner Syſtematik an einer fremden Darſtellung.

XIII. Kritik von Konſtantin Rößler's Syſtem der Staatslehre. 1857.

Rößler iſt von Jena, wo er ſich damals aufhielt, bald wieder weggegangen und den zweiten Theil ſeines Buchs ſchuldig geblieben. Die Entwickelung des Begriffs des Böſen in dieſem erſten Theil iſt meiſterhaft.

XIV. Ueber Dr. G. Biedermann's Wiſſenſchaftslehre in Bezug auf die Terminologie der deutſchen Philoſophie. 1857.

Biedermann hat ſeitdem ſein Syſtem als Lehrer vom Bewußtſein, vom Geiſt und von der Seele vollendet. Neuerdings hat er auch die Naturphiloſophie dialektiſch behandelt und von ihr, wie von ſeinen übrigen Schriften mehrfache Auflagen erlebt.

XV. Apologie Hegel's gegen Herrn Dr. Haym. 1858.

Wie ich 1833, nach Hegel's Tode, vergeblich darauf wartete, daß Jemand Bachmann's dickes Buch widerlegen ſollte, bis ich endlich mich ſelbſt dazu entſchloß, obſchon es mir in meiner neuen Lage zu Königsberg ſehr unbequem wurde, ſo erging es mir auch mit der Schrift des Dr. Haym: „Hegel und ſeine Zeit“. 1857. Keine Seele regte ſich für den alten Meiſter und Haym's Inſinuation deſſelben als des ideellen Begründers der politiſchen und kirchlichen Reaction fand ſogar allgemeinen Beifall. Da konnte ich es nicht länger ertragen und ſchrieb die vorliegende Apologie. Sie ſcheint aber wenig beachtet zu ſein und zehn Jahre ſpäter habe ich daher 1869 zur Vorfeier von Hegel's 100jährigem Jubiläum mein Buch: „Hegel als deutſcher Nationalphiloſoph“, geſchrieben.

XVI. Carrière's Aeſthetik. 1860.

Hier habe ich nichts hinzuzuſetzen, als daß Carrière, wie auch von Wirth geſchehen, ſich gegen mich vertheidigt hat.

XVII. Alphabetiſche Bibliographie der Hegel'ſchen Schule. 1861.

Dieſe Schrift iſt, ich geſtehe es, eine eigentliche Parteiſchrift. Die Herbart'ſche Schule hatte in ihrem Organ, in der Zeitſchrift für exacte Philoſophie, ein Verzeichniß ihrer Anhänger gegeben, um durch dieſe Demonſtration dem Publikum zu zeigen, wie groß und verbreitet ſie ſei. Obwohl nun die ſogenannte Hegel'ſche Schule, wie man geſehen hat, es keineswegs verdiente, daß ich ihre Schaaren in's Feld führte, ſo that ich es doch, weil es ſonſt Niemand gethan hätte, in Michelet's Zeitſchrift, „der Gedanke". Zu ſchwer wurde mir die Arbeit nicht, da ich die im Regiſter aufgeführten Bücher alle ſelbſt beſaß.

XVIII. Trendelenburg und Hegel. 1872.

Baader bemühete ſich zeitlebens, Gott im Unterſchiede von der Welt darzuſtellen. Alles, was dazu verleiten kann, Gott auch zur Urſache des Uebels und des Böſen zu machen, bekämpfte er mit nie raſtender Anſtrengung, war aber doch gezwungen für die Schöpfung der Natur einen dunkeln Grund anzunehmen. Das war die Romantik vor Hegel's Tode. Nach demſelben entfaltete ſich die Aufklärung von Adolf Trendelenburg. Er hatte zwar auch noch ein Stück Romantik an ſich, aber im Weſentlichen huldigte er einer nüchternen Tendenz. Er wurde der Gott des Tages, aber er hatte auch das Schickſal eines ſolchen, denn nachdem er dahin geſchieden, iſt ſeine Philoſophie mit ihm geſtorben. Mit ihm ſchließt ſich die ganze Epoche, die in Berlin mit Solger anfing.

Und ſomit übergebe ich dem geehrten Publikum dieſen Band der neuen Studien, mit der Erwartung, daß es darin die Hauptmomente der Hegel'ſchen Philoſophie von Hegel's Tode ab bis zur Gegenwart finden werde.

Königsberg, im Auguſt 1878.

Karl Roſenkranz.

Inhalts-Verzeichniß.

Seite

I. Franz von Baader, ein Myſtiker aber kein Jeſuit. 1830 . . 1

II. De integritate naturae. 1834 13

III. Schleiermacher's philoſophiſche Sittenlehre. 1836 32

IV. 1) **Bayer**: Die Idee der Freiheit und der Begriff des Gedankens. 1837 48

2) **Gärtner**: Die Philoſophie des Lebens. Erſter Theil: Die Rechts- und Staatslehre. 1839 56

V. **Leibniz**: 1) Diſſertation de principio individui. 1837 . . . 65

2) Deutſche Schriften. Theil 1. 1838 69

VI. **Vatke**: Die menſchliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade. 1842 81

VII. von Schade's Syſtem der poſitiven Logik. 1842 106

VIII. Vertheidigung der Hegel'ſchen Pſychologie gegen die Einwürfe des Herrn Dr. Exner. 1843 112

IX. Ueber Schelling und Hegel. Ein Sendſchreiben an Pierre Leroux. 1843 173

X. De varia philosophiae ante Kantium in Academia Albertina vicissitudine. 1846 241

XI. Meine Reform der Hegelſchen Philoſophie. Sendſchreiben an Herrn Dr. J. U. Wirth. 1852 251

XII. Helfferich's Organismus der Wiſſenſchaft. 1857 337

XIII. Kritik von Konſtantin Rößler's „Syſtem der Staatslehre". 1857 353

XIV. Ueber Dr. G. Biedermann's Wiſſenſchaftslehre in Bezug auf die Terminologie der deutſchen Philoſophie. 1857 364

XV. Apologie Hegel's gegen Herrn Dr. Haym. 1858 375

XVI. Carrière's Aeſthetik. 1860 427

XVII. Alphabetiſche Bibliographie der Hegel'ſchen Schule. 1861 . . 440

XVIII. Trendelenburg und Hegel. 1872 463

I.

Franz von Baader,

ein Myſtiker aber kein Jeſuit.

1830.

1) Vorleſungen über ſpeculative Dogmatik von Franz Baader. Erſtes Heft. 1828. Zweites Heft. 1830.

2) Philoſophie und religiöſe Philoſophen. Eine Prüfung des neuen Problems einer Reſtauration der Philoſophie durch die Religion. Von Dr. Carl Seebold. 1830.

Die Theologie der katholiſchen Kirche ſcheint ſich nicht weniger als die der proteſtantiſchen in einer bedeutenden Umgeſtaltung zu befinden. Sowohl die kirchen- und dogmenhiſtoriſchen, als die dogmatiſchen und ethiſchen Schriften der jetzigen katholiſchen Theologie in Frankreich und Deutſchland ſind ein Beweis dieſer Behauptung; am meiſten das Streben, die Philoſophie in die Dogmatik einzuführen, welches in Deutſchland beſonders durch Franz von Baader repräſentirt wird.

Die Stellung, welche ſich Baader in der Wiſſenſchaft gegeben hat, iſt zu bekannt, als daß lange dabei zu verweilen nothwendig wäre. Er iſt der moderne Scholaſtiker in dem Sinn, daß er den Lehrbegriff der katholiſchen Kirche durch die Wiſſenſchaft zu begründen und zu beweiſen ſucht. Sein Syſtem, was er in eine Menge kleiner Schriften zerſplittert hat, ließe ſich etwa auf folgende Beſtimmungen zurückführen, welche auch den Hauptinhalt der vorliegenden Vorleſungen über ſpeculative Dogmatik ausmachen.

1) Gott iſt die abſolute Subſtanz, die Einheit des Intelligenten und Nichtintelligenten, das Ich und Nichtich. Er iſt ohne Grund, weil er ſelbſt der Grund iſt. Als Cauſalität iſt ihm das Produciren nothwendig. Er iſt alſo Creator und der Effect ſeiner Creation iſt die Creatur, deren abſolutes Centrum er darum bleibt, weil ſie ihren Exitus nur von ihm hat, der in dem Subſiſtiren des Geſchaffenen als ſeine Aſſiſtenz und Nutrition ſich fortſetzt. Das Geſchaffene hat alſo ein Verhältniß zu Gott, zu ſich und zu anderem Geſchaffenen.

2) Die Creatur iſt zunächſt das Gleichbild Gottes, ſein Ebenbild. Sie geht rein, unbefleckt und vollkommen aus ſeinen Händen hervor. In der Creatur als menſchlicher iſt das Nichtintelligente, die Natur, und das Intelligente, der Geiſt, ſo vereinigt, daß beide Momente als unterſchiedene Principien aus der Einfachheit des von Gott ſelbſt in der Creatur geſetzten Unterſchiedes zur Spannung und Entzweiung deſſelben fortgehen können. Dies geſchieht, indem die Creatur ihrem wahrhaften Centrum ſich entziehen und die Eigenheit ihrer peripheriſchen Exiſtenz zum Centrum machen will. Hiermit geht ihre Labilität als die Möglichkeit, ſich ſelbſt ausſchließlich zu begehren und zu wollen, in wirkliche Corruption, in ein Deficit ihres virtuellen Beſtandes über. Die Creatur mißbraucht ihre Freiheit und wird böſe. Aber dieſer Descenſus in ſich ſelbſt iſt ein Tantaliſches Beſtreben, weil der peripheriſche Punct nie Centrum werden kann. Die ächte, allein conſervirende Speiſe, Gott, wird verſchmähet und dieſe Privation der ſubſtantiellen Nahrung hat die Folge, daß die Creatur, von lauter falſcher nicht ſättigender Speiſe hingehalten, in der Suspenſion ihrer wahrhaften Lebensfunctionen ausgezehrt und in eine unendliche Qual verſetzt wird, weil ſie ſich in ihrer Endlichkeit und Negativität, als abſolute Affirmation poniren will. Nun hat jede Creatur ihre Schranke, innerhalb deren Beſtimmtheit als ihrem heimathlichen Locus ſie ihre Wahrheit und Vollkommenheit findet und für deren Bewahrung ſie reſponſabel iſt. Dieſe ihr von Gott geſetzte und darum legitime Location ſucht ſie in der Sucht der Negation ihrer individuellen Limitation aufzuheben, verwickelt ſich aber damit in

eine totale Deſtruction ihres Daſeins. Statt Naturfrei will ſie Naturlos, ſtatt ſecundär und derivirt primitiv und originär, ſtatt ſubjicirt will ſie Subſtanz, ſtatt Creatur Schöpfer ſein. Gott aber hat auf die Flucht der Creatur von ihm den Fluch des ewigen Siechthums geſetzt; die Speiſe zieht den Eſſer dahin, woher ſie ſelbſt kommt.

3) Weil alſo dieſer Zuſtand der durch die Eigenheit ihrer Begier und Willkür böſe gewordenen und durch das Böſe von Gott geſchiedenen, in die Verdammniß und den bitteren Genuß ihrer eigenen Nichtigkeit geſtoßenen Creatur ein finſteres und trübes Angſtfeuer, ein umlaufendes Rad bebender Qual, ein Verbrennen in ſelbſtentzündeter Gluth iſt, ſo bricht endlich aus dieſer Deſolation und Abandonnirung der Blitz der Erleuchtung hervor und die Creatur ſucht wieder ſich und ihre falſche Poſition zu verlaſſen und in ihr urſprüngliches, in ihr anerſchaffenes Centrum zurückzukehren. Dieſer Reditus in den Exitus, dieſe Elevation aus der Verſunkenheit, die Reintegration in den von Gott gewieſenen Stand iſt aber nicht ein alleiniger Act der Creatur, ſondern er iſt auch ein Act des Schöpfers. Wenn Er nicht der Producens, der die Reſtitution Wollende und Wirkende iſt, ſo vermag die Creatur nicht ihre ſelbſtgezeugte Bornirung zu negiren. Allein Gott iſt nie, ohne das von ihm abgefallene Geſchöpf eben durch den Schmerz, den es in ſeiner verkehrten Stellung leidet, zur Union mit ſich zu ſollicitiren. Und ſo wird er ſelbſt der, welcher die Desunion mit ihm aufhebt und die Wiedereinheit des Geſchöpfes mit ſich vermittelt. Er löſt es von ſeiner Abſonderung, der Sünde, reſtituirt es in ſeine originäre Conſtitution, die allein als die des Geſetzes geſegnet iſt und läßt es durch dieſen Ascenſus in ſich an ſeiner Erkenntniß und Seligkeit ſchlechthin theilnehmen. So wird die menſchliche Creatur befähigt, ihren Leib und deſſen weitere Fortſetzung, die Natur, dem Willen des Geiſtes zu ſubjiciren und, frei von der Gewalt der Natur, ſie zu Wirkern und Dienern ſeiner Intelligenz zu machen, wodurch eben das Nichtintelligente ſelbſt verklärt und zur Participirung an der Freiheit erhoben wird, welche Vermittelung der Welt mit Gott durch den Menſchen zu deſſen vorzüglicher Thätigkeit gehört. —

Dies ſcheinen uns die Grundzüge Deſſen zu ſein, was Herr von Baader ſeit einer Reihe von Jahren in ſeinen Schriften vorträgt, welche man als weitere Entwickelung ſeiner am meiſten fundamentalen und ſyſtematiſchen Schrift, über die Begründung der Ethik durch die Phyſik, anſehen kann. Im engeren Sinn katholiſch wird dieſe Theorie dadurch, daß Baader ſie auf beſtimmte Dogmen der Kirche als dieſelben erweiſend und rechtfertigend anwendet. Hierher gehört bei ihm vornehmlich der Begriff des Opfers und ſeiner transſubſtantiirenden Aſſimilation in der Eucharistie; ferner die Rechtfertigung der Seelenmeſſe als eines Rapportes des zur völligen Activität noch fähigen und des abgeſchiedenen Geiſtes, der, als der Leiblichkeit entnommen, der Agentien und miniſteriellen Wirker entbehrt; ferner die Vertheidigung der Societät in der ſtrengen Sonderung ihrer Stände und in der Suprematie der hierarchiſchen Ariſtokratie, weil in dieſer die Führer und Leiter der göttlichen Cauſalität ſeien u. ſ. w. Wir müſſen geſtehen, daß wir an dieſen und ähnlichen Sätzen immer inſofern Anſtoß genommen haben, als ſie unverkennbar noch eine gewiſſe Befangenheit, wenigſtens Scheu verrathen, die Freiheit als abſolute Selbſtbeſtimmung des Geiſtes der Form wie dem Inhalt nach zu begreifen. Baader hat in ſeiner Entwickelung des Begriffs der Schöpfung und des Verhältniſſes zwiſchen dem Schaffenden und Geſchaffenen, auch in dieſen Vorleſungen, Großes geleiſtet, beſonders was die Vorſtellung der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen und einer Entzündung des Böſen aus der Selbheit betrifft. Allein über das Verhältniß der Wechſelwirkung der Subſtanz und ihrer Accidenzen iſt er zum Begriff des Begriffes, als der die Nothwendigkeit ſetzenden Freiheit, wirklich nicht hinausgekommen und hält ſich deswegen immer an die reciproke Beziehung der Immanenz und Dependenz, der Abhängigkeit des Zweiten vom Erſten.

Es wäre intereſſant, Baaders Verhältniß zu den Quellen, aus denen er ſchöpft, zu unterſuchen. Jedoch verbietet es uns hier der Raum und wir wollen nur die Bemerkung machen, daß er in ſeinen metaphyſiſchen Principien hauptſächlich durch Jacob Böhme beſtimmt wird, wobei uns ſcheint, als wenn Böhme ſchon einen freieren

Begriff der Freiheit und des Geiſtes, als Baader, habe, wie es denn auffallend iſt, daß er vorzugsweiſe von ihm nur die Creationstheorie anzieht. Für das, was mehr in das dämoniſche Jenſeits einer Geiſterwelt und in den Cultus fällt, recurrirt er am meiſten auf St. Martin; und hier glauben wir, daß Baader ohne dieſe Relation oft noch viel Tieferes und Gehaltreicheres liefern würde, denn zu deutlich ſieht man, wie die zwar immer ſinnigen, aber vor der unbefangenen Kritik oft nichts weniger als Stich haltenden Abſtractionen Martins ihn hemmen. Endlich in ſeiner Auffaſſung und Beurtheilung der Geſchichte iſt Bonald vornehmlich ſein Liebling, dieſer Vorfechter der royaliſtiſchen und ſtreng kirchlich geſinnten Partei der Franzöſiſchen Philoſophen. Hier iſt das Hauptgebrechen, daß Bonald ſo wenig als Baader einen Begriff von Dem haben, was Geiſt eines Volkes heißt, und daß ſie Alles auf den Begriff der Geſellſchaft reduciren, wodurch ſie denn natürlich mit der ſich wirklich vollbringenden Geſchichte in unzählige Widerſprüche gerathen, beſonders, was die Deutſche Reformation und die Franzöſiſche Revolution betrifft. Je nachdem Baader innerlich von dem einen oder anderen dieſer Autoren afficirt wird, ändert ſich auch ſeine Sprache. Hier iſt ſie mehr Deutſch in Weiſe unſerer alten Myſtik; dort mehr Franzöſiſch in Form Martins, de Maiſtre's und Bonalds; das Lateiniſche endlich und der effectvolle Gebrauch einzelner logiſcher Regeln ſtammt aus dem Studium der Scholaſtik.

So groß nun Baader's Verdienſt um die ſpeculative Theologie iſt, ſo iſt es doch immer ein bedeutender Mangel, daß er es zu keiner recht ſyſtematiſchen Form bringt. Allerdings ſieht er dieſelbe als das Ziel an, aber als ein Ziel, was ſchwer zu erreichen ſei und zu dem es noch immer erſt der Vorarbeit bedürfe. Wir ſind auch weit entfernt, ihm aus jenem Mangel einen beſtimmten Vorwurf zu machen. Noch weniger gilt uns ein a, b, c, als die äußerliche Verkündigung eines ſyſtematiſchen Gedankenganges, über welche formelle Schematiſirung der Verfaſſer in der Vorrede zum zweiten Heft mit Fug und Recht ſich bitter ausläßt. Dennoch ſind wir, da alle Erkenntniß wie die Idee ſelbſt nur als organiſche vollendet ſein kann, der Meinung, daß durch das Streben nach einer mehr ſyſtematiſchen Totalität unendlich viel gewonnen würde, beſonders eine Vermeidung der vielen Wiederholungen, von denen wir den Herrn Verfaſſer nicht freiſprechen können, wenn gleich er immer mit etwas anderer Wendung und ſtets geiſtreichem Ausdruck ſich wiederholt. Die aphoriſtiſche Form iſt ihm durch die lange Uebung zur Gewohnheit geworden und ſelbſt Dobmeyer's Compendium der Dogmatik, worüber die Vorleſungen eigentlich gehalten werden ſollten, hat ihn nicht zur organiſchen Geſtalt zuſammendrängen können. Oder nöthigte ihn hier der Widerſpruch der Speculation mit dem traditionellen Syſtem zu einer ſolchen lockeren und freieren Form? —

Das Buch des Herrn Seebold, Philoſophie und religiöſe Philoſophen, können wir nur gleichſam anhangsweiſe zu den Baaderſchen Vorleſungen betrachten. Zuerſt fällt der Verfaſſer unmuthig über Baader als über einen geiſtlichen Erlöſer, ritterlichen Kämpen, wiſſenſchaftlichen Scharfrichter her, giebt dann den Grundriß eines eigenen confuſen Syſtems der Philoſophie zum Beſten und liefert endlich noch eine Kritik der Kantiſchen Antinomieen. Schließlich ereifert er ſich noch einmal über Baader's religiöſe Philoſophie, die er, beiläufig, nur aus den Vorleſungen deſſelben zu kennen ſcheint, da es doch wohl ſeine Pflicht geweſen wäre, ſich mit dem vertraut zu machen, was Baader ſeit 1797 geleiſtet hat; allein ein allſeitiges und gründliches Eingehen auf ſeinen Gegner hat er verſchmäht und darum auch nur die Oberfläche deſſelben berührt. Uebrigens iſt der gute Wille, die Aufrichtigkeit des Verfaſſers und der Styl ſeines Buches ſehr zu loben. Er hat eine gefällige Leichtigkeit und anſprechende rhetoriſche Fülle. Sonſt iſt aber von eigentlicher Methode und Wiſſenſchaftlichkeit keine Spur, ſondern Alles läuft herüber und hinüber, wie der Gott des Zorns und Grolles gegen Baader und der Verehrung für Kant dem Verfaſſer den Buſen bewegen.

Wir wollen zuerſt von Herrn Seebolds Polemik gegen religiöſe Philoſophie und Philoſophen, S. 1—79 und S. 337—79, ſodann von ſeinem eigenen Philoſophiren reden. In ſeiner Beſtreitung Baaders geben wir ihm in einigen Puncten vollkommen Recht.

Erſtlich darin, daß Baader die hiſtoriſche Entwickelung der Philoſophie, beſonders der neueren, verkennt. Die Vertheidigung von Carteſius, Leibniz, Kant, als wenn die philoſophiſche Wiſſenſchaft durch ſie von ihrem Ziel abgeirrt und zurückgegangen ſei, iſt durchaus zu billigen. Im ſchönen Eifer, die kirchliche Lehre wieder zur Baſis des geſammten Lebens zu machen, iſt Baader, wie Fr. Schlegel, in ſeiner Kritik der neueren Philoſophie oft bis zu einer Verachtung und Mißkennung fortgegangen, welche leichtſinnig und unbedacht genannt werden muß. Wenn er z. B. ſagt: „In neueren Zeiten ſoll vollends, wie z. B. Degerando will, beim Sturz der ſcholaſtiſchen Philoſophie dieſe erſt durch ihre gänzliche Trennung von der Religion und Tradition ſich befähigt haben, ſich zu conſtituiren und Hegel will gar, daß erſt mit dem Eintritt der (ci-devant) Lutheriſchen Reformation die Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Denkens aufgekommen ſei", ſo iſt das eine Behauptung, welche Baader nur dadurch rechtfertigen könnte, daß er die Folge der Syſteme, welche ſeit Carteſius bis auf unſere Tage ſich entwickelten, ſo widerlegte, daß man ſähe, wie die Scholaſtik, ihre Wiege, über ihnen ſtände und beſſer, als ſie, die Aufgabe der Philoſophie gelöſt hätte. Ein bloßes Anſpielen auf dieſe und jene Schwäche, auf dies und jenes Extrem iſt völlig unzureichend, eine Arbeit dreier Jahrhunderte für Wahn, Irrthum und Nichtigkeit zu erklären. — Ferner geben wir Herrn Seebold Recht, wenn er es tadelt, daß Baader von antiſocialen, unphiloſophiſchen und irreligiöſen Anſichten, welche, wie ein geheimer Krebsſchaden verzehrend und corrumpirend in der Geſellſchaft umſchlichen, faſt immer im Allgemeinen, ſelten mit beſtimmterer Bezeichnung dieſer verderblichen Richtungen in ihrer gegenwärtigen Exiſtenz ſpricht. — Endlich ſtimmen wir dem Verfaſſer auch darin bei, daß er über Baaders Darſtellung ſein Mißfallen äußert, indem von derſelben der Vorwurf wirklich nicht hinwegzunehmen iſt, daß ſie in ihrer Moſaik von Deutſchem, Franzöſiſchem und Lateiniſchem Ausdruck oft recht wunderlich ausſieht und durch eine Sucht nach einer Identität des realen und etymologiſchen Zuſammenhanges zuweilen ſpielend und affectirt wird.

Was wir zu Baader's Vertheidigung gegen den Verfaſſer zu ſagen hätten, iſt zum Theil in unſerer eigenen Beurtheilung deſſelben ſchon enthalten, weshalb wir nur noch die Bemerkung hinzufügen, daß, wenn Baader den Proteſtantismus und ſeine ewige Nothwendigkeit verkennt, Herr Seebold nicht minder den Katholicismus und deſſen Nothwendigkeit, ſo wie die dadurch bedingte Stellung Baader's verkennt. Wäre er genauer auf die geſchichtliche Entfaltung des katholiſchen Syſtems eingegangen, hätte er die Erſtarrung und Vollendung deſſelben im Tridentinum erkannt, hätte er die folgenden Entzweiungen der Jeſuitiſchen Partei mit jeder liberalen Tendenz verfolgt, hätte er überhaupt mit dem dermaligen Zuſtand der katholiſchen Dogmatik ſich genauer bekannt machen wollen, ſo ſind wir überzeugt, daß er ein Streben, wie das von Baader, mit Achtung und Lob als eine große und bedeutende Erſcheinung anerkannt haben würde. Denn der unermeßliche Abſtand, die Freiheit, Tiefe und Regſamkeit der Baader'ſchen Speculation im Verhältniß zur gewöhnlichen Reproduction des tradirten Syſtems bei den Katholiken hätte ihm klar werden müſſen. Er würde gewiß zu dem Geſtändniß gekommen ſein, daß eine andere Wiſſenſchaft, als durch Baader in der katholiſchen Theologie beginnt, noch nicht wohl möglich und daß ſie ein unendlicher Fortſchritt ſei, der ſich mit Allem, was die Wiſſenſchaft in den verſchiedenſten Gebieten leiſtet, in den fruchtbarſten Contact ſetzt. Durch die Beachtung dieſes Zuſammenhanges würde er auch zur Anerkennung der Ehrlichkeit Baader's gekommen ſein, ſtatt daß er jetzt ſeine Geſinnung als eine ſervile, rein pfäffiſche überall verdächtigt und nichts als prieſterliche Anmaaßung und Pfiffigkeit darin erblickt, welche die blinde Unterwerfung unter das Dogma und Regiment der Kirche verlange.

So viel hiervon. S. 81—336 hat der Verfaſſer eine ziemlich bunte Darſtellung ſeines eigenen Syſtems gegeben. Dieſe Entwickelung iſt ganz poſitiv. Nur gegen eine Aeußerung Jacobi's, als wenn die Natur der Erkenntniß unzugänglich ſei, gegen einzelne Seiten des Kantiſchen Idealismus und gegen die religiöſe Philoſophie läuft die Polemik implicite mit durch, in letzterer Beziehung vornehmlich in den Abſchnitten Religion, S. 178, Erleuchtung S. 195, Moral der

Religiöſen S. 202, Geſchichte S. 246. Doch hat der Verfaſſer Baader's Beſtrebungen hier oft ungerechter Weiſe mit der geiſtloſen Richtung jenes dumpfen und ſüßlichen Pietismus zuſammengeworfen, gegen deſſen obſcurirende Wiſſensſcheue, Naturhaß und lächerliche Weltverachtung Baader ſelbſt mehrfach mit ſo tüchtigen Waffen zu Felde gezogen iſt. Es iſt unmöglich, in alles Einzelne einzugehen. Auch wäre es unnütz. Denn wir müßten alsdann Sachen berühren, welche längſt abgethan ſind, möge der Verfaſſer dies ignoriren oder wirklich nicht wiſſen z. B. die Kritik des Kantiſchen Dinges an ſich durch Schelling, die Kritik der Antinomieen der Vernunft durch Schelling und Hegel, der praktiſchen Autonomie durch Hegel u. ſ. w. Aber die Schelling'ſche Epoche, das Niethammer-Fichteſche, das Schelling-Hegel'ſche Journal und andere mit jenen Aufgaben beſchäftigte Leiſtungen der Philoſophie ſcheinen ihm entgangen zu ſein; ſonſt hätte er nothwendig hier oder da einmal daran denken müſſen. Herr Seebold theilt die ganze Philoſophie in zwei Theile, die nach ihm ſo wenig innere Einheit haben, „wie zwei Köpfe nicht unter Eine Mütze gehören", in eine ſpeculative Naturwiſſenſchaft und in die Ethik. Das reale Princip jener iſt der Sinn, der die gegebenen Objecte der Natur untrüglich auffaßt. Seine Anſchauungen, die er in vereinzelter Empirie erwirbt, werden von dem regulirenden Verſtande zuſammengeordnet. So entſteht Naturgeſchichte, Phyſik und Metaphyſik. Von jeder dieſer Wiſſenſchaften giebt der Verfaſſer eine höchſt magere und dunkle Skizze, beſonders von der Metaphyſik, wo man endlich gar nicht weiß, ob er allergnädigſt eine ſtatuiren will oder nicht. Von Gott könne darin höchſtens als von dem Urgrunde der Natur, als dem höchſten Naturweſen die Rede ſein. Eine Vereinigung aller Gegenſtände der Natur ſei übrigens nicht möglich, nur eine Claſſification, da Begriffe nur zuſammenfaſſen, nicht vereinigen könnten. Freilich, wenn man die Einheit und den Unterſchied des Begriffs als den Objecten äußerlich, als nur in unſerer Intelligenz befindlich denkt, ſo kann man in der Natur nichts begreifen, ſondern nur das vom Sinn Geſchaute wie die Bücher einer Bibliothek in ihre diverſen Fächer regiſtriren. Wir ſind nicht im Stande, aus dem Buch zu beurtheilen, ob der Verfaſſer die Natur im Einzelnen kennen zu lernen ſich die Mühe gegeben habe; aus ſeinen Skizzen kann man nicht viel Vortheilhaftes entnehmen. Denn wer beginnt wohl die Entwickelung der Natur mit der Naturgeſchichte, welche doch die organiſche Naturwiſſenſchaft in ſich faßt, die ohne Erkenntniß der phyſikaliſchen und chemiſchen Natur, die Herr Seebold nachfolgen läßt, gar nicht verſtanden werden kann? — Die Ethik hat mit der Naturwiſſenſchaft oder eigentlich ſpeculativen Philoſophie gar nichts zu thun. Ihr reales Princip iſt der Menſch mit ſeinem guten Herzen, von deſſen Edelſinn, himmelanſchwebender Begeiſterung und reinem Willen der Verfaſſer mit ſo wahrhaftem Gefühl und mit ſo lauterer Wärme ſpricht, daß wir im Voraus ihn zu kränken gewiß ſind, wenn wir ihm ſagen, daß ein ſolcher Enthuſiasmus keineswegs Princip der Ethik ſein könne. Ein geſunder Sinn für das Recht, ein gemüthvolles Gefühl iſt unſtreitig etwas Herrliches. Aber wenn ich die Geſtalten des freien Willens und ihre Nothwendigkeit erkennen will, ſo reicht für dieſe unendlich weite Welt das ſubjective Gefühl des Guten, was mich erhebt, nicht aus. Es muß ſich im Wiſſen ſeiner Nothwendigkeit bewähren und ſich als das mit dem göttlichen Willen, mit dem freien Geſetz Identiſche begründen. Der Verfaſſer verſichert ſehr eindringlich, daß das gute Herz nur das Geſetz empfinde und wolle. Aber wird er in der Entwickelung der Ethik, z. B. in der Lehre vom Gewiſſen, nicht auf viele Stellen kommen, wo ihm dieſe Identität ausgeht?

Ueberhaupt hat ſich der Verfaſſer gar auf Nichts mit Gründlichkeit eingelaſſen, ſondern ſpringt, wenn er eine kleine, vage Definition gegeben hat, triumphirend zu anderem Stoff über, indem er hofft, daß nach ſeinen Tiraden, Andeutungen und witzigen Redensarten dem Leſer Alles hinreichend klar geworden ſei. Wir zweifeln daran gar nicht, daß nicht eine Menge Leſer dieſe Klarheit ſich einbilden werden, ſobald Herr Seebold ſie dazu auffordert; aber wir hoffen auch, daß trotz der großen Gefälligkeit des philoſophiſchen Publicums nicht Wenige ſein werden, die mit dieſem halben, immer friſch weg, auch bei den größten Problemen ſich leicht befriedigenden Philoſophiren und mit dieſer als Klarheit geprieſenen Plattheit ſich nicht werden befreunden können. — Die Ethik ſoll die Civiliſation, Humanität uud ſittliche Stärke befördern. Sie ſoll 1) Religion der Ethik ſein, welche vertrauend zu dem unbekannten Unendlichen emporblickt; 2) Aeſthetik oder Ethik der Natur; 3) Zwecklehre als Staats- und Tugendlehre. Dieſe Wiſſenſchaften werden nicht vom Verſtande, ſondern von der Vernunft bearbeitet, über deren Unterſchied vom Verſtand S. 236 ff. eine ziemlich confuſe Belehrung gegeben wird. Die Oberflächlichkeit und Anmaaßung des gefühlvollen Verfaſſers iſt in dieſen Parthieen oft grenzenlos. Das Schöne z. B. iſt ihm nichts, als ein Spiel der berauſchten, menſchlichen Seele. Es iſt nicht an ſich. Es iſt in uns. Denn die Formen ſind leer. „Es iſt ein fruchtloſes Bemühen, aus Ebenmaaß, Harmonie, Gleichgewicht, oder wie ſonſt die Verhältniſſe der Formen heißen, das Weſen der Schönheit zu entziffern“. Was ſoll man nun dazu ſagen, wenn mit der größten Süffiſance nach Winkelmann's, Goethe's und Schiller's Arbeiten, nach Kant's Kritik der Urtheilskraft, nach Schelling's Unterſuchungen, nach Solgers Erwin ſolche Sätzchen ungeſcheut, ohne weitere Ableitung als die tiefſte äſthetiſche Weisheit vorgetragen werden? Obwohl Herr Seebold, nachdem er alle Form als leer verworfen hat, S. 221 und öfter auch wieder ſagt: „in der Form liegt nicht das Weſen der Schönheit, wohl aber die Bedingung ihres Erſcheinens“. Hätte er ſich doch über die Einheit der Form mit dem Inhalt beſſer unterrichtet, ſtatt ſo precär von der Form als Bedingung zu reden. Und ſelbſt die Bedingung iſt nicht jene Leerheit, denn geht ſie nicht in das über, was durch ſie bedingt wird? Am unerträglichſten wird das behagliche Speculiren des Verfaſſers da, wo er gedrungen iſt, das Böſe zu berühren. Von dieſem weiß ſein gutes Herz ſo viel als Nichts und oft ſcheint er, die religiöſe Philoſophie ausgenommen, an ſeinem Daſein zu zweifeln. Daß im Chriſtenthum der Menſch von Natur böſe genannt und daß die Moral mit der Religion in Verbindung geſetzt wird, iſt ihm beſonders ein Greuel. So wenig nach ihm die ſpeculative Naturwiſſenſchaft und die Ethik zu einer concreten Einheit vereinigt werden können, ſo wenig hat nach ihm die Religion mit der Ethik zu ſchaffen. Dieſe Verbindung ſei eine nur künſtliche Stellung für den Deſpotismus der prieſterlichen Gewalt. Wir können, um uns aller Weitläufigkeit zu überheben (da wir allerdings den Grund jeder Moral in der ihr correſpondirenden Religion finden, als worin ſie für ihre höchſte Gewißheit zurückgreift), die Meinung des Verfaſſers durch ihn ſelbſt widerlegen. Nicht nur behauptet er, S. 212, daß Chriſtus ſelbſt ſeine Moral auf die Autonomie gegründet habe, ſondern S. 228 nennt er ja die Religion der Ethik als Anfang der ethiſchen Wiſſenſchaft und beſchreibt ſie ſo: „Das Princip der Ethik, von der Laſt des Irdiſchen gedrückt, ſchwingt ſich an der Idee der ewigen Vollendung über jede drückende Schranke empor. Hoch über allem Irdiſchen erhebt ſich der Geiſt ſiegreich und verklärt, der hier den Kräften der Natur überliefert, ihrer Gunſt eine kurze Blüthe verdankt, bald von ihrem raſchen Umtrieb dahingerafft wird“. Sollte man nach ſolchen declamatoriſchen Floskeln noch die philoſophiſche Unverſchämtheit erwarten, daß Herr Seebold ſelbſtzufrieden forfährt: „das iſt die Idee der natürlichen Religion“ und dann weiter kein Wörtchen von ihr ſagt?

Wir brechen hiermit unſere Bemerkungen ab und wünſchen dem Herrn Seebold, daß er zu ſeinem löblichen Sinn für Freiheit und zu ſeiner verſtändigen Klarheit ein größeres Studium der Philoſophie hinzufügen möge, um ſich nicht einzubilden, weder durch einige äußerliche Beobachtungen Herrn von Baader widerlegt, noch durch das nebuloſe Modificiren längſt bekannter Anſichten eine neue Philoſophie geſchaffen zu haben.

II.

DE INTEGRITATE NATURAE.

1834.

DE INTEGRITATE NATURAE. Dissertatio quam auctoritate amplissimi philosophorum ordinis pro loco professoris ordinarii rite obtinendo publice defendet die XII. mens. Julii hora locoque consuetis J. C. F. Rosenkranz, respondente L. A. Brausewetter, cand. s. th. Regiomontano, opponentibus ao, C.W. H. Krüger, stud. theol. Elbingensi, Fr. Fleischer, stud. theol. Tilsetano. 1834.

Hominem, cum tam multis tantisque malis undique circumventum, imo oppressum fere se sentiat, ad eam opinionem denique adduci posse, non solum suam, sed etiam universam naturae vitam in visceribus turbatam esse, mirum non est. At vero tantum abest, ut philosopho in tuendis solis opinionibus acquiescere liceat, ut idem ipse, quae in illis vera, quae falsa sint, expiscari, nec quidquam antiquius habere debeat, quam ut omnia, quae est egregia Spinozae sententia, sub specie aeterni consideret. Nemo quidem philosophus negavit, naturam humanam, sive ejus intelligendi, sive volendi facultatem respicias, valde et errore et mendacio et vitiis omnis generis turbatam esse: sed turbata haec conditio, quam natura humana sortita est, non est talis, quae ex libertate humana, tanquam ex fonte, derivari non possit. At vero universam naturam etiam tali modo corruptam esse, id non facile quis assequetur, quomodo ex libertate hominis cognosci possit; quamquam non sum nescius, nec defuisse, nec deesse, qui hujus opinionis patroni exstitere existuntque. Philosophi, quin cogitationis ope ipsa naturae idea concipi possit, non dubitant; ad hanc igitur ideam naturae redeundum erit, ut intelligatur, utrum integer sit status naturae nec ne.

Quaestio de integritate naturae duplex esse videtur: primum quaerendum erit de statu naturae, qualis sit, atque eo quidem consilio, ut intelligamus, an, qui nunc est, status, aeternae naturae ideae consentaneus sit; tum vero quaerendum erit de statu naturae, qualis fuerit, (antequam perversa hominis voluntate corrupta sit), qualisque futurus sit, (si, restituta hominis libertate, natura quoque in integrum restituta fuerit.)

Particul parima.

Status naturae qualis sit.

> Von Gott dem Vater stammt Natur,
> Das allerliebste Frauenbild;
> Des Menschen Geist, ihr auf der Spur,
> Ein treuer Werber fand sie mild.
> Sie liebten sich nicht unfruchtbar:
> Ein Kind entsprang von hohem Sinn.
> So ist uns allen offenbar:
> „Naturphilosophie sei Gottes Enkelin.“
>
> Göthe, sämmtl. W. 45, 294.
> Freie Nachbildung von Dante
> Inferno, XI, 97 ff.

Primum, quid sit ***status,*** definiendum esso videtur. Status in universum modum indicat, in quo rei cujasdam essentia est constituta. Rei autem essentia in mensuram cadit, qua et qualitatem et quantitatem ejus junctim contineri, proclive intellectu est. Namque res aliae ab aliis nonnisi aut qualitate aut quantitate differre possunt. Mensuram qualitatis et quantitatis complexionem esse, in promptu est; verum haec complexic per se non est, quod requirimus. Status enim neque qualitas, neque quantitas, nec denique mensura est, sed ***mensurae definitio***, quippe qui modum efficiat, quo in ipsa mensura illae ad se invicem referantur. Id adeo manifestum erit, si, ut hoc exemplo utar, de statu civitatis politico cogitaverimus. Qui statum politicum recte judicare voluerit, is rationem considerare debebit, qua continetur illius qualitas h. e. libertas civilis, cum quantitate h. e. utrum omnes, an pauci, an unus tantum libertate gaudeant. Mensura, qualitatem et quantitatem in se includens, qualitatem quantitatis definitione definit; huc igitur judicium dirigendum erit, ut cognoscatur, utrum status civitatis notioni contrarius ideoque deplorandus, an illi consentaneus, atque propter id ipsum fortunatus sit praedicandus.

Integrum appellamus eum rei statum, quo ratio illa, quae ex rei essentia inter ejus qualitatem et quantitatem non obtinere non potest, salva conservatur. Corpus, quod vocant organicum, ut exemplo utar, integrum appellare non licet, nisi omnibus, quibus carere non potest, membris instructum cernitur, iisque ea, qua par est, facilitate utitur. Si uno membro careret, quantitas sublata esset, nam corpus organicum id, quod est, ea tantum conditione est, ut omnibus membris suis fruatur; sin vero membrorum singulorum actio deesset, qua omnia, ut unam vitam efficiant, sponte laborant, functionum qualitatem, qua ipsa vivitur, illaesam esse, censendum esset.

Ad explicandam rei integritatem experientia sola non sufficit. Phaenomenon enim variam, modo hanc modo illam faciem observantibus praebet. Sola experientia doctis nunquam, utrum veram et immutabilem rei qualitatem quantitatemque perspexerint, scire licet; cognoscunt quidem status varietatem, nec vero simplicem essentiam, quae in ipso statu conspicua fit. Itaque philosophiae imperio obtemperantes phaenomenon non relinquere atque ad ipsam rei ideam non ascendere non possumus. ***Integritatem*** rei necessario cum ***ejus idea*** congruere, luce clarius est.

Qui ideam naturae intellexerunt, ii profecto ipsam naturae integritatem perspexerunt; quae est res summi momenti. Ideam assecuti, omnia ista, quae experientiae via inventa sunt, nec negligimus nec rejicimus, imo ex incerto observationum fluxu ad certum revocamus modum, qui aeternam rei notionem luculenter monstrat. Narratur historia de antiquo quodam pictore, qui, Venerem depicturus, pulcherrimas, quas invenire potuerit, mulieres et virgines convenire jusserit, ut ex singulis totum quoddam componeret, quod nomine operis absolute perfecti dignum haberi posset. Quid ergo? Philosophos dixeris eandem rationem sequi. Nihil minus. Quanquam enim philosophi copiam rerum experiundo inventarum spernere non conabuntur, tamen ex iis, quae experientia praebet, totum quoddam componere nec poterunt neque volent. Neque etiam pictorem illum puto isto modo pulchritudinem omnibus numeris absolutam oculis conspexisse, atque ita opus ad normam pulchri omnino accommodatum condidisse; imo censendum est, illum conspiciendo viva aliquot pulchrae formae exempla, ad concipiendam invisibilem pulchri imaginem evectum fuisse.

Qui statum naturae perspicere vult, ei id maxime agendum erit, ut naturam ideae apte concipiat. Philosophiae objectum *ideam esse*, inter omnes, qui habeant aliquam hujus rei cognitionem, quantumvis in singulis inter se dissideant, satis constat. *Idea* vero, quae est ejus indoles, ***a se ipsa differt***. Cum autem sit una eademque idea, quae abeat in differentiam, philosophi unamquamque ideae absolutae differentiam, quam veluti speciem induit, ideam vocare recte consueverunt. Itaque sensu angustiori idea ens est absolutum; sensu latiori hac voce philosophi ad significanda singula ideae absolutae discrimina, atque adeo ad exponendam qualemcunque notionem utuntur. Natura non est ens absolutum, sed ideae discrimen, seu ideae configuratio, quae inter ens absolutum atque hominem locum quasi medium tenet. Atque inde est, quod natura, quatenus idea est, systema notionum efficit.

Ens absolutum seu idea omnino perfecta ***Deus*** est; Deus ***spiritus*** est absolutus. Infinitam suam essentiam Deus ***creando mundo*** manifestam reddidit. Creatio nihil est, nisi ***manifestatio***, sed tantum abest, ut haec manifestatio in tempus praeteritum cadat, ut ipsa continuo *operando* rata fiat. Mundus autem, quem creat Deus, in se naturae et spiritus finiti sive creati discrimen habet. Natura neque Dei neque sui ipsius conscia est; homini vero Deum pariter ac se ipsum et naturam cognoscere licet. Natura, ut ita dicam, *τὸ* Esse a Deo cogitatum, homo *τὸ* Esse aperit, quod non solum est, sed rerum rationem cogitationis vi perspicere potest. In mundo enim, tum in natura, tum in homine sive spiritu finito, Deum essentiam suam aperire, non facile negaveris. Religiones certe, quotquot sunt, in eo consentiunt, ut in mundo veram Dei revelationem agnoscendam esse praescribant. Paulus apostolus, argumentum, quo paganorum politheismum explodat, inde petit, quod *τὸ γνωστὸν τοῦ ϑεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ ϑεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσε· τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καϑορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ ϑειότης·.* Frustra enim ratio quaeritur, cur Deus ex infinita essentiae copia pauca multave in se secreta retinuerit. Si secus esset, mundi creatio perfecto non manifestatio sed *fabricatio* nominanda esset. Si Dei manifestatio non esset plena et individua, homines, Deum colentes, non Deum verum et penitus patefactum, sed *partem Dei* tantummodo colerent.

Natura haud dubie a Deo *creatur,* nec vero *generatur,* id quod idealismum a materialismo, christianismum a paganorum pantheismo disjungit. Creationis fontem idealismus docet summam Dei *cogitationem* esse; similiter ecclesia Christiana mundum ex nihilo creatum esse docet. Nihilum illud in eo consistit, quod materia tanquam causa sui aeternum exsistens negatur; ajens, neganti illi contrarium, in quo creatio sita est, ipsa Dei est cogitatio. Materialismus contra materiam ab aeterno viribus pervariis instructam eamque ex se ipsa exsistentem creationis fundamentum ponit, ita ut revera, cum omnia jam adsint, nihil creetur. Hac sententia admissa natura in omnia dominationem absolutum habet; nullius imperio subjecta neque Deum neque hominem dominum habet. Ad sententiam materialismi spiritus nihil est, nisi vitae materialis effulguratio; in idealismo vero spiritus ejusque cogitatio imperium tenet, qua jubente ipsa demum prodeat materia.

Cogitationem, (τὸν λόγον), creatricem esse, non ita facile intelligitur; materiam sumere, quae non creata vi perenni gaudeat, multo facilius est, quocirca materialismum exortum esse, mirum esse non potest. Nec dubium est, quin inter naturae curiosos materialismus iis maxime temporibus increbuerit, quibus philosophi et theologi in vanas artis dialecticae captiones se induentes, *divinam* naturae essentiam in contemptu habuere.

Sed unde huc deflex imus, eo nunc redeamus. Naturam ideam esse diximus, quae ex idea absoluta enata sit perpetuoque enascatur. Jam ut naturae statum accuratius definiamus, quaenam sit naturae qualitas, primum exponendum esse videtur. Qualitas haec est *materia*, in spatio extensa, in tempore mota. Spatium et tempus materiae, ut habeat haec unde existat, a nonnullis quasi substernuntur; at vicissim spatium et tempus, nisi materia esset, exsistere non possent. Cuicunque rei naturali, quocunque magnitudinis gradu, quacunque peculiari qualitate gaudeat, materiae, ut qualitatis universalis notio, semper quasi inhaeret. Contra vero spiritus qualitas, quacunque ratione vires suas exserat, in cogitatione ponenda est. Itaque in materia naturae qualitatem deprehendi, nemo negare potest; qualitas enim id est, quo res quaedam peculiarem, quae ei inest, vitam ostendit.

Materia autem non est ens abstractum. Universalis quidem materiae notio praeter extensionem et motum nihil continet. Attamen in se ipsa materia vario modo ponit differentiam specificam. Quodsi specificatio in materiam non caderet, nihil profecto esset, nisi caput mortuum; mors autem, quae inerte materia continetur, specificationis vi in vitam quasi transfertur. Jam enim, quid sibi velit *specificatio*, est dicendum.

Specificatio est *simplex* qualitatum differentia, qua materia ad efficiendam distinctam *formam* fertur. Materia omnino forma carens nusquam reperitur nec reperiri potest, quia materia, si universitatem ejus respicias, specificationis vi in innumera abit discrimina. Chemicis quidem contigit, ut analysis ope corpora omnia, anorganica non minus quam organica, ad elementa simplicissima (oxygenum, hydrogenum etc.) revocarent, sed corpus quodvis specificam exsistendi facultatem eo monstrat, quod ex elementorum illorum numero certa quaedam secundum certum quantitatis gradum sua facit. Qualitas per se quidem concipi potest, nullo quantitatis respectu habito. Ea autem ratione abstracta tantum efficitur notio; qualitas enim, quae est ejus natura, ad differentiam quantitativam progreditur. Formationem igitur in eo positam esse videmus, quod singulae materiae qualitates singularem quoque quantitatem ponunt.

Quantitas relatio est, quae exoritur, si qualitas ad qualitatem refertur, ita ut non simplex virtus specifica, sed exsistentiae gradus proferatur, qua de causa quantitas, atque ea gradum maximopere varians, nisi mensuram absolute excedat, ad mutandam internam qualitatis vim minime valet. Quaenam sit igitur qualitatis alicujus quantitas, hoc tum demum apparet, cum qualitas cum qualitate aut qualitatis gradus cum ejusdem qualitatis gradu confertur. Materia quidem et forma inter se opponi solent; at tum materiam aeque ac formam non esse nisi abstractas notiones, facile est intellectu. Neque materia neque forma sejunctae reperiuntur, sed una semper alteram habet consociatam; itaque in concreto, ut in scholis loqui solent, *materia singularis singulari* etiam *modo formata* est. Materia pura seu absoluta materiis omnibus, forma pura seu absoluta formis omnibus inest; qualitas quaeque interveniente quantitate finem certum atque ita modum certum acquirit. Qualitatem per se spectamus, si de suavitate vel acerbitate odoris, saporis, si de colore rubro, caeruleo, si de sono dulci vel rauco etc. in universum dicimus. Ut vero qualitatem ratione certa et distincta definiamus, quantitatem addamus necesse est, quoniam quantitate effectus, quem qualitas in qualitate ponit, ex peculiari qualitatis natura ad certum modum revocatur.

Ubi vero qualitas et quantitas ita inter se conjunctae inveniuntur, ut altera alteri lucem porriget, *mensura* emergit, quod supra jam monuimus. Mensura necessitatem continet, qua rectus indicatur modus, qui inter diversos qualitatis gradus, quorum quisque singularem quasi qualitatem sistit, atque inter qualitates diversas, habita quantitatis ratione, non intercedere non potest. Sed haec ipsa necessitas est *essentia*.

His ita expositis ad rem ipsam veniamus, in quam inquirere propositum nobis est; scilicet integrum esse naturae statum, ex ipsius naturae notione demonstrandum est. Cardo causae, mea quidem sententia, in eo vertitur, ut mensuram naturae a Deo inditam esse firmis argumentis probemus. Nam ex iis, quae antea de idea absoluta, de creatione, deque ratione diximus, quae inter qualitatem et quantitatem intercedat, satis jam intelligitur, integritatem naturae in eo potissimum cerni, quod illa mensuram *eandem* adhuc conservet, quam Deus creator creando ei impertiverit h. e. quod illa non solum qualitatem, sed in qualitate eandem etiam quantitatem teneat, quam secundum aeternam et immutabilem Dei cogitationem tenere debet. In universum hanc argumentandi rationem, a creationis notione petitam inire possis; natura non est sui ipsius effectrix, sed habet Deum auctorem et creatorem; id quod nemo non concedet. Quodsi naturae mensura et, quod inde proxime sequitur, tota natura a se descivisset, etiam Deum ipsum a se descivisse statuendum esset. Deus enim is est, quo naturae exsistentia nititur; cum vero Deus naturam non ita creavit, ut a creata animum averterit, imo cum movendo continuo naturam creet, sponte intelligitur, Deum creatorem in creando eandem adhuc, qua semper usus est, mensuram exigere. Itaque, si Deus idem et si ejus creatio omni tempore eadem est, etiam naturam creatam statuas necesse est, eandem esse, quae fuerit, atque eandem fore, quae sit, quoniam principium exsistendi ejus mutari non potest; Deus enim, quin a se ipse dissideat sibique non constet, fieri non potest.

At dixerit quispiam, recte quidem a nobis Deum aeternum naturae creatorem positum esse, sed nihilominus tamen naturam, qualis nunc est, morbo laborare, ita ut vita quidem a Deo proficiscatur, sed contrarium vitae (mortem, dolorem, venenum, pestem etc.) ab homine. At enim, qui hanc sententiam defendunt, ii necessitatem naturae cum spiritus libertate confundunt, qua de *confusione* postea dicetur. Naturae integritatem demonstraturis in theologica illa argumentatione acquiescere non licet, quia philosophi criterium, quod dicitur, poscunt, quo Deum creantem eandem adhuc mensuram servare perspiciant. Criterium tale in *harmonia* reperitur, quae in omnibus naturalibus corporibus eorumque actionibus conspiciendam se praebet. Ex hac harmonia integritas propterea cognoscitur, quod rem ad leges illius harmoniae compositam eam dicimus, quae secus, quam habet, habere se non possit. Quot sunt sidera, quot elementa, quot fossilia, quot plantae, quot animalia! nullum in eorum vita defectum vel acutissimis oculis, vel ingenio acerrimo detegere contingit.

At harmoniam istam nullo modo inane philosophorum commentum esse, usui systematis accommadatum, accurata *rerum naturalium cognitione* apte comprobatur. Mathesis spatii, chronometria temporis, mechanica moventis motaeque materiae, astronomia corporum coelestium rationem eamque summa admiratione dignam nobis aperiunt. — Astronomia physicalis peculiarem corporum coelestium naturam, elementorum analysis atque meteorologia generalem planetae nostri vitam depingunt. Physices et chemices est, qualitatem materiae specificam itemque nexum internum monstrare, quo qualitates ad certas naturae leges inter se contineantur. — Biologia denique sive ea vitae organicae, qualem geologia, phytologia, zoologia exhibent, perscrutatio pulcherrimam creationis imaginem oculis nostris admovet.

Quis igitur est, qui, luculenta vestigia summae sapientiae, a Deo naturae impressa, qui conformationem rerum naturalium admirabilem, congruentiam perfectissimam, nexum arctissimum negare velit? — Sane nemo unus nisi is, qui miram creatoris in harmonica naturae vita revelationem nunquam perspexit, eo *arrogantiae* progredietur, ut naturam harmonia carere affirmet, quo certe judicio suam harum rerum *ignorantiam* luculenter probaret. Qui enim ad investigandas res naturales animum adpellunt, ut mathematici, astronomi, physici, physiologi, iidem ipsi, quo magis et experiundi contemplandique via in mysteria naturae penetrant, eo magis omnia ad harmoniae leges disposita et constituta esse non fateri non possunt.

Sed harmonia, ut leviter jam attigimus, nonnisi in mensura cernitur, quippe quae ad peculiarem corporum formam et internas vitae actiones ita pertineat, ut simplicem materiae qualitatem, variam qualitatum compositionem variosque quantitatis gradus conjunctim efferat. Itaque differentiam in harmonia conspicimus, quae sua sponte illam resolvit. ***Vita*** in universum ea est actio, quae qualitatum differentiam tollit quam ob rem harmonia illa ***rationalis*** est. Ratio enim non solum mentis humanae quaedam facultas est, sed etiam aeterna necessitas, qua efficiente rerum omnium et differentia et unitas emergit. Ratio ergo non modo humana sed potius divina est; in creanda natura Deus rationis imperium testificatur. Homo, firmam mensuram cognoscens, quam res naturales perpetuo sequuntur, etiam ab hac parte rationis divinae particeps factus est. Itaque ubi unitatem atque differentiam ex illa genitam eamque ob causam ab illa sublatam comprehendimus, ibi rationem adesse, concludamus necesse est. ***Ex rationis necessitate*** mensuram, ***ex mensura*** harmoniam, ***ex harmonia*** integritatem, ***ex integro statu*** salvam ***Dei creationem*** proficisci, patet. Neque unitas neque differentia modo abstracto, uti consuetum est, sumendae sunt, contra indoles rationalis unitatem poscit, quae sua sponte differentiam prodire jubet. Differentia enim unitati non ita opposita est, ut haec ab illa dissolvi posset, potius differentia motu continuo pariter ad unitatem redit, ac semper unitas in differentiam abit. Quae cum ita sint, in promptu est, iis, qui naturae integritatem negant, hoc maxime probandum esse:

a) rationem necessitate carere;

b) in natura nullam mensurae necessitatem inveniri;

c) mensurae notionem non consentaneam esse harmoniae notioni;

d) harmoniam rationalem non esse;

e) integritatem rei ex ratione, necessitate, mensura, harmonia non elucescere.

Dixerit aliquis, rationem humanam diversam esse a ratione divina: sed hac sententia admissa ratio nomine rationis digna non esset; imo, qui hoc probare conarentur, non possent facere, quin duo statuerent genera rationis, id quod omnino ab ipsa ratione abhorrere videtur. Tantum abest, ut, qui hominis intellectum ad cognoscendam naturae indolem idoneum esse negant, atque corruptum turbatumque naturae statum lugent, sententiae suae constantiam accurate servent, ut saepissime Dei exsistentiam ex ordine, ex ἐντελεχείᾳ naturae probare in argumento *physico-theologico* non dubitent. Existere possit, qui sentiat, res naturales, deserta, procellas, palustria, dolorem etc. manifesta corruptionis naturae signa esse. Quae sententia nullam habet probilitatis speciem, uti facile perspici potest. De hac re qui recte judicare velint, ad naturae ideam redeant necesse est. Specificam naturae qualitatem, qua ipsa a spiritu differt, in materia positam esse, supra expositum est. Materia autem, si vita desideraretur, chaos esset, rudis et indigesta rerum moles. Vita sine *motu* nulla est. Motus est differentia, quam materia secundum naturae necessitatem sua sponte existere jubet. Motus est *quietis negatio*, quam physici materiae primitus inesse sumunt quamque inertiam appellare solent. Inertia vero non est peculiaris materiae qualitas, sed modus tantum, quo materia ad se ipsa refertur, si quidem a gravitatis legibus, quibus motus efficitur, animum avertis. Motus per se non est perturbatio, quippe quae mensurae regulam excedat, sed motus cum quiete ita conjunctus est, ut in quietis necessitate motum, in motus libertate quietem praesentem esse dicendum sit.

Illa autem negatio, quae in materiae motu patefit, in omnibus naturae actionibus tanquam repetita reperitur. Vita enim, quia ipsa motus est, sine negatione neque esse neque cogitari potest; infinita vitae vis in eo consistit, ut negationem negando tollat, quo fit, ut affirmatio evadat. Itaque negatio tum in *formandis corporibus,* tum in *evolvendis actionibus* non manifesta reddi non potest. Fert autem negationis indoles, ut ipsa unitati opponere se possit, qua negationis realitate in formandis corporibus forma primitiva a pulchritudine in *deformitatem,* vitae actio in motum inordinatum, in *morbum* transit. Sed probe notandum est, neque ullam formam primitivam deformitate, neque ullam vitae actionem primitivam perturbatione affectam esse, sed unamquamque anomalam formae atque vitae negationem non esse nisi *transeuntem*. *Singula* tantum individua tali modo mensuram primitivam excedere possunt, quoniam singula, licet necessitatis legibus obstricta, simul libere quodammodo agunt. Forma primitiva eadem est, quae forma generalis; actio primitiva eadem, quae actio generalis. In universum natura necessitatem semper conservat. *Genus* immortale nullo vitio, nullo defectu, nulla inquietudine premitur; viget semperque vigebit, quamvis individua pereant. Ubi igitur deformitas primitivam sive generalem pulchritudinis formam, ubi dolor primitivam vitae conditionem laesam esse indicat, necessitatis *mensura* conspicitur, quae contra libidinem effrenatam, contra formae pravitatem certamen quasi init, quo negationem refellat, quae mensuram generalem singulari modo negare conatur.

Duplex ergo est ratio, ex qua mensuram *primitivam* sive *generalem* laesam esse cognosci potest; prima ad formam pertinet, nam si corporum forma in articulorum magnitudine eorumque connexu ea, qua secundum generis notionem par est, congruentia caret, deformitas, uti in *monstris*, exoritur; secunda ad actionem internam pertinet, nam si functionum harmonia tollitur, morbo illae, tum in *plantis* tum in *animalibus*, corriguntur. Animalium morbus semper fere cum dolore conjunctus est, quia animal, sensu naturali praeditum, functionum perturbationem statim persentiscit. Praeter deformitatem igitur et morbum nihil invenitur, quo exsistentis naturae qualiscunque integritas imminuatur. Deformitas vero et morbus praetereunt cum individuis, quibus illa inhaerent; *generi autem non inhaerent*. Imo ex eadem illa deformitate atque ex eodem illo morbo perfectam magis quam imperfectam naturae conditionem cognoscimus, vim scilicet, qua natura ad singula individua pertinet, cum deformitate corporum ad formam absolutam, morbo ad legitimam functionum actionem viam quasi sternit. — Ad vitam *anorganicam* quod attinet, ex desertis, procellis, diluviis, terrae motibus etc. per se imperfectionis seu corruptionis testimonia repeti nequeunt, sed homines, periculo aëris, ignis, aquae, terrae motae obnoxii, haec talia imperfecta esse putant, quod domus, urbes etc. saxis, cineribus obrutas, agros inundatione devastatos etc. vident. Hoc modo relatio rei *subjectiva* cum re ipsa confunditur; ventus, aquarum inundatio, deserta etc. omnino ad vitam pertinent, quae, si secus constituta esset, necessario corrumperetur, quippe quia motu careret. — Quod vero ad vitae *organicae* mortem attinet, haec ita relatione individui ad genus continetur, ut non esse non possit. Individuum concretam generis exsistentiam repraesentat; infinita generis natura singulis individuis finita est; individuum, sicuti esse coepit, ita quoque esse desinit. Peculiaris quaeque vita certum vivendi tempus *exsistentiae mensuram,* in ipso organismo continet. Mors ergo ex ipsius naturae indole oriatur, omnino necesse est, ita ut naturam, mortis expertem, imaginari quidem queamus, cogitare nequeamus. Haud pauci quidem, iique et metu naturali et falsa scripturae sacrae interpretatione ducti, mortem naturalem apertissimum corruptae naturae documentum esse affirmare solent, quasi nihil esset, quo miseria mortis tolli posset. Sed frustra sunt, qui huic sententiae patrocinantur, quippe quae firmis argumentis probari nullo modo possit.

Particula secunda.

Status naturae qualis fuerit qualisque futurus sit.

Da der Speculation nicht gründlich damit geholfen ist, wenn man ihr gewisse positive Wahrheiten aus dem Wege räumt und wäre es z. B. auch durch eine ganz neue Interpretation derjenigen Schriftstellen, die jene Wahrheiten aussprechen, so machen wir Herrn Rosenkranz den Vorschlag, auch auf das „Seufzen der Natur nach der Erlösung der Kinder Gottes“ einzugehen — in dem Sinne: dass dieses Seufzen von dem grossen Geiste (der „absoluten Idee,“) selbst ausgehe, der in seiner Selbstveräusserung und Selbstentfremdung in der Natur an den Strömen Babels sitzt und weint.

Januskӧpfe zur Philosophie und Theologie
von Günther und Pabst S. 82.

Ex iis, quae in priore hujus commentationis particula exposuimus, naturam, qualis nunc est, omnino perfectam, sive, quod idem valet, integram esse, effecisse mihi videor. Primum enim Deum conditorem universitatis rerum sapientissimum cognovimus; tum vitam naturae harmonia gaudere eamque rationi congruam esse perspeximus; denique ea, quae integritatis illius statum tollere videntur, quo in genere sunt deformitas, morbus, mors, invisibili naturae ideae consentanea ideoque pro loculentissimis integritatis illius documentis habenda esse intelleximus. — Restat, ut consideremus, quo modo fieri potuerit, ut tam multi de hac, ut nobis videtur, manifesta integritate, de hac admiranda perfectione dubitarent; quibus minus adnumerandi sunt ii, qui rerum naturalium accuratam et eruditam cognitionem sibi comparaverunt, quam ii, qui scientiam rerum naturalium vix primoribus tantum labris gustarunt.

Mens, quid mundo pulchrius meliusve sit, assequi non potest. Philosophi igitur mundum *absolutam* Dei manifestationem esse docent, quam sententiam *optimismum* vocare solent, speculationem tanquam speculum adhibentes, quod homini expressam mundi perfecti imaginem reddat. Isti vero quendam *pessimismum* quasi amplectuntur, mundum vitiosum, malis innumeris oppressum asseverantes. Cum vero mundum a *Deo* creatum esse non ignorent, naturae integritatem temere sumi insimulant. Consentiunt quidem cum philosophis, qui Deum, spiritum absolutum, summum reale, imperfecti operis auctorem esse non posse affirmant. Sed philosophi ad hanc usque aetatem naturam in Dei gloriam integram existere credunt; non item ii, qui statum naturae, qualis nunc est, perfectum esse negant. Ad vindicandum creatoris honorem perfectionem, qualis est, naturae detrahunt eamque ut absolutam et tempori *praeterlapso* et tempori *futuro* tribuunt. Itaque mundum absolutum quidem creatum esse affirmant, sed eum *fuisse* integrum adjiciendum putant; atque, ut olim specie perfecta induta fuerit natura, ita eam, moderante Deo, iterum in integrum *restitutum iri* docent. Quare hominum sortem deplorant, qui per hoc ipsum tanquam *medium tempus* vitam tristissimam degant, quo *non amplius* res sint, quae fuerint, quo *nondum* sint, quae futurae sint. In tali doctrina mythica illa narratio, quam in religione Zendica reperimus, de certamine inter lucis ac tenebrarum reges, repetita et recocta esse videtur.

Sed de hac opinione, quae nonnullis placuit, accuratius dicendum est. Integritatem naturae in illud tempus cadere asserunt, quo Deus primum hominem creando in statu, quem vocant, paradisiaco constituerit. Argumentandi ratio, qua naturam postea penitus corruptam esse firmare conantur, haec fere est: Homo pro ea creatura haberi debet, in qua et natura et mens interno nexu *conjunctae* sunt. — Itaque mentis humanae actio ab actione naturae separari nequit. — *Peccando* homo necessitatem migravit legemque divinam violavit; ex illa, quae sumitur, conjunctione sequitur, perversa voluntatis actione non solum mentis, sed etiam naturae integritatem sublatam fuisse; unde cognoscatur, voluntate peccando lapsa conditionem mentis humanae pariter ac naturae statum integrum adalteratum esse. — Illo tempore pulchra rerum naturalium forma depravata, plantae permultae veneno infectae, pax animantium in discordiam mutata, dolor in animantibus primum effectus, mortis terror vitae corruptae primum injecta est, ut, quae hodie pacis, felicitatis, ordinis, pulchritudinis, sanitatis, aevi sereni exempla esse videantur, reapse nihil sint nisi exiguae reliquiae et quasi monumenta prioris illius conditionis longe felicissimae.

Ratio homini innata in memoria conditionis illius acquiescere non potuit. Ad corrigendam sententiam, qua perfectio praeterita sola agnoscitur, oculos ad tempus futurum convertunt. Si homo peccando primum felicem naturae statum perdidit, proxime sequitur, naturam in illum ipsum necessario redituram esse, ubi *peccatum tollatur.* Cessante causa, ut recte loquuntur in scholis, cessat effectus. Quo magis igitur peccati vis imminuitur, quo majora sanctum libertatis divinae imperium incrementa capit, eo magis primitiva, quae fuit, naturae integritas redeat est necesse. Itaque *religio,* libertatis absolutae effectrix rectrixque, eo, quod vim peccati elevat, naturae quoque in integrum restitutionem efficit. Quando liberae voluntatis labor peccatum omne deleverit, tempore *ἀποκαταστάσεως πάντων,* omnia ad Deum creatorem integra redeant necesse est. Sicuti humani generis mundique historia a discrimine initium cepit, quod inter bonum et malum positum est, ita ei ipsi iterum discrimine illo finis imponetur; qua re peracta, peccata non amplius committentur. — Caeterum Augustinus fuit, cui initia illius doctrinae debentur, quae hominis naturam lapsu corruptam declarat; postea Scotus Erigena ingeniose doctrinam de rerum omnium in Deum reditu (quem adunationem vocavit, quia ad unum quasi omnia rediguntur) primus ad rationes philosophicas exposuit.

Contra hanc opinionem ante omnia monendum est, *talem,* qualem sumunt hujus sententiae defensores, *nexum inter mentem humanam atque naturam* omnino neque esse neque esse posse. In ipso homine quidem natura ita cum mente conjuncta est, ut, quae mentem afficiunt, ea corpus vicissim afficiant, quae corporis statum mutant, ea mentis statum commutent: ratio actuosa inter utramque partem est mutua. Sed natura per se in universum sui *ipsius cognitione* omnino caret; summum, quod ipsa assequitur, hoc est, ut vitae propriae sensum habeat, quamobrem necessitati plane subjecta est. Creata est a Deo, sed creatam se nescit; servit homini, sed hujus servitii sibi non conscia est. Quodsi natura ubique est, ubi τῷ Esse cognitio sui ipsius deest, sponte intelligitur, mentis actione in universum naturam affici non posse, sed effectum *intra* hominem *ejusque naturam remanere*. Soli homini, cum solus peccaverit, restitutione in integrum opus est. Saxa, flores, quercus, tiliae, palmae, equi, leones etc., cum non peccaverint, status mutatione minime egent; serpentes quidem secundum Veteris Testamenti traditionem Deus ipse damnavit; sed, quantum equidem video, singulari quadam anxietate non premuntur, sed pulchritudine eximia in formis ac coloribus insignes, eodem torpedinis vinculo, quo bestiae omnes, continentur. Novi Testamenti scripta in primo homine homines omnes peccasse recte quidem docent, nullibi autem, primo peccato *totam* naturam in pejus conversam fuisse.

Contra in homine, ut jam diximus, mens corpore, corpus mente determinatur. Homo a rebus creatis in universum eo differt, quod sui ipsius cognitione praeditus est. Homo cogitat; voluntas existere non potest, nisi cogitatio ei antecesserit; in voluntate intellectus adest. Itaque si hominis intellectus a recta via aberrat, fieri non potest, quin voluntas aliquo modo illius aberrationis particeps fiat. Voluntas vero operando vires suas exserit; opera igitur, quae perversa voluntas patrat, perversa sint est necesse. Ex hoc autem animi corporisque nexu cognoscitur, intellectum perversum voluntatis corruptae ope corpus quoque corrumpere posse. Haud inepte, quamvis in his rebus errare facile quis possit, faciei humanae deformitas a perverso animi motu derivatur.

Bestiae, ut crocodilus, bufo, arachne aliaeque hoc sensu deformitatem plane nullam ostendunt, quippe quae a Deo ita instructae sint. Deformitas earum ad certam mensuram composita, pulchra nominanda est. Primus autem homo absoluta pulchritudine statim gaudebat: hominis deformitas primitus non creata sed nativa est. — Quodsi ex illa opinione hominis peccatum non solum individuam hominis, sed totam naturam corripere potest, natura *spiritualis*, non solum rationalis sit omnino necesse est: ut peccatum committere possit intellectum ei voluntatemque non tribuere non poteris. Sin vero natura non solum secundum rationis leges a spiritu divino creata, sed potius ipsa, sui conscia, spiritus esset, etiam *natura non esset*. Docent naturae *δοξασμὸν*, glorificationem, qua obscurius, mihi crede, nihil cogitari potest, quamvis eam sermone patrio „Verklärung“ appellent. At si unquam materia non amplius esset materia, si unquam functiones, quas naturae nunc esse videmus, desinere possent, si unquam natura suimet ipsius conscia fieri posset, natura non amplius esset natura.

Cogitatio, conscientia sui, maximum adeoque aeternum discrimen ponit inter spiritum et naturam. Cur autem, quaeso, Deus tantam materiae molem inter se et hominem extrui jusserit, si naturae finis is esset, ut non exsisteret? Mea opinione, hominem individuum alia conditione creare non potuit. Summa autem naturae glorificatio tum in ipsius admirabili pulchritudine, tum in artis operibus, nec vero in eo posita est, quod natura exsistere desinat.

Sed accuratius ostendi deberet, naturae *qualitatem* olim aliam fuisse, quam quae nunc est; aërem, ignem, aquam, lucem, terram, plantas etc. in statu priori omnino discrepasse a natura nobis cognita. Id quod ostendi nullo modo potest, quoniam nil minus quam hoc ostendi deberet, colorem non colorem esse, aquam non aquam etc.

Porro *quantitatem* quoque et in corporum figura et in vitae temporis spatio aliam fuisse quam quae nunc est, demonstrandum esset. Sed antea jam vidimus, singula quaeque corpora organica cum reliquis omnibus tam arcte cohaerere, ut cujusvis generis magnitudo ac singularis membrorum species certa mensura undique circumscriptae sint; mors ergo corpori cuique organico secundum aeternam naturae mensuram innata est. (Si scriptura sacra mortem peccato effectam perhibet, non de corporis sed de spiritus morte cogitemus necesse est.)

Ad comprobandum alium naturae statum ipsa rerum naturalium scientia nostris temporibus immensa *petrefactorum* cognitione haud parum contulisse videtur, praesertim cum hac disciplina permulti ad eam sententiam adducti sint, naturam, nullo modo sibi constantem, certis temporum spatiis interjectis aliam atque aliam fieri. Sed quo magis illa scientia virorum eruditorum sollertia et industria augetur, eo magis apparet, primum, naturam, qualis nunc est, ab illa, quae fuit, non modo *specifico* seu qualitate differre; tum, *formis* plantarum et bestiarum petrefactarum eas, quae nostris temporibus vivae reperiuntur, saepissime quidem magnitudine, nullo modo autem gracili membrorum habitu superari, ita ut illae pulchritudine plantis et animantibus nostris posthaberi debeant; denique diluvium non fuisse fortuitum casum, nescio unde repente ortum, sed eventum ad formandas res naturales omnino necessarium. E petrefactorum historia naturam sensim sensimque ad perfectionem pervenire intelligitur. Epocha illa primaria quasi experimenta continet, quae natura instituit ad assequendam eam, qua nunc gaudet, organicam perfectionem.

Itaque experientia non modo nihil suppeditat, unde naturae integritatem imminutam esse colligi liceat, sed potius eam nobis sententiam inculcat praesentem naturae statum, quia maxime perfectus sit, pro vere integro habendum esse. Sicuti humani generis historia non demum cum Christianismo (quamquam in eo) initium cepit, sic etiam natura in formanda materia *sensim* ad eam, qua nunc gaudet, perfectionem pervenit. Sunt quidem, qui anxie curent, ne praesens naturae status, isque ex mea quidem opinione sat paradisiacus, aut aqua aut igni adeoque cometae cujusdam impetu dissolvatur; quibus, ut naturae mensuram cognoscere studeant, est suadendum. Quos autem juvat, in ea perstare opinione, *fieri quidem posse*, ut natura intereat, iis eodem jure aut eadem injuria opponi licet, *fieri posse*, ut natura, qualis est, eadem semper maneat.

III.

Schleiermacher's philoſophiſche Sittenlehre.

1836.

Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre. Aus Schleiermacher's handſchriftlichem Nachlaſſe herausgegeben von Prof. Alex. Schweizer. (Schleiermacher's ſämmtliche Werke.) 1835.

Zweiunddreißig Jahre ſind verfloſſen, ſeit der ſelige Schleiermacher ſeine berühmte Kritik der bisherigen Ethik gab. Nun liegt uns ſeine eigene vor, allein in einer unvollendeten Geſtalt, die er nicht ſelbſt verſchuldet hat, ein Schickſal, wodurch die Strenge der Kritik ſich entwaffnet fühlen muß. Unausgeſetzt hat Schleiermacher ſich mit dieſem Werk beſchäftigt und es durch einen langen Zeitraum immer von Neuem bearbeitet. Allein die Veränderungen haben ſich nicht zu einer letzten Geſtaltung vereinigt, ſondern das Neue hat ſich dem Alten wie in Schichten aufgeſetzt. Einzelne Abtheilungen ſind von Zeit zu Zeit umgeworfen, Paragraphen anders gefaßt, der Text durch Zuſätze bereichert, durch Randbemerkungen erläutert. Mit gewiſſenhafter Pietät hat der Herausgeber alle dieſe Variationen in Parallelen aufgenommen und die Manuſcripte, die ihm zu Gebot ſtanden, mit philologiſcher Akribie behandelt, ſo daß man einen alten mit den verſchiedenen Lesarten ausgeſtatteten Autor vor ſich zu haben glaubt. Das Ganze gleicht einem jener Bauten, woran verſchiedene Generationen, den urſprünglichen Grundriß zwar im Allgemeinen beachtend, doch im Einzelnen nach dem jedesmaligen Bedürfniß und unter dem Zufluß neuer Gedanken gearbeitet haben, wodurch denn etwas Labyrinthiſches und Unförmliches entſteht. Wir wollen mit dem Herausgeber über ſein Verfahren nicht rechten, wenn uns auch mit einer zuſammenhängenderen Ineinanderſchmelzung der Schleiermacher'ſchen Manuſcripte nach Anleitung der Vorleſungshefte mehr gedient geweſen wäre. Er hat es gut gemeint. Theils hat er im ſtrengſten Sinn nur Schleiermacher's eigenes Werk geben wollen; theils glaubte er, daß die verſchiedenartige Behandlung in den abweichenden Manuſcripten die Geneſis des Syſtems lehrreich darſtelle. Dagegen läßt ſich einwenden, daß die Vorleſungen ja doch auch Schleiermacher's eigenes Werk waren und daß dieſe individuelle Seite der Entwickelung, da keine große Revolutionen, nur Modificationen der Stellung und des Ausdrucks darin vorkommen, in der That von ſehr untergeordnetem, für die wiſſenſchaftliche Ausbeute faſt verſchwindendem Intereſſe iſt. Herr Schweizer ſpricht ſeiner Methode auch ſelbſt das Urtheil, daß nur der wiſſenſchaftlich Gebildete ſich mit ihr werde befreunden können, denn ein Anderer, der keinen ſo nahen Bezug zur Ethik hätte, würde wirklich, dieſer Zerſtücktheit gegenüber, die Trauben von den Dornen zu leſen haben.

Schleiermacher's Vortragsmanier iſt übrigens hier ganz die nämliche, wie wir ſie bereits aus ſeiner Dogmatik kennen. Die Hauptbeſtimmungen ſind in kurze Paragraphen zuſammengedrängt, denen die Erklärungen, Anmerkungen und Corollarien folgen. Die Sprache hat eine trockene Eleganz; ihr aphoriſtiſcher Charakter giebt ihr diesmal ein glückliches Gegengewicht gegen das Ermüdende, was damit verbunden iſt; daß es im Einzelnen an feinſinnigen Ausdrücken und Wendungen nicht fehlt, verſteht ſich bei einem Schleiermacher von ſelbſt.

Nun könnte dieſe Ethik eine ganz verſchiedene Kritik erfahren, eine, welche ihre Bedeutung für die Wiſſenſchaft im Allgemeinen darzulegen ſucht, und eine andere, welche ſie reproducirend zu ergänzen und zu vollenden bemüht iſt. Um das Werk in das Publicum einzuführen, iſt die erſtere, die wir hier befolgen wollen, die angemeſſenere; für die zweite möchte der Herausgeber, wie ſeine einſichtsvollen Bemerkungen in dieſer Hinſicht und ſeine Abhandlung über die Dignität des Religionsſtifters beweiſen, ſelbſt der geeignetſte Mann ſein.

Schleiermacher's Ethik erſcheint als eine Mittelbildung der Form, welche dieſe Wiſſenſchaft durch Kant und Fichte empfing, und derjenigen, welche ſie durch die Hegel'ſche Philoſophie zu erhalten angefangen hat. Hegel hat von der praktiſchen Philoſophie nur den dritten Theil, die Lehre von der Sittlichkeit, weiter ausgeführt; für die Moral und das abſtracte Recht hat er mehr allgemeine Grundzüge gegeben, welche bisher Michelet und Abegg, in Einzelheiten auch Göſchel (in den zerſtreuten Blättern) zu ergänzen und zu entwickeln angefangen haben. Am innigſten ſchließt ſich Schleiermacher dem Schelling'ſchen Syſtem an, ſo weit es bis 1803 entwickelt war, denn von einem Einfluß der berühmten Abhandlung über die Freiheit, welche 1809 erſchien, iſt nirgends eine Spur. Schleiermacher hat ſich im Philoſophiſchen niemals zu einer conſequenten Eigenthümlichkeit zu erheben gewußt, ſo ſehr es ihm darum zu thun war, ſondern überall fühlt man bei ihm die Bedingtheit durch, welche die chriſtliche Theologie, die Platoniſche, Fichte'ſche und Schelling'ſche Philoſophie für ihn hatten. Es zeigt ſich dies auch in der Sprache. Sobald Schleiermacher als Redner auftritt, ſei es als homiletiſcher oder als akademiſcher, bewegt er ſich in freier Eigenthümlichkeit, allein philoſophirend wirft er ſich zwiſchen verſchiedenen Sprachgebieten herum. Er will keine beſondere Terminologie der Speculation; allein nach ſeinen eigenen Anſichten vom Weſen der Sprache muß jedes eigenthümliche Denken ſich auch den correſpondirenden eigenthümlichen Ausdruck erzeugen. Für den beſtimmten Begriff muß der Philoſoph auch das entſprechende Wort feſthalten, will er nicht Verwirrung hervorbringen. Erſt wenn ſich ihm der Begriff verändert, muß er auch den Ausdruck ändern. Daß er für denſelben Begriff durch die Vermittelung der geſchichtlichen Bildung der Philoſophie zuletzt mehrere im Werth identiſche Worte geben könne, verſteht ſich dabei von ſelbſt. Schleiermacher iſt hier, in der Ethik, im Ganzen ſo von der Fichte-Schelling'ſchen Periode der Philoſophie abhängig, daß er — die ihn ſpeciell charakteriſirende Platoniſirende Conſtruction ausgenommen — im Durchſchnitt auch in ihrer Terminologie ſich bewegt. Der Gebrauch mathematiſcher Ausdrücke, die Entgegenſetzung von Realität und Idealität, von Natur und Vernunft, das Differenziren und Indifferenziren u. ſ. f. ruft uns lebhaft jene Zeit zurück. Ja, Schleiermacher bedient ſich hier (wie in der Weihnachtsfeier) des Wortes Erdgeiſt in demſelben Sinne, wie Hegel ſpäter den Weltgeiſt nahm, um für das Abſtractum Menſchheit einen Ausdruck zu haben, der die innere Einheit weſenhafter und lebendiger darſtelle; auch an naturphiloſophiſchen Wendungen im eigentlichen Verſtande fehlt es nicht, wie wenn er die Metalle den herausgetretenen Mittelpunkt in der Erde nennt und wenn ſie ihm in dem Ineinander von Starrheit und Beweglichkeit, von Undurchdringlichkeit und Licht, alle Differenzen repräſentiren u. dergl. m. Genug Schleiermacher's Philoſophiren und philoſophiſches Darſtellen gleicht nicht uneben Wallenſteins Lager, wo Truppen von den verſchiedenſten Völkern im bunten Gemiſch erſcheinen, die ſich doch in ihrem Jargon verſtehen, weil ſie alle auf gleiche Weiſe dem Geiſt des mächtigen Friedland gehorchen, der mit ihnen experimentirt.

Die Einleitung zur Ethik iſt ſehr langweilig und mangelhaft. Schleiermacher will den Begriff der Ethik ableiten und ſtellt ſie zwiſchen die Geſchichts- und Naturwiſſenſchaft, mit deren Entwickelung die ihrige immer parallel laufe. Das erſte Verhältniß ſtellt er ſo, daß die Geſchichte das Bilderbuch der Ethik, dieſe das Formelbuch der Geſchichte iſt. Das zweite Verhältniß ſetzt er ganz in der Weiſe der älteren Schelling'ſchen Philoſophie, wie dies aus ſeiner beſonderen Abhandlung hierüber in den Jahrbüchern der Berliner Akademie bereits bekannt iſt. Nach vielen dürren Abſtractionen über die Gegenſätze von Sein und Bewußtſein, Natur und Vernunft, Identität und Verſchiedenheit, kommt endlich eine Fichte'ſche Definition der Ethik heraus. Sittlich ſoll nämlich das zur Naturwerden der Vernunft ſein. Schleiermacher ſetzt dieſem Proceß das höchſte Sein als Identität von Natur und Vernunft voraus, ſo daß an und für ſich weder die Natur als unvernünftig, noch die Vernunft als ſchlechthin naturlos und ihr Gegenſatz nur als ein quantitativer zu denken iſt, ſo daß relativ alles Sein ein Stoff für die handelnde

Vernunft iſt, die ſich ihm einbildet und die Maſſe organiſirt. Mit dieſen Erklärungen geht Schleiermacher in die Schelling'ſche Philoſophie (ſiehe den transcendentalen Idealismus und die Vorleſungen) über, indem das Organiſiren von ſelbſt in das Symboliſiren umſchlägt.

Fichte ſetzte die Aufgabe des Praktiſchen darin, das Nicht-Ich durch Ich zu beſtimmen; ſo fordert Schleiermacher, daß durch das Handeln die Differenz von Natur und Vernunft verſchwinden und die Natur ſich überall als vernunftdurchdrungen, die Vernunft überall als zum Sein gewordene ſoll anſchauen laſſen. — Schelling ſetzte die Manifeſtation des praktiſchen Geiſtes als Offenbarung Gottes in der Geſchichte und fand in der Kunſt die reinſte Darſtellung der von ihm vorausgeſetzten Identität des Realen und Idealen. Dieſe Anſicht hat Schleiermacher durch alle Gebiete des Ethiſchen hin fortgeführt, weshalb er die Fertigkeit der Tugend als Kunſt anſieht und die höchſte ethiſche Form in der Kirche findet, deren Cultus nach ihm weſentlich die reinſte Symbolik iſt. Inſofern die Vernunft durch die Natur ſich darſtellen will, iſt dieſe Organ; inſofern ſie aber durch ſie hindurch ſich dargeſtellt hat, iſt ſie Symbol. Daraus folgt, daß der Gegenſatz des Organs und Symbols nur ein relativer iſt und daß das Maximum von Sittlichkeit da ſein muß, wo die Natur nur Erſcheinung der Vernunft iſt, d. h. in der Kirche, wo die Kunſt die vollkommenſte Mittheilung des höchſten Gefühls wird.

Der Gegenſatz von Freiheit und Nothwendigkeit, von Gut und Böſe, geht, wie Schleiermacher meint, die Ethik nichts an. Denn ſie faßt die Sittlichkeit, wie die Geſchichte, in ihrem Werden, weshalb ſie niemals jene Begriffe an und für ſich zu betrachten habe. Es wäre möglich, daß Schleiermacher bei dieſer Hinausweiſung jener Gegenſätze aus ſeiner Unterſuchung etwas Richtiges im Sinne hatte, nämlich: weder die Nothwendigkeit noch das Böſe gegen die Freiheit und das Gute als etwas Poſitives gelten zu laſſen, wie ſchlechte Moraliſten die Sache wohl anſehen; denn das Böſe exiſtirt nur als poſitive Negation des abſolut Poſitiven, der Freiheit und dieſe iſt Freiheit nur dadurch, daß ſie ſich ſelbſt die

Nothwendigkeit iſt. Allein ein Mangel iſt es offenbar, daß Schleiermacher, da er die Begriffe Natur und Vernunft zu beſtimmen hatte, über die Erörterung jener Begriffe fortſchlüpfte. Es hat ſich dies auch bei ihm dadurch ſchwer geſtraft, daß er den Begriff des Geiſtes, der von dem der Freiheit unzertrennlich iſt, nicht erreicht hat, zwar immer auf ihn hingerichtet iſt — denn er hatte ſelbſt zu viel Geiſt, als daß er nicht dahingezogen wäre —, allein oft dicht vor ſeiner Erfaſſung wieder umkehrt, was beſonders bei ſeiner an ſich vortrefflichen Expoſition der Nationalität zu bedauern iſt. Natürlich mußte ihm auch der Mittelpunkt der Moralität, das Gewiſſen, dabei verloren gehen. Nicht, als wenn nicht die Sache an ſich am Ende auch bei ihm vorkäme; in der Pflichtenlehre zeigt ſich die Unentbehrlichkeit jenes Begriffs deutlich genug; aber Schleiermacher concentrirt den Begriff nicht zu ſeiner letzten Schärfe, wo er die innere Syntheſe Gottes und des Menſchen entwickelt, ſondern er nimmt ihn nur in ſeiner pheripheriſchen Expanſion als combinatoriſche und disjunctive Function der Vernunft, welche ſich im Beſonderen als Rechtsgefühl, Schicklichkeitsgefühl oder Tact u. ſ. f. äußert.

Jener Abhängigkeit von anderen Philoſophen und dieſes Mangels an Begründung der Principien und genauer Beſtimmung weſentlicher Momente ungeachtet, iſt dieſe Ethik für die Wiſſenſchaft dennoch dadurch ſehr merkwürdig, daß ſie den Kampf des individuellen Geiſtes mit dem allgemeinen Geiſt in einer Vollſtändigkeit darſtellt, wie wir ſie außerdem nicht beſitzen. Alle praktiſche Philoſophie hat dieſen Kampf des Egoismus mit dem Univerſalwillen des Geſetzes zu entwickeln, wobei der Eudämonismus dem Egoismus ſchmeichelt, der Rigorismus hingegen für die Würde des Geſetzes die Individualität vernichtet. Schleiermacher giebt uns das Schauſpiel des Ringens mit dem Geſetz. Und wirklich kommt er in der Entwickelung der vollkommenen ethiſchen Form dazu, die Eigenthümlichkeit, die er ſonſt zu verlieren ſo ängſtlich iſt, einige Mal zu vergeſſen. Der Strom des objectiven Lebens reißt ihn mit ſich fort und er ſchwelgt in dem Glück der Gemeinſchaft, welche Familie, Staat, Volk, Religion gewähren. An dem Adel der Geſinnung, der dieſem

Abſchnitt eingeprägt iſt, kann man ſich wahrhaft erbauen und es wird dem Leſer recht eng und öde zu Muth, wenn er hinterher in der Pflichtenlehre, nachdem er dieſe ächte Sittlichkeit ſchon gekoſtet hat, ſich wieder mit den zahlloſen kleinen Vorſchriften zur Erhaltung der Individualität abquälen muß. Allerdings ſoll ſich die Sittlichkeit gegen die Individualität nicht feindſelig verhalten, aber ſie ſoll dieſelbe auch nicht verzärteln, wozu Schleiermacher immer einen Hang gehabt hat. Manche Elemente ſind, was nicht verkannt werden ſoll, durch die Reflexion auf das Individuelle auch der Ethik integrirt worden, die ihr bisher nur ſehr unvollkommen eigen waren und die wir als antike bezeichnen möchten, nämlich die ethiſche Bedeutung der Hospitalität, der Sprache und Kunſt. Die Philologen werden aus dieſer Ethik ſehr viel Gewinn ziehen können, denn nicht nur, daß Schleiermacher die Sprache in ihrem Verwachſenſein mit der Individualität der Völker ſehr tief gefaßt hat, geht er auch zu kleineren Bemerkungen über Paſilalie und Paſigraphie, Hermeneutik, abſolute Grammatik u. ſ. f. über. Die Kunſt dehnt Schleiermacher freilich, wie ſchon aus unſeren obigen Angaben geſchloſſen werden kann, ſehr weit aus. Er hat hier den Begriff der Objectivität der Kunſt ganz falſch gefaßt, als wenn derſelbe die Eigenthümlichkeit der Phantaſie negiren ſollte; Schleiermacher meint nämlich, daß es darnach nur Einen Jupiter, Eine Tragödie Eines Mythos u. ſ. f. geben könne. Allein die Objectivität ſoll ja nichts anderes heißen, als daß dem Werk des Künſtlers immer auch die Idee immanent ſei, wie man es ganz richtig ausgedrückt hat, daß das Schaffen des Genie's in ſeiner Freiheit nicht regelloſe, bizarre Willkür, ſondern die tiefſte Geſetzmäßigkeit offenbare. Schleiermacher verſteht unter Kunſt überhaupt die gemeſſene Darſtellung des Innern durch das Aeußere; er verlangt als Reſultat des künſtleriſchen Hervorbringens kein für ſich ſelbſtſtändiges Werk, ſondern giebt der Kunſt ein allgegenwärtiges Daſein, ſo daß z. B. die Mimik, auch des gewöhnlichen Lebens, in die Plaſtik, das Sprechen in die Muſik fällt u. dergl. m.

Als Ganzes angeſehen iſt die Ethik zu lückenhaft und unſyſtematiſch, als daß ſie befriedigen könnte; namentlich iſt Anfang und Ende der Güterlehre zu unbeſtimmt und willkürlich. Aber in einzelnen Partieen ſind eine Menge anregender Gedanken und Gruppirungen von Begriffen vorhanden, die ihr Studium, trotz der fragmentariſchen Form, belohnen und wir werden wenigſtens eine gedrängte Ueberſicht des Ganzen geben, um das Eigenthümliche und Neue, das ſich hier darbietet, bemerklich machen zu können.

Schleiermacher theilt die Ethik in die Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre. Die erſtere enthält die Darſtellung des höchſten Gutes als der totalen Realiſation aller ethiſchen Richtungen; die zweite beſchreibt die Beſchaffenheit des ſittlichen Subjects; die dritte die Art und Weiſe, das Wie des ſittlichen Handelns, ſo daß in jeder Seite der Ethik an ſich alle übrigen mitgeſetzt ſind.

Die Güterlehre beginnt mit allgemeinen Grundzügen, die, wie Schleiermacher's Anfänge gewöhnlich, an Unbeſtimmtheit leiden und auch wohl in's Geſuchte fallen. Nachdem die Begriffe von Verkehr, Eigenthum, Recht, Vertrauen, Gefühl und Offenbarung als die einfachen ethiſchen Kategorieen feſtgeſtellt ſind, wird das Elementariſche der ethiſchen Thätigkeit in ihrer Doppelrichtung als organiſirender und ſymboliſirender verzeichnet. Die organiſirende iſt im Allgemeinen 1) Gymnaſtik als Bildung des individuellen Sinnes und Talentes für die Vernunft; Herzſchlag und Athemholen machen die Grenze dieſer Function; 2) Mechanik als Bildung der anorganiſchen Natur zum Werkzeug des Sinnes und Talentes; 3) Agricultur als Bildung der organiſchen, vegetabiliſchen und animaliſchen Natur für den Dienſt des Menſchen; 4) Sammlung als Zuſammenſtellung des einzelnen Organiſchen wie Unorganiſchen nach ſeiner Gleichartigkeit und Verſchiedenheit, um als Organ des Erkennens zu dienen. Wo ein ſolcher Apparat nicht durch Exemplare dargeſtellt werden kann, muß wenigſtens ein Schematismus von Bildern eintreten, um dem Vorſtellen die Vergegenwärtigung der Objecte zu vermitteln. Im Beſondern entſteht Theilung der Arbeit, denn jeder kann nur hervorbringen, wozu er ſeiner Individualität nach organiſirt iſt. Die Vernunft an ſich iſt freilich in Allen dieſelbe, aber zugleich iſt ſie in den Einzelnen unendlich verſchieden. Aus der Theilung der Arbeit entſpringt daher der Tauſch als Ausgleichung der an ſich ungleichen Production. Der Arbeit und dem durch ſie bedingten Verkehr und

Recht tritt die freie Mittheilung, die Gaſtlichkeit gegenüber. Das Individuum ſchließt ſich Andern auf und öffnet ihnen Haus und Hof, die Gemeinſchaft theils nach der Art ſeiner Arbeit, theils nach ſeiner ſpecifiſchen Eigenthümlichkeit begrenzend, denn, wenn auch die Gaſtfreiheit durch alle Gebiete durchgehen ſoll, ſo kann ſie doch nicht daſſelbe Verhältniß eines Jeden zu Allen und in Allem ſein.

Dieſer Abſchnitt von der Hospitalität iſt von Schleiermacher in der That der Ethik zum erſtenmal in dieſer Weiſe angeeignet und namentlich mit Rückſicht auf die obengenannten vier Gebiete recht gut durchgeführt. — Um ſo troſtloſer iſt der folgende Abſchnitt, der unter dem Titel der ſymboliſirenden Thätigkeit die Idee des metaphyſiſchen oder transcendenten, des mathematiſchen, empiriſchen und ſpeculativen d. h. dialektiſchen Wiſſens behandelt, dem die Anſchauung des dinglich Gegebenen ſo gegenüberſteht, wie der Einheit des transcendenten Wiſſens die Beſtimmung der Vielheit im mathematiſchen. Das Ethiſiren des Denkens ſoll im Allgemeinen in der Richtung des Bewußtſeins auf die höchſte Einheit beſtehen, welche als Identität von Natur und Vernunft allem Denken vorausgeſetzt iſt. Das beſondere ethiſche Moment dieſer Sphäre iſt nun im Erkenntnißproceß der Irrthum, inſofern derſelbe mit dem Wollen zuſammenhängt und eine Skepſis für die Fortentwicklung des Wiſſens poſtulirt; theils die Mittheilung des Erkannten, weil das Wiſſen, obgleich ein individuell erworbenes, doch nicht individuell bleiben darf, ſondern als Ausdruck der Vernunftthätigkeit in die Gemeinſchaft übergehen muß. Schleiermacher will die ſittliche Haltung der Wiſſenſchaft begründen; dieſer Gedanke iſt anzuerkennen; aber die Ausführung iſt grübleriſch. Sie iſt ein ſtetes Suchen ohne ein rechtes Finden. Alles iſt hier geſchraubt, denn die Ethik kann von der Wiſſenſchaft nur Wahrheit, von den Wiſſenden Wahrhaftigkeit fordern; die beſonderen Weiſen der Erkenntniß gehen ſie nichts an. Die Künſtlichkeit dieſer Unterſchiede als ethiſch bedeutender muß einen Mißton zur Folge haben. Man wird in lauter Beſtimmungen umhergetrieben, welche, wenn man zugreift, unter der Hand zerbröckeln, wie namentlich, was über den Gegenſatz des transcendenten und mathematiſchen Wiſſens geſagt wird, eine große

Unſicherheit blicken läßt, welche ſich über ſich ſelbſt täuſcht, wenn ſie hier mit der Antitheſe von Einheit und Vielheit ſich befriedigt. — Der letzte Theil der Güterlehre, der von den vollkommen ethiſchen Formen handelt und deshalb der conſtructive genannt wird, athmet ſogleich ein ganz anderes Leben, denn hier iſt Schleiermacher zu Hauſe, wogegen man ihm, ſobald er das Gebiet des reinen Erkennens betritt, ſogleich das Tappende und Gezwungene anmerkt. Der Gedankenfluß iſt dann ſpärlich und ſtockend; aber hier ſchwillt er wieder mit volleren Wellen. Die gemeinſame Baſis aller ethiſchen Formen iſt die von der Natur gegebene Familie. Liebe, Ehe und Familie ſind identiſche, untrennbare Begriffe. Die bloße Vermiſchung der Geſchlechter, ohne die Erzeugung zu bezwecken, iſt unſittlich, weshalb die Polygamie noch viel von der vagen Geſchlechtsgemeinſchaft an ſich hat und nur die Monogamie dem Weſen der Liebe entſpricht. Mann und Frau entwickeln durch das Verſchmelzen ihrer Individualität den Familiengeiſt. Eheloſigkeit wie Kinderloſigkeit iſt als ein Schickſal anzuſehen, indem jeder in die Ehe treten und zeugen ſoll. Die Eltern ſuchen die Kinder durch die Erziehung zu emancipiren, wogegen die Kinder vermöge der Pietät nach Verlängerung ihres ſubordinirten Verhälniſſes ſtreben. Kurzlebige Familien haben einen demokratiſchen, langlebige einen ariſtokratiſchen Charakter. Aus der Familie, indem ſie ſich zu Geſchlechtern und Stämmen verzweigt, bildet ſich der Staat als Erwachen des Gegenſatzes von Obrigkeit uud Unterthan, welches entweder demokratiſch in der Maſſe oder monarchiſch iu Einem geſchehen kann. Die ariſtokratiſche Bildungsform iſt nur eine zwiſchen dieſen Formen ſchwankende. Weder Vertrag noch Uſurpation kann den Staat begründen, ſondern beide ſind immer ſchon im Staate. Die Verfaſſung iſt die Art und Weiſe, wie das Verhältniß jenes Gegenſatzes von Obrigkeit und Unterthan geordnet iſt. Eine verfaſſungsmäßige Beſtimmung kann daher weder von der einen noch von der anderen Seite allein ausgehen, denn bei der Regierung würde dadurch der Schein der Tyrannei, bei dem Unterthanen der der Rebellion entſtehen. Sie muß ein gemeinſchaftlicher Act ſein, weil keiner Knecht und keiner Despot ſein ſoll. Durch die nothwendige Tendenz des Staates nach Sicherung der Vollſtändigkeit ſeines Lebens werden die natürlichen Kriege hervorgerufen, nämlich die ſtaatenbildenden Vereinigungskriege, die Gleichgewichtskriege wegen der Grenzgebiete oder in Betreff der Exiſtenzmittel die Bedürfnißkriege. Ueber die Sphäre des Staats hinaus greift die der Volksthümlichkeit, deren Bewußtſein ſich durch die Einheit der Sprache darſtellt. Hier hat Schleiermacher den merkwürdigen Verſuch gemacht, auch die Akademie neben der Univerſität und Schule als eine nothwendige ethiſche Form zu deduciren. Das nationale Wiſſen kann ſich nur durch den Gegenſatz von Publicum und Gelehrten entwickeln, welche letztere eine Ariſtokratie bilden, die, unabhängig von der beſonderen Verfaſſung des Staats, wenn auch von ihm geſchützt und gepflegt, ſich als Akademie zu conſtituiren hat. Die Univerſität bildet durch Vorhalten der Idee des Wiſſens und iſt als die Indifferenz von Gelehrten und Publicum die Vorbildung zur Gelehrtenfunction. Die Schule aber enthält die Tradition der ſchon fertigen Bildung. — Ueber den Kreis der Nationaleinheit hinaus greift die freie Geſelligkeit, weil ſie durch die Identität des individuellen Bewußtſeins bedingt iſt. Als relativ abgeſchloſſen bildet dieſe eigentlich den Stand, nicht in der politiſchen, ſondern humanen Bedeutung des Worts. Die Identität des Bewußtſeins erzeugt auch eine Identität der Sitte, welche im Allgemeinen Volks- und Hof- oder Weltſitte, im Beſondern aber das durch die eigenthümliche Beſchäftigung bedingte Benehmen und Sprechen iſt. Individuen, welche dieſelbe Ideenſphäre haben, verſtehen ſich, auch wenn ſie verſchiedenen Staaten und Völkern angehören, beſſer, als Individuen der verſchiedenen politiſch getrennten Stände innerhalb Eines und deſſelben Volkes. Der Gegenſatz, auf welchem die Geſtaltung der Geſellſchaft beruht, iſt der von Wirth und Gaſt. Die Stiftung der Geſelligkeit geht von der Beobachtung aus, weil ſie ein Herausſtellen der eigenthümlichen Talente und Geſinnungen fordert, daher auch in ihr überall die Zurückhaltung mitgeſetzt iſt. Aber der Unterbau alles geſelligen Lebens iſt die Freundſchaft, die ihren Impuls vom Gefühl nimmt, in welcher deshalb Zurückhaltung keinen Sinn mehr hat, ſondern unbedingte Offenheit eintritt. Die Freundſchaft bildet ſich auf zwei Punkten: als die heroiſche im Uebergange von der Jugend, deren Reife die Entdeckung iſt, zum Mannesalter, während deſſen Thätigkeit ſie zurücktritt, um abermals im Uebergang vom Mannesalter zum Greiſenalter ſich zu entfalten, deſſen Jugend die Reife, alſo auch das Bedürfniß der Mittheilung des im Mannesalter Erkämpften iſt. Ohne daß in letzter Inſtanz Freundſchaftsbündniſſe zu Grunde liegen, werden alle geſelligen Verhältniſſe hohl. — Als den weiteſten Kreis des Ethiſchen ſetzt Schleiermacher die Kirche, weil ſie nach ihm auf der Identität des Gefühls der Maſſen beruht, das als von Natur geſetzt anzuſehen iſt, welches Gefühl als Typus der Maſſen durch den Gegenſatz der Kleriker und Laien zur Erkenntniß entwickelt werden muß. Das Gefühl als das Innerſte der Individualität iſt ein Unübertragbares; es kann alſo nach Schleiermacher nicht mit völlig objectiver Beſtimmtheit ausgeſprochen, vielmehr nur angedeutet werden, ſo daß der Einzelne es am Einzelnen nur durch Ahnung ergreift. Für die an ſich von Natur geſetzte Identität wird daher nicht die Sprache als Darſtellung des Wiſſens, ſondern die Kunſt als reinſte ſymboliſche Mittheilung das Medium der Offenbarung. Jede Kirche hat einen Kunſtſchatz zu ſammeln, in welchem ſie ihr eigenthümliches Gefühl zur Anſchauung bringt. Dieſe Theorie der Kirche und des Cultus hängt mit Schleiermacher's Begriff der Religion als frommer Gefühlserregung auf's Engſte zuſammen, vergißt aber, daß alle Religion in ihrer ethiſchen Geſittung auf das Genaueſte mit der nationalen Sitte ſich verknüpft und daß die freie Geſelligkeit unſtreitig weiter greift, als kirchliche Identität. Als factiſchen Beweis darf man nur die Freimaurer anführen oder Schleiermacher müßte uns entgegnen, ſie ſeien eine kosmopolitiſche Kirche; nur daß ſeine Definition von Kirche hier nicht paßte, weil das Weſen der Freimaurerei ein Wiſſen und als ſolches nur den ſchon Eingeweihten offenbar iſt, alſo gar nicht als geahnt und als von Natur geſetzt angeſehen werden kann. Ueberhaupt ſpricht ſich Schleiermacher in dieſer Ethik mehrfach über das Religiöſe dahin aus, daß er es mit dem Sittlichen ganz und gar identificirt.

Religion iſt ihm Vereinigung mit dem All und etwas anderes iſt ihm das höchſte Gut auch nicht.

Die Tugend- und Pflichtenlehre ſind ſchon zum größten Theil durch die gedruckten Abhandlungen Schleiermacher's über dieſe Gegenſtände in den Jahrbüchern der Berliner Akademie bekannt. Im vorliegenden Buch finden wir zwar eine größere Summe von Gedanken, durch welche man ſich aber bei ihrer Zerſplitterung nur mühſam hindurcharbeitet. Vieles ſoll auch nur Verſuch, Studie, proviſoriſche Skizze ſein. Die Hauptbeſtimmungen ſind folgende. Die Tugend in ihrer Idealität als Geſinnung iſt 1) Weisheit, 2) Liebe; in ihrer Realität als Fertigkeit oder Kunſt iſt ſie 1) Beſonnenheit, 2) Beharrlichkeit. Die eigentliche Leiſtung beſteht hier bekanntlich bei Schleiermacher darin, daß er die Aufgabe der Scholaſtiſchen Moral zu löſen ſucht, die griechiſchen Cardinaltugenden mit den chriſtlichen Cardinaltugenden in Identität zu ſetzen, wobei wiederum gute philologiſche Bemerkungen vorkommen. — Die Pflicht iſt theils die univerſelle 1) Rechts-, 2) Berufspflicht; theils die individuelle 1) Gewiſſens-, 2) Liebespflicht. Schleiermacher hat in ſeiner Pflichtenlehre die Maxime des Egoismus mit der der Aufopferung zu verſöhnen geſucht. Die Identität beider Maximen iſt das wahrhaft Sittliche, weshalb Colliſionen der Pflichten nur ein Schein ſind. Schleiermacher ſagt ſehr gut, daß (nach der gewöhnlichen Anſicht) das Vollbringen Einer Pflicht eigentlich immer eine Colliſion mit allen anderen in ſich ſchließe, da deren Vollbringung ſo lange unterlaſſen wird. Die beiden ſich widerſprechenden Maximen ſind: „Eigne dir an“ und „Tritt in Gemeinſchaft“. Allein die Spannung des Gegenſatzes hebt ſich ſelbſt auf, denn das Aneignen, die Verſelbſtſtändigung der Individualität, iſt ſittlich nur, wenn der Einzelne ſich ſeines Eigenthums auch wieder entäußert und das in Gemeinſchaft-Treten iſt ſittlich nur, wenn es die Individualität fortbildet, ſie nicht vernichtet, in welchem Fall der Einzelne nur roher Stoff ſein würde. Schleiermachers Sorgfalt für die Conſervation des Eigenthümlichen äußert ſich hier auch im Ausdruck, wenn er ſagt: Tritt in Gemeinſchaft, aber mit Vorbehalt deiner Individualität. In der Bildung iſt aber zwiſchen Beſitz und Eigenthum zu unterſcheiden; der Beſitz iſt nur erſt das todte, mechaniſche, äußerliche Haben, das etwa zur Oſtentation wird. Eigenthum iſt der von der individuellen Vernunft durchdrungene Beſitz, woraus die Pflicht hervorgeht, Alles als Eigenthum zu beſitzen, was natürlich ſowohl für den Einzelnen, als für die Gemeinſchaften gilt. Für das Aneignen und Entäußern giebt die Individualiät immer die Anregung, die Gemeinſchaft die Aufforderung. Da nun das Sittliche in der Einheit beider Maximen beſteht, ſo muß auch für das ächt ſittliche Handeln immer die Coincidenz von Aufregung und Aufforderung poſtulirt werden. Schleiermacher unterſucht in der Pflichtenlehre eine Menge concreter Verhältniſſe, z. B. die Berechtigung des Einzelnen zum Auswandern, worüber wir auch ſchon eine vortreffliche gedruckte Abhandlung beſitzen. Jedoch ſo manches Intereſſante dabei vorgebracht wird, ſo kann es doch, ſtreng genommen, nur als Beiſpiel geduldet werden, da es an ſich in die Güterlehre gehört.

Schleiermacher hat die formelle Natur des Pflichtbegriffs durch das Suchen nach ſolchen Zurückweiſungen indirect anerkannt. Der Pflichtbegriff hat nur die Form des moraliſchen Handelns an ſich zum Gegenſtande, denn alle concreten Pflichten, z. B. Pietät, Freundſchaft, Geſelligkeit, Gehorſam gegen die Staatsverfaſſung ꝛc. ꝛc. fallen offenbar in den dritten Theil der Güterlehre. Schleiermacher iſt weit genug vorgerückt, um das Ungenügende der gewöhnlichen Eintheilung in Pflichten gegen uns, gegen Andere und gegen Gott zu empfinden, die Leerheit des kategoriſchen Imperativs, das ſelbſtſüchtige Sympathieenweſen der engliſchen Moral u. ſ. w. einzuſehen, aber nicht weit genug, das Abſtracte dieſer Begriffe bis auf den Grund zu durchſchauen. Auch der Tugendbegriff iſt an ſich ein Abſtractum. Er iſt die Negation des abſtracten Gebots oder Verbots durch ſubjective Poſition. Die Tugend als Geſinnung hat objectiven Werth nur durch das Selbſtbewußtſein der Pflichten, dies Selbſtbewußtſein aber hat objectiven Werth nur durch die Energie, mit welcher das Subject den Pflichtbegriff in die Realität überſetzt. Dieſer Uebergang, dieſe Objectivirung iſt Tugend. Die concrete Tugend als die Vielheit der Tugenden fällt daher ebenfalls in die Güterlehre. Die Tugend der Mäßigkeit, Liebe, Freimüthigkeit, Vaterlandsliebe u. ſ. w. iſt dem Weſen nach von der Pflicht der Mäßigkeit, Liebe u. ſ. f. nicht im Geringſten unterſchieden. Was als practiſcher Begriff als das Sein Sollende Pflicht iſt, das wird durch die Tugend als das, was iſt, geſetzt, denn ohne Erfüllung, alſo eine Realiſirung der Pflichten iſt Tugend ein Unding, eine leere Meinung. Die Tugenden aber, auch die Weisheit, Beharrlichkeit, Beſonnenheit ſind eben ſowohl Pflichten. Hätte nun Schleiermacher das Abſtracte in dieſen Begriffen erkannt, ſo würde er auch wohl mit ihnen den Anfang der Darſtellung gemacht haben und von ihnen zur Güterlehre übergegangen ſein.

Seine tüchtige Natur hat dieſer, wie aus dem ſchon gerühmten conſtructiven Theil unzweideutig hervorgeht, inſtinctmäßig zugeſtrebt, aber bei der Mangelhaftigkeit ſeiner Principien konnte er nicht anders als verworren werden. Wie viel ſtricter wäre Alles geworden, wenn er die allgemeinen Grundzüge ihrem Inhalt nach theils zur Güter-, theils zur Pflichtenlehre, den elementariſchen Theil aber ganz zur Güterlehre geſchlagen hätte! Denn an und für ſich ſind nur die Familie, die Geſellſchaft und der Staat reine ethiſche Formen, denn was Schleiermacher von der Gymnaſtik ſagt, das gehört der Erziehung an, welche durch alle ethiſchen Gebiete hinläuft, wenn ſie auch im Familienleben am ſtärkſten hervortritt; die Mechanik, Agricultur und Sammlung aber gehören der Oekonomie der bürgerlichen Geſellſchaft an, in welcher auch die Theilung der Arbeiten ihre Stelle hat, ſo daß in dieſem Zuſammenhange der Begriff des Standes viel tiefer begründet werden kann, als es Schleiermacher möglich war. Das Hausrecht dagegen und die Gaſtlichkeit muß man wiederum der Familie vindiciren, denn das Familienleben iſt es, was der Geſelligkeit ihren charakteriſtiſchen Typus giebt. Die Kirche endlich gehört nur negativ in die Ethik, denn ihr Princip iſt ein höheres, als der Wille des Menſchen, der allein das Object des Ethiſchen ſein kann. Die religiöſe Freiheit iſt allerdings, wie ſich aus dem Begriff des Gewiſſens ergiebt, das Princip der moraliſchen, die moraliſche dagegen nicht Princip, nur Bedingung der religiöſen, ohne welche ſie ihrem Begriff nicht entſpricht, allein dies Zuſammengrenzen berechtigt noch nicht zur

Aufnahme des kirchlichen Lebens in die Ethik. Eben ſo iſt es mit der Kunſt, auf welche die Ethik nur inſofern zu reflectiren hat, als ſie auf die Reinigung oder Verſchmuzung der Sitte einen Einfluß äußert, als ſie in ſich eine Grenze haben muß, die ſie nicht überſchreiten darf, ohne die Subſtantialität des freien Willens dem äſthetiſchen Intereſſe der ſchönen Erſcheinung aufzuopfern. Hier iſt Schleiermacher's Begriff ebenfalls zu weit. Das ethiſche Moment der Kirchlichkeit liegt lediglich im Moraliſchen als ſolchem; kein Staat darf und wird eine Kirche dulden, welche z. B. die Lüge, den Meineid hegte, einen obſcönen Cultus hätte u. dgl. m. Das Verhältniß iſt alſo ein rein negatives; das Innere der Kirche, ihre Dogmen, wie ihren durch ſie bedingten Cultus, kann der Staat nicht beſtimmen wollen, ohne ſeine Sphäre, die Volksfreiheit zur geſetzlichen Verfaſſung durchzubilden, zu überſchreiten, aber der Kirche und dem Cultus, welche die Geſetze der Moral verletzen, darf und muß er, zum Beſten der Religion, Widerſtand leiſten. Hätte Schleiermacher den eigentlichen Inhalt der Ethik, die Objectivität des Willens, feſter in's Auge gefaßt, ſo konnte er zu Kirche und Kunſt gar nicht mehr übergehen, weil nach ihm ſelbſt die Kirche auf dem Gefühl, der Cultus aber als ſymboliſirende Kunſtthätigkeit auf der Offenbarung des Gefühls beruht, das Gefühl aber ſo wenig als die Ahnung und Offenbarung deſſelben, da ſie nach ihm von der Natur (?) geſetzt ſind, in das Bereich des ſelbſtbewußten Willens fallen, wenigſtens nicht anders, als jedes Object des Willens überhaupt. Durch ſolche Aufmerkſamkeit auf die intenſive Eigenthümlichkeit der verſchiedenen Geſtalten der Freiheit wären eine Menge erneuter Anſätze und Wiederholungen erſpart worden, welche jetzt läſtig ſind. Statt einer ſchwankenden Syſtematik, die oft nur ein Aggregat iſt, wäre ein wahres Syſtem entſtanden und man brauchte nicht zu urtheilen, daß dieſe Ethik mehr ein Ferment als Element der Wiſſenſchaft ſein wird.

IV.

Bayer,

1) Die Idee der Freiheit und der Begriff des Gedankens. 1837.

Gärtner,

2) Die Philoſophie des Lebens. Erſter Theil: Die Rechts- und Staatslehre. 1839.

Die Idee der Freiheit und der Begriff des Gedankens. Von Dr. Karl Bayer. Nürnberg, 1837.

Wenn die Entwickelung des Geiſtes in einem Gebiet eine gewiſſe Abgeſchloſſenheit erlangt hat, ſo muß einem ſolchen Zuſtande ein anderer folgen, in welchem er auf verſchiedene Weiſe in gutem und ſchlechtem Sinn ein Hinauskommen über das Gegebene, ein Sichſelbſtgeſtalten aus ſeiner Urſprünglichkeit, eine von der vorgefundenen Bildung unabhängige zu erwirken ſucht. Der Leichtſinn überſieht gern in ſolchem Streben das ſchon Geleiſtete; er glaubt, damit fertig zu ſein und wiegt ſich behaglich im Traum ſeiner Selbſtſtändigkeit, ſeiner Originalität. Der flachen Menge imponirt er durch ſeine grobe Zuverſichtlichkeit. Sinkt er aber in ſein Nichts zurück, ſo verläßt ſie ihn eben ſo ſchnell. Der Ernſt dagegen will über das Vergangene nur dadurch hinausgehen, daß er ſich deſſelben gründlich bemächtigt, daß er ſich die objective Gewißheit giebt, in dem, was er als ein Neues ſchafft, nicht unbewußt nur ein ſchon Dageweſenes, vom Geiſt ſchon Ueberwundenes zu wiederholen. Im Bewußtſein der Größe des von Andern ſchon Geleiſteten tritt er ſchüchtern und beſcheiden, wenn gleich in ſich ruhig hervor. Unſere philoſophiſche Literatur zeigt uns ſeit Hegel's Tod dieſe beiden Richtungen einer eiteln, in die Celebrität des Subjectes, und einer würdigen, in die Sache vertieften Productivität in den mannigfachſten Formen; ja es kommen Geſtalten darin vor, welche periodiſch zwiſchen beiden Richtungen oscilliren. Karl Bayer muß in die Reihe derjenigen geſtellt werden, denen es wahrhaft um Förderung der Objectivität des Wiſſens zu thun iſt, und denen zugleich das, was uns im Rücken liegt, ſo vertraut iſt, daß man bei ihm immer von dem Strome der geſchichtlichen Continuität getragen wird, während man doch die Selbſtſtändigkeit, Freiheit, Macht ſeines Denkens überall empfindet.

Nach dieſer allgemeinen Bezeichnung könnte man verſucht ſein, ihn an den jüngeren Fichte, an Weiße, an K. Ph. Fiſcher anzureihen. Und doch wäre dies falſch, denn er iſt wirklich eigenthümlich zu nennen, ohne im Geringſten im Sinn der Genannten etwas Neues, eine neue Syſtematik der Philoſophie, eine Veränderung ihrer Methode, eine andere Beſtimmung ihrer Reſultate zu geben. Das klingt gewiß räthſelhaft, allein es iſt ſo. Bayer hat ſich nämlich in dem Begriff des Geiſtes concentrirt. Er hat die Aſeität deſſelben, ſein abſolutes Aus-ſich-ſein und ſich in ſich zu ſich Verhalten, die Urſprünglichkeit und Unendlichkeit ſeiner Selbſtbeſtimmungen, ihre Einfachheit, Ewigkeit, Verſöhntheit mit ſich zum Mittelpunkt ſeiner Betrachtungen gemacht. Er hat dies mit einer aus der Energie des Gegenſtandes ſelbſt entſtandenen Begeiſterung auf eine ſo liebenswürdige Weiſe gethan, daß man von der Tiefe ſeines empfindungsvollen Denkens auf's Innigſte ergriffen wird. Eine ſpeculative Lyrik durchdringt ſeine ganze Darſtellung und verleihet ihr im einfachſten, anſpruchloſen Wort, im ſchlichten, nur auf die Sache gerichteten Ausdruck eine Hoheit, eine Zartheit, faſt möchte ich ſagen, eine Schönheit der Wahrheit und ihrer Gewißheit, daß man die Entzückung des ſtill in ſich fluthenden Denkens, das Schwelgen in den Wonneſchauern des ſich ſelbſt genügenden, keines Andern bedürftigen Erkennens theilen muß. In dies Enthuſiaſtiſche im ächt platoniſchen Verſtande ſetze ich den Hauptcharakter des Buches.

Es ſteht mit ſeiner Concentration auf den Begriff der Freiheit recht einem andern Buche unſer jüngern philoſophiſchen Literatur gegenüber, welches ſich behaglich in die Breite expandirte, dem von Matthias: die Idee der Freiheit im Individiuum, in Staat und Kirche; Marburg, 1834; worin auch Kunſt, Wiſſenſchaft, Schule, Weltgeſchichte zur Sprache kommen. Von dieſen concreten Formen der Freiheit wendet ſich Bayer ſogar abſichtlich weg, um die Reinheit ſeiner Andacht, die einfache Weiſe derſelben nicht zu ſtören. Streift auch ſeine Reflexion einmal dieſe Realiſationen des Geiſtes, ſo eilt er doch von ihnen auf die Autarkie deſſelben, auf ſeine Abſolutheit außer ihrer Entäußerung zurückzukommen. In dieſem Drang liegt ein ganz beſonderer Zauber des Buches. In einer Zeit, in welcher die tauſendgeſtaltige Wirklichkeit ſich dem Erkennen zum Begriff mehr als je aufwirft, thut es wohl, einen Geiſt zu ſehen, der die empiriſche Naturwiſſenſchaft, die Geſchichte mit einer köſtlichen Vornehmheit anſieht, im Bewußtſein, daß keine Empirie dem Geiſt den Begriff ſeiner ſelbſt, ſeiner Freiheit geben kann, ſondern daß er denſelben nur durch ſein eigenes Denken aus ſich zu ſchöpfen vermag, im Bewußtſein ferner, daß nur das Denken die dem Geiſt ſchlechthin adäquate Form, daß der Geiſt nur als der ſich frei wiſſende der wirkliche Geiſt und gegen dies Wiſſen alles andere Wiſſen, alles gelehrte, ein intereſſeloſes iſt. Nur wollen wir wünſchen, daß Bayer nicht in dieſem ächt myſtiſchen ſich in ſich Vertiefen beharrt, denn ſonſt erliegt er der Gefahr, in Abſtractionen zu verſchweben und in einſeitigem Metaphyſiciren die Welt des Staates, der Kunſt u. ſ. f. zu tief herabzuſetzen. Er hat ganz Recht, die Inſichbeſchloſſenheit, Abſolutheit, Selbſtgenügſamkeit des Geiſtes gegen die empiriſche Zerſtreutheit und Zerſplitterung zu urgiren; allein, er mag ſich hüten, den Werth des Concreten, die Bewährung des Allgemeinen im Beſonderen, die Nothwendigkeit der Natur und Geſchichte nicht zu überſehen.

Indeſſen hat Bayer den Begriff der Freiheit, wenn auch vorerſt nur in ſeiner Allgemeinheit, doch zu tief gefaßt, als daß wir dieſer Beſorgniß ernſtlich Raum geben wollen. Bürge dafür iſt uns die ethiſche Weihe, welche Bayer's Weſen durchdringt und welche ſchon in ſeinen poetiſchen Epiſteln (Anhang ſeiner Schrift zu Fichte's Gedächtniß, Ansbach 1835) ſich ſo edel in einer Humanität ausſprach, in der ſich antike Naivetät mit chriſtlicher Univerſalität vereint hat. Bürge dafür iſt uns auch der polemiſche Zug, der bei ihm bemerklich wird und ihn gegen die Charakterſchwäche, gegen die Unſittlichkeit, gegen den politiſchen Materialismus, gegen die Vergötterung des Staates hie und da in's Feld rücken läßt. Dieſer Zorn ſteht ihm gut und zeigt, wie ſehr ihn die concrete Wirklichkeit intereſſirt. Seine Wendungen in ſolchen Ergüſſen ſind oft beinah komiſch und dennoch treffend, z. B. wenn er einmal die Tugend als Intrigruenloſigkeit characteriſirt. Niemand würde wohl an dieſem Buch eine größere Freude gehabt haben, als Joh. Gottl. Fichte, denn er würde darin ſeine Ichheit zur abſoluten Geiſtigkeit erhoben gefunden haben. Er würde ſich hier ohne den unendlichen Anſtoß, der ihn immer genirte, haben bewegen können. Er würde in dieſem Streben, unabhängig von Außen ſich in ſich ſelbſt aus ſich und durch ſich ſeine Welt zu ſchaffen, den treueſten Freund erkannt haben.

Allein er ſelbſt würde vielleicht zweierlei gewünſcht haben. Erſtens, daß Bayer dem Unterſchiede, der Negation, Böhme'ſch geredet, dem Separator, mehr Aufmerkſamkeit zugewendet hätte. Bayer ſteht wohl am Anfang und Ende des Begriffs, allein die Mitte umgeht oder überſpringt er. Verloren in die Beſtimmung, daß der Geiſt in allen von ihm geſetzten Verhältniſſen ſich zu ſich ſelbſt verhält, was ganz richtig iſt, behandelt er dieſe Verhältniſſe als das Untergeordnete; dies iſt falſch, eben darum, weil er in ihnen ſich ſelbſt ſetzt, alſo in ihnen ſich nicht abhanden kommt, ſondern ſich verwirklicht. Bayer wirft auf die Begriffe der Individualität, Subjectivität, Perſonalität verächtliche Blicke. Sie bleiben ihm hinter ſeinem Begriff des unendlichen Geiſtes unendlich zurück. Seine Verachtung iſt gerecht, wenn er nur ſolche meint, welche mit dem Wort Perſönlichkeit u. ſ. f. namentlich in Anſchauung des göttlichen Geiſtes letzte Dinge geſagt zu haben ſich einbilden und die Abſolutheit des Inhaltes fallen laſſen. Allein er irrt ſehr, wenn er eine durchgreifende Entwickelung des Geiſtes für möglich hält, ohne jenen Kategorien zu huldigen, die allerdings in ihrer Wahrheit dialektiſch genommen werden müſſen. Dann bleibt es ganz in der Ordnung, was er ſagt, daß der Geiſt nicht Geiſt iſt, weil er Subject iſt, ſondern daß er Subject iſt, weil er Geiſt iſt. Bayer vergißt nicht, daß Vernunft und Liebe in ihrer abſoluten Identität das Weſen des Geiſtes ſind, allein er vergißt oft, in ſeinen Auseinanderſetzungen über die Tautologie hinauszukommen, daß der Geiſt der im Verhältniß zu ſich ſelbſt genügſame ſei und wiederholt dann in der That, nur mit präpoſitionellen Formen, die er ſich aus dem Studium Fichte's beſonders angeeignet hat, daſſelbe, was in der Expoſition der Subjectivität, des Selbſtbewußtſeins, der Perſonalität ſchon hundertmal geſagt iſt; ja, in Marheineke's Dogmatik §. 423 und 424 kann er ſeinen Begriff der Geiſtigkeit faſt in ſeiner eigenen Terminologie leſen. Hätte ſich der Geiſt in dieſen ſchlichten Kategorien begnügen, in denſelben auf Indiſche Weiſe ſeine Exiſtenz abmarken wollen, ſo wäre weder die Natur, noch die Geſchichte nothwendig. Auch kommt Bayer wirklich auf die Schöpfung und Geſchichte einige Male in dem Sinne zu ſprechen, daß er in denſelben eine langweilige Weitläufigkeit wittert, denn ihr Reichthum ſticht gegen die wenigen Kategorien, worin er ſich bewegt, zu gewaltig ab und wird von ihm als läſtig empfunden. Fichte hat uns ein ganz ähnliches Schauſpiel gegeben, allein er hat nie losgelaſſen, den unendlichen Anſtoß des Nicht-Ichs überwinden zu wollen. Er hat die Exiſtenz der Natur und Geſchichte, wenn auch widerwillig reſpectirt. Das ächt religiöſe Gemüth, das ächt wiſſenſchaftliche Bedürfniß werden über die erſcheinende Natur, über den in der Geſchichte erſcheinenden Geiſt zum An- und für-ſich-ſeienden hinauszugehen immer die Nothwendigkeit fühlen, die Abſolutheit, die Einheit des Geiſtes, wie er aus der Mannigfaltigkeit aller Unterſchiede in ſich, in den einfachen Urſprung derſelben zurückgeht, zu denken; allein ebenſo ſehr hat das Moment der Entäußerung des Geiſtes zur Objectivität, die Ausbreitung ſeiner Tiefe in die Geſtaltenfülle der Realität ihr Recht. Weil er es iſt, der ſich darin manifeſtirt, ſo iſt es möglich, in der Beſonderheit der Manifeſtation dennoch mit ihm ſelbſt als dem ſie ſetzenden ſich in Einheit zu wiſſen. Realität nehme ich hier in dem Sinne der Idee, nicht einer dem Geiſt aufgedrungenen Wirklichkeit, über welchen Gedanken oder vielmehr Ungedanken Bayer gegen Schelling's bekannte Kritik des Hegel'ſchen Syſtems ſich treffend ausläßt. Die Wirklichkeit kann nicht außer dem Geiſt gemacht werden, ſondern er ſelbſt iſt ſie; Natur und Geſchichte fallen nicht jenſeits des Geiſtes, entſpringen nicht anderswo, ſondern ſind Verhältnißbeſtimmungen ſeiner ſelbſt. Hegel's Syſtem iſt eben deshalb concreter Monismus, weil es die Differenz des Apriorismus und Apoſteriorismus aufgehoben hat.

Zweitens wäre bei Bayer eine ſtrengere Form zu wünſchen. So ſpeculativ er iſt, ſo gut er ſchreibt, ſo iſt er doch in der Form der Darſtellung über das kategoriſche Urtheil in Anſehung der Wahrheit, und über das aſſertoriſche in Anſehung ihrer Gewißheit noch nicht hinausgekommen. Er giebt uns wahrhafte Prädicate der Objecte, um die es ſich handelt, aber ſie ſind nicht abgeleitet, ſie ſtehen unvermittelt da. Den Anfang machte J. G. Fichte auch immer mit Theſen, welche Hypotheſen waren; hinterher aber verfuhr er ſehr conſequent in ſtreng geſchloſſener Syllogiſtik. Die Conſequenz ſeines Grundgedankens fehlt Bayer auch nicht, allein ſie erſcheint nicht als Folge der Entwickelung, ſondern als Folge ſeiner ſubjectiven Ueberzeugung und ſo ſehr man dieſelbe ihrer Reinheit, Heiligkeit, Innigkeit halber ſchätzen und lieben muß, ſo wenig kann doch dem Philoſophen die Schärfe und Genauigkeit erlaſſen werden. Nichts kann einem wirklich ſpekulativen Denker mehr am Herzen liegen. Ich weiß recht gut, daß mit dem Großthun von der Methode, mit dem Pochen darauf, wenig gethan iſt; ſie iſt immer die Verführerin zum langweiligſten Formalismus, wenn ſie nicht aus dem Inhalt ſelbſt congruent ſich ergiebt. So weit dieſer ergründet iſt, ſo weit wird auch die Methode vollendet ſein. Das Intenſive der Ueberzeugung darf kein

Surrogat für ſie ſein. Alſo wäre ich in Betreff des Inhalts noch nicht vollkommen in der Sache? So könnte Bayer fragen. Ich würde ihm antworten: Du biſt es nur zu ſehr, in dem Sinn nämlich, daß Du den Inhalt, der Dich ſubjectiv ſchon überwältigt hat, von Seiten Deiner Erkenntniß Dir noch nicht zur feſten, abgeſonderten, freien Gegenſtändlichkeit gebracht haſt. — Dies könnte aus einer Menge Einzelheiten noch näher dargethan werden. Hier nur einige davon. Die Erſte Abtheilung handelt vom Begriff der „Geiſtigkeit" und beginnt mit der Definition, ſie ſei das „Inſichſein", in welchen Ausdruck die Begriffe von Leben, Unendlichkeit, Seligkeit überſetzt werden. Das heißt es ſich doch leicht machen. Ebenſo leicht nimmt es Bayer mit den Beſtimmungen des Begriffs der Idee, der Kategorie, des Begriffs ſelbſt. Er reducirt die beiden erſteren, die er identificirt (und etwa noch den Ausdruck Problem dafür gebraucht), auf die Beſtimmung des Verhältniſſes, nämlich des Geiſtes aus und zu ſich ſelbſt. Sollte er damit nicht zu weit hinter der unendlichen Actuoſität des Geiſtes zurückbleiben, die zu beſchreiben er ſich doch am Meiſten angelegen ſein läßt? Allein dies erklärt ſich, wenn man erfährt, daß er den Begriff als einzelnen nur als die Beziehung eines Seins auf ein anderes, d. h. als Relativität, als Verhältniß faßt, ſo, daß der wahrhafte Unterſchied des Begriffs an ſich von der Idee bei ihm wegfällt, denn der „abſolute" Begriff ſoll „die Beſtimmungsfähigkeit der Idee als ſelbſtthätiger" ſein. So ſoll z. B. der Begriff der Freiheit eine Idee, der des Willens ein Begriff ſein. Solche Beſtimmungen ſind höchſt mangelhaft und confus. Es läßt ſich alles aus ihnen machen und wegen dieſer ſchlechten Vielſeitigkeit taugen ſie nichts. Ebenſo unreif iſt, was Bayer über den Begriff der Weſenheit und Lebendigkeit ſagt. Ich würde wohl nicht wagen, bei der Energie des Denkens, die er zeigt, ihm ſolche Vorwürfe zu machen, wenn er ſie nicht eben darum verdiente; einem ſo Gebildeten, wie er, müßte größere Beſtimmtheit in ſolchen Dingen eigen ſein. Mit ſo dürftigen Reflexionen, daß Weſenheit das Verhältniß als Beziehung, Lebendigkeit als Bezug, Geiſtigkeit als Einigkeit ſei, iſt wenig ausgerichtet und der größten Laxität Thor und Thür geöffnet.

An fühlbarſten wird dieſer Mangel bei der Auseinanderſetzung der Idee der Freiheit als Urſprünglichkeit, Geſetz, Selbſtbeſtimmung, Zweck und Begriff des Gedankens, wobei auf Spinoza, Kant, Fichte, Hegel reflectirt wird; die letzte Faſſung der Freiheit als Gedanke ſoll eigentlich die Bayer's und etwas ganz Neues ſein. Das Mangelhafte liegt hier nämlich in der Unbeſtimmtheit, mit welcher die Kategorien Sein, Geſetz, Nothwendigkeit, Zweck nnd andere gebraucht werden. Bayer ſtellt Hegel als denjenigen dar, der die Freiheit als Zweck ihrer ſelbſt aufgefaßt habe; das iſt wahr; hat er aber den Geiſt in ſeiner Freiheit nicht auch als den Denkenden begriffen, ſo daß er, ohne der Denkende zu ſein, nach ihm nicht auch der freie ſein würde? Unterſcheidet ſich Bayer's Auffaſſung von der ſeinigen wirklich der Sache nach? Was wird von Hegel wohl mehr eingeſchärft, als daß der Geiſt weſentlich Denken, daß Wollen ohne Denken undenkbar, daß Freiheit nur als der Begriff des Geiſtes und ſeiner Realiſation, daß Freiheit und Geiſt, alſo auch Denken, identiſche Begriffe ſind? Der Begriff des Zweckes hebt ſich bei Hegel in dem der Idee auf; er bleibt nicht bei ihm als Entelechie ſtehen. Er iſt zum Begriff des Geiſtes als der ſubſtantiellen Subjectivität fortgeſchritten. Um die bloße Subſtanz iſt es ihm ſo wenig, als um die bloße Subjectivität zu thun geweſen: er wollte ſo wenig eine Reproduction des Fichteanismus, als des Spinozismus; er wollte ihre Einheit. Er würde das Bayer'ſche Buch als eine Paraphraſe der ſchönen Worte des Ariſtoteles aus der Metaphyſik XI., 7, mit denen er den Epilog ſeiner Encyclopädie gemacht hat, freudig willkommen geheißen, aber nichts in Anſehung ſeines Grundbegriffs vom Geiſt für ihn fremdes darin gefunden haben.

Doch wir wollen dieſe Bemerkungen ſchließen. In der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Logik klagte Hegel ſchon über den Conflict des die einſame Stille der Vertiefung fordernden Denkens „mit der unabwendbaren Zerſtreuung durch die Größe und Vielſeitigkeit der Zeitintereſſen, ſogar unter dem Zweifel, ob der laute

Lärm des Tages und die betäubende Geſchwätzigkeit der Einbildung, die auf denſelben ſich zu beſchränken eitel iſt, noch Raum für die leidenſchaftloſe Stille der nur denkenden Erkenntniß offen laſſe“. Erwägt man, wie ſehr ſeit jener Zeit dieſe Unruhe, dieſe Verwirrung der Tagesdebatte, der Hochmuth der thatloſen Eigenliebe, die theoretiſche und praktiſche Unredlichkeit und Seichtigkeit ſich zu den betrübendſten Phänomenen geſteigert haben, ſo muß man der Bayer'ſchen Schrift in ihrer liebenswürdigen Humanität den wärmſten Dank zollen, bei dem höchſten Intereſſe für die Freiheit doch von jedem Egoismus für ſie (wie er in politiſchen Leidenſchaften, im philoſophiſchen Seeleneifer u. ſ. f. wüthet) frei zu bleiben und mit wahrhaft hohenprieſterlicher Würde über das chaotiſche Gewühl der Zeitgeſchichte ſich erhebend, die Myſterien des Geiſtes, die Selbſtgenügſamkeit ſeiner Vernunft und der von ihr untrennbaren Liebe in göttlicher Contemplation zu feiern.

Guſtav Gärtner: die Philoſophie des Lebens. Erſter Theil: die Rechts- und Staatslehre. Bonn 1839. XIV und 130 S. 8.

Aus jeder Zeile dieſes Büchleins ſpricht der wackere Sinn ſeines Verfaſſers; aus jeder die rege Erkenntnißluſt und das Streben nach Selbſtſtändigkeit im Denken. Dieſes Wahrheitsbedürfniß und jene tief ſittliche Geſinnung erleichtern das unangenehme Geſchäft der Kritik. Denn wir zögern nicht, uns, bei der größten Anerkennung des ſubjectiven Strebens des Verfaſſers, ſeinem Werke entgegenzuſetzen und daſſelbe für ein gänzlich verfehltes zu erklären. Wir bezeichnen dies Verfehlte am Einfachſten dadurch, daß wir es als eine Halbheit von poſitiver Rechtskenntniß und philoſophiſcher Reflexion darſtellen. Wir ſehen einestheils den in ſeinem Fach wohlbewanderten Juriſten, dem alles gehörig geläufig iſt, anderntheils den denkenden Mann, der ſich eifrig um die letzte Begründung der Begriffe bemüht, und von der Abhängigkeit von nur gegebenen Beſtimmungen ſich losmachen will. Allein es iſt nicht gelungen, eine Einheit beider Elemente zu erzeugen und das Buch kann daher weder den Juriſten, noch den Philoſophen befriedigen. Das Juriſtiſche iſt durch das Philoſophiſche, das Philoſophiſche durch das Juriſtiſche verdorben. Wir wollen uns an das Philoſophiſche halten; es wird hinreichen, auch das Juriſtiſche mit erſcheinen zu laſſen.

Zuförderſt entſteht nun bei dem Philoſophiſchen die Frage, ob wir den Verfaſſer als Anhänger einer Schule, oder als Eklektiker oder Originaldenker zu nehmen haben?

Nach dem allgemeinen Gange, den er einſchlägt, vom Begriff der Perſon bis zum Begriff der Geſchichte hin, könnte man ihn für einen Hegelianer halten wollen. Auch Einzelheiten ſeiner Terminologie könnten zu einer ſolchen Claſſification veranlaſſen. Allein dies wäre ein großer Irrthum, denn in ſolchem Fall hätte ſich doch der Verfaſſer nothwendig darüber erklären müſſen, wie er ſich das Verhältniß der Moralität zur Legalität des Rechts einerſeits, zum ethiſchen Pathos anderſeits denkt, denn Hegel entwickelt in ſeiner Rechtsphiloſophie zuerſt den Gegenſatz der abſtracten Objectivität und der ebenſo abſtracten Subjectivität des Willens, bevor er die concrete Einheit beider Beſtimmungen im Begriff der Sittlichkeit auseinanderſetzt. Davon aber finden wir nichts. Im Gegentheil begreift der Verfaſſer die Ehe noch unter die Kategorie des abſtracten Rechts, während Hegel mit ihr die Sphäre der Sittlichkeit eröffnet, inſofern ſie die unmittelbare Form iſt, in welcher der Geiſt über das bloße Perſonſein und über die einſame Reflexion auf die Geſinnung, mit welcher er handelt, hinaus iſt.

Abgeſehen von ſolchen Unterſchieden der Syſtematik iſt jedoch der Hauptpunct, um den Verfaſſer von einer Anhängerſchaft an Hegel freizuſprechen, der Mangel der Hegel'ſchen Methode. Der Verfaſſer hat nämlich gar keine Methode. Er ſtellt einen Begriff hin und umrandet ihn mit einigen Reflexionen. Er leitet ſelten einen Begriff aus den andern ab, ſondern beſpricht die Begriffe in einem nur ungefähren Zuſammenhang.

Ein Eklektiker iſt er aber auch nicht, denn alsdann müßte man die verſchiedenen, von ihm zuſammengefaßten, ſyntheſirten Principien nachweiſen können. Davon entdeckt ſich jedoch nichts, denn daß zuweilen, wie vorhin ſchon bemerkt worden, die poſitive

Jurisprudenz durchzufühlen iſt, kann man nicht Eklekticismus nennen. Dieſer würde ein Zuſammenſchweißen verſchiedener philoſophiſcher Syſteme fordern.

Alſo bleibt nichts übrig, als ihn zum Originaldenker zu machen. So ſcheint es. Aber wie ſoll man die Eigenheit Gärtner's bezeichnen? Eine urſprünglich ihm eigene Form iſt nicht da, denn daß die Pronomina: Ich, Mir, Wir, Uns u. ſ. f. immer mit großen Anfangsbuchſtaben geſchrieben ſind, iſt nur eine curioſe Abweichung vom Hergebrachten und geht die Sache nichts an. Iſt es demnach die Sache, worin er originell iſt? Iſt es der Begriff des Rechts, des Staats? Bricht er darin eine neue Bahn?

Allerdings hat es den Anſchein, denn, wenn wir ihn recht verſtehen, iſt nach ihm der Begriff des Rechts und des Staats bisher zu eng gefaßt. Man hat die Selbſtthätigkeit des Menſchen und ſeine Selbſtbefriedigung zu wenig dabei geachtet. Mehr kann man nun aber nicht angeben, als dieſen Vorwurf. Im Concreten, in der Beſtimmung der verſchiedenen Begriffe ſelbſt, des Eigenthums, der Polizei, der Strafe u. ſ. f. finde ich wenigſtens bei genauerer Analyſe eigentlich nichts, was nicht bei Hegel, Göſchel, Abegg, Eiſelen, Beſſer, ſich ganz ähnlich herausſtellte. Es iſt nur jene immer wiederholte Abſtraction, daß wir ſelbſt in allen dieſen Verhältniſſen uns, unſer Weſen entwickeln, was Gärtner als Gärtner unterſcheiden läßt.

Und ſelbſt dieſe Originalität, dieſe Neigung zu einer aparten Modification des ſubjectiven Idealismus müſſen wir ihm noch rauben. Sie gehört nämlich ſeinem Freunde Karl Bayer. Ueber dieſen habe ich mich in dieſen Jahrbüchern bereits ausgeſprochen und zu zeigen verſucht, mit welch' penetrirender Kraft ſich derſelbe in den höchſten Abſtractionen zu bewegen und ein an ſich völlig aphoriſtiſches Reflectiren, ein Ausgehen und Zurückkommen auf vorausgeſetzte Kategorien, die faſt nur in ihrer präpoſitionellen Abbreviatur erſcheinen, durch große Intenſität, durch wahrhaft ſpeculative Energie und überall ſich verſichtbarende Hoheit der Geſinnung intereſſant zu machen verſteht. Aus dieſer Quelle fließt bei Gärtner die Manier, die ſeine Eigenheit auszumachen ſcheint. Was aber bei Bayer, auch in ſeinem neueſten Werk, über den Begriff des ſittlichen Geiſtes, in einer unerſchöpflichen Fülle der gewandteſten Reflexion, in einer wahrhaft ſchönen Sprache ſich darſtellt, das iſt bei Gärtner zur nicht ungebildeten, aber doch etwas dürftigen, oft ſehr ungelenken Nachahmung geworden.

Zweitens wollen wir nun zuſehen, wie der Verfaſſer jenes bemerklich gemachte Plus, jene Vertiefung der Rechts- und Staatsſphäre in eine höhere, in die Liebe, wie er ſagt, durchführt. Hier müſſen wir jedoch, ſo leid es uns thut, geradezu erklären, daß eine eigentliche Ausführung gar nicht da iſt, ſondern daß die feſten unumgänglichen Rechtsbegriffe mit den univerſellen Begriffen von Leben, Welt, Weltleben, Weltſphäre, That, Selbſtzeugung, Liebe, Weltkraft u. ſ. w. nur äußerlich umkränzt ſind. Und hier iſt es, wo wir Gärtner wohlmeinend rathen müſſen, auf ſeiner Hut zu ſein, um ſich nicht ganz in ein hohles Reflectiren, in eine gewiſſe leere Innigkeit, in eine nichtsſagende Phraſeologie zu verlieren. Selbſtthat, Liebe, Leben, wer hätte nicht allen Reſpect vor dieſen Begriffen! Allein die Wörter thun's noch nicht. Erſt die Entwickelung giebt ihnen wahrhaften Werth. Wir wollen nur Eine Probe geben, um uns deutlicher zu machen. Das Leben wird als Bildungsgrund des Staates geſetzt; ſodann iſt von der Geſammtheit die Rede, unter welcher der Glaube an Gott verſtanden wird. Wer ſollte das denken! — Die Andacht wird auf eine merkwürdige Weiſe beſchrieben; S. 66 heißt es z. B. „In der That des Kampfes, in der That der Andacht fühlt ſich der ganze Menſch. Er genießt ſeiner Thatkraft, Er fühlt ſich als die Thatkraft des Geiſtes; und das iſt ſein Stolz.“ Hinterher ſollen wir aber der Macht über uns gehorſamen. S. 67: „Wir haben, Uns losmachend von der Natur, ſelbſt wiederum eine Macht in's Daſein gerufen, die über uns eben ſo (?) gebietet, wie die Natur. Außer Uns, über Uns ſteht der Uns regierende Geiſt und er wirkt auf Uns als eine über Uns mächtige Natur. Wir (Wer? Alle Menſchen? Auch die Chriſten? Auch die Philoſophen? Auch ein Franklin oder Arago?) fürchten den donnernden Gott und wir beugen uns vor der todesgewaltigen Herrſchermacht (was doch wohl nur ein Verhalten zur Natur, nicht zu Gott ſelbſt iſt, durch den Glauben an welchen als den Schöpfer der Natur wir ja eben über dieſe ſelbſt, wie auch glücklicherweiſe über uns und unſer Leben hinaus ſind). Inſofern ſind wir in einem gebundenen Verhältniß. Was Wir alſo hervorbringen durch unſere Geſammtthat, iſt die über Uns gebietende Macht (man denke ſich das Unerhörte, daß das Geringere das Höhere, das Beſchränktere das Umfaſſendere erzeugt!) und dieſer Macht Wirkung iſt: *unſere Selbſterhaltung*“. Nachdem nun in der Geiſtesthat — als ob ein Thier oder die Natur überhaupt auch *Thaten* vollbringen könnte! — ein Gegenſatz betrachtet worden: der Menſch als Schöpfer ſeiner Welt und der Menſch als Geſchöpf ſeiner Welt, eröffnet ſich: *die menſchliche Welt*. Das iſt nun ſo eine recht fatale Abſtraction. Denn gehört die Ehe, die Familie, deren Begriff ſchon früher berührt worden, nicht zur menſchlichen Welt? Nun iſt vom Weltweſen, von der Weltſphäre, von den Weltkräften die Rede. Wie kosmologiſch oder auch bibliſch dieſe Ausdrücke klingen, ſo wird man doch zweifelsohne ſehr überraſcht ſein, wenn ſich *Geld* und *Schrift* endlich als die Weltkräfte enthüllen.

Es würde ſich nicht verlohnen, noch mehr ſolcher Beweiſe zu geben, wie die Allgemeinheiten, in welche Gärtner ſich überſtürzt, ihn zu Paradoxen verleiten; man kann dieſe Beſtätigung nur zu leicht bei ihm finden. Allein noch auf eine Gefahr müſſen wir ihn doch aufmerkſam machen, nämlich ſich durch ſeine Aphoriſtik nicht theils zu unhaltbaren Behauptungen, theils zu lächerlich klingenden Expoſitionen hinreißen zu laſſen. Zu *unhaltbaren* Behauptungen; z. B. S. 47 leſen wir unter der Kategorie *Haus*, welche ganz ſonderbar der Lehre von der Occupation noch vorausgeht und nach unſerer Meinung erſt bei dem Begriff der Familie Platz greifen kann, unter Anderen auch: „Unſer Aller Ruhm iſt das durch das *Fürſtenhaus* zum Staat geſchloſſene *Territorium*“. Was ſoll nun der Republikaner anfangen? Iſt eine Republik, die doch gewiß nichts von einem Fürſtenhauſe wiſſen will, kein Staat? Hat Nordamerika kein Territorium? Sind der Begriff Staat und Monarchie identiſche Begriffe? Iſt es in der That die

Dynaſtie, welche einen Staat zum Staat, oder nach Gärtner, ein Territorium zum Staat ſchließt? Ich denke, es iſt die Regierung, deren Form in concreto von der Geſchichte abhängt und welche allerdings auch, wie in den monarchiſchen und in den conſtitutionellen Staaten, mit einem Fürſtenhauſe verwachſen ſein kann. Nicht aber der Raum, das Territorium wird zum Staat abgeſchloſſen, ſondern das Volk Es könnte ja doch auch kommen, daß ein Volk, Athener, Venetianer u. ſ. f. das Land verlaſſen hätte und zu Schiff gegangen wäre. Auch auf dem Waſſer kann es ſich noch als Staat behaupten. Oder S. X. leſen wir folgende Behauptung: „In Wahrheit iſt nicht der Staat und ebenſo nicht die Kirche die Wirklichkeit des Geiſtes. Sie ſind nicht das Leben. Kein Menſch hat genug gelebt, wenn er blos im Staate — als Unterthan, blos in der Kirche als Gemeineglied gelebt hat. Vielmehr hat dieſer Menſch gar nicht gelebt. Staat und Kirche können, ſollen uns nichts geben ohne unſer Zuthun, können nichts hervorbringen, was nicht ſchon da iſt. Und das Große, was im Staat, in der Kirche geſchieht, es iſt nicht ihr Werk, ſondern die That großer Menſchen. Nicht die Gemeinſamkeit, ſondern die Einſamkeit iſt die Mutter des Großen u. ſ. w.“ Wahrlich, man möchte, da Gärtner zum Sophiſten zu ehrlich iſt, ausrufen: „o sancta simplicitas“. Das kommt endlich von dieſer inbrünſtigen Vergötterung der Selbſtthat, Selbſtkraft, Selbſtzeugung, Eigenwirkung, und wie die ſelbſtiſchen Ausdrücke alle lauten, daß die Wahrheit endlich auf dem Kopf geſtellt und der Geiſt verkannt, verleugnet wird. Staat und Kirche ſollen nicht der wirkliche Geiſt ſein. Große Menſchen ſollen ſie gemacht haben. Die Einſamkeit iſt für gewiſſe Bildungen, z. B. auch die wiſſenſchaftliche, unter Anderm auch eine Bedingung, ſchließt aber die Gemeinſamkeit nicht aus. In Staat und Kirche iſt es la forçe des choses, was die Menſchen groß macht. Der große Menſch iſt der dem wahrhaften Schickſal des Ganzen gehorſamende.

Aber auch zum Lächerlichen führt die pathetiſch aphoriſtiſche Manier des Verfaſſers. Zuweilen überwiegt allerdings nur eine geſchmackloſe, gedankenflache, nach Tiefe klingende Monotonie,

z. B. S. 119: Uns ſelbſt zu erhalten im Leben, unſer Bleiben im Leben iſt der Beruf des Staates und darum auch ſein eigenes Beſtehen davon, daß es geſchieht, abhängig. Aber Leben iſt Ausſichhinausgehen und wir bleiben im Leben, indem wir ſelbſt eingehen in das, wohin Wir, lebend, aus Uns hinausgegangen ſind: indem wir es zu dem bilden, wovon Wir nun wiederum, lebend, ausgehen; indem wir es zu unſrer Lebensform, zur Geſtalt unſeres Lebenszuſtandes bilden. Unſer Leben im Staate geht von der Rechtsgeſtaltung unſerer Lebensverhältniſſe als dem regelnden Grundgeſetze aller Lebensäußerungen und Lebensbeziehungen, aus; aber lebend geht es über dieſelben hinaus! Umgeſtaltungsfähigkeit, Umbildung unſerer Lebenszuſtände nach unſerm Leben iſt alſo das Lebensbedürfniß des Staates. Es geht! Denn jede Rechtsgeſtaltung iſt nur für unſern Sinn vorhanden u. ſ. f." Wie todt iſt doch das ganze Gerede an eigentlicher Gedankenlebendigkeit! Allein das iſt trotz aller Tautologie noch erträglich, indeſſen überſchlägt ſich die mit der Willkür der halbgeſchulten Reflexion verknüpfte Aphoriſtik auch leicht in's Lächerliche, z. B. wenn es S. 59 heißt: „Entäußerung als thatſächliche Selbſterkenntniß iſt die That, die Uns Bedürfniß war. Mich ſelbſt ſelbſtthätigbeſtändig, ſelbſtſtändig-thätig entäußernd zur Perſon meines natürlichen Nicht-Ich, bin Ich-ehelich". Wie werden die ſchalkigen Wiener Gärtner Beifall zunicken, welche die Ehefrau kurzweg „das Gegentheil" zu nennen pflegen. Es iſt unglaublich, welche Sonderbarkeiten durch die Manier des Verfaſſers entſtehen. S. 47 iſt von der Einnahme die Rede; das ſoll aber nicht im finanziellen Sinne als reditus gemeint ſein, ſondern als Beſitzergreifung, Occupation. Hier leſen wir nun folgende Erklärung:

> „Der Raum iſt von Uns eingenommen. So wie wir ihn eingenommen haben, ſo iſt er unter Uns vertheilt und ſo ſind wir ſelbſt unter Uns verſchieden; das Recht hat angefangen."

Wenn man alſo der Intention nach mit dem Verfaſſer gern einverſtanden ſein wird, ſo muß man doch mit der Unreife und

Unvollkommenheit zu viel Kampf beſtehen und ſein Belieben zu oft ſtillſchweigend corrigiren. Zwiſchen dem Begriff des Vertrages und dem der Ehe kommt plötzlich ein Capitel über die Gerechtigkeit vor, das unſtreitig viel beſſer für die Einleitung gepaßt hätte. Darin iſt von dem Verſchwinden des Unrechts die Rede und ganz kategoriſch müſſen wir folgende Zeilen als einen eigenen Abſatz leſen:

„Ein Menſch verliert ſein Leben, ein Fürſt ſeine Krone, ein Volk ſeinen Staat nur in Folge ſeiner Ungerechtigkeit.“

Alſo ſtreicht Gärtner die Märtyrer aus der Weltgeſchichte und Alle haben auch materiell bekommen, was ihre Thaten werth waren?

Je aufrichtiger ich mich für den Verfaſſer intereſſire, je mehr habe ich, ihn zu warnen, nicht geſcheut. Und auch Bayer und Feuerbach mögen ſich wohl vorſehen, durch ihre nur analytiſche Weiſe ihr urſprünglich ſo ſchönes Talent nicht abzuwirthſchaften. Ihrer Tapferkeit und ſittlichen Energie bedürfen wir zu ſehr. Während der eine ſich mit der Selbſtgenügſamkeit der Tugend, der andere mit dem wiſſenſchaftlichen Humor in ſich zurückzieht, liegt ihnen die Welt im Argen. Solche Stimmungen machen wir alle, zumal in der gegenwärtigen Kriſis, durch. Die Unbilden des Tages verſenken gerade den ringenden, den edleren Menſchen in Mißmuth. Allein wir dürfen dieſe Gedrücktheit, Gereiztheit nicht in die Wiſſenſchaft mitbringen und durch ein aphoriſtiſch bleibendes Zerdenken der Begriffe die Verwirrung nicht ſteigern, wie Feuerbach es mit dem Begriff des Glaubens, dem Begriff der Speculation und andern, Bayer mit dem Begriff der Selbſtſtändigkeit und Selbſtgenügſamkeit gemacht haben. An ſolche extreme, unwahr und unbeſtimmt werdende Ausbreitungen einzelner Begriffe ſchließt ſich Gärtner's Philoſophie des Lebens an. Es iſt nun ſo viel von Methode die Rede geweſen; Weiße und Fichte können immer noch nicht davon Journale zu ſchreiben aufhören; und doch exiſtirt noch ſo wenig Methode in der concreten Wiſſenſchaft, exiſtirt noch ſo wenig das Bewußtſein, daß die wahrhaft philoſophiſche

Methode analytiſch und ſynthetiſch zugleich iſt. Wenn Gärtner einige Punkte, wie den Gedanken der Volksfeſte, das Verhältniß der Literatur zum Staat u. ſ. f., an welche er leiſe ſtreift, in gründlichen Monographieen verhandeln wollte, ſo würde er der Wiſſenſchaft willkommene Förderung bringen; mit ſolchen Abſtractionen, wie dies Büchlein ſie enthält, hemmt er ſie nur, weil ſie ſchon lange darüber hinaus iſt.

V.

Leibniz.

1. Diſſertation de principio individui. 1837; und
2. Leibniz's deutſche Schriften. Theil I. 1838.

Leibniz's Diſſertation de principio individui, herausgegeben und kritiſch eingeleitet von Dr. G. E. Guhrauer. 1837.

Schon im letzten Decennium des vorigen Jahrhunderts wurde die Aufmerkſamkeit auf Leibnizens Philoſophie von Neuem angeregt. Die Wolff'ſche Tochterphiloſophie hatte ſie gleichſam dem Blick verbauet. Als nun Kant die ganze Metaphyſik revolutionirte, mußte man ſich natürlich zu den Quellen zurückgedrängt fühlen. Die Berliner Akademie warf die Frage auf, welche Fortſchritte die Metaphyſik in Deutſchland ſeit Leibniz und Wolff gemacht habe? Schwab und Reinhold beantworteten; Hülſen prüfte dieſe Frage; Eberſtein ſchrieb die Geſchichte der Metaphyſik in dieſem Zeitraum; Kant ſelbſt gerieth mit Eberhard Leibnizens wegen heftig zuſammen. Die Aufregung zog ſich in das Niethammer'ſch-Fichte'ſche Journal und Fichte wie Schelling riefen in kraftvollen und würdigen Ausdrücken das Andenken des Stifters der Berliner Akademie, des großen Bewegers der Wiſſenſchaft in allen ihren Disciplinen, des erſten zur univerſellen Anerkennung gelangten deutſchen Philoſophen zurück. Fichte wurde durch die Monadologie, Schelling nicht weniger durch die Richtung Leibnizens auf das Begreifen der Natur zu ihm getrieben. Man fing an, zu begreifen, daß Kant der ſchneidendſte Gegenſatz gegen Spinoza ſei. Dieſer verhielt ſich ganz epiſch; er verſchwand vor ſeiner Heldin, der Subſtanz. Jener verhielt ſich ganz lyriſch; er accentuirte das Ich ſehr emphatiſch: was kann Ich wiſſen, was ſoll Ich thun, was darf Ich hoffen? Zwiſchen dieſen Extremen mußte eine Mitte ſein. Das Extrem des Subjectivismus, der ſich doch wieder nach der Objectivität ſehnte, konnte nur dadurch entſtanden ſein, daß eine Phaſe vorangegangen war, in welcher die ſubjective Form und der abſolute Inhalt entſchieden auseinander getreten waren und ſo ihre innige Beziehung auf einander erkannt oder wenigſtens zu erkennen angefangen hatten. Dieſe Mitte war Leibniz. Durch Kant lernte man erſt Leibniz und Locke völlig verſtehen. Die von Raspe edirten nouveaux essais sur l'entendement hatten dieſem Verſtändniß ſchon vorgearbeitet und den Credit der für den gemeinen Menſchenverſtand ſo plauſibeln Locke'ſchen Pſychologie bedeutend erſchüttert. Die Philoſophie mußte dramatiſch werden und der Philoſoph durfte ſich nur, wie Hegel ſich ausdrückte, „das Zuſehen“ zur Entwicklung aufbehalten. Leibnizens präſtabilirte Harmonie war noch, bei aller den Monaden zugeſchriebenen Selbſtthätigkeit, ein Schluß durch einen Deus ex machina. Schelling ſuchte dieſem Uebelſtande durch eine unendliche Evolution zu entfliehen. Hegel's heroiſche Selbſtentäußerung erreichte endlich die Möglichkeit, die Philoſophie durch ihre Methode von dem Philoſophirenden unabhängig zu machen. Die Methode gehört gar nicht mehr dem Philoſophen, ſondern der Sache. Sie iſt nicht Demonſtration, nicht Deduction, nicht Conſtruction, ſie iſt Manifeſtation. Der Begriff iſt das ſich ſelbſt bewegende Subject. Die Subjectivität iſt die Wahrheit der Subſtanz; das Allgemeine iſt das Einzelne; das Individuelle, die Beziehung auf ſich, iſt die unendliche Form des unendlichen ohne die Reflexion in ſich formloſen Inhalts. Nun iſt die Harmonie nicht mehr eine präſtabilirte, ſondern eine ſich ſelbſt hervorbringende. Nun iſt das malum in ſeinen verſchiedenen Arten nicht mehr ein bloßer Hebel, ſondern das Negative kann aus der Natur des abſolut Affirmativen als ein Moment deſſelben begriffen werden. Nun iſt nicht mehr jede Blaſe auf einer Taſſe Kaffe eine appercipirende Monade, ſondern die negative Einheit, die ſich von ſich ſelbſt unterſcheidende und im Unterſchied von ſich mit ſich identiſche Subjectivität allein iſt das concrete Individuum. Hegel gab in jener großartigen Expoſition des Begriffs der Subſtantialität am Schluß der objectiven Logik im Uebergang zum Begriff des Begriffs eine meiſterhafte Kritik Leibnizens, worin er ſein Verhältniß zu Spinoza nachwies und ihn ſowohl rechtfertigte als widerlegte. Das Princip der Individuation, das Leibnizens jugendlicher Genius in ahnungsvoller Tiefe erfaßt hatte, iſt in ſeiner Philoſophie verklärt wieder auferſtanden.

Einige Jahre ruhete das philoſophiſche Intereſſe an Leibniz. Die theologiſche Seite des großen Mannes beſchäftigte die Literatur eine Zeitlang wegen des von Räß, Weis und Doller herausgegebenen Systema theologicum, aus welchem, ſo wie aus ſeinem freundſchaftlichen Verhältniß zu ſo vielen ausgezeichneten Katholiken, man herauszukünſteln verſuchte, daß Leibniz ein Kryptokatholik geweſen. Dann aber ſeit der Julirevolution etwa, iſt das Intereſſe an Leibnizens Philoſophie mit jedem Jahre geſtiegen. Schleiermacher widmete ihr in der Akademie einige ſchöne, gehaltvolle Reden. Der jüngere Fichte ſuchte das ſchwanke Schifflein ſeiner Philoſophie an dies Admiralſchiff anzuhäkeln. Herbart's reale Weſen forderten eine Auseinanderſetzung mit den Monaden, mit welchen ſie bei oberflächlicher Anſicht ſo viel Aehnlichkeit zu haben ſchienen. Dr. Schaller ſchrieb eine Diſſertation über Leibniz. Der franzöſiſche Baron Barchou de Penhoen hat 1836 die Geſchichte der Deutſchen Philoſophie ſeit Leibniz herausgegeben und ihm Band I. Livre I. p. 111—196 gewidmet. Profeſſor Erdmann läßt uns in ſeiner Geſchichte der neueren Philoſophie eine ſehr gründliche Darſtellung des Leibniz'ſchen Syſtems hoffen. Eine Monographie darüber von Feuerbach ſoll in dieſen Tagen erſcheinen.

Unter ſolchen Umſtänden kann es nur höchſt erfreulich ſein, einen ſolchen Beitrag, wie die erſte philoſophiſche Diſſertation Leibnizens, zur Literatur ſeiner Philoſophie zu erhalten. Man wußte immer von dieſer Diſſertation, aber, wie der Herausgeber ſehr gelehrt nachweiſt, geleſen hatten ſie nur Wenige, vielleicht kaum geſehen. Indem endlich einer dem andern nachſprach, entſtand, wie es immer zu geſchehen pflegt, eine vage Vorſtellung aus dem bloßen Titel heraus, den man ſich vom Standpunkt der Monadologie auslegte. Hr. Dr. Guhrauer, der Leibnizens Philoſophie ein eigenes Studium widmet und nächſtens uns auch mit einer Sammlung ſeiner Deutſchen Schriften beſchenken will, hat aus dem auf der Bibliothek zu Hannover befindlichen Exemplar die Diſſertation, deren nähere Kenntniß man ſo lange als eine empfindliche Lücke in der Anſchauung Leibnizens vermißte, wieder abdrucken laſſen und mit einer zweckmäßigen Einleitung begleitet, die von fleißiger Lectüre und literariſcher Geſchicklichkeit Zeugniß giebt.

Die Diſſertation iſt für die Würdigung des Ganges, welchen Leibniz in der Philoſophie genommen hat, höchſt merkwürdig. Wir finden ſeine Manier der Darſtellung hier ſchon ganz ſo, wie ſpäterhin. Auf der einen Seite die Stabilirung ſeiner Anſichten durch den Syllogismus; auf der andern, da er das logiſche Element nur als ein formales nimmt, den zuverſichtlichen Ton der ſubjectiven Annahme. Ich mache dieſe Vorausſetzung; ich leugne dies; ich ſubſtituire eine andere Prämiſſe u. ſ. w.; dies Willkührliche geht überall durch. Zugleich finden wir hier ſchon die Angewöhnung, ſeine Lectüre beſtändig einzuflechten. Er philoſophirt, indem er andere kritiſirt. Man muß deshalb bei Leibniz mehr, als bei jedem Andern, zwiſchen den Zeilen zu leſen verſtehen, weil er oft die wichtigſten Dinge ganz im Vorübergehen beibringt. In dieſer Diſſertation ſtrotzt der junge Autor von Beleſenheit. Man merkt ihm an, daß er einen Werth darauf legt. Er kann keinen Schritt thun, ohne eine Citation zu machen. Gegen dieſe Manier, in den Gedanken Anderer zu denken, immer gelegentlich im Beiſtimmen oder Widerlegen ſeine Meinung zu entwickeln, giebt es keinen härteren Gegenſatz, als Spinoza's einfache, um alle Literatur unbekümmerte Continuität. Spinoza tritt ganz nackt vor die Wahrheit hin, wie er ſich in ſeinem bekannten Emblem ſelbſt gemalt hat. Leibniz kommt zur Converſation mit der Wahrheit, unter dem einen Arm eine Büchermaſſe, unter dem andern einen Stoß Briefe von gelehrten Freunden haltend, denen er auf Goethe'ſche Weiſe bald hier bald da freundliches zu ſagen weiß. Die Darſtellung in dieſer

Diſſertation iſt aus Mangel an Klarheit noch ſehr herbe und ſcholaſtiſch abſtrus.

Als ein Hauptverdienſt des Herausgebers in der Einleitung wollen wir noch ſchließlich auf die Bedeutung hinweiſen, welche er dem Nominalismus beilegt. Nach meiner im Verhältniß zur Breite der Sache allerdings nur geringen Kenntniß der Scholaſtik glaube ich, daß er mit der Behauptung ganz Recht hat, daß die Verwandlungen des Nominalismus den conſequenteſten Uebergang aus der mittelalterlichen Philoſophie in die moderne darbieten. Occam, Luther und Leibniz waren Nominaliſten.

Leibniz's deutſche Schriften. Th. I. Herausgegeben von Dr. G. E. Guhrauer. 1838.

Herr Dr. Guhrauer führte ſich bei dem wiſſenſchaftlichen Publicum durch die Herausgabe der intereſſanten Leibniz'ſchen Diſſertation, de principio individui, ein. Er iſt ſeitdem in Aufſuchung noch anderer bisher weniger beachteter oder noch gar nicht herausgegebener Leibniz'ſcher Schriften auf Reiſen und bei längeren Aufenthalten in Paris und London unermüdlich thätig geweſen. Als eine Frucht ſolch' emſiger Bemühungen haben wir auch die vorliegende Sammlung anzuſehen, die ein lange vorhandenes Bedürfniß zu befriedigen beginnt, nämlich alles das zuſammenzuſtellen, was Leibniz in deutſcher Sprache und für die deutſche Sprache geſagt hat. Die Anſchauung Leibnizen's gewinnt durch Kenntniß dieſer Leiſtungen eine ganz neue Seite. Wir müſſen ihm, auch in ſprachlicher Hinſicht, die tiefſte Einwurzelung in das deutſche Weſen zugeſtehen. Seine Vaterlandsliebe tritt hier im reinſten Licht hervor und ſeine Frömmigkeit hat hier eine unbeſchreiblich anmuthige und kräftige Naivetät, wie ſie weder in ſeinen lateiniſchen, noch in ſeinen franzöſiſchen Schriften ſich verlautbaren kann. So große Menſchen ſind unerſchöpfliche Bergwerke für uns kleinere. Ein Geſchlecht nach dem andern glaubt den letzten Schacht von ihnen ausgebeutet zu haben; aber ſiehe da, eine neue Ader glänzt hervor und das folgende hat an ihnen neue Arbeit und neuen Segen. Wer hätte nicht mit Leibniz fertig zu ſein geglaubt, als Raspe 1765 die Oeuvres philosophiques latines et françoises, tirées de ses manuscrits, qui se conservent dans la bibliothèque royale à Hannovre, herausgab? Wer hätte es nicht geglaubt, als Feder zu Anfang dieſes Jahrhunderts im Vaterländiſchen Muſeum den Katalog des Leibniz'ſchen Briefwechſels abzuſchließen ſuchte? Wer nicht, als 1821 die Herrn Räß, Weis und Doller nach dem Hannöveriſchen Manuſcript Leibnizen's Syſtem der Theologie herausgaben, das bis 1825 die dritte Auflage erlebte und aus welchem die Katholiken ſo gern den Schluß ziehen wollten, daß Leibniz, der allerdings der Verſöhnung der Confeſſionen ſo viel Zeit und Arbeit zuwendete, ihnen recht eigentlich angehört habe, ein Factum, was dann ſchwächeren und unphiloſophiſcheren Seelen den Uebertritt zum Romanismus als Auctorität erleichtern ſollte. Aber immer ſind wir noch nicht fertig und es iſt dies nie ſich Ergebenwollen ſolcher Heroën der Literatur, dies aus dem Grab noch Hervorreichen von Lebensfrüchten, dieſe auch äußere Unendlichkeit als der Reflex ihrer inneren, dieſe durch keine Zahl abzumarkende Manifeſtation ein großartiger Scherz des Geiſtes, um das Volk der Philiſter auch ſo von ſeiner Unſterblichkeit und Gegenwart zu überführen.

Der Herausgeber entwickelt in einer ſorgfältigen, ſehr gelehrten Einleitung die Entſtehung und chronologiſche Ordnung der jetzt mitgetheilten deutſchen Schriften Leibnizen's. Etwas mehr Ueberſichtlichkeit, ein ſchärferes Hervorheben der Wendepunkte, ein noch mehr von dem allerdings überreichen Stoff freieres Darſtellen ſeiner Reſultate hätten wir wohl gewünſcht. Zwei Punkte finden eine beſonders weitläufige Erörterung und verdienen ſie auch; einmal das perſönliche, für ſein ganzes Geſchick ſo entſcheidende Verhältniß Leibnizen's zum Herrn v. Boineburg, das er von einer Menge herkömmlich gewordener kleiner Ungenauigkeiten und Irrthümer reinigt; und zweitens der Einfluß, welchen der Stand, dem ſich Leibniz urſprünglich widmete, der Gerichtsſtand, nicht nur auf ſeine Auffaſſung des Geiſtes überhaupt, ſelbſt der Theologie, ſondern vornehmlich auch auf ſeine Kenntniß der deutſchen Sprache und ſeine Fertigkeit, in ihr ſich treffend und leicht auszudrücken, ausgeübt hat. Es wird ſehr gut gezeigt, wie die praktiſche Schule, welche Leibniz als Protokollführer u. ſ. f. gerade bei den ſächſiſchen Gerichten durchmachte, für ſeine Befreundung mit der deutſchen Sprache, man kann wohl noch weiter ſagen, mit dem unmittelbaren Volksſinn von der größten Wichtigkeit geweſen iſt .

Die Schriften dieſes erſten Bandes ſind folgende; aus der Jugendperiode:

1) Bedenken, welchergeſtalt securitas publica interna et externa und status praesens im Reich jetzigen Umſtänden nach auf feſten Fuß zu ſtellen, in zwei Abtheilungen, im Auguſt und November 1670. S. 153—255. Die erſte Hälfte dieſer Schrift verfaßte Leibniz in drei Tagen. Er brauchte an ſich als einem reichbeladenen Baum der Erkenntniß nur zu ſchütteln und die Früchte fielen zu tauſenden herab. Das Durcheinander von Deutſch, Franzöſiſch, Lateiniſch und deutſchiſirtem Franzöſiſch und Lateiniſch iſt in dieſem politiſchen Tractat am Aergſten. Dies Macaroniſche war damals unſeres deutſchen Reiches Diplomatenſprache. Der Inhalt des Aufſatzes iſt ſchon vor einigen Jahren durch eine Mittheilung in Mundt's Dioskuren Veranlaſſung zu vielfachen Erörterungen geweſen; namentlich wurde damals Leibnizen's Anſicht, daß Frankreich Aegypten als eines der beſtgelegenen Länder der Welt erobern müſſe, vielfach beſprochen. Holland ſtand damals in der vollſten Blüthe. Spanien beurtheilt Leibniz als bereits im Sinken begriffen I. §. 97. S. 201: „Spanien ſelbſt ſcheinet anjetzo an kein Plus ultra zu gedenken. Es hat mit Experimentis eines ganzen Seculi ſo viel begriffen, wie gebrechlich, wie koſtbar, wie gefährlich, wie verhaſſet alle weitausſehende Conſilia ſeien, dadurch man ſuſpect wird, eine Herrſchaft über Andere zu affectiren; wie unnütz es ſei, weit entlegene Länder in Devotion zu erhalten, wie viel Millionen amerikaniſchen Silbers in den Oceanum Germanicum geſchüttet worden, die kein urinator herausholen wird; wie glücklich dieſe Nation ſein könne, wenn ſie ihrer indianiſchen Schätze ruhig genoſſen hätte, wie unglücklich, wie arm an Geld und Leuten ſie hingegen durch ſo viel longinquas expeditiones worden.“ — An Holland hebt er Frankreich gegenüber, das er als

die bedeutendſte Monarchie bezeichnet, die republikaniſche Regierungsform beſonders hervor, durch welche es, abgeſehen von der Rivalität materieller Intereſſen, Frankreich ſtets gegen ſich aufregen müſſe, denn S. 243: „erſtlich alle Republiken den Königen verhaßt ſeind, weil ſolche, ſonderlich, wo die Leute darinnen ihrer Nahrung obliegen, auch Niemand müßig, und alſo keiner Demagogie, welche Rom uud Athen verderbten, kein Gehör gegeben wird, ſich nicht leicht übern Stock ſtoßen laſſen, ſondern die geringſte Abnahme ihrer Nahrung ſpüren, dawider ihnen denn alsbald magister artis ingeniique largitor venter allerhand Künſte und Gegenſtreiche eingiebt. Ferner, ſo ſind Republiken asyla exulum, ſo ſich bei Monarchen übel befinden; ſie machen ihren Nachbarn das Maul nach gleicher Freiheit wäſſerig, laſſen alle Religionen zu, ſo andere neben ſich leiden können; ſie laſſen ſich den gemeinen Nutzen heftig angelegen ſein, ſind keinen Corruptionen unterworfen, ſind Seminaria herrlicher Ingeniorum, ſo nicht nur Galanterien erfinden und von der Eloquenz Profeſſion machen, ſondern Realitäten präſtiren, weil in ihrem Vaterland nichts anders äſtimirt wird, auch ſie zu nichts anders erzogen. Es mangelt ihnen niemals an Leuten, haben aus der ganzen Welt Zulauf und würden auch, wie Jener de Essenis ſagt, gens sine connubiis aeterna ſein; ja wenn ſie an der See gelegen, ſind ſie nicht weniger hominum, als ihre litora fluminum confluges“. — An Frankreich weiß er die auswärtige Politik, „conſiderabler Allianzen oder Factionen Haupt“ zu ſein, ſondern auch die Liſt derſelben „zweier Hauptinſtrument, nehmlich Volk und Geld“ wohl zu durchſchauen. S. 239: „Aber Volk verſtehe ich hier auf eine etwas andere Manier als ſonſten, das iſt, nicht Manns- ſondern Weibs-Volk. Mit welchen beiden Inſtrumenten alle Schlöſſer ſich aufthun, alle Pforten ohne Petarde eröffnen, auch alle Winkel bis in die innerſte Cabinette unvermerkt, auch ohne Gygis Ring, durchkriegen laſſen. Zwar ſelten wird man in Frankreich eine teutſche Dame holen; aber ſolche, bei ihnen überflüſſige Waare mit einer ganzen Laſt Mode- und anhängiger lebendigen und todten Galanterie, gleichſam als Handlungsweiſe bei uns anzubringen, und ſolchen Saamen des Unkrauts auszuſtreuen, davon wird nichts geſparet. Durch ſolches Mittel werden die Höfe und fürnehme Familien eingenommen, andere, die auch etwas ſein oder werden wollen, zu franzöſiſcher Sprache, Reiſen, Trachten neceſſitiret; überdies aber die ſtets währende Correſpondenzen in Teutſchland juſtificiret, die Einmiſchung in die Conſilia mit dem Schein der Vorſorge bemäntelt, die Gemüther der franzöſiſchen Art gewohnt gemacht, eine Heirath aus der andern geſtiftet, die jungen Herrn bei Zeiten von der Frau Mutter angeführet und, mit einem Wort, Alles zu franzöſiſchem Zweck diſponirt." Auch die Eroberungsſucht Frankreichs, die er aus ſeiner Stärke, ſeiner guten Adminiſtration und monarchiſchen Conſolidirung ableitet, weiß er ſehr gut zu ſchildern S. 214 ff. und S. 224 ff. Die Verknüpfung, in welche Leibniz das Allgemeine und Einzelne zu ſetzen weiß, der ganz ungeſuchte Fortgang von der univerſalhiſtoriſchen Stellung einer Nation zu den concreteſten Particularitäten ihres Lebens, wodurch dieſe Darſtellungen ſo reizend werden, macht es ſchwer, nicht noch Vieles auszuzeichnen, indeſſen wollen wir uns nur noch auf einige Hauptmomente beſchränken. Den Papſt nimmt Leibniz noch ganz in ſeiner mittelalterigen Stellung als Kirchenoberhaupt, wie den Kaiſer als Advocatus ecclesiae universalis, als das weltliche Oberhaupt der Chriſtenheit, ſagt aber I. §. 95, und 201: „Alſo und anders nicht ſind allzeit verſtändige Päpſte geſinnt geweſen, die keiner Arbeit und Koſten geſcheuet, wo nur Hoffnung geweſen, die Potentaten zu vereinigen und zu einem beſtändigen Schluß wider den allgemeinen Feind zu bringen. Man faſſet auch anjetzo zu Rom genugſam, daß durch Religionskriege nichts zu gewinnen, daß die Gemüther nur verbittert und die Meinungen entfernet werden, daß man ſich zu Friedenszeiten kennen lerne und nicht ſo wilde, abſcheuliche Ideen einer von dem andern mache, wie man damals zu machen pflegte, da man ſolcher Sachen wegen einander todtſchlug, Summa, daß endlich, da Gott ſeinen Segen giebt, durch friedliebende Conſilia zur chriſtlichen Liebe und Einigkeit in der Chriſtenheit ſich alles anlaſſe." Von Polen und Schweden, aber nicht von Rußland iſt die Rede, das damals noch gar nicht in der Politik mitzählte, von England mehr nur ſeiner Seemacht wegen; von Dänemark als einem aufblühenden Staate: nulla invidia gravatur Dania! Aber S. 198: „das Reich iſt das Hauptglied, Teutſchland das Mittel von Europa. — Teutſchland iſt der Ball, den ein ander zugeworfen, die umb die Monarchie geſpielt, Teutſchland iſt der Kampfplatz, darauf man um die Meiſterſchaft von Europa gefochten. Kürzlich, Teutſchland wird nicht aufhören, ſeines und fremden Blutvergießens Materie zu ſein, bis es aufgewacht, ſich recolligirt, ſich vereinigt und allen Procis die Hoffnung, es zu gewinnen, abgeſchnitten.“ Nämlich Leibniz will zur Schlichtung aller Streitigkeiten eine Allianz geſtiftet wiſſen, die ein permanentes Directorium in Frankfurt a. M. (§. 78.), eine Caſſe und eine Bundesarmee, zu welcher er, nach unſerm heutigen Zuſchnitt, außerordentlich kleine Contingente fordert, haben ſoll, um, wo die Gerechtigkeit es erheiſcht, interveniren zu können. Die Hauptaufgabe ſoll aber der politiſche wie der religiöſe Frieden ſein, ohne daß S. 164 die bundesverwandten Fürſten ſich als Appendices nachſchleppen laſſen oder als ſtumme Perſonen in der Comödie ſpielen. Die Großmäche ſollen ſich den Schlüſſen corporis foederati unterwerfen müſſen, „wäre ſonſt, wie in den Fabeln Aeſopi, da der Löwe mit dem Wolf, Fuchs und Eſel eine Societät, zu jagen, anſtellte.“ Gegen Ende des zweiten Theils der Abhandlung weiß er mit tapferem Dringen den Willen aufzuſtacheln, daß Alles nur an ihm liege S. 254: „Man darf nicht ſagen, es ſei unmüglich. Nein, nein! Die Erfahrung hat etliche mal gewieſen, daß nichts als Ernſt und Nachdruck erfordert wird, auch inveteratissima mala abzuſchaffen.“

2) Bedenken, welchergeſtalt den Mängeln des Juſtizweſens in theoria abzuhelfen, 256—63.

3) Leibniz an Otto von Guerike; Auszug aus einem deſſen Beſtrebungen billigenden Brief, Mainz 1671, S. 264.

4—6) Leibniz an den Herzog von Hannover, Johann Friedrich S. 265—88, die Antworten des Herzogs mit eingerechnet. Dieſe Briefe enthalten Nachrichten von den Erfindungen Leibnizen’s und eine oft ſehr marktſchreieriſch klingende Angabe von alle dem, was er vermag und weiß. Allein ſo charlatanhaft dieſe Berichte ausſehen, ſo iſt doch nur der Umſtand daran ſchuld, daß Leibniz auf einen kleinen Raum dem Fürſten einen Ueberblick ſeiner durch alle Fächer der Wiſſenſchaft laufenden Entdeckungen und Revolutionen geben wollte; an ſich war es ja bitterer Ernſt damit, wobei ich bemerke, daß S. 282 bei der Theologia naturalis in dem Paſſus, wie er demonſtriren könne, daß mens incorporea ſei, das principium individuationis vorkommt.

Es folgen hierauf die Schriften aus der mittleren Periode, mit einer beſonderen Einleitung.

1) Lebenslauf des Churfürſten von Hannover S. 321—66, worüber ich weiter nichts zu ſagen habe.

2) Schreiben an den Herausgeber der „Vernunftübungen“ Gabriel Wagner in Hamburg, 374—93. Dieſer Gelehrte hatte die Vernunftkunſt oder Logik und Metaphyſik ſehr zurückgeſetzt und Leibniz auch zu ihren Verächtern gezählt, der ſich nun gegen ihn derſelben annimmt und zum Theil biographiſch ſein Verhältniß zu dieſen Wiſſenſchaften, „alle Kenntniſſe einzutäfeln“ auseinanderſetzt. Es iſt unendlich trivial, von einem Manne, wie Leibniz, zu ſagen, daß er auf allen Gebieten des Wiſſens ſeine Gründlichkeit und Gelehrſamkeit gleichmäßig behaupte und doch kann man, wenn man ſo eben in der Lectüre aus der Lebensbeſchreibung eines Fürſten herauskommt, in welcher Jahreszahlen, Tagesdata, Zahl der Kriegsmannſchaften, Manöver, ſubtile Genealogieen und Eigenthumsverhältniſſe u. ſ. f. haarklein der Gegenſtand geweſen ſind, nicht umhin, gerade über dieſe gleichmäßige Geläufigkeit in Allem, ich möchte ſagen, erfüllte Geiſtesgegenwart und Unerſchrockenheit, zu erſtaunen. Und er hat nicht nur Bekanntſchaft mit Allem, ſondern er rüttelt auch an Allem und trägt ſich mit den höchſten Faſſungen der Probleme. S. 381 ſagt er von den Syllogismen: „Es iſt gewiß kein Geringes, daß Ariſtoteles dieſe Formen in unfehlbare Geſetze brachte, mithin der erſte in der That geweſen, der mathematiſch außer der Mathematik geſchrieben. Ich habe auch etwas zur Neugierigkeit beigetragen, indem ich wißkünſtig bewieſen, daß jede der vier Figuren juſt nur ſechs gültige Arten habe, und alſo (gegen die gemeine Lehre) eine ſo viel, als die andere;

inmaßen die Natur in allen Dingen regulär; und dies deucht mich nicht weniger beachtungswürdig, als die Zahl der regulären Körper. Zwar iſt dieſe Arbeit des Ariſtoteles nur ein Anfang und gleichſam das A B C, wie es dann andere, mehr zuſammengeſetzte und ſchwerere Formen giebt." Ueber die Prädicamente als eine „Muſterrolle aller Dinge in der Welt" bemerkt er S. 379, daß die praedicabilia des Porphyrius für die Topik bei weitem nicht ausreichen, „welche nur die praedicata in recto oder Benennungen, und auch die nicht alle in ſich halten, maßen noch die Begrenzung (definitio, bepaeling nennen es die Holländer) und Eintheilung (divisio) hinzuzufügen. Denn es ja auch eine Beilage iſt, daß z. B. jeder regulirter Körper entweder 4- oder 6- oder 8- oder 12- oder 20ſeitig ſei; aber diejenigen praedicabilia, ſo da dienen pro praedicatis in obliquo oder die Quellen der Anbeilagen, wenn ich ſo reden ſollte, hat Porphyrius übergangen und dieſe ſtecken in Topicis, maßen Urſach, Werk, Ganzes, Theil u. ſ. f. in der That dergleichen ſein."

3) Schreiben an den Herzog von Braunſchweig-Wolfenbüttel, Rudolf Auguſt, 401—407; enthält einen Vorſchlag zu einer Medaille, imago creationis, mit einer pythagoräiſirenden Arithmetik und dem Motto: omnibus ex nihilo ducendis sufficit Unum. Solche ſymboliſche Spielereien waren damals noch an den Höfen beliebt; jetzt ſind's andere.

4) Einige ungedruckte philoſophiſche Abhandlungen. **a) Von der wahren Theologia mystica** S. 410—13. Halte ich für Auszüge aus unſeren Myſtikern, Tauler, Ruysbrock, Suſo, der deutſchen Theologie, mit Zuſätzen von Leibniz in den Parentheſen. Leibniz kannte dieſe alten deutſchen Philoſophen und ihre originelle Ausdrucksweiſe ſehr wohl. Wenn der Herausgeber S. 409 ſagt: „Der philoſophiſche Ausdruck iſt hier auf einer für Leibnizens Zeitalter bewunderungswürdigen Höhe; ja es zeigt ſich hier das Beſtreben, die philoſophiſche Kunſtſprache von allen Reſten der Scholaſtik völlig zu befreien, viel conſequenter, als bei den neueren Philoſophen", ſo trifft das nicht, denn dieſe ſchöne Sprache, die beſonders für das Moment der Negativität, wie die Hegel'ſche

Terminologie es benennt, an den kühnſten und ſchlagendſten Bezeichnungen unendlich reich und gebildet iſt, wurde bei uns im vierzehnten Jahrhundert geſchaffen und zog ſich vom ſüdlichen Rheinthal in der Diagonale bis zur Lauſitz, wo ſie im Anfang des ſiebzehnten Jahrhundert ausſtarb. Die Turba gentium des dreißigjährigen Krieges ſchwemmte ſie weg. — b) Vom Naturrecht S. 414—19.

Leibniz macht hier folgende Eintheilungen der natürlichen Gemeinſchaft, die, aus Vielen oder Wenigen beſtehend, einfacher oder zuſammengeſetzter, folgende ſeien:

1) zwiſchen Mann und Weib: das menſchliche Geſchlecht zu erhalten;

2) zwiſchen Eltern und Kindern;

3) zwiſchen Herr und Knecht, „welche der Natur gemäß, wenn eine Perſon Mangel an Verſtand hat, nicht aber Mangel an Kräften, ſich zu ernähren. Denn eine ſolche Perſon iſt ein Knecht von Natur, welcher arbeiten muß, wie es ihm ein Anderer vorſchreibt" u. ſ. f. Nachher fährt Leibniz jedoch fort: „Allein die Wahrheit zu bekennen, ſo zweifle ich, ob ein Exempel einer ſolchen Knechtſchaft, darin der Knecht gänzlich ſei umb des Herrn willen, zu finden; zumal da die Seelen unſterblich und dermaleinſt zu Verſtande kommen und der Glückſeligkeit jenes Lebens theilhaftig werden können. Hat alſo meines Bedünkens dieſe Geſellſchaft nur ſtatt zwiſchen Menſchen und Vieh. Denn wenn ein Menſch gleich ganz thumb geboren und aller Lehre unfähig, ſo ſtünde doch nicht bei uns, ihn, unſers Nutzens willen, zu martern, zu tödten oder den Barbaren zu verkaufen."

4) Die Haushaltung, deren Abſehen die tägliche Nothdurft.

5) Die bürgerliche Gemeinſchaft, deren Abſehen zeitliche Wohlfahrt.

6) Die Kirche Gottes, deren Abſehen eine ewige Glückſeligkeit. Dieſe Gemeinſchaft hätte nach Leibniz „auch wohl ohne Offenbarung unter den Menſchen beſtehen und durch Fromme und Heilige erhalten und fortgepflanzt werden können. — Und iſt kein Wunder, daß ich ſie eine natürliche Geſellſchaft nenne, maßen ja auch eine

natürliche Religion und Begierde der Unſterblichkeit uns eingepflanzet. Dieſe Gemeinſchaft der Heiligen iſt katholiſch oder allgemein und verbindet die ganze menſchliche Geſellſchaft zuſammen. Kommet eine Offenbarung dazu, wird das vorige Band nicht zerriſſen, ſondern verſtärket.“

Der Form nach theilt Leibniz die Geſellſchaften in gleiche und ungleiche, beſchränkte und unbeſchränkte.

c) Von der Weisheit S. 420—26. Scheint eine Anweiſung zum ſeligen Leben für Fürſten und Große zu ſein. Wenn man bedenkt, wie genau Leibniz durch langen und vielfältigen Verkehr in den verſchiedenſten Ländern dieſelben kennen zu lernen Gelegenheit hatte, wie ſie ihm, als einem allgemeinen weltlichen Beichtvater, oft den Einblick in die geheimſten ihrer Gefühle und Gedanken geſtatteten, wenn wir endlich ſeine gewandte und ernſte Beobachtung erwägen, ſo werden wir nicht ohne ſchmerzliche Bewegung folgendes Geſtändniß unſeres Philoſophen vernehmen S. 423: „Was das für Dinge ſeien, deren Erkenntniß einen ſolchen glücklichen Fortgang (nämlich in Weisheit und Tugend) verurſachet, erfordert eine eigene Ausführung; inzwiſchen kann man ſagen, daß Niemand leichter zu einer ſo hohen Staffel der Glückſeligkeit ſteigen könne, als hohe Perſonen, und doch Niemand in der That, wie Chriſtus uns ſelbſt geſaget, ſchwerlicher dazu gelange, als eben ſie. Deſſen Urſache iſt, daß ſie zwar viel Gutes thun können, aber ſelten ihre Gedanken darauf richten. — Denn weilen ſie ſtets Gelegenheit zu ſinnlichen Ergötzungen haben, ſo werden ſie gewohnt, ihre Freude meiſt in der Wolluſt zu ſuchen, ſo vom Leib herrühret, und wenn ſie ſich hochſchwingen, ſo ſuchen ſie doch mehr Lob und Ehre bei Anderen, als eine wahre Vergnügung bei ſich ſelbſten. Daher wenn die Wolluſt des Leibes durch Krankheiten, und der Ruhm durch Unglücksfälle abgehet, da höret der Selbſtbetrug auf und ſie finden ſich unglücklich. — Sie haben von Jugend auf dem Trieb äußerlicher Dinge gefolget, wegen der Luſt, ſo ſie dabei gefunden, zumal weil es Anfangs etwas beſchwerlich iſt, dieſem Strom zu widerſtehen, haben alſo großen Theils die Freiheit des Gemüths verloren. — Daher es ein Großes, wenn eine hohe Perſon ſich ſelbſt auch in

Krankheit, Unglück oder Verachtung vergnüget; und zwar wenn ſie ſich zufrieden geben kann, nicht nur aus Noth, weil man ſiehet, daß es ſo ſein muß, welcher Troſt nichts anders iſt, als wenn man einen Schlaftrunk einnimmt, um die Schmerzen nicht zu empfinden, ſondern durch Erweckung in ſich ſelbſt eine große Freude, ſo dieſe Schmerzen und Unglücksfälle überwindet.“

Hierauf folgen einige Gedichte S. 434—39, im damaligen Geſchmack.

Endlich machen die, wie Leibniz ſelbſt ſagt, in der Eil von ein paar Tagen als ein Schattenriß entworfenen: Unvorgreiflichen Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbeſſerung der teutſchen Sprache; den Beſchluß S. 448—86. Dieſe waren ſchon öfter herausgegeben und ſind oft genug der Gegenſtand eines verdienten Lobes geweſen. Ich erlaube mir in Anſehung des reichen Gedankenſtoffs, den ſie in ſich ſchließen und zu welchem ſie auffordern, nur darauf aufmerkſam zu machen, daß Leibniz mit der gegenwärtig in Schwange gehenden Erhebung unſerer Sprache als einer für die Philoſophie beſonders organiſirten gar nicht einverſtanden iſt. §. 9: „Ich finde, daß die Teutſchen ihre Sprache bereits hoch bracht in allen dem, ſo ſie mit den fünf Sinnen zu begreifen, und auch dem gemeinen Mann fürkommet; abſonderlich in leiblichen Dingen, auch Kunſt- und Handwerks-Sachen, weil nemlichen die Gelehrten faſt allein mit dem Latein beſchäftigt geweſen, und die Mutterſprache dem gemeinen Lauf überlaſſen, welche nichts deſto weniger auch von den ſogenannten Ungelehrten nach Lehre der Natur gar wohl betrieben worden. Und halte ich dafür, daß keine Sprache in der Welt ſei, die (zum Exempel) von Erz und Bergwerken reicher und nachdrücklicher rede, als die Teutſche. Dergleichen kann man von allen andern gemeinen Lebensarten und Profeſſionen ſagen, als von Jagd- und Waid-Werk, von der Schifffahrt und dergleichen. Wie denn alle die Europäer, ſo aufm großen Weltmeer fahren, die Namen der Winde und viel andere Seeworte von den Teutſchen, nehmlich von den Sachſen, Normannen, Oſterlingen und Niederländern entlehnt.“ Nun vermißt Leibniz ein Genügen unſerer Sprache für Ausdrückung der Gemüthsbewegungen, der Tugenden und Laſter, und vieler Beſchaffenheiten, ſo zur Sitten-, Lehr- nnd Regierungskunſt gehören; dann ferner bei denen noch mehr abgezogenen und abgefeimten Erkenntniſſen, ſo die Liebhaber der Weisheit in ihrer Dichtkunſt auf die Bahn bringen. Dies Urtheil Leibnizen's iſt durchaus ungerecht, wiewohl aus ſeiner Zeit und ihrem Sprachgalimathias heraus erklärbar Er will die teutſche Sprache zwar ſubjectiv mit ihrer Rechtſchaffenheit entſchuldigen, kommt aber doch darauf zurück, daß ſie für die Logik, Metaphyſik und natürliche Theologie noch mangelhaft ſei. §. 14. trifft er jedoch wieder eine Abhülfe in den „geiſtreichen“ Schriften unſerer Myſtiker. „Ja ſelbſt diejenigen, die ſich etwas zu denen Träumen der Schwärmer geneiget, brauchen gewiſſe ſchöne Worte und Reden, die man als güldene Gefäße der Egypter ihnen abnehmen, von der Beſchmitzung reinigen und zu dem rechten Gebrauch wiedmen könnte. Welchergeſtalt wir den Griechen und Lateinern hierin ſelbſt würden Trotz bieten können.“

Von den Beilagen iſt beſonders die erſte, ein kritiſcher Excurs über den unter Leibniz's Papieren gefundenen und dem Churfürſten Johann Philipp von Mainz beigelegten Entwurf: „Politiſche Vorſchläge, wie die katholiſche und evangeliſche Kirche zu vereinigen“; beachtenswerth.

VI.

Vatke.

Die menſchliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade.

1842.

In der Kritik ſind wir jetzt alle Helden. Sie iſt ſo wohlfeil geworden, daß man eben darum ſie ganz aufgeben möchte. Wir kennen die Aufgaben, um deren Löſung es ſich handelt, vortrefflich. Die ſubtilſten Allgemeinheiten ſind uns als Probleme bis zur Sprichwörtlichkeit geläufig geworden. Eben ſo haben wir vortreffliche Maaßſtäbe zur Beurtheilung von Löſungsverſuchen durch große wiſſenſchaftliche Kunſtwerke erhalten, wie die Kantiſchen Kritiken, Fichte's Wiſſenſchaftslehre, Hegel's Phänomenologie und Logik. Wie leicht iſt uns das Vergleichen geworden! Wie weiß endlich jeder von uns an die Methode zu appelliren und den Andern über Verſtöße gegen dieſelbe zurechtzuſetzen. Hier hätte ſo angefangen, dort ſo geendet, hier ein anderer Uebergang gemacht, dort ein überſehenes Mittelglied eingeſchoben werden müſſen. Aber das Schaffen ſelbſtſtändiger Werke, das iſt unſer Kreuz. Und es kann nicht anders ſein. Nach ſo gewaltigen Arbeiten, als wir hinter uns haben, muß erſt die kritiſche Gährung, welche ſich zunächſt an dieſelben anſchließt, den neuen Bauſtoff ſyſtematiſcher Entwickelungen hervorbringen, die wieder frei ſind vom apologetiſchen oder polemiſchen Charakter. Denn am Syſtematiſiren fehlt es uns nicht, aber es iſt noch weſentlich kritiſch, z. B. Braniß, Fiſcher, Weiße, Fichte, Lotze haben Metaphyſiken geſchrieben, allein mit beſtimmter Beziehung auf die Hegel'ſche. Solche Werke ſind diejenigen, welche ſich durch ihren poſitiven Trieb am entſchiedendſten aus dem kritiſchen Ephemerismus herausheben, und zu dieſer Gattung müſſen wir auch auf dem Gebiete der Religionsphiloſophie und Ethik Batke's Monographie über die menſchliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade rechnen. Batke ſagt ſelbſt in ſeinem kurzen Vorwort, daß er bei der großen Begriffsverwirrung auf dieſem Gebiet die kritiſche Rückſicht gar nicht habe umgehen können. Jedoch hat er dieſelbe nur inſoweit aufgenommen, als dies ohne Störung des immanenten Ganges der Abhandlung geſchehen konnte. Sie dient daher mehr zur Anfriſchung der Expoſition, zur Verſtändlichung.

Seit Schelling's berühmter Abhandlung: über das Weſen der menſchlichen Freiheit und die damit zuſammenhängenden Gegenſtände 1809 iſt die monographiſche Bearbeitung dieſes Begriffs ein ſtehender Artikel unſerer philoſophiſchen Literatur geworden, der ſich von Jahr zu Jahr in der Concurrenz geſteigert hat. Ich erinnere hier nur aus den letzten Jahren an Paſſavant, Romang, Fiſcher, Daub, Müller (denn die Lehre von der Sünde iſt nur ein Moment der Lehre von der Freiheit), Frauenſtädt und Reiff, der jetzt ſogar das Syſtem der Willensbeſtimmungen ausſchließlich zur Grundlage der Philoſophie überhaupt gemacht haben will. Mit der Menge dieſer Entwickelungen wird der Umfang der Sphäre immer größer und erfordert einen immer ſtärkeren Kraftaufwand. Batke hat viel geleiſtet. Mit ruhiger, ſtill in ſich vom Feuer der ſachlichen Begeiſterung geſpannter Darſtellung läßt er die Idee ſich entfalten. Nie wird er ungeduldig, nie merkt man ihm Vorliebe für einen Begriff, nie Lauheit gegen einen an, ſondern mit gleichmäßiger Gerechtigkeit verbreitet er ſich über alle Theile des Ganzen. Indem ich dieſe ſpeculative Kraft, dieſen conſequenten Ernſt ehrend anerkenne, ſcheint mir nur eine gewiſſe Poeſie in der Darſtellung zu fehlen, welche leichter iſt zu vermiſſen, als zu beſchreiben, ohne welche aber philoſophiſche Arbeiten von größerem Umfang uns leicht mit einer unwillkürlichen Ermüdung zu beſchleichen pflegen. Ich will Vatke damit nicht tadeln, denn die Strenge der Methode iſt die erſte geſetzliche Anforderung, die man an eine ſpeculative Arbeit zu machen hat, und dieſer hat er mit nicht geringem Erfolg zu genügen geſucht. Nur einen Wunſch ſpreche ich aus, daß zu ſolcher feingebildeten Dialektik auch jener veranſchaulichende, belebende Zug der Phantaſie ſich hätte geſellen mögen. Vatke gehört in dieſer Form derjenigen Richtung der Hegel'ſchen Schule an, welche in Hinrichs ihren urſprünglichen Repräſentanten gewann, dem Conradi, Schaller, Herr v. Stechow u. A. folgten. Ich möchte dieſe Form die Neuplatoniſche nennen, denn bei den Neuplatonikern finden wir etwas ganz Aehnliches, namentlich bei Proklos. Ich geſtehe unverholen, daß ich in ſolchen Schriften nach der Leſung von achtzig, neunzig Seiten trotz der größten Aufmerkſamkeit eine längere Pauſe zu machen genöthigt bin, weil ich alsdann anfange, den Zuſammenhang nicht mehr vollkommen gegenwärtig zu haben. Ich muß erſt den gemachten Weg zurückſehen; ich muß erſt die Kothurne der ganz abſtracten Haltung von den Gedanken abbinden und ſie mir aus ihrer ätheriſchen Unſichtigkeit durch Beiſpiele und geſchichtliche Beziehungen etwas vergröbern, um von Neuem verſtändnißvoll dem Autor folgen zu können. Gegen dies Herausſpinnen des Gedankennetzes machen Strauß und Feuerbach in der Hegel'ſchen Schule den ſtärkſten bis zur Vernachläſſigung der methodiſchen Zucht fortgehenden Gegenſatz aus. Sie ſind voll von treffenden Bildern, von intereſſanten Anſpielungen, von kühnen Antitheſen und einem den Leſer wach haltenden Pathos. Ihr Erfolg iſt daher bei der Maſſe unendlich groß, während Vatke's ſo tief durchdachte, ſo wohlgeſchriebene Abhandlung höchſt wahrſcheinlich das Schickſal haben wird, ein eſoteriſches Buch zu bleiben. Wie geſagt, läßt ſich jener Duft der Phantaſie, der den Gedanken überſchweben ſoll, eher als nicht vorhanden bemerklich machen, denn poſitiv als nothwendige Eigenſchaft des vollendeten wiſſenſchaftlichen Styls beſchreiben. Da die Sache jedoch an und für ſich gar nicht ſo unwichtig iſt, ſo erlaube mir Vatke, mich noch deutlicher zu machen, indem ich bei ihm vorausſetze, mir deshalb nicht den Vorwurf zu machen, daß, weil ich von der Sache nichts zu ſagen wüßte, ich mich auf die Kalligraphie würfe. Die Wiſſenſchaft hat auch ihre Kunſtſeite, ohne deren Fortbildung ſie ſich nicht vollenden kann. Ich möchte mich nun ſo ausdrücken: Vatke hat die logiſchen Beſtimmungen noch nicht in das Concrete aufgehen laſſen; er iſt im Beſitz des Logiſchen, wie des Concreten; er hat auch die Immanenz des Logiſchen im Concreten erkannt, allein ſtatt dies nun für ſich auftreten zu laſſen, erinnert er beſtändig an die abſtracte in ihm geſetzte Form. Dies zu thun, iſt einerſeits nothwendig, allein, da bei der Behandlung eines concreten Gegenſtandes das Logiſche in demſelben nur als Moment enthalten iſt, ſo darf es hier nicht mehr nach ſeiner ſpecifiſchen Ausdrücklichkeit, ſondern muß hier in der ſelbſt concreten Weiſe der Exiſtenz auftreten. Die Nothwendigkeit des Logiſchen verſteht ſich hier von ſelbſt, allein es iſt nicht mehr um das Logiſche als ſolches zu thun, vielmehr um das Concrete nach ſeiner Individualität. Concret iſt das Logiſche auch, nämlich an ſich, im Elemente des abſtracten Denkens; hier hat die Idee als logiſche ihre ſelbſtſtändige Organiſation. Was wir im Unterſchied vom Logiſchen concret nennen, iſt nicht, ohne in ſich logiſch beſtimmt zu ſein, allein außer dem Logiſchen iſt in demſelben noch eine andere Weſenheit, um deren Begriff es ſich handelt. Wäre dies nicht der Fall, ſo könnten wir bei der Idee als logiſcher ſtehen bleiben. Sie als ſolche müßte alle Befriedigung enthalten. Aber in der Natur, in dem Geiſt iſt das Logiſche aufgehoben. Es fehlt nicht, allein es iſt hier nicht mehr das abſtract für ſich ſeiende, ſondern nur die einfache formirende, aber nicht erſchaffende Seele. Stellen wir daher das Concrete d. h. die Natur oder den Geiſt dar, ſo müſſen wir darin die Kategorieen nach der hier exiſtirenden ſpecifiſchen Individualiſirung ausſprechen, was auf wiſſenſchaftliche Weiſe ohne den Begriff allerdings unmöglich iſt. Wir werden daher immerfort das Allgemeine, Beſondere und Einzelne in ihrer Einheit auseinander zu halten haben, dabei uns aber erinnern, daß alle anderen Kategorieen des Seins und des Weſens, der Unmittelbarkeit und Vermittelung mitbetheiligt ſind. Hegel iſt auch darin ein bewundernswerther Meiſter der Wiſſenſchaft geweſen, daß er aus dem Concreten, ohne ſeiner logiſchen Gliederung etwas zu vergeben, den charakteriſtiſchen Namen herauszubeſchwören verſtand. Allerdings, wie wir aus ſeinen Vorleſungen ſehen, machte er Vieles oft nur mit den allgemeinen logiſchen Beſtimmungen ab, allein dies war bei ihm auch nur der Anfang des Erkenntnißproceſſes, eine Vorläufigkeit. Wenn er für den Druck arbeitete, ſuchte er ſolche abſtracte Bezeichnungen zu vertilgen und concrete an ihre Stelle zu ſetzen, welche uns die Sache ſelbſt ſogleich in ihrer Eigenheit vorführen, z. B. er ſpricht überſchriftlich nicht von der Natur im Allgemeinen und Beſondern, vielmehr iſt ſogleich auch von der Mechanik, Phyſik und Organik die Rede; er ſpricht nicht von dem allgemeinen, beſonderen und individuellen Willen, ſondern vom Recht, von der Moralität und Sittlichkeit. Namentlich werden wir, wie die ſchönen Inhaltsangaben der Kantiſchen Kritik der reinen Vernunft, ſo auch die Capitelüberſchriften der Phänomenologie noch lange als Muſter zu ſtudiren haben, wie man das Weſen eines Inhalts mit erſchöpfender Epigrammatik zuſammenfaſſen ſoll. Solche zuweilen ſelbſt an die Paradoxie ſtreifende Beſtimmungen, wie z. B.: das geiſtige Thierreich und der Betrug oder die Sache ſelbſt; — bleiben unvergeßlich und verſetzen uns gleich medias in res. Manche jüngere Schriftſteller, z. B. Carrière, haben ſehr wohl das Bedürfniß ſolcher Schreibart empfunden, aber ſich vorerſt mit einer Blumenleſe von Glanzſtellen aus dichteriſchen Autoren begnügt, was wohl einmal geſchehen kann, ſonſt jedoch nur als Studie gelten darf. Die Poeſie muß in den Styl ſelbſt einſchlagen. Schon in ſeiner bibliſchen Theologie (leider immer noch nur der erſte Band 1835) zeigte Vatke eine Neigung zu ſolch ſchattenhafter Darſtellung; z. B. wenn er die Entwickelungsſtufen des Begriffs der Altteſtamentlichen Religion folgendermaßen angiebt:

I. Allgemeine Begründung.

II. Beſondere Stufen:

1) Stufe der Unmittelbarkeit.
2) Stufe der Beſonderung.
3) Stufe des allgemeinen Selbſtbewußtſeins.

So etwas iſt nun regelrecht; es iſt durchdacht, aber es bleibt eine logikaliſche Dünnheit dabei, die uns das Was und Wie der Unmittelbarkeit u. ſ. w. ſchmerzlich vermiſſen läßt. Könnte nicht dies Schema eben ſo gut gebraucht werden, eine andere Religion, ja nicht blos Religion, ſondern einen Staat u. ſ. w. nach ſeinem abſtracten Daſein zu bezeichnen? Ferner iſt dabei das Durcheinander von Geſichtspunkten zu rügen. Wenn Vatke die erſte Stufe die der Unmittelbarkeit nannte, ſo mußte er die zweite ſtatt die der Beſonderung die der Vermittelung nennen. Natürlich fällt die Vermittelung in die Beſonderung, aber der Conſequenz nach muß die Beſonderung als Vermittelung auftreten. Aus der dritten Stufe erſt ahnen wir, was wohl auf den beiden andern realer Weiſe vorgegangen ſein kann. Es iſt hier von einem beſtimmten Begriff, vom Selbſtbewußtſein, die Rede, welches noch durch einen anderen Begriff, die Allgemeinheit, beſtimmt wird. Dies erlaubt uns den Schluß zu machen, daß auch vorher, auf den Stufen der Unmittelbarkeit und Beſonderung, von dem Bewußtſein und ſeinen phänomenologiſchen Metamorphoſen gehandelt worden. Dieſe Formen waren aber nach ihrer Erfüllung eben durch das jüdiſche Element anzugeben.

Betrachten wir nun die vorliegende Abhandlung, ſo iſt ſie in der That ein ächtes wiſſenſchaftliches Kunſtwerk, das von den allgemeinſten Beſtimmungen des Objects an durch alle aus ſeiner Entwickelung entſpringenden Gegenſätze bis zur Auflöſung derſelben methodiſch fortſchreitet. Das große Verdienſt Vatke's beſteht hierbei in der unabläſſigen Feſthaltung des Gegenſatzes, weil, wie er mehrfach vortrefflich auseinanderſetzt, die Irrthümer und Fehler in der Lehre von der Freiheit vorzüglich dadurch entſtehen, daß die Reflexionsbegriffe nur als Reflexion oder gar abſtract genommen werden. Dies iſt der Grundfehler aller irrthümlichen Erkenntniß. Indem eine Beſtimmung geſetzt wird, vergißt man die in ihr ſelbſt an ſich enthaltene entgegengeſetzte und weiß hinterher nicht, wie es zur Auflöſung aller der Widerſprüche kommen ſoll, die man in's Feld geſtellt hat, und die ſich nun mit einem Kampf zu bedrohen ſcheinen, deſſen Reſultat nicht Verſöhnung der Entzweiung, ſondern kahle Vernichtung ſein würde. Bei der Freiheit wird von der Nothwendigkeit, bei dieſer von jener; bei dem Guten vom Böſen, bei dieſem von jenem; bei der Sünde von der Gnade, bei dieſer von jener; bei der Welt von Gott, bei Gott von der Welt u. ſ. w. abſtrahirt. Das ſpeculative Denken unterſcheidet ſich von dem abſtracten zuerſt darin, daß es die Reflexion auf die übrigen Beſtimmungen der Sache lebendig erhält, alſo z. B. bei dem Begriff der Freiheit den der Nothwendigkeit nicht ruhen läßt; aber es unterſcheidet ſich auch von dem nur reflectirenden Denken dadurch, daß es den Gegenſatz der Reflexion ſich ſelbſt durch die ſeinen Extremen immanente Einheit aufheben läßt. Bis zur Reflexion als ſolcher gehen die meiſten mit. Daß z. B. die Freiheit ohne Nothwendigkeit nur Willkür wäre, wird ſehr bald zugeſtanden. Die geſetzloſe Freiheit, die ἀνομια, wird verworfen. Daß aber auch die abſolute Nothwendigkeit nur als freie zu denken iſt, die Subſtanz nur als Subject, die Freiheit als der nothwendige Grund der Ex[illegible] der Nothwendigkeit begriffen zu werden vermag, ſcheint Vielen bereits ein Abracadabra. Hier merkt man denn, daß ſie ſich bei dem Begriff der Nothwendigkeit nur erſt die mechaniſche, äußerliche, den Zwang, nicht die ohne äußere Röthigung ſich ſelbſt beſtimmende Nothwendigkeit gedacht haben. Daß die Freiheit nur dann Freiheit iſt, wenn ſie, obwohl ſie den Begriff und die reale Möglichkeit des Andersſeins hat, doch nicht anders ſein kann, als ſie iſt, ſcheint ihnen wieder eine Beeinträchtigung der Freiheit. Sie meinen, daß dann ja die Natur ſchon frei ſein müßte, weil ſie nothwendig iſt. Aber die Natur iſt deshalb nicht abſolut frei, weil ſie die Exiſtenz ihrer Realität nicht mit ihrem Begriff vergleichen kann. Frei nennen wir die Natur negativer Weiſe, den Begriff eines äußerlichen Beſtimmtwerdens von ihr auszuſchließen; z. B. wir ſagen, daß die himmliſchen Körper ſich frei bewegen, weil ſie nicht durch Stoß und Druck in ihrer Bewegung beſtimmt werden. Wir ſagen, daß das Thier ſich frei bewege, weil es aus dem Selbſtgefühl ſeiner Lebendigkeit heraus ſich entwickelt u. ſ. w. Die wahrhafte Freiheit fordert aber 1) Selbſtbeſtimmung; 2) Nothwendigkeit des Inhalts der Selbſtbeſtimmung; 3) den Begriff der

Selbſtbeſtimmung und ihrer Nothwendigkeit zugleich mit dem Begriffe, ſich ſelbſt gegen die Nothwendigkeit beſtimmen zu können; 4) die Selbſtbeſtimmung zur Nichtverwirklichung dieſer Möglichkeit; 5) endlich als die poſitive Kehrſeite dieſes Actes die Selbſtbeſtimmung zur Verwirklichung der abſoluten Nothwendigkeit, ſo daß die Freiheit nicht Freiheit ſein kann, wenn ſie nicht die Nothwendigkeit als die Negation ihres Gegentheils mit dem Bewußtſein deſſelben aus ſich erzeugt. Die Freiheit als wirkliche kann ſomit nicht anders ſein, als ſie iſt, denn in der Wirklichkeit iſt die Möglichkeit des Andersſeinkönnens actu aufgehoben. Denken wir uns die Freiheit als perennirende Thätigkeit, ſo können wir auch ſagen: die Möglichkeit der Negation der einzig nothwendigen Poſition wird durch das Setzen derſelben beſtändig negirt. Es iſt natürlich, daß ſich dieſe tiefſten Begriffe auf mannigfaltige Weiſe ausſprechen laſſen, ſo lange man im Allgemeinen ſtehen bleibt. Das Schwankende, Vieldeutige ihres Ausdrucks, das vorherrſchende Hereinſpielen bald dieſer, bald jener Kategorie, der Gegenſätze von Sein und Daſein, Weſen und Erſcheinung, Grund und Exiſtenz, Möglichkeit und Wirklichkeit, Begriff und Realität u. ſ. w. kann erſt durch das ganze Syſtem der Wiſſenſchaft verſchwinden, in welchem jede Beſtimmung nur Einmal Epoche macht und außerdem nur als vorausgeſetztes oder mitgeſetztes Moment vorkommt. So ſieht man, um noch dies eine zu bemerken, ſehr leicht ein, daß bei Hegel immer Freiheit und Nothwendigkeit in ihrer Identität und in ihrem Unterſchied ſich ſo entwickeln, daß ihr Verhältniß zu einander eine immer andere Form mit ſich führt.

1) In der logiſchen Idee exiſtirt die Freiheit nur als Nothwendigkeit mit Ausſchluß jedes Andersſeinkönnens; jeder Begriff beſtimmt ſich ſelbſt durch immanente Conſequenz zu dem ihm entgegengeſetzten unaufhaltſam fort, der Begriff der Urſache zu dem der Wirkung, der Zweck zum Mittel u. ſ. w.

2) In der Idee als Natur exiſtirt die Freiheit in ihrer Nothwendigkeit zugleich als Zufall. Das Zufällige iſt nothwendig in Anſehung des Cauſalzuſammenhangs, der ſeine Exiſtenz vermittelt; aber für ſich iſt es unberechenbar, unerwartet, ein mehr oder weniger

überraſchendes Geſchehen; z. B. daß es regnet, iſt an ſich nothwendig; daß es jetzt regnet, iſt das nothwendige Reſultat des geſammten bis auf dieſen Augenblick gekommenen atmoſphäriſchen Proceſſes; aber eben, daß es gerade jetzt und nicht eine Stunde ſpäter regnet, iſt das Zufällige. Die logiſche Idee in ihrer Geſetzmäßigkeit kennt keinen Zufall als zu ihrer nothwendigen Entwickelung gehörig; ſie hat nur den Begriff des Zufalls zu geben, aber für die Natur als die im Element der Aeußerlichkeit exiſtirende Idee iſt er nothwendig und bringt in ihr die Poeſie der Erſcheinung, das bunte Durcheinander, hervor.

3) In der Idee als Geiſt exiſtirt die Freiheit in ihrer Nothwendigkeit nur, inſofern ſie dieſelbe weiß und will. Sie enthält alſo einerſeits das logiſche Moment des Denkens der Nothwendigkeit, anderſeits das Moment der Natürlichkeit, den Zufall der Selbſtbeſtimmung, aber als zur Einheit mit der Nothwendigkeit oder zum Widerſpruch gegen dieſelbe. Hier nennen wir den Zufall als ſelbſtbewußtes Product des Geiſtes Willkür. Sie enthält die Beſtimmung, nicht aus dem Cauſalnexus mit pragmatiſcher Nothwendigkeit folgen zu müſſen. Dieſe Möglichkeit des Geiſtes, einen Riß in den factiſchen Zuſammenhang machen, ſich gegen die Conſequenz der gegebenen Umſtände u. ſ. w. verhalten zu können, das iſt das Große der Willkür. Nur durch ihre Unmöglichkeit wird das Thier, die Natur überhaupt, beherrſchbar; nur durch ihre Möglichkeit iſt der Menſch frei. Aber die Willkür iſt nur das formale Element der Freiheit. Um ihrem Begriff zu entſprechen, muß die Freiheit ihrer Willkür den vom Zufall der Willkür gereinigten Inhalt geben; nur als ſelbſtgeſetzte und ſelbſtbewußte Nothwendigkeit iſt ſie frei.

Vatke's Darſtellung der Freiheit iſt darin ausgezeichnet, daß ſie ein Bewußtſein über die Unzulänglichkeit von Kategorieen hat, welche den Proceß des Geiſtes nicht auszudrücken fähig ſind. Wir finden bei ihm nicht jene Entſtellungen der Wahrheit, welche zwar dieſelbe meinen, aber nicht allein hinter ihr zurückbleiben, ſondern ſie mißhandeln, weil ſie unbehülflicher Weiſe Kategorieen anwenden, die in der Idealität dieſer Sphäre längſt überwunden ſind. Der Mechanismus, der Chemismus, die Teleologie ſind ſämmtlich zur Erklärung der Freiheit und ihrer Phänomene angewendet. In neuerer Zeit iſt, namentlich durch Franz v. Baader, das organiſche Leben, insbeſondere der Zeugungsproceß, dazu herangezogen. Aber die ſo gemachten Verſuche konnten nur einzelne Seiten des Ganzen verdeutlichen; das Ganze ſelbſt blieb ihnen unerreichbar und ward nur um ſo räthſelhafter. Die Vatke'ſche Arbeit vergißt das relative Recht jener Kategorieen niemals und vorzüglich gelungen iſt ihm ihre Behandlung in objectiver Erſcheinung des Willens, worin die Verkettung von Urſach und Wirkung in allen Formen des mechaniſchen, chemiſchen und teleologiſchen Zuſammenhangs eine ſo große Rolle ſpielt. Aber er zeigt vortrefflich, wie der Geiſt die ganze Breite ſolcher Vermittelungen in ſich ſelbſt als ein gegen ſeine Freiheit Accidentelles zurücknimmt und die ſelbſtbewußte Selbſtbeſtimmung aus dem Begriff ſeiner ſelbſt als des abſoluten Zwecks, aus dem Wiſſen ſeiner ſelbſt als des Wahren und Guten, die einzig mögliche Enträthſelung darbietet. Er vergißt nie, daß Wille, Liebe, Freiheit, ohne ſie als Thätigkeit des Geiſtes zu denken, leere Worte ſind.

Wie es wohl vielen Kritikern ergeht, ſo geht es mir nun auch. Bei dem Leſen des Buchs habe ich mir eine Menge von Stellen gezeichnet, die mich vorzüglich angeſprochen haben und wollte dieſelben meiner Recenſion als Kleinode einflechten. Aber nun ſind dieſer beachtungswerthen, beifallswürdigen Stellen ſo viele, daß ich ſehe, wie es ſchier für den Umfang dieſer Anzeige, ſie darin aufzunehmen, unmöglich iſt. Ich will alſo hier nur, was Zelter einmal von mir in Bezug auf Goethe's Fauſt ſagte, als er mein geiſtlich Nachſpiel zu demſelben geleſen, ich will nur der Glöckner ſein, daß die Leute ſich rechten Orts das Heil ſelber holen. Man muß Vatke's Buch ſelber leſen. Dieſer Rath iſt der glückſelige Inhalt aller Kritiken, die es mit einem guten Buch zu thun haben. Es ſei mir daher vergönnt, nur noch in Betreff der Darſtellung und hierauf in ſachlicher Hinſicht einige Bemerkungen zu machen.

In erſterer Hinſicht hat nämlich die logiſche Präciſion, welcher Vatke zuſtrebt, die Gliederung des Ganzen für die Auffaſſung erſchwert, ſtatt erleichtert, weil ſie, wie oben ſchon auseinandergeſetzt worden, den Inhalt nach ſeiner Beſonderheit zu ſehr zurücktreten läßt. Wenn man z. B. mehrfach von den Begriffsmomenten, von den reinen Gedankenbeſtimmungen in den Ueberſchriften zu leſen bekommt, ſo entſteht leicht ein Bedenken, ob denn wohl zwiſchen dieſen Ausdrücken eine große Verſchiedenheit der Bedeutung obwalten könne; eben ſo iſt von den Hauptmomenten einer Sphäre die Rede oder, wie im zweiten Abſchnitt: von den weſentlichen Momenten dieſer Sphäre. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die weſentlichen Momente abgehandelt werden und es klingt daher öde, ihnen ein ſolches ſchemenhaftes Titularmonument zu ſetzen. Wenn nicht von den weſentlichen die Rede ſein ſollte, ſo würde ſich die Unterſuchung überhaupt nicht lohnen; zumal die unweſentlichen, als bedingt durch die weſentlichen, nur an und mit dieſen erſcheinen können. Daß aber in einer ſpeculativen Abhandlung die Momente des Begriffs auseinandergelegt werden und daß die fortleitenden Beſtimmungen logiſche, ſomit reine Gedankenbeſtimmungen ſein müſſen, liegt auch ſo ſehr auf der Hand, daß es pretiös klingt, dergleichen noch eigends anzukündigen. Durch ſolche allerdings für die Sache an und für ſich gleichgültige Nebendinge giebt man dem beliebten Vorwurf des Scholaſticismus, der dürren Abſtraction, der metaphyſiſchen Kahlmäuſerei zu viel Nahrung. Man erinnere ſich, was Hegel in Betreff des philoſophiſchen Styls einſt an Hinrichs ſchrieb (S. W. XVII. S. 510 ff.). Wie wir es bei den würtembergiſchen Theologen, bei Strauß, Märklin, Binder u. A. auch finden, daß in ihrem Styl ein Hegel'ſches Element mit einem Schleiermacher'ſchen ringt und die Verſchmelzung dieſer beiden Ausdrucksweiſen bald mehr bald weniger weit gediehen iſt, ſo bei Vatke. Dies kann nicht ein Vorwurf ſein, denn für die Theologen iſt eine ſolche Verarbeitung unvermeidlich; es kommt nur darauf an, wie einem jeden dieſelbe gelingt. Sie wird da noch unvollkommen ſein, wo wir uns im Einzelnen noch immer die Quelle des wiſſenſchaftlichen Wortvorraths und der Weiſe der Architektonik angeben können. Bei Vatke erſcheint die an ſich ſachliche Dialektik oft ganz in den Wendungen der ſubjectiv conſtruirenden Schleiermacher'ſchen Methode.

Um nun auf die Sache ſelbſt zu kommen, ſo ſollen drei Begriffe: 1) die menſchliche Freiheit; 2) die Sünde; 3) die göttliche Gnade, in ihrem Verhältniß zu einander entwickelt werden. Bei Licht beſehen, heißt dies nicht weniger, als es ſollen die Grundbeſtimmungen der Philoſophie des Geiſtes theologiſch betrachtet werden. Vatke ſucht daher die religiöſe Bedeutung, welche ein jeder Moment der Entwickelung des Geiſtes an ſich hat, hervorzuheben. Die Schwierigkeit hierbei iſt die, die Religion in dem Unterſchied von den Momenten, in welchen ſie erſt immanenter Weiſe exiſtirt, von denen darzuſtellen, worin ſie für ſich actu als Religion exiſtirt. Die Momente, worin das erſtere der Fall iſt, ſind:

1) Der Begriff der Idee des Guten überhaupt, alſo die logiſche Beſtimmtheit der Idee, wie ſie praktiſches Erkennen iſt. Hier iſt nur von Subject und Object im Allgemeinen die Rede; nur davon, daß das Sein-Sollen der Objectivität an ſich ſchon, auch ohne ihre äußerliche Realiſirung, dem Subject unendliche Befriedigung, abſolute Würde giebt.

2) Innerhalb der Natur verwirklicht ſich die praktiſche Idee nur als die Beziehung des Triebes des lebendigen Individuums zur übrigen Natur, inwiefern ſie den aus dem Trieb entſpringenden Begierden als Mittel der Befriedigung angemeſſen oder unangemeſſen; ſomit nützlich oder unnütz, ſogar ſchädlich; oder, was daſſelbe, angenehm oder gleichgültig oder unangenehm iſt.

3) Der Geiſt als das Subject, welches das Gute als ſeinen eigenen Zweck und die Natur als das abſolute Mittel der äußerlichen Realiſation deſſelben erkennt, iſt in ſich ſelbſt als der ſubjective, objective und abſolute unterſchieden.

a) Der ſubjective Geiſt iſt in ſeiner Individualität durch die Natur bedingt; er iſt daher durch ihre Vermittelung zu ihr in dem Verhältniß von Trieb und Begierde. Allein als geiſtiges Subject iſt er ſich in ſeiner Einzelheit ſelbſt der allgemeine. Er iſt als Ich negativ gegen die zufällige Mannigfaltigkeit der ihm inhärirenden Naturindividualität. Als Ich, als denkendes Subject ſeine Begriffe zu Zwecken machend, ſeine an ſich beſondere praktiſche Selbſtbeſtimmung als allgemeine ſetzend, will er.

b) Die Allgemeinheit der Selbſtbeſtimmung in ihren verſchiedenen

Formen enthält die Entwickelung des objectiven Geiſtes, des objectiven, weil er in dem, was er ſetzt, nicht mehr das in ſeiner Individualität und Subjectivität unmittelbar Gegebene ſetzt, ſondern das Geſetzte zuerſt als Begriff, als Allgemeines in ſich hat. Das durch ihn Geſetzte iſt deshalb That, welche nach dem, was an und für ſich ſein ſoll, beurtheilt werden muß. Die Allgemeinheit aber iſt: α) unmittelbar als durch den einzelnen Willen vermittelte Exiſtenz die Uebereinſtimmung deſſelben mit einem andern, ſo daß ſie beide ihre Beſonderheit unter die von ihnen ſelbſt willkürlich geſetzte Allgemeinheit ſubſumiren; d. h. die Allgemeinheit iſt hier nur poſitive Gemeinſchaft des Einzelnen, das Band des abſtracten, nur perſönlichen Rechtes! — β) Da aber der Einzelne in ſeiner Subjectivität an ſich den Begriff des Allgemeinen nicht nur in der Form des von ihm gemachten Seinſollens hat, vielmehr die Allgemeinheit des Willens in ſich durch den Begriff des Guten als des ſchlechthin Seinſollenden beſtimmt iſt, ſo wird dies Ideal zum Maaßſtab des poſitiven Rechtes; die Pflicht als der Begriff deſſen, was ich nach der Idee des Willens thun muß, wird zum Kriterium deſſen, was ich nach dem willkürlich fixirten Recht thun darf. Ich ſubſumire mich nicht mehr unter die Allgemeinheit, welche ich für mich und Andere als Begrenzung meines Willens feſtgeſetzt und anerkannt habe, ſondern unter diejenige Allgemeinheit, welche meinem Willen, inſofern er ſich aus ſeiner Idee herausbeſtimmt, weſentlich iſt. Ich bin moraliſch. — γ) Das Recht bildet die Form der Allgemeinheit, die äußerliche Continuität der einzelnen Willen aus, die Moralität den Inhalt der Allgemeinheit, welcher in der Natur des Willens liegt, wonach er, ſich als einzelnen mit ſich als allgemeinen vergleichend, ſich ſelbſt als den ſeinem Begriff entſprechenden oder demſelben widerſprechenden, ſomit als gut oder böſe qualificirt. Dieſe Innerlichkeit des Gewiſſens muß aber mit jener Aeußerlichkeit der Erſcheinung des Willens identiſch geſetzt, das Recht zur Pflicht, die Pflicht zum Recht werden. Die Einzelheit des Willens muß mit ihrer Allgemeinheit nicht blos als formelle Gemeinſchaft, nicht blos als ideelle Beziehung, alſo nicht blos in der Legalität des geltenden Rechts, und nicht blos in der Moralität des kritiſchen

Gewiſſens, vielmehr in concreto identiſch ſein. Nicht nur übereinſtimmen ſoll das Subject in ſeinem Wollen mit dem von ihm anerkannten Willen Anderer oder mit der von ihm als in dem Weſen ſeines Willens liegenden Nothwendigkeit, ſondern es ſoll mit Anderen wie mit ſich unmittelbar in praktiſcher Einheit exiſtiren. Das Wollen ſoll den Genuß haben, ſeine Allgemeinheit nicht erſt durch Vertrag mit Anderen, nicht erſt durch Kritik mit ſich hervorzubringen; es ſoll ſich ſchon von vorn herein in einer Welt befinden, in welcher das, was ſein ſoll, ſich beſtändig und überall realiſirt. Dieſe Welt iſt die der ſittlichen Beſtimmtheit des Willens, in welcher die formelle Poſitivität des Rechts zur Unfühlbarkeit der Gewohnheit und die Negativität der moraliſchen Reflexion zur Innigkeit, zur Freudigkeit der zweifelloſen, weil als Sitte exiſtirenden Nothwendigkeit wird.

In der geſchichtlichen Wirklichkeit ſind daher die Bildung des Rechts und der Moralität immer nur die abſtracten Momente, welche zur ſubſtantiellen Sittlichkeit ſich als ihr untergeordnete Vermittlungen verhalten. Ohne das freie Pathos der volksthümlichen Sittlichkeit wird die Legalitat zum Egoismus privater Rechthaberei, wird die Moralität zur Eitelkeit grübleriſcher Skepſis.

c) In allen dieſen Formen der praktiſchen Idee iſt nicht von der Religion als ſolcher die Rede. Weder die Idee des Guten in abstracto, noch die gegen den Unterſchied des Guten vom Böſen indifferente Praxis der Natur; weder die pſychologiſche Beſtimmtheit des ſubjectiven Willens, noch die verſchiedenen Stufen des objectiven Geiſtes als des rechten, moraliſchen und ſittlichen enthalten ein Urtheil, welches von religiöſer Beſchaffenheit wäre.

In Betreff der Nothwendigkeit aller dieſer Beſtimmungen, in Betreff ihrer Ewigkeit kann ich ſie heilig nennen, aber religiös werden ſie erſt durch die Beziehung auf Gott als den abſoluten Geiſt. Dieſe Beziehung würde natürlich eine ganz ſchaale, überflüſſige, mithin keine wahrhafte ſein, wenn ſie nicht gemacht werden müßte. Und als nothwendig würde ſie unmöglich ſein, wenn nicht der Geiſt, den wir als den erſcheinenden den menſchlichen nennen, an ſich göttlich wäre: wenn nicht das Weſen, was man Gott zu nennen pflegt, das eigene Weſen des Menſchen ausmachte. Hier iſt es aber, wo der Begriff des Menſchen und Gottes, eines jeden als Geiſtes, als Subjectes, erſt alle die Schwierigkeiten erzeugt, denen Vatke ſeinen Fleiß zugewendet hat. Der Begriff von recht und unrecht, gut und böſe, ſittlich und unſittlich kann ohne das Ingrediens einer Beziehung derſelben auf ein für den Menſchen exiſtirendes abſolutes Subject geſetzt werden. Es kommt auf das Was der Beſtimmungen an; es iſt etwas recht, gut, ſittlich, weil es ſo und nicht anders beſtimmt iſt. Iſt etwas nicht durch die ihm inwohnende Beſtimmtheit recht, gut oder ſittlich, ſo vermag die abſtracte Beziehung auf einen Gott es nicht erſt dazu zu machen. Die nichtswürdigſten Grundſätze, die für Recht und Sitte verderblichſten Maximen ſind von Menſchen als Gebote eines Gottes gepredigt worden.

Und doch bleibt es wahr, daß von Religion erſt geſprochen werden kann, inſofern die Idee des Guten und alle Formen ihrer Verwirklichung nicht blos als Begriff, ſondern auch als Wille eines Subjects erkannt und gewußt werden, welches für ſich von dem Proceß der geſchichtlichen Entwickelung frei iſt.

Erſt auf dieſem Standpunkt werden die Negationen der Idee des Guten durch die Willkür als unrecht, böſe, unſittlich zur Sünde. Erſt hier werden alle Negationen jener Negationen, alle Strafen des Rechts, alle Qualen des Gewiſſens, alle Schmach und Verworfenheit des Einzelnen vom Geiſt ſeines Volks und alle Sühnungen, Opferungen, die aus ſolchen Entzweiungen entſpringen, zur Gnade. Hier, im innerſten Heiligthum, fallen die hiſtoriſchen Relativitäten weg; hier bricht die Erkenntniß des an ſich geſchichtsloſen Gottes durch, der ſich eben durch ſeine Freiheit von dem Proceß der Geſchichte zu ihrem Richter macht; hier ſteht der Menſch nicht mehr dem Menſchen, hier ſteht er in abſoluter Einſamkeit dem Geiſte der Geiſter gegenüber. Was er einem Menſchen Unrecht gethan, hat er dieſem Geiſte gethan; was er einem Menſchen und ſich ſelbſt gelogen, hat er dieſem Geiſte gelogen; den Verrath der Sittlichkeit hat er an dieſem Geiſte begangen, welcher dem Menſchen ſich niemals unbezeugt läßt, mag er ihn ſich als Zeus ὅρκιος, als

Nemeſis, als den Todtenrichter Oſiris, mag er ihn ſich als den einſt zum Weltgericht wiederkehrenden Chriſtus oder als den ewig allgegenwärtigen und allwiſſenden Geiſt vorſtellen. Dieſe Modalität der Offenbarung fällt in die phänomenologiſche Geſchichte, in die Metamorphoſen des Bewußtſeins. Worauf es nun ankommt, iſt, zu zeigen, daß der objective Geiſt auf jedem ſeiner Standpunkte ſich fixiren und iſoliren kann, daß aber an und für ſich eine ſolche Fixirung ſeinem Begriff widerſpricht und daß er über das Werden des geſchichtlichen Verlaufs, über die Bedingtheit des concreten Thuns durch den gegebenen Zuſammenhang der Umſtände hinausgehen muß.

Vatke hatte daher die Objectivität aufzunehmen, aber ſie unter die Beleuchtung der Abſolutheit zu ſtellen. Er mußte zeigen, wie die Abſolutheit ohne die Objectivität nicht Abſolutheit, die Objectivität aber ohne die Subjectivität nicht Objectivität iſt. Dies hat er mit vieler Gründlichkeit gethan, obwohl zu wünſchen geweſen wäre, daß er den Unterſchied des Geiſtes als des ſubjectiven und objectiven einfacher feſtgehalten hätte. Er handelt: 1) Vom Willen im Allgemeinen; demnach erwartet man, daß fernerhin vom Willen im Beſonderen werde gehandelt werden; dies iſt auch der Sache nach der Fall, aber die Bezeichnung derſelben ſonderbar. Er handelt nämlich: 2) von der ſubjectiven Seite der Idee des Willens oder von der religiös-moraliſchen Sphäre; 3) aber von der religiös-ſittlichen Sphäre.

Nach meinem Dafürhalten mußte dieſe letztere mit der vorigen unter den Einen Geſichtspunkt der Objectivirung des Willens, der Realiſirung ſeiner Idee zuſammengefaßt werden. Hingegen mußte das, was Vatke zuletzt: die unendliche Rückkehr der Idee in ſich nennt, die Ohnmacht des Böſen in Verhältniß zur Weltordnung, der Triumph der göttlichen Liebe, den eigentlichen dritten Abſchnitt ausmachen. Ich würde nun vermieden haben, das religiöſe Moment mit dem moraliſchen und ſittlichen ſofort zuſammengefaßt erſcheinen zu laſſen, ſondern geſucht haben, einen jeden dieſer Standpunkte zu dem religiöſen als ihrem Reſultat einerſeits, wenn auf den Gang des Erkennens reflectirt wird, als ihrem Princip anderſeits, wenn auf die reale Begründung geſehen wird, ſich ſelbſt aufheben zu laſſen. Das Unrecht iſt an ſich auch unmoraliſch; das Unmoraliſche iſt an ſich auch unſittlich; das Unſittliche iſt an ſich auch irreligiös, Sünde. Die Sünde aber als in ihrer Exiſtenz durch das Heilige bedingt, deſſen zufällige und willkürliche Negation ſie ausmacht, iſt an ſich Nichts. Dieſe Nichtigkeit iſt allerdings da, allein als das Unweſen vom Weſen verworfen. Da nun der Wille durch ſie ſich ſelbſt in ſeiner Allgemeinheit widerſpricht, ſo muß er in ihr ſich zur Qual werden. Für den göttlichen Geiſt exiſtirt die Sünde daher nur als die vergebliche Anſtrengung, dem Nichts zu einem poſitiven Charakter zu verhelfen. Nicht als wenn nicht die Sünde äußerliche Realität hätte, nicht in ihrer Negativität des wahrhaft Poſitiven ſelbſt ein Poſitives wäre, aber ſie iſt eine Poſition nur der Negation, welche ohne die Vorausſetzung des Poſitiven, gegen das ſie ſich negativ verhält, gar nicht exiſtiren könnte. Inſofern ſie deshalb das iſt, was ſchlechthin nicht ſein ſoll, kann bildlich von einem Zorn Gottes gegen ſie geſprochen werden; inſofern aber die Sünde gar nichts Primitives iſt, inſofern ſie immer nur an dem Seinſollenden geſetzt ſein kann, mithin, allerdings gegen ihre Abſicht, für dies ſelbſt zum Entwickelungsmoment werden muß, inſofern iſt Gott gegen den Sündigenden gnädig. Gegen die Sünde kehrt ſich ſeine Liebe als Zorn, welcher das Nichts als Nichts offenbar macht; gegen den Sündigenden aber ſchließt ſich ſeine Liebe als Gnade, als Vergebung der Sünde auf, weil der Sündigende durch die Wirklichkeit der Sünde doch nicht die reale Möglichkeit des entgegengeſetzten Verhaltens verloren hat.

Alle Mißverſtändniſſe, welche hierbei ſo leicht vorkommen, über die Nothwendigkeit der Sünde, über die Gnadenwahl, über die Nothwendigkeit der Gnade, über die mechaniſche Hervorbringung der Sünde wie der Gnade u. ſ. w. hat Vatke ſorgfältig erörtert. Nicht leicht wird man eine der Wendungen vermiſſen, welche die theologiſch-philoſophiſche Controverſe auf dieſem Gebiet genommen hat. Seine Schrift beweiſt, daß die Theologie die Wahrheit der Anthropologie iſt. Er verkümmert der Freiheit nirgends ihre Selbſtſtändigkeit; er kennt keinen natur- und geſchichtsloſen Gott; er hält aber daran feſt, daß die anthropologiſche Wahrheit durch die Exiſtenz Gottes nicht nur nicht unwahr wird, ſondern erſt hiedurch in ihr volles Verſtändniß eintritt. Seine Abhandlung ſteht deshalb der gleichzeitig erſchienenen von Feuerbach über das Weſen des Chriſtenthums gegenüber. Vatke wird Feuerbach nur Recht geben, wenn er die Widerſprüche aufdeckt, welche in der Faſſung vieler dogmatiſchen Beſtimmungen enthalten ſind, aber er wird nicht mit ihm daraus den Schluß ziehen, daß Gott nur die ſubjective Vorſtellung genannt werden könne, welche ſich der Menſch von Gott macht, daß aber ein ſolches Weſen an und für ſich nicht exiſtire. Feuerbach ſteckt hier mit ſo vielen Andern immer noch in dem phänomenologiſchen Proceſſe, daß dem Bewußtſein ſein eigenes Weſen erſcheint, aber dieſe Erſcheinung, hier alſo die Vorſtellung, ſich ändert, ſobald das Weſen ein anderes geworden. Wenn die Griechen z. B. an eine Nemeſis geglaubt haben, ſo kann Feuerbach fragen: hat denn jemals eine göttliche Perſon, wie die Nemeſis, exiſtirt? Als eine weibliche Göttin, in der Geſtalt, wie die Griechen ſie mit ſinnigſter Schönheit bildeten, zu Präneſte mit dem Zeus und der Here in den Armen oder mit anderen Attributen — nein. Aber iſt die Beſtimmung, alle Maaßloſigkeit, alles hybride Unweſen, aufzuheben und überall das Maaß gerade in dem Moment, wo es gänzlich verloren zu gehen ſcheint, wiederherzuſtellen, iſt dieſe Beſtimmung nicht göttlich? Fehlt ſie dem chriſtlichen Gotte? Und iſt nicht die Vorſtellung, daß eine Göttin das Maaß erhalte, darin wahr, daß ein Subject vorgeſtellt wird, deſſen Natur die Erzeugung des Maaßes iſt? Feuerbach würde zugeben müſſen, daß die Griechen in der Nemeſis nicht blos ein für ſie, vielmehr für alle Menſchen Göttliches verehrt haben und daß nur das Vereinzeln des Maaßes zu einer beſonderen Göttin das von einem höheren Standpunkt aus an ihrer Vorſtellung Tadelnswerthe ausmacht, daß aber ſelbſt dieſe Vorſtellung nicht ſchlechthin falſch, vielmehr darin vollkommen wahr iſt, daß das Maaß nicht nur als eine dem Univerſum immanente Dialektik ſeiner Proceſſe, ſondern als Begriff und Zweck im Bewußtſein eines Subjectes vorgeſtellt wird, welches aus der Realiſation des Maaßes in allem Exiſtirenden ſein ewiges Geſchäft macht. Nicht der Helleniſche Zeus, aber auch nicht der chriſtliche Gott brauchen der Annerkennung der Nemeſis als Geiſt von ihrem Geiſt ſich zu ſchämen. In einem atheiſtiſchen oder pantheiſtiſchem Syſtem fehlt zwar das Göttliche überhaupt nicht, aber es fehlt, daß es als Gott für ſich ſelbſt Gott ſei. Von Sünde und Gnade kann daher nur uneigentlich die Rede ſein. Vatke's Schrift athmet gewiß nicht die übereilte Accommodation, mit welcher jetzt ſo mancher eher chriſtlich, als philoſophiſch zu denken ſich beeifert, aber ſie iſt eben ſo entfernt von der lächerlichen Furcht Einiger, welche nur dann ſpeculativ zu denken wähnen, wenn ſie ſich mit dem Chriſtenthum in Widerſpruch erblicken. Vatke hält ſtreng an der Hegel'ſchen Logik feſt; er zeigt, daß durch ihre dialektiſche Kritik der Kategorieen allererſt für die früher von der Theologie und Philoſophie hervorgebrachten Formen, das Weſen der abſoluten Religion auszudrücken, das rechte Verſtändniß möglich geworden iſt, daß aber dieſe Einſicht in die Mangelhaftigkeit der bisherigen Theologie nicht ohne eine poſitive Umgeſtaltung derſelben bleiben könne, zu welcher denn ſein Buch einen trefflichen Beitrag liefert und mit Fug von ihm dem unermüdlich auf gleicher Bahn fortkämpfenden Marheineke gewidmet iſt. Für den Nachweis der Chriſtlichkeit ſeiner Entwickelung hat Vatke ſich ſo benommen, wie Daub einſt in den Theologumenen. Es iſt das Secundäre geblieben, was ſich an die ſpeculative Erörterung anſchließt. Die Pſalmen und die Pauliniſchen Briefe haben ihm den reichſten Stoff geliefert, den er jedoch nie benutzt hat, ohne die Reſultate der neueren Kritik, namentlich in Betreff des Paulus, zu berückſichtigen. Vatke hat zwar die Controverſen der proteſtantiſchen und katholiſchen Kirche, z. B. in Anſehung der Lehre von der Rechtfertigung, oder die Abweichung der ſpäteren Theologie von der früheren, z. B. in der Lehre von dem concursus Dei, nicht außer Acht gelaſſen, aber, da er nicht eine dogmengeſchichtliche Kritik geben wollte, hat er ſich hauptſächlich geradezu an das Neue Teſtament gehalten, weil es, ſobald von empiriſchen Autoritäten Gebrauch gemacht werden ſoll, doch diejenige iſt, der ſich alle anderen unterzuordnen haben.

Ich habe ſchon bemerkt, daß es unthunlich ſein würde, die mannigfaltigen, ausgezeichneten Entwickelungen, welche dies Buch darbietet, ausführlicher durchzugehen. Allein in Beziehung auf die Lebensfrage der Theologie und Philoſophie, den Gottmenſchen als menſchlichen Gott, als göttlichen Menſchen oder als den menſchgewordenen Gott; Gott aber als das Univerſum, als Subſtanz, als menſchliches Selbſtbewußtſein oder als abſoluten, in allen Formen der Idee ſich verwirklichenden Geiſt zu faſſen — in Bezug auf dieſe Frage ſei es mir geſtattet, auf einige Hauptſtellen aufmerkſam zu machen.

S. 105 bemerkt Vatke bei Gelegenheit der nach ihrem concreten Inhalt ſo verſchiedenen Gewiſſenhaftigkeit, daß dieſe Differenz die Frömmigkeit nicht aufhebe und man ſich wegen derſelben nicht auf eine höhere Offenbarung zu berufen habe: „denn keine Offenbarung iſt unabhängig von der Objectivität eingetreten, und die drei monotheiſtiſchen Religionen im Beſondern ſind zugleich hiſtoriſch und ſittlich vermittelt entſtanden, in einem ſtrengeren Sinne, als es ſich von den anderen ſagen läßt“.

S. 116: „Nur wenn die Welt als autonomiſch angeſehen wird, leidet die göttliche Abſolutheit. Faßt man nun das vorweltliche Selbſtbewußtſein Gottes als einfaches Denken und Wollen ſeiner ſelbſt, ſo iſt es von dem leeren Ich, dem einen Moment des menſchlichen Selbſtbewußtſeins, gar nicht verſchieden, und ſo müſſen alle Diejenigen es auffaſſen, welche die, zunächſt ebenfalls menſchliche, Form der Perſönlichkeit bei Gott urgiren. Denkt man hingegen die Rathſchlüſſe Gottes in Beziehung auf die künftige Welt als Inhalt hinzu, ſo iſt damit die Unabhängigkeit Gottes von der Welt ſchon aufgehoben, und was bei der nur möglichen Welt ideell geſchah, muß ja bei der wirklichen Welt real eintreten: Gott für ſich betrachtet, bildet die reine Form und die Welt bildet dazu den Inhalt, und wahre Freiheit oder Selbſtbeſtimmung findet in Gott ſtatt, ſofern die Welt eine vernünftige Totalität bildet und ſich als ſolche mit der allgemeinen Form zuſammenſchließt. Man hat zwar dieſe Schwierigkeit zu umgehen geſucht und einen anderweitigen Inhalt für das vorweltliche Selbſtbewußtſein poſtulirt;

man müſſe, ſagt man, eine reiche Fülle innerer Beſtimmungen annehmen, ſie ſei jedoch für uns unerkennbar. In ſolcher Form ausgedrückt, iſt dieſes Poſtulat ein innerer Widerſpruch, denn man kann nichts als daſeiend poſtuliren, was man nicht bis auf einen gewiſſen Grad oder nach einzelnen Momenten und nach einer nothwendigen Schlußfolge erkannt hat“.

S. 117: „Häufig ſtellt man ſich die Momente der Dreieinigkeit als Inhalt des vorweltlichen Selbſtbewußtſeins vor, überſieht dabei aber, daß der Logos und Geiſt — gar nicht denkbar ſind als nur in Beziehung auf die Welt, daß namentlich der Logos als abſolute Formbewegung der Welt die Schöpfung ideell ſchon enthält und nur die logiſch-metaphyſiſche Abſtraction der vernünftigen Wirklichkeit iſt. Abgeſehen von der wirklichen Beſtimmtheit, bliebe der ganze Proceß auch nur reine Formbewegung“.

Es wird alſo der Gedanke der ewigen Schöpfung nothwendig, wobei S. 118 „Gott nicht eine zeitliche, ſondern die Priorität dem Begriffe nach zukommt“.

Um Gott als Geiſt zu faſſen, darf man von ſeiner Offenbarung, von dem Reiche Gottes nicht abſtrahiren. Zwar iſt Gott nicht pantheiſtiſch S. 120 die Summe aller menſchlichen Perſönlichkeiten, allein die Beſtimmung der Subjectivität, Perſönlichkeit für ſich kann ſeinem Begriff für ſich allein noch nicht, nur in Einheit mit der objectiven Beſtimmtheit genügen. — S. 121 wird die Vorſtellung, als ob der Menſch ein geborener oder werdender Gott wäre, auf den Standpunkt der Naturreligion verwieſen. Auf dem der Speculation würde ſie „wahnſinnig“ ſein oder ihr „blos durch Conſequenzmacherei“ zugeſchrieben werden. — S. 126: „Aber Eine höchſte und letzte Totalität ſtellt die Philoſophie auf, worin alle Schranken und Bedingungen, alle Verhältniſſe und Gegenſätze aufgehoben ſind, nämlich das Abſolute ſchlechthin als Identität des Natürlichen und Reingeiſtigen, näher beſtimmt als der abſolute Geiſt.“ S. 127: „Erſt die ſich ſelbſt wiſſende und hervorbringende concrete Allgemeinheit, welche von der Allheit wohl zu unterſcheiden iſt, alſo der theoretiſche und praktiſche Geiſt und das Reich des Geiſtes, iſt das Abſolute im höchſten Sinne des Wortes. Der letzte Unterſchied in dieſer Einheit beſteht in der Perſönlichkeit und dem allgemeinen Geiſte; beide durch einander und in einander, beide unendlich, Geiſt für den Geiſt und ſo in abſolutem Verhältniß, das kein Verhältniß im gewöhnlichen Sinne mehr iſt, ſondern ſchrankenloſe Identität im Unterſchiede der Vermittelung. Verfolgt man mit ganzer Aufmerkſamkeit dieſe allerdings ſchwierige, aber im Ganzen einfache Dialektik, und bedenkt man auf der andern Seite, daß auch die Religion als letztes Ziel und höchſte Form des göttlichen Lebens die Einheit Gottes mit der erlöſten und verſöhnten Menſchheit, daß ſie ein Reich des Geiſtes und die endliche Aufhebung aller widerſtrebenden Gegenſätze lehrt, damit Gott Alles in Allem ſei, als Geiſt dem Geiſte in allen Perſönlichkeiten erſcheine und alle zu verklärten Organen ſeiner ſelbſt habe: ſo begreift man in der That nicht, wie man den Widerſpruch gegen die philoſophiſche Form des Abſoluten, vorausgeſetzt, daß dieſelbe richtig gefaßt wird, auf chriſtliche Vorſtellungen baſiren konnte. Denn mag immerhin ein nicht unbedeutender Unterſchied der ſich entſprechenden religiöſen und philoſophiſchen Form beſtehen, ſo ſtimmen beide doch in der Hauptſache überein, faſſen die Perſönlichkeit als höchſtes und bleibendes Moment im Geiſte, dieſen aber als umfaſſende Einheit aller Perſonen, alſo als letzte Spitze des Ganzen“.

Höchſt beachtenswerth iſt die Auseinanderſetzung von der Einheit des menſchlichen Willens mit dem göttlichen S. 167 ff. Mit bündiger Klarheit wird die Abſtraction des Gegenſatzes zwiſchen dem formellen Ich und dem heiligen Geſetz analyſirt und gezeigt, wie die Extreme der Theorie in der Wirklichkeit gar nicht ſo zuſammenwirken, als man ſich vorſtellt, vielmehr in der wahrhaften Freiheit identiſch ſind. S. 171: „Eine blos willkürliche Aufnahme des göttlichen Willens in den menſchlichen entſpricht dem Begriffe der göttlich-menſchlichen Freiheit nicht, ſofern derſelbe die zur Freiheit verklärte Nothwendigkeit iſt. Wird nun aber die Willkür auf menſchlicher Seite zur wahren Selbſtbeſtimmung erhoben, ſo iſt auch die göttliche Freiheit nicht mehr in Abhängigkeit von der menſchlichen gedacht, weil der concrete Hintergrund des formellen Ich eben nur durch die göttliche Freiheit ſelbſt möglich iſt. Jedesmal wenn die menſchliche Freiheit über die Willkür hinausgeht und zur freien Selbſtbeſtimmung wird, iſt auch das bloße Verhältniß des göttlichen und menſchlichen Willens zum abſoluten Verhältniß d. i. zur freien Identität aufgehoben, und von einem Bedingtſein der einen Seite durch die andere kann nicht mehr die Rede ſein. So lange dagegen beide Seiten einander gegenüberſtehen, ſind ſie beide gleich relativ, wie es die Kategorie der Relation mit ſich bringt“.

Ganz vortrefflich iſt auch die Auseinanderſetzung des Unterſchiedes zwiſchen der Sünde überhaupt und zwiſchen der beſonderen, objectiven Beſtimmtheit derſelben, welche von der jedesmaligen Entwicklungsſtufe des Selbſtbewußtſeins abhängt. S. 179: „Hält man dieſen weſentlichen Unterſchied der Sünde und Unvollkommenheit nicht feſt, ſo beurtheilt man das ſittliche Leben der Völker nach einem ungerechten Maaßſtabe und muß zuletzt Gott ſelbſt anklagen, daß er ſich mit der Offenbarung ſeines heiligen Willens verſpätet und ſo lange auf einen geringen Theil der Menſchheit beſchränkt habe“.

S. 205 enthält die Hauptmomente der Vatke'ſchen Chriſtologie mit der wichtigen, zu oft überſehenen Beziehung auf die Pauliniſche Entwickelung der Begriffe des Glaubens, der Liebe und der Rechtfertigung, inſofern erſt in der Reproduction des urbildlichen Lebens des Erlöſers eine beſtimmtere Faſſung derſelben eintreten konnte. Den Aſſimilationsproceß des abgeſchloſſenen, objectiven Erlöſungswerkes im Innerſten durchlebt und mit wunderbarer Durchdringung lyriſcher Innigkeit und didaktiſcher Weisheit geſchildert zu haben, iſt des Paulus unſterbliche That.

S. 236, namentlich 237 entwickelt mit ſeltener Klarheit die Nothwendigkeit, welche die Natur für den Geiſt als das Medium ſeiner eigenen Realiſirung hat, ohne welche er, da es ohne die Natur auch keine Geſchichte geben könnte, der Logos bleiben, nur κατὰ δύναμιν, nicht κατ' ἐνέργειαν der Geiſt ſein würde. Aber S. 238: „es gab keine Zeit, wo Gott nur erſt als Subſtanz exiſtirte und ſich noch nicht als Geiſt hervorgebracht hatte. Wie die Schöpfung als ewiger Act zu denken iſt, ſo auch der Unterſchied und relative Gegenſatz in Gottes Weſen. Außerdem muß dieſer Proceß der Befreiung der ſubſtanziellen Nothwendigkeit zu geiſtiger Freiheit als ewiger Kreislauf gedacht werden. Gott als Geiſt iſt eben ſowohl abhängig von Gott als Natur, als umgekehrt die Natur in Gott vom Geiſte abhängig iſt. Die Natur iſt die Vorausſetzung, welche der Geiſt ſich ſelbſt macht, und der Geiſt die Verklärung, zu welcher die Natur ſich ſelbſt aufhebt. Das Ganze iſt daher der Proceß der in ſich beſchloſſenen Freiheit und hebt die Unendlichkeit und Aſeität Gottes nicht auf".

S. 239 macht Vatke eine Bemerkung, die in der That ſehr überflüſſig wäre, wenn nicht die gedankenloſe Darſtellung mancher neueren Schriftſteller ſie rechtfertigte, nämlich daß das Paradies nicht blos ein Thiergarten geweſen ſei. Wenn Hegel dieſe Bedeutung des Wortes Paradies urgirte, ſo hatte er gegen eine myſtiſche Entſtellung des urſprünglichen Zuſtandes des Menſchen ein polemiſches Recht dazu; wenn aber Andere ihm dieſe Wendung unaufhörlich nachgeſprochen und die anfängliche nothwendige Thatloſigkeit, mithin auch Unſchuld des Menſchen in die thieriſche Stumpfheit und Dumpfheit hin con amore hinabgezogen haben, ſo iſt es Zeit, ſolcher Verirrung zu entgegnen. Die Rohheit des Naturmenſchen iſt immerhin menſchliche, nicht beſtialiſche, die nämlich nicht anders ſein könnte, als ſie iſt. Vatke enthält ſich, über den Verlauf der Urzeit empiriſch oder rationell eine detaillirte Schilderung zu machen und ſagt S. 245: „Wir dürfen deshalb im Allgemeinen mit Zuverſicht behaupten, daß der Zuſtand der Indifferenz bei der Menſchheit überhaupt den Ausgangspunkt aller geiſtigen Entwickelung bildete, weil dies der Begriff des Geiſtes und die täglich ſich neu beſtätigende Erfahrung bei allen Individuen verlangt; die Meinung von einer wunderbaren Erleuchtung und Freiheit der Urmenſchen, die ſpäterhin verloren gegangen wäre, dürfen wir deshalb entſchieden als vernunft- und erfahrungswidrig zurückweiſen, zumal da auch die hebräiſche Anſchauung, obgleich ſie ihren eigenen Monotheismus in die Urzeit in unbeſtimmter Allgemeinheit zurückverlegt, dennoch von einer Urweisheit nichts weiß. Denn ſie läßt nicht blos das Wiſſen des Guten und Böſen erſt mit der Aufhebung des Urſtandes entſtehen, ſondern ſetzt auch den Urſprung der Religion (I. Moſ. 4, 26), des ehelichen Lebens und der ſittlichen Gemeinſchaft, der Handwerke und Künſte als das Spätere. Abſtrahirt man von dieſen ſpäteren Elementen, ſo ſinkt die angebliche Urweisheit zu dem Zuſtande der Indifferenz zuſammen". Es iſt, wie oben mit dem vorweltlichen Bewußtſein, für welches, abgeſehen von Natur und Geſchichte, auch nur ein ideeller theogoniſcher Proceß übrig bleibt.

Höchſt wichtig iſt die Abhandlung über das dornenvolle nur wiſſenſchaftlich, nicht empiriſch lösbare Capitel von der Nothwendigkeit des Böſen, hauptſächlich S. 263—284 (in Betreff Adam's und Eva's ſ. S. 275), worauf ich jedoch hier ſo wenig eingehen kann, als auf die Kritik der verſchiedenen Verſuche, die Exiſtenz des Böſen zu erklären oder es für unbegreiflich, für einen Act magiſcher Selbſtverkehrung u. ſ. w. auszugeben. S. 315 ff. widerlegt Vatke namentlich die Dualiſten, welche die Exiſtenz der Natur als die Urſünde des Univerſums, als Abfall von Gott und den Zwieſpalt der äußeren Natur als Folge der erſten menſchlichen Sünde ſetzen, von welcher letzteren Meinung Vatke S. 318 die Schriftwidrigkeit andeutet. S. 333 ff. hat er der Kritik der Ableitung des Böſen aus ſelbſt böſe ſeienden Subjecten, Dämonen, Teufeln gewidmet. Er erkennt an, daß ſie, der oberflächlichen Sinnlichkeitstheorie gegenüber, höhere Wahrheit hat. S. 337: „Sie geht mit tieferem Ernſt und größerer Strenge an die Betrachtung des Böſen und iſt von der Zerrüttung, welche dadurch in der inneren Sphäre, den höheren Functionen des geiſtigen Lebens, angerichtet wird, überzeugt. Sie verſchmäht es daher, das Böſe in eine dem Geiſte äußerliche Sphäre zu ſchieben und damit den feineren und geiſtigeren Geſtalten der Sünde den trügeriſchen Deckmantel zu laſſen, kurz, ſie ſucht das Böſe, weil es eine Beſtimmtheit des Willens und damit Selbſtbeſtimmung iſt, als Act der Freiheit ſelbſt nachzuweiſen. Bei dieſem redlichen Beſtreben geht dieſe Theorie aber von einem ſo ungenügenden Begriff des Willens aus und hat die Entwickelungsſtufen der Freiheit ſo wenig erkannt, daß ſie nicht über einen leeren Formalismus hinauskommt und zuletzt mit einer wiſſenſchaftlichen Verzweiflung endigen muß". Wie uns, ſetz' ich hinzu, der coloſſale Torſo des Daub'ſchen Judas Iſchariothh bewieſen hat, ohne aber Viele weiſer zu machen.

VII.

v. Schaden's

Syſtem der poſitiven Logik.

1842.

Von einer negativen Logik haben wir biſher noch nichts gewußt. Die logiſchen Beſtimmungen, mögen ſie nun als Formen nur unſeres ſubjectiven Denkens oder als abſolut abſtracte Formen genommen werden, welche eben ſo ſehr, als ſie gedacht werden, immanenter Weiſe in der Objectivität der Dinge als deren rationales Band exiſtiren, haben noch immer als poſitiv gegolten. Nur aus Oppoſition gegen die Hegel'ſche Philoſophie, als welche eine ſchlechthin negative ſein ſoll, iſt dieſe Logik poſitive getauft worden. Schelling hat allerdings die Vernunft die negative Potenz genannt. Sie ſoll nur das, was ſein kann, beſtimmen, nicht das, was wirklich iſt, nur den möglichen Begriff, nicht die concrete Thatſache. Ohne die Vernunft ſoll jedoch nichts wahrhaft gedacht werden können und er nennt ſie daher das Nichtnichtzudenkende. Als ob nun ein ſolches nicht in ſich ſelbſt poſitiv ſein müßte? Als ob etwas, ohne in ſich beſtimmt zu ſein, Bedingung zu ſein vermöchte?

Herr v. Schaden iſt ein Schüler des neueren Schelling und, wie wir glauben, nicht nur ein Schüler, ſondern der Schüler Schellings par excellence. Schaden widmete ihm ſein erſtes Buch, über das natürliche Princip der Sprache, und Schelling lehnte es nicht ab. Er ſchreibt ein Syſtem der poſitiven Logik, und Schelling desavouirt ihn nicht, wie er es mit Stahl nur zu feierlich und abſichtsvoll gethan hat. Wenn die erſtere Schrift die Hoffnung darbot, ihren Verfaſſer aus einem wilden Myſticismus ſich zu reinerer Wiſſenſchaftlichkeit herausarbeiten zu ſehen, wenn Streben nach Tiefe, wenn Vielſeitigkeit der Bildung und phantaſievolle Schreibart ein günſtiges Vorurtheil, dem vielen Gehaltloſen zum Trotz, aufkommen ließen, ſo iſt dieſe Hoffnung nun zu Schanden geworden und dies Vorurtheil vernichtet. Schelling ſelbſt dürfte denn doch einſehen, daß ſolche Poſitivität, als hier geboten wird, ihn nur compromittiren kann, falls ſie in der That als eine Manifeſtation ſeines jetzigen Standpunkts gelten ſollte. Der Verfaſſer legt ſein Buch ſeinen Vorleſungen zu Grunde und verſichert, die ſo vorgetragenen Doctrinen auch minder begabten Köpfen zugänglich gemacht zu haben. Außerdem fordert er natürlich, wie jeder Neulingsautor, gründliche Kritik. Eine gründliche Kritik braucht nicht weitläufig zu ſein, ſie braucht nur den Beweis abzulegen, der Geſtaltung der Sache, wie ſie in ihrem Urheber ſich vollzog, auf den Grund gekommen zu ſein. Nachdem ich lange genug mit dem Buch mich beſchäftigt habe, glaube ich dies kürzlich thun zu können.

Herr v. Schaden will die Logik nicht als ein Aggregat von Regeln des Denkens; über die formale Vulgarlogik iſt er erhaben. Er will ſie aber auch nicht als Wiſſenſchaft der Form der Idee überhaupt, ſo daß die einfache Abſtraction den rationalen Typus ſowohl der Natur als des Geiſtes enthält. Er will ſie pſychologiſch-ethiſch begründen und ruft dafür ſogar Kant's Autorität an. Das Pſychologiſche allein würde ihn zur anthropologiſch-pädagogiſchen Modification der Logik führen, wie ſie ſo oft ſeit Locke da geweſen. Um daher noch eine andere Schattirung hinein zu bringen, ſetzte er das ethiſche Element hinzu. Das Pſychologiſche beſteht nun bei ihm lediglich in dem unabgeleiteten Begriff des Wahrnehmens, mit welchem die urſprüngliche, wie ſehr überflüſſig geſagt wird, unſichtbare Thätigkeit des Geiſtes ſich vereinigen, nein, nur berühren ſoll. S. 3, §. 4: „Die Logik iſt die Berührung (transformirende Tingirung) zwiſchen Productivität und Wahrnehmung." D. h. die Kant'ſche Spontaneität und Receptivität ſind hier vornehm nnd verworren wiederholt. Das Ethiſche der Logik habe ich nicht begreifen können. Es ſoll nämlich nicht blos das Gewöhnliche geſagt ſein, daß die Geſetzmäßigkeit des Denkens für den Begriff der Wahrheit und ihrer Gewißheit nothwendig iſt. Solche Trivialitäten läßt ſich ein Schaden nicht zu Schulden kommen. Vielmehr muß hier etwas ganz Außerordentliches, Ueberwichtiges gemeint ſein, das ich nur nicht einzuſehen vermag. Es iſt in dem Buch unendlich viel von Himmel und Hölle die Rede. S. 199 heißt es ſogar: *Jeder Begriff iſt ein Product von Himmel und Erde, ja von Himmel und Hölle.* Dieſe, ſich berührend, haben eine pneumatiſche Welt, dann unſre Wirklichkeit und aus dieſer das Ideelle gezeugt." Auch wird in der Vorrede S. VII vor der Hegel'ſchen Logik als einem zu tollen Spuk, als einer Hekate ein Kreuz geſchlagen und geſagt: Mit unſerem Buch ſoll männiglich gewarnt ſein, welche traurige Folgen es haben kann, die *Kraft der Zeit* und *Mannheit* dieſem *Phantome* geopfert zu haben." Es muß alſo mit der *Ethiſirung* der Logik, von der auch gleich die erſte Seite der Vorrede Lärm ſchlägt, ganz etwas Beſonderes auf ſich haben.

Was ich nun an dem Buch eigentlich gefunden habe, iſt: 1) daß das wirklich Logiſche darin gänzlich der *gewöhnlichen Logik*, ſogar in ihrer ſcholaſtiſchen Geſtalt, angehört. Die bekannten Denkgeſetze, die Lehre von Subject und Prädicat, von Inhalt und Umfang der Begriffe, die verſchiedenen Formen der Schlüſſe, wie ſie durch den Modus ponens und tollens, durch die Singularität, Particularität und Univerſalität des Subjects entſtehen u. ſ. f., dieſe Beſtimmungen in ihrer oberflächlichſten, dürftigſten Anführung machen doch noch den rationellen Kern der Schrift aus. Um dieſe legt ſich nun: 2) eine *myſtiſch-confuſe Umhüllung*, welche Bibel und Ariſtoteles, Hamann und Hegel, Pſychologie und Theoſophie bis zum Schwindel des Irrſinns hin durch einander wirbelt. Die *Methode* dieſes Irrſinns beſteht darin, daß die *Kegelſchnitte* der Lehre vom Begriff zu Grunde gelegt werden, mit der Erwartung, daß dieſelben auch der Anthropologie und Ethik überhaupt als erfolgreichſtes Princip zur Baſis dienen ſollen. Nach dieſer Hypotheſe wird die Logik, wie man ſieht, nicht, wie der Autor verſpricht, ethiſirt, ſondern geometriſirt. Das erſtere iſt, ohne den ſchlechteſten Myſticismus, deſſen Kritikloſigkeit nämlich Alles möglich iſt, unmöglich; das zweite iſt eine Verunreinigung des Logiſchen mit einem Elemente, für deſſen Erfaſſung es ſelbſt die Bedingung enthält. Die Mathematik iſt allerdings von der Logik, aber die Logik nicht von der Mathematik abhängig. Die geometriſche Formation iſt aber noch ungeſchickter zur Darſtellung des Logiſchen, als die arithmetiſche, weil in dieſer die Zahl wenigſtens abſtracter iſt, als die Figur, namentlich von der Monas bis Tetraktys hin. Die Folge dieſer Kegelſchnitthypotheſe iſt die Eintheilung der Begriffe in folgende Klaſſen, in ſphäriſche, elliptiſche, paraboliſche, hyperboliſche und Curvenbegriffe. Dieſer dürre Schematismus und alle die Baſtardzeugungen, welche die üppige Phantaſie des Herrn v. Schaden mit ihm vornimmt, iſt, den Ballaſt anderweiter Sinnloſigkeiten abgerechnet, die wahre Eigenthümlichkeit dieſer Logik, wobei es nur zu verwundern, daß der Urheber ſolcher Abenteuerlichkeit andere, ganz ähnliche Modificationen der Logik vor ihm völlig ignorirt, vielleicht, um ſich die Freude nicht zu verderben, ſich für ihren Erfinder halten zu dürfen.

Mehr braucht nun von dieſem Syſtem poſitiver Logik nicht geſagt zu werden. Es könnte höchſtens noch von Intereſſe ſein, Einiges aus dem Buch anzuführen, was ſeine Grundloſigkeit, was die Zufälligkeit ſeiner Einbildungen näher charakteriſirte.

In die Klaſſe der ſphäriſchen Begriffe, worin die Achſe des Naturgleichheitspunktes mit der Achſe des Begriffs in Eins zuſammenfallen, gehört S. 188 der Begriff Menſch und auch der Begriff Gott.

Zur Klaſſe der elliptiſchen Begriffe gehören S. 190 alle Exiſtenzen des Planetariſchen, ſo wie die großen phyſiſchen Wechſelbegriffe von Schwer, Leicht, Groß, Klein, Breit, Schmal, Schnell, Langſam, Hoch und Tief. In ihre Form löſen ſich auch Geſtalt und Leben des Thierreichs!

In das Reich der paraboliſchen Begriffe gehört das geſammte Pflanzenreich, ſodann die meiſten Verhältniſſe des natürlich-Sublunariſchen. Meine Leſer werden nicht ſogleich wiſſen, was dies iſt. In den ſentimentalen Romanen des vorigen Jahrhunderts liebte man es, von der Welt unter dem Monde zu ſprechen. Gott ſei Dank, unſer Philoſoph kommt unſerer Ignoranz zu Hilfe und erklärt es uns S. 192 als die ſpecielleren (?) Begriffe der Phyſik, Chemie und Medicin, welche von einem höheren Bedingenden, daß ſie Kraft, Wirkung, Urſache u. ſ. w. nennen, ausgehen.

Zu den hyperboliſchen Begriffen gehören namentlich alle politiſchen Ideen, welche ſich gegen die hiſtoriſche Baſis auflehnen (was das für ungezogene Begriffe ſein müſſen!) und einen zufälligen Kitzel verwirklichen wollen. S. 195: „Es grenzen daher dieſe Begriffe unmittelbar an die letzte Begriffsklaſſe, die wir als das willkürliche Springen in der Begriffsgeſtaltungsregion bezeichnet haben.“

Dieſe armen Madenſprünge ſind die zufälligen Curvenbegriffe. „Sie finden ſich allerwärts, — am Himmel als Kohlenſäcke, neue Formationen, auf der Erde als Mißgeburten (jedoch giebt es natürlich auch noch anders veranlaßte Mißgeburten), im Geiſt als das Barocke κατ' ἐξοχήν. Ihre ungewiſſen, zufälligen, von ſteter Aeußerlichkeit beſtimmten Bewegungen treten als ſolche Irrwiſche, welche nie ſich nur zum Wetterleuchten erheben können, da dies völlig in das Bereich der hyperboliſchen Begriffe gehört, in das Gebiet der Naturgleichheit und harren hier darauf, daß ſie dann und wann in das Höhere hinein ſich geltend machen können, — Das ewige Flattern dieſer unvollendeten Erſcheinungen wirkt zum größten Theil jene geiſtige Thatſache aus, welche wir mit dem Namen der Ideenaſſociationen bezeichnen.“

Die Vergötterung der koniſchen Sectionen geht ſo weit, daß S. 186 geſagt wird: „Ja ein tiefſinniger Betrachter vermöchte vielleicht ſogar in den Möglichkeiten, welche Kegelgeſtalt darbieten, die auffallendſten Erklärungen für alle jene Erſcheinungen und Thatſachen finden zu können, welche der sensus communis von jeher mit dem Namen der Wunder belegt hat.“ Vielleicht, daß die poſitiven Theologen gegen Strauß, Feuerbach und Bauer von dieſem Wink Gebrauch machen können, denn daran hat freilich noch Niemand gedacht und mir erſcheint dieſe Enträthſelung des Wunders durch die Kegelſchnitte, wenn ich ſie nicht Wahnſinn nennen ſoll, ſelbſt als das größte intellectuelle Wunder.

Ich bin es müde, noch andere Curioſitäten aus dem barocken Buch abzuſchreiben und ſetze daher nur noch §. 1 hierher: „Die Logik iſt die Wiſſenſchaft der wahrnehmenden und wahrgenommenen Immanenz und der τόπος für den Uebergang der Einen in die Andere.“ Wenn ich Proben des etymologiſchen Philoſophirens unſeres Autors geben wollte, würden meine Leſer vielleicht an der Treue meines Berichtes zweifeln. Bedenke ich das Sinnige, was unverkennbar in dieſem Schellingianer ſteckt, bedenke ich das Streben deſſelben zum ächt ſpeculativen Pathos, bedenke ich, daß er ſelbſt in dieſem trüben Product der Auseinanderſetzung deſſen, was er Subſtrat nennt, unleugbares Talent zeigt, ſo bedauere ich ihn, daß er eine phantaſtiſche, bis zur Widerſinnigkeit getriebene Sprache für Kraft und eine geometriſche Mythologiſirung der logiſchen Beſtimmungen für Tiefe hält und wünſche ihm baldige Erlöſung aus dieſem Abgrunde. Daß er ein ſtrenger Bibelgläubiger iſt, welcher Umſtand ſich oft ſehr breit macht, will ich ignoriren, denn an die Offenbarung, ja an den Buchſtaben der Bibel zu glauben, hindert die feinſte Logik nicht im Mindeſten, wie viele Scholaſtiker, wie Pascal und Lambert, Leibniz und Hamann bewieſen haben.

VIII.

Vertheidigung der Hegel'ſchen Pſychologie

gegen die

Einwürfe des Herrn Dr. Exner.

1843.

Als ich 1837 meine Bearbeitung der Hegel'ſchen Pſychologie zum erſtenmale herausgab, wollte ich damit, wie ich in der Vorrede der Schrift auseinanderſetzte, die Aufmerkſamkeit auf einen Punkt hinrichten, der mir zu ſehr vernachläſſigt und doch von großer Wichtigkeit ſchien. Der Begriff des ſubjectiven Geiſtes war hinter dem des abſoluten Geiſtes unverhältnißmäßig zurückgeblieben. Mit meiner Arbeit ſchloß ich in der Hauptſache mich aus Gründen, welche ich ebenfalls am angeführten Ort angab, ganz an Hegel an. Nur da, wo die Abweichung durchaus unumgänglich für mich ſchien, ließ ich ſie zu und bemerkte jedesmal das Warum meiner Aenderung. Die Weiterführung des Details enthielt Vieles, was ich auf eigene Hand zu vertreten hatte, was aber dem großen Grundgedanken Hegel's keinen Eintrag that und ihn nur erläutern helfen ſollte. Mein Verſuch ſcheint ſeinen Zweck erreicht zu haben. Außer daß indeſſen mehre Bearbeitungen der Pſychologie von Nichthegelianern mit Berückſichtigung der Hegel'ſchen, wie die von Vorländer, erſchienen ſind; außer daß die Hegel'ſche Pſychologie durch Dorguth in ſeinen Angriffen auf mein Buch die ſchärfſte Kritik erfahren hat; haben auch noch zwei Hegelianer, Erdmann in einem Vorleſungsleitfaden und *Michelet* in einem ausgeführteren Werke Bearbeitungen gegeben.

Indem ich nun von der meinigen gegenwärtig eine zweite Ausgabe zu veranſtalten hatte, iſt für die Verbeſſerung derſelben, mit Berückſichtigung der Kritiken von *Bayrhofer*, *Dorguth*, *Fiſcher*, *Chalybäus* u. A., geſchehen, was in meinen Kräften ſtand. Unrichtigkeiten und Unbeſtimmtheiten, ſo weit ſie mir bemerklich geworden, ſind entfernt, Dunkelheiten des Ausdrucks gehoben, vorzüglich aber die Uebergänge mehr herausgeſtellt. Sonſt iſt das Buch im *Weſentlichen* ſo gelaſſen, wie es war. Ein Buch hat, in ſeiner Urgeſtalt fortzudauern, ein gewiſſes Recht. Eine tiefer dringende Umwandlung hätte aus meiner Pſychologie ein ganz neues Buch ſchaffen, allein dann auch ihm ſeinen primitiven Charakter nehmen müſſen. Dies Experiment hätte gerade das, wodurch es bisher ſich als nützlich erwieſen, nämlich als directe Commentirung der Hegel'ſchen Anſicht zu dienen, in den Hintergrund geſchoben.

Faſt gleichzeitig, als ich die Aufforderung zur Wiederherausgabe meiner Pſychologie erhielt, empfing ich eine zu Leipzig 1842 gedruckte Brochüre des mir bis dahin völlig unbekannten Profeſſors der Philoſophie an der Univerſität zu Prag, Dr. *Exner*, welche die *Pſychologie der Hegel'ſchen Schule* einer Kritik unterwirft. Dieſe in faßlichſter Popularität und mit jovialer Laune geſchriebene Brochüre iſt ein Product der Polemik des abſtracten Verſtandes, der ſich gegen alles Speculative ſträubt. Dr. Exner confrontirt ſehr ergötzlich die Abweichungen zwiſchen Hegel, Erdmann, Michelet und mir. Er ſpottet über die geprieſene Unfehlbarkeit der ſpeculativen Methode und benutzt alle Bemerkungen, welche ich ſelbſt in der Vorrede zur erſten Ausgabe darüber machte, auf das Ausführlichſte.

Herrn Exner's Schriftchen hat bei allen Gegnern der Hegel'ſchen Philoſophie großen Jubel erregt. Es gilt ihnen bereits für den unumſtößlichen Beweis, daß die Hegel'ſche Methode auf keinem concreten Gebiete durchführbar ſei. Der Spinoziſt v. *Orelli*, der Eklektiker *Trendelenburg*, der Herbartianer *Drobiſch* ſind hierin mit der Berliner *Literariſchen Zeitung* einig, in welcher noch jüngſt eine ihrer Anonymitäten mich aufforderte, ſtatt Sendſchreiben an einen franzöſiſchen Philoſophen zu erlaſſen, lieber meine Pſychologie vom Schiffbruch zu retten.

Unter ſolchen Umſtänden bin ich von dem „Hochmuth“ weit entfernt, als ſei es nicht nöthig, Herrn Exner'n zu antworten. Sonſt liebe ich dieſen Hochmuth und handele nach ihm, weil er das einzige Mittel iſt, ſich gegen Vergeudung der Zeit in Aeußerlichkeiten zu ſchützen. Wie meine Mitſchuldigen, Erdmann und Michelet, darüber denken, weiß ich nicht. Unmöglich jedoch kann ich ihre Vertheidigung mit übernehmen, am wenigſten die von Michelet, gegen den ich vielmehr ſogar Hegel zu vertheidigen hätte. Ich überlaſſe alſo genannten Herren, ſich ihr beſcheiden Theil von der Exner'ſchen Polemik ſelbſt hinzunehmen und ſtehe nur für mich ein. Schwierig wird meine Vertheidigung nicht ſowohl dadurch, daß ich in meinem Gange ſtreng dem Hegel'ſchen folge, als dadurch, daß Herr Exner, was ihm gar nicht zu verdenken, die Behauptungen der Herrn Erdmann und Michelet dermaßen mit den meinigen bunt durcheinander gerüttelt hat, daß man das Urtheil, welches hinterher in Pauſch und Bogen gefällt wird, ſich meiſtens in ſolidariſcher Verbindlichkeit gefallen laſſen muß. Von ſolchen mir im Chorus imputirten Gebrechen abſolvire ich deshalb mich da, wo ich das beſtimmteſte Bewußtſein der Untheilnahme habe, ſelber und werde ihrer nicht weiter beſonders erwähnen.

Nun würde es aber, um eine beliebte Recenſentenphraſe einmal in Wahrheit zu gebrauchen, ein eigenes Buch erfordern, wollte ich alle Einwürfe des Herrn Exner bis in ihre minutiöſen Kritteleien hin beantworten. Auf einige wichtigere iſt in der neuen Ausgabe an Ort und Stelle Bezug genommen. Jedoch die weſentlichen Punkte, auf welche Herrn Exner's vermeintliche Widerlegung ſich ſtützt, werde ich durchgehen. Herr Exner ſteckt durch und durch in derjenigen Form des Erkennens, welche wir ſeit Kant die Verſtandesform zu nennen pflegen. Alle Unterſchiede werden darin als unauflösliche, als für ſich ſelbſtſtändige Beſtimmtheiten fixirt. Die Endlichkeit der Beſtimmung widerſpricht aber ſolcher Fixirung. Das Unwahre derſelben wird daher dadurch wieder gut gemacht, daß man die erſt aufgeſtellte Trennung hinterher vergißt, ohne es zu merken. Oder der Verſtand täuſcht ſich auch dadurch über ſeine nothwendigen Widerſprüche, daß er denſelben Beſtimmungen, wenn ſie wiederkehren, andere Namen giebt und ſie dann in der That für andere hält. Der Verſtand verlangt daher für die Pſychologie Beſchreibung der Seelenzuſtände. Er will eine reinliche Auseinanderſetzung derſelben. Das Uebergehen des einen in den andern, die Bewegung und Veränderung oder gar die Verwickelung derſelben in nothwendige Widerſprüche hält er nicht für objective Thatſachen, ſondern ſchreibt ſolche Behauptungen einem kranken, unerfahrungsmäßigen Denken zu. Er haßt daher mehr noch als den Widerſpruch die ſpeculative Auflöſung deſſelben, welche die negative Identität der ſich widerſprechenden Extreme zu ſetzen verlangt. Daß ein Begriff aus zwei oder mehreren andern als ſeinen Merkmalen zuſammengeſetzt werde, giebt er zu. Daß aber zwei gegen einander negative Begriffe dies eben nur dadurch ſein ſollten, daß ein dritter ihre wahrhafte Einheit und damit die poſitive Begründung ihrer Exiſtenz iſt, gilt ihm als Thorheit. Statt ſolcher Auflöſungen, aus denen ſogar neue Widerſprüche ſich entwickeln können, — eine Penelopeiſche Arbeit nach Herrn Exner —, verlangt der Verſtand Erklärungen, d. h. das Angeben einer Beſtimmtheit als Grund der Exiſtenz einer anderen ſo, daß beide Beſtimmtheiten einander an ſich fremd bleiben. Blieben ſie dies nicht, höbe ſich ihr Außereinanderſein auf, ſo wäre ja das ſchon ein ſpeculatives Unglück. Beſonders wichtig ſind aber dem Verſtand ſeine Geſetze, d. h. abſtracte, in ſich unbewegte Allgemeinheiten, auf die er ſich überall beruft, wo er nichts zu begreifen vermag. Kann er nur auf ein von ihm decretirtes Geſetz ſich ſteifen, ſo glaubt er die Wiſſenſchaft gerettet. Eine Kritik ſeiner Geſetze iſt ihm daher ein Attentat gegen die Wiſſenſchaft ſelbſt. Gehen ihm einmal die Geſetze aus, ſo hilft er ſich dadurch, daß er wenigſtens welche vermuthet. Er ſpricht dann mit beſcheidenem Hochmuth von der Wahrſcheinlichkeit eines noch verborgenen Geſetzes.

Wir werden ſehen, wie geübt Herr Exner von dieſem Standpunkt aus iſt, alles Speculative als baare Sinnloſigkeit aufzufaſſen und mit welcher Heiterkeit er die Abſurditäten Hegel's für den Triumph, den der formelle Verſtand darüber feiert, zuzurichten weiß.

Der Dualismus der Exner'ſchen Kritik.

Der Verſtand hat die Sinnlichkeit zu ſeiner Doppelgängerin. Seine Beſtimmungen, ſeine Geſetze als ſolche ſind reiner Intellectualismus, allein ihre Beziehung auf das Sinnliche, durch die Sinne Gegebene iſt ihm erſt das, was ihnen Werth verleihet. Der Verſtand iſolirt daher nicht nur ſeine eigenen Beſtimmungen gegen einander, er iſolirt auch ſich ſelbſt vom Sinnlichen. Die Beziehung zwiſchen ſich und dem Sinnlichen iſt ihm nur äußerlich. Sie hat nicht den Sinn, die Einheit des Intelligiblen und Sinnlichen zu ſetzen. Sie ſoll nur das Gegebene, nämlich den Sinnen Gegebene, ſeinen Geſetzen unterordnen. Wo es daher nichts ſinnlich Greifbares, Fühlbares, Anſchauliches giebt, wird der Verſtand mißtrauiſch gegen das Denken und fürchtet, es könne ohne Beziehung auf Gegebenes für ſich etwas thun wollen. So lebt der Verſtand in einem ſteten Dualismus des Intelligibeln und Sinnlichen. In der Kritik der Speculation, welche dieſen Dualismus nicht anerkennt, zeigt er ſich daher überall aufgebracht, wo von der Einheit der Natur mit dem Geiſte, des Geiſtes mit der Natur die Rede iſt. Aber nicht weniger aufgebracht zeigt er ſich, wenn die Speculation für das Moment der antithetiſchen Begriffsdiremption den Gegenſatz von Natur und Geiſt bis zur Abſtraction der einen Seite von der andern treibt. Im erſteren Falle behauptet er (S. 73), daß, wenn Geiſt und Natur zwei ſind, ſie „als ſolche in Ewigkeit nicht Eins ſind". Er hält an dem Unterſchiede feſt. In dem zweiten Falle erinnert er ſich wieder der Beziehung, welche er zwiſchen den von ihm Getrennten macht und ereifert ſich gegen die Speculation, wenn ſie von einem Beſtimmtwerden des Geiſtes aus und durch ſich ſelbſt ſpricht. Er verſichert S. 74:

„Kein Gedanke wandelt doch ohne einen Leib auf der Erde herum."

Wenn der Geiſt die Negation der Natur ſein ſoll, ſo fragt Herr Exner S. 69, wie es doch komme, daß wenn ſein Leib in den Eilwagen ſteigt, und eine Reiſe macht, ſeine Seele ihn begleiten muß?

Oder wenn geſagt wird, daß der Geiſt ſein Denken zum Wollen mache, indem er es aus dem Element der Subjectivität in das der Objectivität überſetze, ſo erinnert er S. 99, daß das Wollen nicht bloßes Denken ſei. „Das Denken einer Mordthat iſt noch himmelweit verſchieden von dem Wollen derſelben. Soll — ein Wollen ſich in Objectivität verwandeln, ſo bedarf es zunächſt des Leibes, und dann mannigfacher Außendinge und begünſtigender Umſtände."

Herr Exner fragt ſogar, ob der Unterſchied, den die Criminaliſten zwiſchen Abſicht, Verſuch und That machen, Nichts gelte? — Dieſe Frage hätte ihn doch daran erinnern ſollen, daß die Criminaliſten zwiſchen dem reinen Willen, der allerdings vom bloßen Denken unterſchieden iſt, und der Aeußerung deſſelben, das iſt eben zwiſchen dem Begriff der Abſicht und dem Begriff des Verſuchs u. ſ. f. unterſcheiden.

Gleich darauf aber ſoll der Wille, auch wenn er eine That vollbracht hat, doch nicht zur Objectivität geworden ſein. „Er bleibt, wo er war, im Geiſt des Menſchen, und nur ſeine Wirkungen, durch den Leib vermittelt, ſtehen als äußere Objecte da."

Wirklich ſehr tief. Herr Exner erreicht hier den Culminationspunkt ſeiner Idealität. Er verſichert nämlich: „Kein Buch, ſei es Dichterwerk oder Geſetzbuch, iſt Geiſt oder hat Geiſt, im eigentlichen Sinn dieſer Worte. Es iſt Papier und Farbe; der Geiſt ſteckt in denen, die es geſchrieben, oder die es leſen und verſtehen. Aehnliches hat Statt bei allen ſocialen Einrichtungen u. dgl."

Doch, um Herrn Exner nicht Unrecht zu thun. Er verſichert auch gleich darauf, dies ſeien Trivialitäten. Er hat ſich aber ihrer zur Beſchämung der Speculation bedienen müſſen, die ſo tief in Abſinn verloren iſt, daß man durch ſolche ſchlichte Weisheit ſie wieder zur nüchternen Vernunft zurückbringen muß.

Bei dem unaufhörlichen Bedürfniß, dem Verſtande die Sinnlichkeit, dem Inneren das Aeußere und umgekehrt entgegenzuhalten, iſt jede Beſtimmung, in welcher der Factor der Sinnlichkeit oder der abſtracten Verſtändigkeit fehlt, Herrn Exner dunkel. S. 36: „Vor ſolcher Weisheit verſtummt die Kritik.“ Wenn ich ſage, daß das Aufmerken in der Richtung beſtehe, welche ſich die Intelligenz auf ſich ſelbſt in ihrem Gefühl giebt, ſo fragt Herr Exner a. a. O.: „was geht in dem Geiſt vor, wenn er, wie wir ſagen, ſich eine Richtung auf Etwas giebt?“ Ich antworte darauf: eben dies, daß er ſich eine Richtung giebt, iſt der Vorgang, den ich Aufmerken nenne. Das iſt Herrn Exner zu wenig. „Die Intelligenz, ſagt er witzig, iſt kein Aſtronom, der ſein Fernrohr richtet.“ Doch, doch, Herr Exner! Es ſteckt ſo etwas von dieſer Operation in dem Act des Aufmerkens. Sie ſtoßen ſich an dem Ausdruck Gefühl? Wie Sie dies verſtehen, geht aus dem Folgenden hervor, wo ſie ſagen, daß man gewöhnlich *nicht ſowohl* ſein Gefühl, als „*Gemälde, Häuſer, Gegenden*“, kurz, *Außendinge* anſchaue. Und nun ſetzen Sie dem Gefühl, mit dem Sie ſogleich den Begriff von Luſt und Unluſt verknüpfen, ein rechtes Abſtractum entgegen: „Wenn der Mathematiker mit Aufmerkſamkeit eine Gleichung betrachtet, um ihre Wurzeln aufzufinden, iſt es da ſein Gefühl, worauf ſeine Intelligenz gerichtet iſt?“ Dieſe vernichtend ſein ſollende Antitheſe verfehlt aber ganz und gar ihren Zweck, da ich von dem *Urſprung* der Aufmerkſamkeit in jener Definition handele und den Begriff des Gefühls vorher ausdrücklich hier als *unmittelbare Form* der theoretiſchen Intelligenz beſtimmt habe, in dem Sinne, wie z. B. auch *Herbart* (Hauptpunkte der Metaphyſik S. 9) ſagt, daß bei einem Problem durch Analyſe „das, was nur als Schwierigkeit war *fühlbar* geweſen, ſich nun als Widerſpruch ſcharf *denken* laſſe.“

Wie ſollte es alſo die Speculation Herrn Exner jemals recht machen können?

Spricht ſie von der Sinnlichkeit, ſo bittet er, doch den Geiſt nicht zu vergeſſen.

Spricht ſie vom Geiſt, ſo lächelt er über die Träumer, welche ohne den Leib auszukommen wähnen.

Spricht ſie endlich von der Einheit zwiſchen Leib und Geiſt, ſo bemerkt er, daß Leib und Geiſt doch zwei wären und klagt über Gewaltthätigkeit und Verworrenheit des ſpeculativen Denkens.

Mein Verhältniß zu Herbart.

Herr Exner nimmt S. 112 eine Wendung, welche auch Andere oft gegen mich gebrauchen. Das Lehramt der Philoſophie an der Königsberger Univerſität wurde vor mir von Herbart, vor dieſem von Krug, vor Krug von Kant verwaltet. Die Polemik gegen mich benutzt dieſen Umſtand ſehr gern, um mich bald mit Herbart, bald mit Kant verkleinernd zu contraſtiren. Und wahrlich, ich verdenke es ihr nicht. Es iſt eine große Sache, ſolche Männer zu ſeinen Vorgängern gehabt zu haben. Gegen ſie, deren Erinnerung hier ſo allſeitige Wurzeln geſchlagen, deren Wirkſamkeit hier in ſo geſegnetem Andenken ſteht, die tiefſte Pietät zu beobachten, iſt mir etwas ganz Natürliches. Aus dieſer Empfindung iſt bei mir die Scheu hervorgegangen, in einem Buche, das einer Commentirung Hegel's gewidmet iſt, mich weitläufiger auf den Gegenſatz einzulaſſen, welchen die Herbart'ſchen Anſichten zu den Hegel'ſchen bilden. Um aber nicht als ein ſolcher zu erſcheinen, der Herbart abſichtlich ignoriren wolle, erwähnte ich ſeiner im Kurzen gerade an dem Punkte, der zwiſchen ihm und Hegel das punctum saliens der Abweichung ausmacht.

Herr Exner legt mir dies als eine Flucht aus. Dieſe Auslegung würde einige Scheinbarkeit haben, wenn ich nicht 1839 eine Geſchichte der Kant'ſchen Philoſophie geſchrieben und darin S. 457—475 über Herbart mich ausgelaſſen hätte. Wußte dies Herr Exner nicht oder wollte er es nicht wiſſen?

„Dabei iſt die S. XV aufgeſtellte Behauptung, Herbart habe die Methode der Beziehungen für eine allgemeine Methode des ganzen philoſophiſchen Geſchäfts erklärt, ein Irrthum, welcher nur bei einer ſehr oberflächlichen Kenntniß der Werke desjenigen möglich iſt, der ſein Vorgänger auf Kant's Lehrſtuhle war. Doch die Schwäche vieler Schüler Hegel's in Auffaſſung des Hiſtoriſchen hat ſich ſo oft und ſtark bewährt, daß Verſtöße der bezeichneten Art kaum mehr auffallen.“

Die letzte banale Phraſe iſt eben ſo dünkelhaft als lächerlich, denn ich möchte wohl wiſſen, — da ſeines Fleißes ſich Jeder rühmen kann — welchen Bearbeitern die Geſchichte der Philoſophie während der letzten zehn Jahre in der That mehr zu danken hat, als uns Hegelianern? Fehler, Irrthümer, Mängel, ganz gewiß, wir haben ihrer und gewiß in nicht geringem Maaße. Aber daß wir ſchwächer im Auffaſſen des Hiſtoriſchen ſein ſollten, als Andere, iſt ein leeres Compliment, welches dieſe Anderen ſich machen und machen laſſen. Ich ſoll nun irren, wenn ich die Methode der Beziehungen bei Herbart als allgemeine Methode deſſelben nehme. O, ich weiß, was der Herr Exner ſagen würde, wenn ich fragte, für welches beſondere philoſophiſche Geſchäft ſie denn nach Herbart beſtimmt ſei, denn er würde ohne Zweifel das metaphyſiſche nennen. Dagegen habe ich denn nur die Kleinigkeit zu erinnern, daß die Metaphyſik doch eben die philoſophiſche Grundwiſſenſchaft iſt und daß ich, hiervon abgeſehen, bei Herbart eine ſolche Abgrenzung jener Methode nur auf die Metaphyſik nicht finde. In der Methodologie zu Anfang des zweiten Theils der Metaphyſik kommt eine ſolche Abſchränkung nicht vor. In den Hauptpunkten der Metaphyſik, Göttingen 1808, ſagt Herbart von der Methode der Beziehungen (d. h. Methode, nothwendige Ergänzungsbegriffe, wenn ſie verſteckt ſind, aufzuſuchen) S. 8: „Sie beſchreibt im Allgemeinen, bis auf einem gewiſſen Punkt, welche Wendung der, mit einem aufgegebenen Widerſpruche beſchäftigte Denker, unvermeidlich nehmen werde. Ohne die innigſte Vertrautheit mit dem Problem aber iſt ſie gar nicht zu brauchen.“ Als die wichtigſten Anwendungen der Methode nennt er S. 12, §. 3, 4 und 12 d. h. das Problem der Subſtantialität, der Veränderung und des Ichs. Da die Erfahrung, wie Herbart ganz richtig lehrt, uns ſtets Widerſprüche giebt, ſo ſehe ich nicht ein, weshalb jene Methode zur Beſeitigung derſelben von mir nicht die allgemeine des philoſophiſchen Geſchäfts genannt werden ſollte? Vergl. auch Herbart's Encyklopädie, 2. Ausg. 1841, S. 300 ff.

Da Herr Exner S. 110 ff. Herbart's Studium den Hegelianern einſchärft und denſelben S. 112, wie wir gehört, die Schwäche im Auffaſſen des Hiſtoriſchen ſo bitter vorwirft, ſo muß ich doch noch einer Aeußerung erwähnen, aus welcher ich beinahe ſchließen möchte, daß Herr Exner Herbart's Schriften gar nicht geleſen hat. Er ſagt S. 111: „Wie verwandt endlich Fries mit Herbart über Pſychologie denke, hat letzterer ausdrücklich anerkannt."

Fries denkt mit Herbart verwandt über die Pſychologie?

Herbart hat dieſe Verwandtſchaft ausdrücklich anerkannt?

Wo? Wann? Wie?

Ich finde im Gegentheil bei Herbart die ſchneidendſte Polemik gegen „Herrn" Fries, nicht nur im erſten kritiſchen Theil der Metaphyſik, ſondern auch ausdrücklich in der Pſychologie, namentlich Bd. I., S. 66 ff. S. 71 wird über ihn geurtheilt, daß „wer in den Darſtellungen des Herrn Fries noch nicht ſehen kann, wie in den erſten Vorausſetzungen Wahres und Falſches gemiſcht und wie ſelbſt das Wahre als roher Stoff unausgearbeitet daliegt, der ſich ſchwerlich jemals darauf beſinnen werde." Aber auch das Urtheil von Fries in ſeiner Geſchichte der Philoſophie über Herbart hätte Herr Exner wohl kennen ſollen.

In Herbart's Philoſophie ſind ſo ächt ſpeculative Probleme der innerſte Kern, iſt der Begriff des Widerſpruchs ſo ſehr die Seele aller Forſchung, daß ihr Lob bei Herrn Exner, der alles Antinomiſche haßt, mich eigentlich befremdet. Die terroriſtiſche Wendung: „Wenn ein einziges Blatt in Herbart's pſychologiſchen Werken richtig iſt, ſo fällt das ganze Gebäude Hegel'ſcher Pſychologie in Trümmer" iſt nur lächerlich.

Die Erfahrung und ihre Verachtung.

Eine Menge Vorwürfe Herrn Exner's laufen darauf hinaus, daß ich die Erfahrung verachtet haben ſoll.

Die Erfahrung?

Erfahrung iſt ein vieldeutiges Wort geworden. Es könnte ſein, daß Herr Exner etwas nicht als Erfahrung anerkennt, was ich dafür halte. Dann würde ich mit ihm, indem ich, ſeinem Wunſch gemäß, mich auf die Erfahrung ſtützte, doch in Widerſpruch ſtehen. Z. B. ſage ich, daß der Schlafende in die Stellung verſinke, welche der Organismus als Fötus hat. Herr Exner beſtreitet dies, führt ſich ſelbſt als Beiſpiel einer anderen Schlaflage an und nennt meine Behauptung noch am Ende des Buchs S. 109 eine Faſelei. Er ſchiebt aber ein Wort ein, welches bei mir fehlt, nämlich das Wort ſtets; da es nun eine bekannte Thatſache iſt, daß Menſchen in den verſchiedenſten, ſelbſt unbequemſten Stellungen ſchlafen können, ſo ſoll ich der Erfahrung widerſprochen haben.

Von Allem, was Herr Exner mir als einen Beweis aufſtellen könnte, daß ich mich um die Erfahrung nicht bemühet hätte, ſind es nur drei Punkte, über welche ich mich wirklich auszuweiſen habe und die ich nicht verſchweigen will, da ich mit ihnen Anſtoß geben mußte und zwei davon deshalb auch in der neuen Ausgabe der Pſychologie geändert habe. Nichts Verderblicheres für die Wiſſenſchaft, als jene ſchlechte Vornehmheit, welche zum Eingeſtändniß ihrer Fehler nicht den Muth hat, weil es ihr nicht auf die Wahrheit, ſondern nur auf den Schein des Rechthabens ankommt.

Der erſte Punkt iſt der, daß ich bei Beſchreibung der Einwirkung der Jahreszeiten dem Sommer und Winter die Appoſition der größten Sonnennähe und Sonnenferne gegeben habe. Daß ich hierbei nicht an die Raumferne gedacht habe, geht wohl zur Genüge aus der Beſchreibung hervor, die ich gleich zuvor von dem Verhältniß des auf die Erdoberfläche auffallenden Sonnenſtrahls gemacht habe. Ich wollte die Energie in der Wirkung des Sonnenlichts in den entgegengeſetzten Jahreszeiten bezeichnen und

Univ. Bibl.

hätte daher eher von Sonnenſtärke und Sonnenſchwäche reden ſollen. Jener Ausdruck, den ich nicht im aſtronomiſchen, ſondern in einem dynamiſchen Sinn nahm, iſt fehlerhaft und ich habe dafür genugſam gebüßt, wenn er bei Herrn Exner mich in den Credit gebracht hat, die gewöhnlichen Schulkenntniſſe vergeſſen zu haben.

Der zweite Punkt iſt der, daß ich, bei der Einwirkung des Mondes auf die Stimmung des Menſchen, erwähne, wie man die Leichtigkeit im Klettern bei den Mondwandlern dadurch zu erklären verſucht habe, daß man, durch die Reflexion auf das Phänomen der Ebbe und Fluth verleitet, eine Anziehung durch das Mondcentrum angenommen habe. Dieſer Anführung hatte ich das Prädicat einer ſinnreichen Meinung gegeben. Ich hatte ſie in Büchern aus der Schubert'ſchen und Görres'ſchen Schule geleſen, welche den geocentriſchen, heliocentriſchen, ſelenocentriſchen Standpunkt u. ſ. f. liebt und unter dem vielen Wüſten, was die Aſtrologie dieſer Schule enthält — man ſehe namentlich die Aſtrologie von Aſtrologus in v. Meyer's Blättern für höhere Wahrheit — war mir jener Unſinn wirklich noch als ſinnreich erſchienen. Ich hätte freilich entweder weitläufiger oder ironiſcher mich ausdrücken ſollen. Bei der Reviſion meiner Pſychologie habe ich gefunden, daß das ganze Kapitel vom Traumleben der Seele an einer Unbeſtimmtheit des Ausdruckes leidet, welche das wirkliche Phänomen und die Meinungen über daſſelbe oft nicht klar genug auseinandertreten läßt. So viel es anging, ohne das Ganze umzuändern, habe ich dieſem Uebelſtande jetzt abzuhelfen geſucht. Daß ich kein Freund des Phantaſtiſchen in der Wiſſenſchaft bin, geht wohl aus meiner Pſychologie hinlänglich hervor; ich kann mich deshalb aber auch auf meine ausführliche Kritik der beiden erſten Bände von Görres' Geſchichte der chriſtlichen Myſtik in den Berliner Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik, 1837, Bd. I., S. 761—81 berufen.

Der dritte Punkt iſt eine Aeußerung, an welcher auch Vorländer in ſeinen Grundlinien einer organiſchen Wiſſenſchaft der menſchlichen Seele großen Anſtoß genommen, daß nämlich bei der unbeſtimmten Gefühlsaufregung, welche den Anfang der Ahnung bildet, ſehr oft unſerer Beobachtung ſich entziehende magnetiſche und elektriſche Proceſſe mitwirken könnten. Dieſer Meinung bin ich noch und die Moſer'ſche Entdeckung des unſichtbaren Lichts iſt mir ein neuer Beweis geweſen, daß allerdings die Außenwelt, wie man ſie zu nennen pflegt, nichts weniger als proceßlos, vielmehr bis in das Unbemerklichſte, Kleinſte hin in einer unaufhörlichen Selbſtumwandlung begriffen iſt. In dieſe Proceſſe iſt unſer Organismus eingetaucht. Er wird unmittelbar von ihnen beſtimmt; dann erſt machen wir die Affection uns zum Gegenſtand und dann erſt reflectiren wir über den vorhandenen Cauſalnexus. Der Organismus iſt von der mechaniſchen Veränderung in ſeiner Umgebung, von der elektriſchen Spannung der Atmoſphäre u. ſ. f. ergriffen und wirft uns in eine Unruhe, in deren Folge wir Bewegungen machen, deren Vortheil ſich für uns vielleicht eine Minute darauf ergiebt. Indem ich in den empiriſchen Sammlungen für Pſychologie ſo viel Geſchichten las, wie Menſchen aus dem Schlaf erwacht, von Angſt getrieben, einen Ort ohne klare Einſicht in das Warum verlaſſen haben und dadurch einer Gefahr entgingen, weil eine Decke, eine Wand, ein Balken einſtürzte, ein Mordverſuch gegen ſie vereitelt ward u. dgl., dachte ich mir, wie jenes Vorgefühl ätiologiſch wohl dadurch erklärt werden könne, daß das Weichen einer Mauer auch alle mit ihr in Verbindung ſtehenden Gegenſtände und dadurch auch unſeren Organismus, noch vor der Vollendung des Bruchs, des Sturzes zu beſtimmen vermöge; dachte ich mir, daß die Nähe eines unſeren Augen verborgenen Menſchen, der etwa unter unſerem Bette liegt und uns zu morden die Abſicht hat, doch durch deſſen Ausdünſtung uns im Sinne des animaliſchen Magnetismus pſychiſch inficiren und afficiren könne u. ſ. w. Kann man die ſogenannte Ahnung in ſolchen Fällen beſſer erklären, ſo bin ich es gern zufrieden. Ich finde, daß nüchterne, empiriſche Pſychologen, wie Fiſcher in der Schweiz, die nichts weniger als Hegelianer ſind, dieſe Art des Rapportes für gar nicht unmöglich halten. Fiſcher ſpricht ſich entſchieden dafür aus, daß das Verhalten der Individuen keineswegs ein blos ideell theoretiſches, ſondern auch energiſch pſychiſches iſt. Der Blick, die Stimme, der Athem, die Handberührung u. ſ. f. ſind auch ihm ſolche magiſche Potenzen.

Das wären denn meine Ketzereien gegen die Erfahrung! Das wären die Punkte, derentwegen ich als ein Verächter der Erfahrung an den Pranger geſtellt werde! Denn was noch andere Punkte, z. B. das Verhältniß des ſogenannten ſenſibeln, irritabeln und reproductiven Syſtems zur Eintheilung der Temperamente, oder was den Begriff des Selbſtbewußtſeins u. dgl. anbetrifft, ſo liebt Herr Exner bei Allem, was er nicht begreift, ſogleich zu verſichern, es widerſtreite aller geſunden Erfahrung. Er verfolgt aber auch — obwohl er ſelbſt das Bildneriſche, den Witz und ſogar das Späßchen liebt — unbarmherzig bei mir jeden metaphoriſchen Ausdruck, und hält mir dann ſchwere Bußen vor. So ſetze ich das Gehör als den tiefſten Sinn, weil es, nach Hegel's Ausdruck, im Ton die Innerlichkeit der Dinge vernimmt. Nun ſagt Herr Exner, mich bange machend, von mir: „Wir fürchten ſehr, daß er ſelbſt, wenn man ihm auf gut Peſtalozziſch die Augen verbände, im Erfahren der Beſchaffenheiten mancher umgebenden Gegenſtände nur ſchlecht beſtehen möchte.“ — Am meiſten aber hat ihn verdroſſen und er trägt es mir als eine Faſelei bis zu Ende ſeines Schriftchens nach, daß ich, als ich, von der Goethe'ſchen Auseinanderſetzung der ethiſchen Bedeutung der Farben ſpreche, beiläufig die Bemerkung mache, wie in den Farben der Nationalkleidung der Deutſchen Bauern, Außen blau, Innen roth, ſich die Beſcheidenheit des Deutſchen darſtelle, welche auf dem ſtillen Grunde der Kraft beruhe. Was kann ich dafür, daß der Deutſche Bauer ſo correcte Beiſpiele zu Goethe's Farbenlehre liefert!

Herr Exner ſcheint die Phyſiologie und Pathologie durchaus innerhalb der Pſychologie mit abgehandelt wiſſen zu wollen. Für dieſe aber ſind ſie nur Vorwiſſenſchaften, nothwendige Bedingungen. Ohne feſte Grenzbeſtimmungen der Wiſſenſchaften kann man auch keine klaren Begriffe von ihnen haben und ich werde dieſe Sonderung der Momente eben im Intereſſe ihrer

Einheit innerhalb des Ganzen ſtets verfechten. Etwas Anderes iſt es, wenn Jemand den Begriff der Anthropologie in dem allgemeinſten Sinne mit der Aſicht nimmt, die Anatomie, Phyſiologie, Pathologie, Logik, wohl gar, wie Steffens, die Geologie darin darzuſtellen. Eine ſolche univerſelle Anthropologie gab Burdach und neuerdings, Köln 1842, Birnbaum.

Der Servilismus der Speculation gegen die Empirie.

Während der Speculation von der einen Seite her vorgeworfen wird, daß ſie die Erfahrung verachte, wird ihr von der andern zugleich der entgegengeſetzte gemacht, daß ſie von der Erfahrung gänzlich abhängig ſei. Daß die Speculation ſtets einen großen Reſt von ihr noch unverarbeiteter Erfahrung außer ſich habe und daß derſelbe oft ſehr unorganiſch bei ihr zum Vorſchein komme, mehr erſt verſuchsweiſe herangezogen, als mit Entſchiedenheit begriffen, iſt in der Natur der Sache begründet. Im Begriff des Allgemeinen iſt die Speculation der Erfahrung, aber in der Vorſtellung des Beſonderen und ſeiner Mannigfaltigkeit iſt die Erfahrung der Speculation voran. Dies iſt immer ſo geweſen und wird immer ſo ſein, weil es ſo ſein muß. Ich kenne keine Philoſophie, deren Ausführung nicht ein ſolches Interregnum, eine ſolche Zwiſchenwelt zwiſchen rein ſpeculativen Begriffen und zwiſchen Kenntniſſen zeigte, welche nun erſt in die Beleuchtung des Begriffs geſtellt, noch nicht als Momente ſeiner eigenen Gliederung entwickelt ſind. Wenn deshalb Herr Exner ſich darüber verwundert, daß die Speculation in ihrer Bildung von der Empirie nicht unabhängig iſt, ſo kann ſolche Verwunderung ihren Grund nur darin haben, daß er ſich das Verhältniß von Speculation und Empirie niemals klar gemacht, vielmehr ſich die irrige Anſicht gebildet hat, als ſchlöſſe jene alle Erfahrung von ſich aus. Und doch iſt, wenn unter Empirie das Wiſſen des Wirklichen verſtanden wird, Speculation ſogar die tiefſte Selbſterfahrung und Hegel ſelbſt hat dies geſagt. Daß die Eroberungen der Empirie zuletzt ſelbſt das Bedürfniß erregen, zuſammengedacht zu werden, iſt der Selbſtübergang der Empirie in die Speculation. Daß aber die Fehler der Speculation im Verarbeiten der Empirie Fehler bleiben, verſteht ſich eben ſo von ſelbſt, wie daß die Fehler, welche die Empirie im Gebrauche metaphyſiſcher Beſtimmungen macht, dadurch nicht aufhören, Fehler zu ſein, daß die Empirie es iſt, welche ſie verſchuldet.

In Uebereinſtimmung mit Trendelenburg wirft nun Herr Exner der Hegel'ſchen Philoſophie vor, daß ſie den Fortſchritt von einem Begriff zum andern nur erſchleiche, indem ſie den Begriff, der einem anderen folgt, nicht, wie ihr Vorgeben ſei, durch Immanenz der Beſtimmung entwickele, ſondern ihn von Außen herein nehme. Statt der vorgeſpiegelten Selbſterzeugung der Begriffe zeige ſich mithin die Abhängigkeit von der ſo verachteten Erfahrung, als ohne welche das ſpeculative Erkennen nicht von der Stelle kommen könne, vielmehr jeden Augenblick abbrechen müſſe. Man erinnert an die große Wahrheit, daß der Philoſoph, wenn ihm, wie Herr Exner vorſchlägt, die Augen verbunden ſind, gewiß nicht heraushören wird, wie die Gegenſtände um ihn herum ausſehen. Man giebt zu verſtehen, daß ohne in einem Staat zu leben, ein Philoſoph ſchwerlich auf den Gedanken eines ſolchen Organismus des Willens verfallen würde u. ſ. f. Reines Denken iſt nach Trendelenburg unmöglich. Wer es zu üben glaubt, täuſcht ſich nach ihm. Aber vielmehr täuſcht man ſich durch Verwechſelung der Nothwendigkeit, daß der Philoſoph lernen, daß er in die Schule der Erfahrung gehen muß, mit der Nothwendigkeit, welche der Idee in ſich ſelbſt zukommt.

Dieſe Nothwendigkeit zu erkennen und darzuſtellen, iſt die Aufgabe der Speculation. Die Speculation ſelbſt fordert daher, mit der Erfahrung übereinzuſtimmen, denn die Idee iſt die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Nur diejenige Empirie, welche gar nicht denken, ſondern nur riechen, ſehen, fühlen will, will auch ohne Verhältniß zur Speculation ſein. Sie bleibt bei dem Einzelnen ſtehen. Wenn die Speculation z. B. den Begriff der Idee als logiſcher vollendet hat, ſo behauptet der Verſtand, daß mit dieſer Vollendung alle Speculation überhaupt aufhören müſſe, denn von der Natur könne der Denkende nicht durch das Denken, nur durch die Natur wiſſen, nämlich durch Fühlen, Sehen, Hören u. ſ. f. Abgeſehen davon, daß die Natur die Gefälligkeit gehabt hat, ſich dem Denkenden zu incorporiren, ſo kann doch der Uebergang vom Begriff der Idee als logiſcher zu ihr als Natur nur darin liegen, daß die Philoſophie zeigt, wie das Reſultat des Begriffs der Idee als Einheit des Begriffs und ſeiner Realität die Realität dieſes Begriffs der Idee ſein müſſe. Die Speculation zeigt, daß es im Begriff der Idee liegt, nicht nur in der Form der Idealität zu exiſtiren. Die Form der Realität auf ſubjectloſe, unmittelbare Weiſe iſt die der Aeußerlichkeit in Raum und Zeit. Trendelenburg, Schelling, Exner müßten zeigen, um jenen Uebergang zu widerlegen: 1) daß der abſtracte Begriff der Idee als der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität falſch ſei; 2) daß dem Begriff der logiſchen Idee als dem der unperſönlichen Vernunft nicht die ebenfalls unperſönliche Natur entgegengeſetzt ſei; 3) oder daß zwiſchen dem Begriff der logiſchen Idee und dem der Natur ein anderer nothwenig in die Mitte trete; 4) daß der Geiſt nicht das Subject ſei, welches ſowohl die Natur als Vernunft in ſich aufhebt; als erſcheinender in ſeiner Exiſtenz durch die Natur bedingt, aber in ſich von ihr frei und in ſeiner Bildung zur ſelbſtbewußten Erkenntniß der Vernunft wie der Natur und ſeiner ſelbſt ſich erhebend; als ewiger hingegen der an und für ſich freie productive Grund der Vernunft und Natur.

Trendelenburg und Exner denken ſich den Zuſammenhang der Begriffe ſtets als Zuſammenſetzung derſelben. Exner tadelt S. 69 ausdrücklich Hegel's Verneinung, daß ein Begriff aus Theilen beſtehen könne. Er rechnet alle Logik, mit Ausnahme der Hegel'ſchen, und eine „genügende Anzahl von Denkern“ als auf ſeiner Seite ſtehend. Setze ich die Begriffe zuſammen, ſo muß ich nothwendig die Theile der Begriffe von Außen her mit einander verbinden. Ich habe z. B. den Begriff der logiſchen Idee. Zugegeben. Wo bekomme ich nun nach dieſem Raiſonnement, welches ſich das Denken als ein bloßes Paſſivum vorſtellt, einen andern Begriff z. B. den der Natur her? Aus dem Begriff der logiſchen Idee nicht, denn dieſe hat ja nur ihre Theile; die Natur iſt kein Theil der Logik. Ich muß mir alſo den Begriff der Natur nehmen. Aber woher? Wie komme ich ferner dazu, dieſen Begriff haben zu wollen? Nach dieſem Raiſonnement ſcheint der einzig triftige Grund dazu mein Wille zu ſein. Und ſo meint Herr Exner in der That, daß nur die Abſicht, noch von einem andern Begriff zu ſprechen, den Fortgang fördere. Nach ihm ſetzt auch der Dialektiker die Begriffe — aus Merkmalen — zuſammen, will es aber nicht Wort haben. Nach ihm hält er, während er einen Begriff beſchreibt, ſchon einen anderen, empiriſch gegebenen, in Bereitſchaft, den er nun, wie eine Theaterfigur, aus der Verſenkung emporſteigen läßt.

Aber der Begriff der empiriſchen Vermittelung des Wiſſens von der Natur und Geſchichte iſt mit dem Aufſuchen und Ableiten der ihnen immanenten Nothwendigkeit nicht derſelbe. Ohne den letzteren Begriff bedürften wir gar keine Philoſophie. Dies Bedürfniß fällt aber mit der Nothwendigkeit zuſammen, die Nothwendigkeit als abſolute zu denken, denn als relative exiſtirt ſie auch in der Empirie, freilich, wenn das Denken nicht exiſtirte! Inſofern wir aber denken, müſſen wir auch gegen ſeine Nothwendigkeit gehorſam ſein. Der Begriff des Abſoluten kommt nicht aus der Empirie. Er iſt kein Gegenſtand der ſinnlichen Gewißheit, Beobachtung. Nicht einmal kommt, wie Kant ſo gründlich nachwies, die Totalität der Erſcheinungen in der Empirie vor. Das Bewußtſein der Empirie über ſich, niemals die Reihe der Phänomene bis zur letzten Vollſtändigkeit erſchöpfen zu können, iſt das negative Moment, mit welchem ſie durch ſich ſelbſt in den Gedanken des ſich in der Ungleichheit der Erſcheinung immer Gleichen umſchlägt; der Gedanke des Weſens, des Abſoluten, iſt, ſobald man denkt, unvermeidlich. Der Begriff des Abſoluten als der ewigen Einheit des Seins und Denkens liegt bei den beſonderen Beſtimmungen des Denkens ſtets im Hintergrunde. Statt daß die Erfahrung es wäre, von welcher das Denken in der Speculation — nicht, was wohl davon zu unterſcheiden, im Wiſſen überhaupt — abhängig wäre, iſt vielmehr der Begriff des Abſoluten in ſeiner aprioriſchen Abkunft aus ſich ſelbſt im Voraus der Herr und Regulator aller Erfahrungsbegriffe. Die Platoniſche Idee, die Ariſtoteliſche Entelechie, die Spinoziſche Subſtanz, die Leibniziſche Monade, das Fichteſche Ich ſind Begriffe, welche ſchlechterdings nicht aus der Erfahrung geſchöpft werden können, wenn auch durch ſie bewährt werden müſſen. Was nicht auf das Abſolute als Grund zurückgeht, iſt keine Philoſophie im wahren Sinn des Wortes. Es beweiſt daher den Abfall von der Philoſophie, wenn man auf ihrem Gebiet vom Erfinden ſpricht; der Philoſoph kann die ewige Wahrheit nicht erſchaffen, nur entdecken. In dieſem Sinne iſt auch er, wie ſchon oben bemerkt, Empiriker.

Wer nicht in dem Begriff des Abſoluten das Princip der Selbſtgeſtaltung und Selbſtentwicklung der Speculation begreift, der kann gar nicht anders, als annehmen, daß die ſogenannte Bewegung der Begriffe nur ein von der Anſchauung der ſinnlichen Bewegung entlehnter Begriff, und der ſogenannte Uebergang von Begriff zu Begriff nur ein abſichtliches Ergänzen des einen durch den andern ſei.

Der dialektiſche Wirbel.

Herr Exner klagt S. 78 über die Unruhe des dialektiſchen Proceſſes, welche von Widerſpruch zu Widerſpruch forttreibe und ſelbſt im abſoluten Geiſt nicht zum Stillſtand kommen laſſe.

Otium divos rogat in patenti prensus Aegaeo nauta!

Dem abſtracten Verſtande iſt dieſe Klage ganz natürlich. Er fordert feſte, ſolide Beſtimmungen. Er will Ordnung, Frieden. Die techniſche Sprache der Speculation, die von Selbſtentzweiungen, Widerſprüchen, Selbſtauflöſungen wimmelt, klingt ihm gar zu ſelbſtmörderiſch. Er ſetzt einen Begriff. Nun ſoll er aber einſehen, daß der geſetzte in ſich ſelbſt widerſprechend und daß das Reſultat des Widerſpruchs die Auflöſung deſſelben in einen andern Begriff iſt, deſſen Einheit jedoch keineswegs ein Ausruhen geſtattet, vielmehr, indem ſie ſich entwickelt, zum Begriff eines andern Widerſpruchs führt. Einmal, zweimal läßt er ſich ſolche Ausſchreitungen gefallen, aber beſtändig? Nein, bei Zeus, dem wiſſenden, bei Athene, der kundigen, ſolche Zumuthung iſt zu arg. Und obenein ſoll er dieſen St. Veitstanz der Idee für die rechte Methode anerkennen! O geht doch, ihr Hegelianer, und ſucht einem Anderen, als einem verſtändigen Manne, euere Weisheit aufzuheften!

Daß die Hegel'ſche Philoſophie in der That vom Begriff des Seins bis zum Begriff des abſoluten Geiſtes hin den Progreß zugleich als Proceß darſtellt, iſt bekannt genug. Es iſt aber ganz falſch, wenn man die Unruhe der Bewegung als abſtracte Ruheloſigkeit nimmt. Nach Hegel exiſtirt in der Unruhe die Ruhe, weil jedes Moment des Ganzen in ſeiner Einheit mit demſelben zugleich frei iſt. Die Natur z. B. iſt dem Begriff der Idee als Einheit des Begriffs und ſeiner Realität vollkommen entſprechend, und doch iſt ſie mit ihm dadurch in Widerſpruch, daß ſie die Einheit nur in undenkender, unſelbſtbewußter Weiſe iſt. Allein dieſer Widerſpruch iſt für die Natur ſelbſt gar nicht vorhanden. Sie iſt ſich ſelbſt genug. Sie zehrt aus ſich unſterbliches Leben, wie der Platoniſche Timäus ſagt und iſt an ſich gegen ihr Gedachtwerden und gegen die Geſchichte des Geiſtes ſchlechthin gleichgültig. Nicht ſie als ſolche geht daher über ſich hinaus, ſondern die Idee geht in ihr über ſich als Natur hinaus. Hegel's hochpoetiſche Worte über die Ruhe in der Bewegung ſind zwar oft genug wiederholt, allein für Herrn Exner kann es nicht ſchaden, wenn ich ſie zum Aergerniß ſeines Verſtandes noch einmal drucken laſſe; Phänomenologie, Vorrede, S. LVI: „Die Erſcheinung iſt das Entſtehen und Vergehen, das ſelbſt nicht entſteht und vergeht, ſondern an ſich iſt, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre iſt der bakchantiſche Taumel, an dem kein Glied nicht trunken iſt, und weil jedes, indem es ſich abſondert, eben ſo unmittelbar auflöſt, — ſo iſt er ebenſo die durchſichtige und einfache Ruhe."

Für's Andere iſt es ganz falſch, den Proceß nur als einen Progreß in's Unendliche ſich vorzuſtellen. Herr Exner meint, daß auch im letzten Gliede der dialektiſchen Reihe, im abſoluten Geiſt, noch keine Ruhe, vielmehr erſt gerade der „allergrößte“ Widerſpruch exiſtire. Er bezieht dies darauf, daß das Syſtem ſich einen Kreis von Kreiſen nennt, mithin der Anfang, die logiſche Idee, ſich aus dem Begriff des abſoluten Geiſtes als Reſultat ergeben müſſe. Nun iſt aber zu erwägen:

1) daß die Ruhe im abſoluten Geiſt freilich nicht die „des Kirchhofs“ iſt. Es würde mit dem Begriff Gottes, auch nach der gewöhnlichſten Vorſtellung, ſchlecht übereinſtimmen, ſich Gott als todte, thatloſe, energieloſe Einheit zu denken.

2) Wenn das Syſtem ein Kreis von Kreiſen iſt, ſo iſt ja ein Progreß in's Unendliche bei ihm nicht vorhanden. Es iſt kein emanatoriſches Werden, ſondern ein in ſich abgerundetes ewiges Sein. Wie häufig trifft man daher gerade bei Hegel auf Ausdrücke, welche die Grenzenloſigkeit eines geradlinigten Progreſſes negiren. Das Inſichzurückgehen, die Rückkehr in ſich, das Zuſammengehen mit ſich u. ſ. f. ſollen bei ihm die Fertigkeit der Idee in ſich bezeichnen. Etwas Anderes iſt es mit der Erſcheinung der Idee. Dieſer gehört das Werden und der Fortgang in's Unendliche in der That und mit Nothwendigkeit an. Aber das innere Maaß dieſes Progreſſes iſt das ſich ewig ſelbſt Gleiche, die unvergängliche, unentſtandene Idee.

3) Hegel hat oft darauf aufmerkſam gemacht, daß die Negation den Doppelſinn des Aufhebens als Verändern und als Aufbewahren enthalte. In dem Syſtem iſt deshalb die Coordination und Subordination der Glieder zu unterſcheiden.

Der Logos, die Natur und der Geiſt ſind als die drei einzig möglichen Grundformen der Idee einander coordinirt.

In Anſehung des Zuſammenhanges aber iſt das Logiſche in der Natur, die Natur im Geiſt aufgehoben und als aufgehoben enthalten. Das Logiſche iſt abſtract gegen die Natur, die Natur iſt abſtract gegen den Geiſt.

Im Geiſt ſind die einzig möglichen Grundformen der Exiſtenz die Subjectivität, Objectivität und Abſolutheit. Dieſe drei Formen ſind von Seiten der Nothwendigkeit einander völlig coordinirt.

In Anſehung des Zuſammenhangs aber iſt der ſubjective Geiſt dem objectiven, der objective dem abſoluten untergeordnet. Der Einzelmenſch iſt ein Abſtractum gegen die Familie; die Familie ein Abſtractum gegen die Gemeinde; die Gemeinde ein Abſtractum gegen das Volk, das Volk ein Abſtractum gegen die Menſchheit; die Menſchheit ein Abſtractum gegen Gott.

Der Begriff des abſoluten Geiſtes iſt daher der, welcher den Begriff der Vernunft, der Natur und Geſchichte zu Momenten in ſich aufhebt und bei welchem auch die Speculation Frieden findet, der höher iſt, als alle Exner'ſche Vernunft, welche nämlich nur ein ſcholaſtiſcher Verſtand mit der Anmaaßung der Vernunft iſt.

Die Sorge aber, wie aus dem Begriff des abſoluten Geiſtes in den der reinen Vernunft zurück- und übergegangen werden müſſe, erledigt ſich dadurch, daß der abſolute Geiſt in ſeiner Abſolutheit als der von der Natur und Geſchichte ſchlechthin unabhängige gedacht werden muß. Gott, als weltlos gedacht, iſt in ſolcher natur- und geſchichtloſen Geiſtigkeit der Logos. Er iſt das reine, ſich ſelbſt meſſende Sein, das reine in ſich ſcheinende Weſen, das abſolute ſich ſelbſt für ſich als Object ſetzende Subject, das unſterbliche Leben, das ewig Wahre und Gute. Der abſtracte Begriff Gottes, denn als logiſche Idee wird er nur abſtract, als ohne Natur und Geſchichte, gedacht, iſt demnach in dem Begriff der concreten Abſolutheit des Geiſtes ſelbſt wieder enthalten. Die Entäußerung an die Breite der Natur, an die Länge der Geſchichte ſind in der That Beſtimmungen, welche dem Begriff Gottes an und für ſich unangemeſſen ſind. Ohne Zwang, ohne Widerſpruch führt alſo der höchſte Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes von ſelbſt zu dem Begriff Gottes als des Logos über und es iſt daher keine bloße Verſicherung, keine formelle Spielerei, ſondern Wirklichkeit, daß das Ende in den Anfang zurückkehrt. Die Vernunft iſt nicht Gott, aber Gott iſt die Vernunft.

Die Erklärung und das Wie.

Eine Lieblingswendung Herrn Exner's iſt die Beſchwerde, das Wie einer Beſtimmung, die Erklärung eines Zuſtandes zu vermiſſen. Nach meiner Meinung fällt das Wie mit dem Begriff der Sache zuſammen. Hinter dieſem noch wieder etwas Anderes zu ſuchen, heißt Waſſer in's Meer tragen. Hegel iſt ſogar der Meinung, daß die Beſchäftigung mit dem Wie ein Mittel ſei, dem Begreifen auszuweichen, ſagt aber doch an einem anderen Ort, daß man unter dem Wie eigentlich die Art verſtehe. Wenn ich z. B. angebe, was die Verrücktheit iſt, ſo gebe ich auch an, wie ſie es iſt. Herr Exner klagt zwar über den Mangel an ordentlichen Beſchreibungen bei der Hegel'ſchen Pſychologie und da ich, wenn ich getadelt werde, zunächſt meinem Tadler Recht zu geben geneigt bin, ſo dachte ich ſchon, er habe mit dieſem Vorwurf mich tüchtig getroffen. Mir fielen ſo manche Seiten aus Platner, Carus d. Ae., Stiedenroth, Beneke u. A. ein, welche Gemüthszuſtände ſchildern. Ich nahm ihre Bücher zur Hand, verglich ſie in dieſer Hinſicht über dieſelben Punkte unter einander und dann mit Hegel und mußte doch dieſem den Ruhm der Beſtimmtheit und des Strebens nach dem genaueſten Zuſammenhang laſſen, ſo daß bei ihm zwar nicht jene weitläufigen Schilderungen, am wenigſten Anekdoten vorkommen, die Beſchreibung aber als Begriffsbeſtimmung deſto präciſer und nachhaltiger iſt. Unter Erklärung wird oft auch die Angabe der zufälligen Cauſalverbindung verſtanden, worin etwas ſteht oder ſtehen kann. Da aber Alles nach ſehr verſchiedenen Seiten hin Urſache zu ſein vermag, ſo wird durch eine ſolche Angabe der Begriff ſelbſt nicht ſowohl ſeinem Mittelpunkt nach erfaßt, als nach dem Umfang erläutert, in den er ſich auslegen kann.

Herr Exner hadert mit mir S. 7 beſonders über meine Beſtimmung der Idioſynkraſie. Er vermißt überhaupt den Nachweis, wie phyſiſche Verſchiedenheiten pſychiſche werden können. Darauf habe ich freilich nur die allgemeine Antwort, daß an und für ſich Natur und Geiſt in ihrem Unterſchiede von einander

Eines ſind. Sie werden nur, was ſie ſind. Sie ſind nicht daſſelbe, aber in ihrem Unterſchiede ſind ſie, ohne Dazwiſchenkunſt eines Dritten, identiſch. Die mannigfaltigen Differenzen, welche ſich hieraus ergeben, hat bei Hegel die anthropologiſche Abtheilung der Pſychologie zum Gegenſtand. Wie Natur und Geiſt im Geiſt Eines ſein können, inſofern das Wie eine außer der Natur, außer dem Geiſt gelegene Cauſalität bedeuten ſoll, iſt eine eben ſo unbeantwortliche Frage, als jede ähnliche, wie die Erde in einer Secunde vier Meilen durchfliegen, wie die grüne Farbe grün, wie der Raum ſchrankenlos ſein könne u. ſ. f. u. ſ. f. Leute, wie Herr Exner, wollen eine mechaniſche Cauſalität für die Erklärung. Hier iſt für ſie die Natur; dort iſt der Geiſt. Beide ſind gegen einander abſolut heterogen nach ihrer Vorausſetzung. Wie iſt es nun möglich, daß doch die eine dieſer Subſtanzen die andere beſtimmt? Das iſt der Carteſianiſche Standpunkt. Allein mit der Myſtik der göttlichen Aſſiſtenz, welche Carteſius annahm, durch ſeinen Willen auch nur den Arm zu heben, darf man jetzt dem Verſtande keine Zumuthung mehr machen. Noch weniger jedoch würde er dem Spinoza beipflichten, nach welchem Körper und Geiſt nur verſchiedene Seiten der nämlichen Subſtanz ſind. Sagt man daher: Natur und Geiſt ſind unterſchieden, ihr Unterſchied hebt ſich aber nicht nur dadurch auf, daß beide Idee ſind, ſondern auch dadurch, daß der Geiſt als das Wiſſen den Begriff der Natur, den ſie ſelbſt nicht von ſich hat, in ſich, in ſeine Idealität einſchließt, ſo hat man, dem abſtracten Verſtand zufolge, zwar Worte gemacht, ihm aber nichts erklärt. Ich muß Herrn Exner, ſo fordert er, ſagen können, wie es zugeht, daß, wenn ſein Leib in den Eilwagen ſteigt, ſein Geiſt mit auf die Reiſe muß!

Was die Idioſynkraſie ſei, habe ich deutlich genug geſagt. Sie iſt der äußerſte Ausläufer der natürlichen Individualität des Geiſtes, die excluſivſte Eigenheit der Singularität, Sie iſt, wie ſich von ſelbſt verſteht, in dem Einzelnen vermittelt. Ich gebe ſolche Vermittelungen zum Ueberfluß ausdrücklich an; ich erinnere an das Anerben, an Krankheiten u. ſ. f. Allein ich mache auch bemerklich, daß in concreto die urſprüngliche Geneſis einer Idioſynkraſie *oft* gar nicht nachgewieſen werden kann. Das Individuum, dem ſie inhärirt, hat die Entſtehung ſolchen Eigenſinns ſeiner Empfindung nicht bei ſich beobachtet und noch mehr iſt es der Fall, daß Andere ihn nur in ſeiner *fertigen* Exiſtenz wahrnehmen. Hier ſage ich nun, daß unſer pſychiſcher Rapport potentia et actu einen weiteren Umfang habe, als wir gewöhnlich annehmen. Wenn Jemand einmal Arſenik genoſſen hat und faſt daran geſtorben wäre, ſo iſt ſehr begreiflich, daß ſchon der Name Arſenik ihm ſpäterhin Krämpfe zu erregen vermag. Weshalb aber Jemand beim Mondſchein weinen muß oder vom Anblick eines rothhaarigen Menſchen ſich beklommen fühlt oder durch den Geruch einer Wanze ohnmächtig gemacht wird u. dgl., das läßt ſich nicht ſofort erklären, wie man es zu betiteln liebt, obſchon an dem Vorhandenſein der Gründe nicht zu zweifeln iſt. Die Exiſtenz an ſich iſt nothwendig, erſcheint aber für viele Fälle wegen Unkenntniß der Vermittelung als zufällig. Die Phantaſie und Verzärtelung haben großen Antheil an der Erzeugung und Ernährung von Idioſynkraſieen, weshalb ich auch erinnere, daß in der Jugend ſolche ſubjectivſte Verknorpelungen durch ſtrenge Gewöhnung ſich, wenn nicht ganz ausrotten, doch mildern laſſen.

Ich möchte nun wohl wiſſen, was in dieſer Darlegung ſo Unbefriedigendes ſein ſoll. Herr Exner aber ſchließt ſeinen Tadel mit dem Ausruf: „Darnach mögen alſo Aerzte und Pädagogen ſich künftig richten, wenn ſie ſolche Zuſtände heilen wollen.“

Bis dahin war es in der Ordnung, daß die Wiſſenſchaft der Pſychologie den *Begriff* der Sache angab; die Unterſuchung der *concreten Exiſtenz* derſelben, die Beſtimmung ſeines Werthes für die leibliche und geiſtige Wohlfahrt des Menſchen und gar die Angabe beſonderer Mittel zu ſeiner Veränderung gehören eben der Hygiene, der Orthobiotik einerſeits, der Askeſe, der Pädogogik andererſeits.

Die Nutzloſigkeit der Hegel'ſchen Pſychologie.

Ein ſo auf die Realität geſtellter Mann, wie Herr Exner, iſt jeden Augenblick darauf bedacht, ſeine Kenntniſſe auch praktiſch zu verwerthen. Er benimmt ſich daher bei ſeiner Kritik, wie der Wiener Staberle im Luſtſpiel, der bei jeder Gelegenheit ausruft: wenn ich nur was davon hätt'! Die Verdrießlichkeit, daß die ſpeculative Pſychologie für Pädagogik, Moral, Politik gänzlich nutzlos ſei, zieht ſich durch das ganze Schriftchen. Beſonders ſtark äußert ſie ſich S. 60., wo verlangt wird, durch die Pſychologie zu erfahren: „was zu thun, was zu meiden iſt“, einen „Zuſtand an ſich oder Andern herbeizuführen oder zu entfernen“. Ich habe aber den Uebergang der Pſychologie in die Pädagogik, Moral und Politik in allen wichtigen Punkten angegeben, jedoch das Pädagogiſche, Moraliſche, Politiſche ſelbſt niemals eintreten laſſen, weil dadurch jene Ueberladung der Pſychologie mit ihr fremden Stoffen entſteht, für welche eben dieſe anderen Wiſſenſchaften da ſind, deren es ſonſt gar nicht bedürfte. Uebrigens iſt es die ſchlechteſte Manier der Kritik, eine Wiſſenſchaft nach dem Nutzen zu beurtheilen, den ſie haben kann. Der Begriff der Sache ſelbſt iſt ſchon das Allernützlichſte, auch für die Praxis. Wer z. B. den Begriff des Gedächtniſſes recht gründlich gefaßt hat, wird eben damit die Einſicht gewonnen haben, daß alle Kunſtmittel ſeiner Pflege, die eine ſchlechte Pädagogik aufzählt, eben ſo überflüſſige Manipulationen ſind, als die in Zeitungen ausgeprieſenen Elixire zur Beförderung des Haarwuchſes auf Glatzen. Die Mittel, einen Zuſtand zu entfernen oder herbeizuführen, ſind übrigens ſo recht ein Lieblingscapitel der katholiſchen Askeſe. Der Beichtſtuhl iſt ihr vornehmſter Tempel und da Herr Exner Profeſſor in Prag iſt, ſo iſt mir höchſt begreiflich, daß er gerade ſolche asketiſche Forderung an die Pſychologie ſtellt.

Die Blaſirtheit des nil admirari und die Wunderſucht.

Ich bekämpfe mehrfach das Unweſen, den Begriff eines pſychiſchen Phänomens außerhalb ſeiner ſelbſt zu ſuchen und behaupte, im Gegenſatz zu einem eitlen Großthun mit der Unbegreiflichkeit, öfter ausdrücklich die Begreiflichkeit einer Beſtimmung. Herr Exner macht der Speculation den Vorwurf, ſie bilde ſich ein, Alles zu wiſſen und Natur und Geiſt bis in die letzte Tiefe mit abſoluter Klarheit zu durchſchauen. Nun bin ich freilich im Zutrauen zur Macht der Erkenntniß nicht ſo blöde und zaghaft, als Herr Exner die Philoſophen zu wünſchen ſcheint. Aber Niemand kann zugleich von dem Wahn, die Welt mit göttlicher Unfehlbarkeit und Allwiſſenheit zu durchblicken, entfernter ſein, als ich. Ich weiß nicht, wie Herr Michelet über dieſen Punkt denkt, da derſelbe mit dem abſoluten Geiſt auch im Attribut der Allwiſſenheit ſtark zu rivaliſiren ſcheint. Und doch glaube ich auch von ihm, wie von Erdmann und mir verſichern zu können, daß wir alle Drei uns die Schwierigkeit des Begreifens nie verhehlt haben. Nur ein eitler Klügling kann dem Hochmuth ſpeculativer Selbſtbelügung, in der Wiſſenſchaft Alles ſchon erſchöpft zu haben, den Reiz des Fortſchrittes aufopfern. Dieſer Reiz entſteht nur aus der Einſicht, etwas noch nicht verſtanden zu haben, aus dem Finden eines neuen Räthſels. An hinreichendem Stoff zu ſolcher Einſicht wird niemals Mangel ſein. Es iſt nur ein Zeichen der Unbildung, wenn Jemand, wie unſere Sprache ſich ſehr gut ausdrückt, Alles ſchon klein gekriegt zu haben vermeint. Dieſe Blaſirtheit, mit Allem ſchon fertig zu ſein und das Univerſum in die Nußſchale einiger Formeln eingepackt zu haben, iſt als ein Product des Leichtſinns verwerflich; aber noch unausſtehlicher iſt jene halbfromme Blaſirtheit der perennirenden Verwunderung, welche den leichten Panegyricus des Anſtaunens an die Stelle der ſchweren Arbeit der Erkenntniß ſetzt und von der Sucht ergriffen iſt, den Begriff mit dem Nichtwiſſen des Wunderbaren zu vertauſchen.

Die Schuld und die Unſchuld der Trichotomie.

In der Vorrede zur erſten Ausgabe meiner Pſychologie habe ich die Mängel, welche bei Ausführung der dialektiſchen Methode eintreten können, ſelbſt mit größter Offenheit geſchildert. Dieſe Bemerkungen hat Herr Exner mit vielem formalen Scharfſinn ausgebeutet, indem er die Varianten zwiſchen Michelet, Erdmann und mir zuſammenſtellt, um durch ihre Uneinigkeit factiſch die Impotenz der ſpeculativen Methode darzuthun, als nach welcher doch nicht mehre Nothwendigkeiten zuläſſig ſein dürfen. Wer nicht ganz vom Dämon des Schulemachens beſeſſen iſt, wird ihm für dieſe ſchonungsloſe, aber höchſt lehrreiche und anregende Zuſammenſtellung nur Dank wiſſen.

Nun hatte ich für das bloße überſichtliche Gruppiren eines Stoffs in trichotomiſcher Form den ſcherzhaften Ausdruck gebraucht, daß eine ſolche von der wahrhaft dialektiſchen ſich unterſcheidende Trichotomie eine unſchuldige ſei. Dieſen Ausdruck hat denn Herr Exner aufgegriffen und nach ſeiner Weiſe vielen Spaß damit getrieben. Die wahrhafte Trichotomie beruht auf der Disjunction; die Pſeudotrichotomie entbehrt einer ſolchen. Hätte ich die letztere, wo ſie bei mir vorkommt, mit der Anmaaßung hingeſtellt, ſie als die erſtere geltend zu machen, ſo verdiente ich Tadel. Herr Exner geſteht mir aber ſelbſt zu, daß ich die Schwäche ſolcher Eintheilungen nicht verhehle. Beſonders mache ich aufmerkſam, daß in der Anthropologie viele ſolcher unſpeculativen Dreiheiten vorkommen. So iſt z. B. die Eintheilung der Racen als ſchwarze, gelbe und weiße eine bloße Gruppirung, die ganz vernünftig iſt und von Herrn Exner nicht wird widerlegt werden können, allein keine Disjunction enthält, denn ſonſt müßte der ſchwarzen Farbe die weiße gegenüberſtehen und beide ſich in der grauen aufheben. Daher hat Prichard neben dem Farbenunterſchied des Haupthaars ſchon die Kopfform zum Eintheilungsprincip zu machen geſucht u. ſ. f.

Wenn aber mein Kritiker für die Bezeichnung des dritten Gliedes einer ächten wirklich mit der Schuld der Nothwendigkeit behafteten Trichotomie Anſtoß daran nimmt, daß ich für den Ausdruck Identität einmal Summe, ein andermal Verbindung, ein drittes Mal Vermiſchung, ein viertes Mal Einheit, ein fünftes Mal negative Identität, ein ſechstes Mal concrete Syntheſe u. ſ. f. ſage, ſo kann ich verſichern, daß dies mit reiflicher Erwägung geſchehen und der Methode kein Abbruch damit gethan iſt. Will Herr Exner darüber etwas nachdenken, ſo dürfte er wohl einſehen, daß die Identität in allen jenen Formen immer als diejenige ſich beſtimmt, welche gerade die allein mögliche iſt.

Die Nebenbuhlerinnen der Trichotomie.

Soll einmal die Triplicität des Begriffs die abſolute Form der Vernunft ſein, ſo muß es mit vollem Recht auffallen, daß ein Syſtem, welches ſich zu jener Behauptung bekennt, auch noch andere, als dreitheilige Entwickelungen, zeigt. Der allgemeinen Annahme zufolge ſollte doch nur Triade aus Triade ſich entfalten. Herr Exner tadelt daher das Vorkommen von Dichotomieen, Tetraden u. ſ. f. ſehr ſtreng.

Bei dem Tadel der Dichotomie iſt es vorzüglich die Eintheilung der Pneumatologie in den Begriff der theoretiſchen und praktiſchen Intelligenz, woran er Anſtoß nimmt. Wo bleibt hier, fragt er, die Auflöſung des Gegenſatzes? Der Sache nach hatte ich dieſe gegeben. Ich ſehe aber, daß Hegel in der dritten Ausgabe der Encyklopädie für nöthig befunden hat, dem Gegenſatz der theoretiſchen und praktiſchenj Bildung die Einheit des gegen dieſe Verdoppelung negativen Geiſtes ausdrücklich unter dem Begriff des freien Geiſtes als ſolchen als drittes Moment (entſprechend der Vernünftigkeit des Selbſtbewußtſeins, der ſummariſchen Idealität der Empfindungen auf früheren Stufen) hinzuzufügen. Der Begriff der Freiheit des Geiſtes iſt hier am Schluß der mit der pſychologiſchen Beſonderung derſelben erfüllte, während er, vor dieſer, der allgemeine, einfache

Ausgangspunkt derſelben iſt. Dieſe Verbeſſerung habe ich jetzt nachgeholt.

Allein Herr Exner behauptet auch, daß Polytomieen der Triplicität zu Liebe künſtlich verſteckt wären und rechnet dahin vorzüglich die Eintheilung der fünf Sinne, daß nämlich nächſt dem Gefühlsſinn, Geruch und Geſchmack als die Doppelform Eines Sinnes, des chemiſchen, Geſicht und Gehör als die Doppelform des idealen Sinnes aufgeführt ſind, wodurch denn die Fünfſinnigkeit als eine Triplicität erſcheint.

Allein dies iſt ganz richtig und er hätte dieſe Paarung nicht blos bemerken, ſondern widerlegen müſſen, was nicht geſchehen. Herr Exner muß überhaupt bedenken, daß die Triplicität des Begriffs für die Beſtimmung einzelner Momente die Reflexionsformen nicht ausſchließen kann. Gerade durch das Anerkennen von ſolchen unterſcheidet ſich die freie Speculation von dem knechtiſchen Schematismus und ſeinem Fanatismus, Alles in die nämliche äußerliche Ordnung einzuzwängen. Solche Reflexionsbeſtimmungen ſind z. B. das Aeußere und Innere, deren Einheit nur die Sache ſelbſt iſt; oder das Poſitive und Negative, wie die Begierde, die Neigung, die Leidenſchaft nur dieſe einfache Entgegenſetzung haben. Sie ſelbſt ſind das Dritte, wenn man rechnen will. So fragt Herr Exner auch, weshalb ich die Dichotomieen: Gelüſten und Begierde, Hang und Neigung, Affect und Leidenſchaft habe, wo hier die Trichotomie bleibe? Wirklich hätte ich hier die letztere ſehr leicht ganz herausſtellen können. Sie iſt da. Nämlich ſo: 1) Die Begierde: a) das Gelüſten; b) das Begehren; c) das Begehren als Begierde und Abſcheu. 2) Die Neigung: a) der Hang; b) die Neigung; c) die Neigung im Unterſchied von ſich ſelbſt als Zuneigung und Abneigung. 3) Die Leidenſchaft: a) der Affect; b) die Leidenſchaft; c) die concrete Leidenſchaft als Liebe oder Haß. Weil ich aber unter b den allgemeinen Begriff des Begehrens, der Neigung und Leidenſchaft hätte wiederholen müſſen, ſo kam mir dies etwas pedantiſch vor und aus ſothanem Widerwillen gegen allen ſchulmeiſterlichen Formalismus iſt auch jetzt die Trichotomie hier unterblieben.

Mit dem Abzählen der Momente iſt nichts gethan, wie Hegel ſo oft eingeſchärft hat. Nehme ich den Begriff in ſeiner totalen Allgemeinheit wieder für ſich als ein beſonderes Moment, ſo verwandelt ſich die Trias in eine Tetras und zähle ich die Reflexionsbeſtimmung des Mittelgliedes als zwei Momente, ſo verwandelt ſich die Tetras in eine Pentas u. ſ. w. Die Speculation bedarf daher keiner Ausrede, keiner Erſchleichungen, wie die Herbartianer ſich gern von der Hegel'ſchen Philoſophie ausdrücken. Die Vorausſetzung darf freilich nicht aufgegeben werden, die Begriffstriplicität auch im Detail der Philoſophie je länger je mehr durchzuführen. Allein ihre Entdeckung bedarf, wie alles Menſchliche, Zeit und der Periode der erſten Alles in der Freude der erreichten Einſicht anticipirenden Begeiſterung folgt auch bei philoſophiſchen Schulen eine Periode zaudernder Ueberlegung.

Die allgemeine Dialektik und die beſonderen logiſchen Kategorieen.

Herr Exner wirft die für ſeinen Standpunkt ganz richtige Frage auf, wie man ſich eigentlich den Unterſchied der dialektiſchen Momente logiſch denken ſolle, ob derſelbe immer als der des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen gedacht werden müſſe — in welchem Fall viele Eintheilungen der Hegel'ſchen Philoſophie nicht damit übereinſtimmen — oder welche andere Kategorieen und nach welchem Geſetz dabei eintreten könnten?

Dieſe, wie geſagt, ganz richtige und ſehr wichtige Frage beantwortet ſich dadurch, daß bei Hegel in dem allgemeinen dialektiſchen Proceß alle beſonderen logiſchen Formen eben ſo aufgelöſt ſind, als bei Platon das Eine und Viele, bei Ariſtoteles die Dynamis und Energie eine ſolche Auflöſung ſind. Hegel hat dieſen Begriff in dem Capitel von der abſoluten Methode am Schluß der Logik auseinandergeſetzt und ſich der

Ausdrücke des Abſtracten, Negativen und Concreten, oder auch des Unmittelbaren, der Vermittelung und des Vermitelten dafür bedient. Herr Exner ſcheint dies auch zu merken, meint nun aber wieder ganz richtig für ſeinen Standpunkt, daß dann die Gefahr der äußerſten Willkür vorhanden ſei, weil dann alles Mögliche als das Negative geſetzt werden könne. Das Was der Negation ſei unbeſtimmt. Wenn A das Denken ſei und B ſolle als Negation von A überhaupt nur Nicht A ſein, ſo könne S. 75 B z. B. auch ein Zirkel, nicht aber, wie freilich geſagt werde, das Wollen ſein. Herr Exner nimmt hier die Negation nur als Andersſein überhaupt, nicht, wie die Methode es fordert, als das Andere des Anderen, ſo daß A in B nicht blos ein von ihm verſchiedenes Daſein, ſondern ſeinen eigenen Unterſchied, ſein Andersſein, ſich gegenüber hat.

In welchen particulären logiſchen Kategorieen der dialektiſche Proceß ſich darſtellt, hängt von der jedesmaligen Beſchaffenheit des Inhalts ab. Im Allgemeinen herrſcht hier das Geſetz, daß die Grundbeſtimmungen des Logiſchen in unendlicher Mannigfaltigkeit von Stufe zu Stufe wiederkehren. Z. B. in der Pſychologie enthält die Anthropologie die Kategorieen des Seins, alſo die Qualität, Quantität und das Maaß; die Phänomenologie enthält in der Beziehung von Subject und Object die Reflexionsbeſtimmungen des Weſens; die Pneumatologie endlich den Begriff des Begriffs, weil der Geiſt als einzelner zugleich allgemeiner, als allgemeiner zugleich einzelner iſt. Daher iſt der Charakter der anthropologiſchen Beſtimmungen der des Gegebenſeins; der der phänomenologiſchen des eigenen Uebergehens, des Scheinens in einander; der der pneumatalogiſchen der Entwickelung. Aber ganz unſpeculativ wäre es nur, zu meinen, als ob jede dieſer Sphären die andere von ſich abſtract ausſchlöſſe. Ich habe daher zu zeigen geſucht, wie z. B. dem Begriff der productiven Phantaſie die Kategorieen des Seins zu Grunde liegen. — Man kann ſicher ſein, daß die meiſten Fehler in der Methode dadurch gemacht werden, daß der Speculirende ſich nicht genug in die Eigenthümlichkeit des Gegenſtandes eingelaſſen hat.

Das Hyſteronproteron der Hegel'ſchen Methode.

Die dialektiſche Methode iſt das unvermeidliche Reſultat des eben ſo unvermeidlichen Beſtrebens, den Gegenſatz der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode aufzuheben. Die poſitiven, empiriſchen Wiſſenſchaften können bei dieſen Methoden, je nach ihrem Bedürfniß, ſtehen bleiben. Die Philoſophie kann dies nicht, weil ſie das Wiſſen nach ſeiner Totalität als Einheit darſtellt. Da nun an und für ſich jedes Moment der Idee gleichen Werth hat und die Idee in ihrem Ausgang aus ſich eben ſo ſehr der Rückgang in ſich iſt, ſo iſt jedes Moment ſowohl poſitiv als negativ. Daraus ergiebt ſich, daß jedes als zwiefache Poſition und Negation geſetzt werden kann. Als zwiefache Poſition, denn das eine Mal iſt es Reſultat, das andere Mal unmittelbare Baſis. Als zwiefache Negation, denn das eine Mal iſt es negativ in Rückſicht auf das ihm vorangehende, das andere Mal negativ in Rückſicht auf das ihm folgende Moment. Aber in jener Beziehung iſt ſeine Negation poſitiv d. h. eine ſolche, welche das vorangehende Moment durch deſſen Negation in ſich poſitiv aufhebt; in dieſer Beziehung iſt ſeine Negation nur negativ, d. h. eine ſolche, welche gegen das folgende Moment ſich als Schranke verhält, die von demſelben aufgehoben wird. Die frühere, anfänglichere Beſtimmung iſt daher nur an ſich die ſpätere; die ſpätere aber iſt die frühere auch für ſich und ſchickt ſich, nach Hegel'ſcher Terminologie, die frühere in ſcheinbarer Selbſtſtändigkeit nur voran.

Herr Exner wie Trendelenburg ſprechen daher von einem Hyſteronproteron der Hegel'ſchen Methode, daß nämlich von drei Begriffen A B C, A der Grund von B und C, C aber auch der Grund von B und A ſein ſoll. Allein es iſt nicht anders. Wenn A nicht wäre, ſo würden auch B und C nicht ſein. A iſt für dieſe nothwendig. Allein wenn C nicht wäre, ſo würden auch B und A nicht ſein. Will man ſich dies deutlicher machen, ſo kann man die Vorſtellung vom Erſten und Letzten heranziehen. Wäre das Letzte nicht ſchon im Erſten, ſo würde es auch nicht im Zweiten, Dritten u. ſ. f. ſein. Folglich wäre dann kein Zuſammenhang da. Vielleicht iſt Herr Exner zufrieden, für die eine Seite des Verhältniſſes Bedingung ſtatt Grund zu ſagen. Allein ſpeculativ reicht man damit nicht aus.

Herr Exner wundert ſich z. B. wie geſagt werden könne, die Natur ſei der Grund der Exiſtenz des Geiſtes; und umgekehrt, der Geiſt ſei der Grund der Exiſtenz der Natur. Dies Verhältniß gilt nur von dem Geiſt nach ſeiner Erſcheinung, welche an der Natur ihr abſolutes Mittel hat, nicht vom Geiſt ſeinem abſoluten Weſen nach. Aber ohne die Natur iſt der Geiſt als erſcheinender unmöglich; ſie iſt alſo die Bedingung ſeiner Exiſtenz. Weil aber der Geiſt ſich ſelbſt der Zweck iſt, ſo iſt er, indem er ſich die Natur zum Mittel macht, der Grund dafür, daß ſie überhaupt exiſtirt. Ohne den Geiſt würde die Natur allein nicht exiſtiren. Es iſt der Ariſtoteliſche Unterſchied des ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως von dem οὗ ἕνεκα. — So iſt auch das Selbſtbewußtſein der Grund des Bewußtſeins, ſofern unter dieſem beſtimmter Weiſe der Begriff des Wiſſens von Anderem, als dem Ich, verſtanden wird. Nur durch die Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeins iſt die des Bewußtſeins möglich. Dies kann ſo ausgedrückt werden, daß das Bewußtſein die Folge des Selbſtbewußtſeins ſei. In der zeitlichen Entwickelung als Erſcheinung geht aber das Bewußtſein dem Selbſtbewußtſein voran, ohne daß dieſes deswegen jemals aufgehört hätte, dem Bewußtſein als ſein Träger immanent zu ſein.

Die dialektiſche und die reale Geneſis.

Herr Exner wie Trendelenburg wiederholt auch den ſchon von Bachmann mit eindringlicher Schärfe erhobenen und damals von mir und Feuerbach bekämpften Einwurf, wie man ſich das Verhältniß der Reihe der Begriffsbeſtimmungen zur Folge der realen Erſcheinung denken ſolle. Exner meint, die Hegel'ſche Schule werfe ſich immer bei einem Angriff auf den Begriff in die andere Ordnung der Wirklichkeit, bei einem Angriff auf die von ihr gegebene Auffaſſung der Wirklichkeit in die ganz andere Ordnung des Begriffs. So entſchlüpfe ſie mit der Realität der Dialektik, mit der Dialektik der Realität, und doch ſolle der Begriff die Sache ſelbſt ſein. Exner nennt den Proceß des realen Werdens den genetiſchen und unterſcheidet von ihm den dialektiſchen als den nur begrifflichen. Er vermißt nun in der Hegel'ſchen Pſychologie den genetiſchen Gang, der allein eine wahre Aufklärung zu geben vermöge.

Dieſe Ausſtellung beruhet auf dem Verkennen der Nothwendigkeit der wiſſenſchaftlichen Darſtellung, die Momente der Sache in der Form von beſonderen Begriffen auseinanderzulegen. Die Wiſſenſchaft muß hierbei vom Abſtracten zum Concreten fortgehen. Die allſeitige Totalität der Sache entfaltet ſich nach allen ihren Seiten, bevor ſie ſich als Ganzes in ihre Einheit zuſammennimmt. Der wiſſenſchaftliche Gang rechtfertigt daher jeden Schritt, den er vorwärts thut, aber er widerlegt ihn auch in ſo weit, als wenn bei ihm ſchon der Abſchluß gemacht werden könnte, denn die Wahrheit iſt nur das Ganze in ſeiner Selbſtbewegung, welche durch alle Momente der Sache hinkreiſet. Die Darſtellung corrigirt ſich alſo ſelbſt unaufhörlich. Sie ſetzt jedes Moment, mit einziger Ausnahme des Begriffs des abſoluten Geiſtes als dem wahren Non plus ultra, wieder zur Beſcheidenheit herab. Deposuit potentes de sede.

Die Wirklichkeit macht ganz denſelben Weg, allein man muß, da in ihr das Zugleich- und Nebeneinanderſein exiſtirt, nicht eine Copie der ſyſtematiſchen Darſtellung erwarten.

Herr Exner denkt ſich die Uebereinſtimmung der dialektiſchen und realen Geneſis ſo, als ob nach der Pſychologie der Menſch erſt nur Seele ohne Bewußtſein ſein müßte; ſodann nur Bewußtſein ohne Seele, ohne Natürlichkeit; endlich nur Geiſt ohne Bewußtſein und ohne Seele, weil nämlich das Bewußtſein die Negation des nur Pſychiſchen, der Geiſt die Negation des bloßen Bewußtſeins oder die ſich ſelbſt als Inhalt beſtimmende Form ſein ſoll. Bei einer ſolchen Auffaſſung der Dialektik iſt es natürlich unmöglich, ſich darauf zu berufen, daß in dem Buche ſelbſt auf das Beſtimmteſte und Ausführlichſte dieſer Mißverſtand bekämpft worden iſt. Es iſt mit der möglichſten Deutlichkeit auseinandergeſetzt worden, daß es auf allen Stufen der Entwickelung der ganze Geiſt iſt, mit dem es die Wiſſenſchaft zu thun hat, daß aber der logiſche Gang die Coëxiſtenz der Beſtimmungen in der unmittelbaren Virtualität nachzuahmen unmöglich macht. Aber dieſe Unmöglichkeit heißt keineswegs, daß nicht eben dieſer Gang, der logiſche, mit der Realität in Harmonie wäre! Wäre er dies nicht, ſo wäre er eben nicht logiſch. In der Pſychologie iſt der Gang der Begriffe auch der der Sache.

Oder iſt nicht das Erſte in der Thätigkeit des Geiſtes ſein Befangenſein in ſeiner Natürlichkeit und ſeine Reaction dagegen?

Und iſt nicht das Zweite die Klarheit des Bewußtſeins, mit welchem er ſich von der Welt und von ſich unterſcheidet?

Das Letzte aber in der pſychologiſchen Entwickelung des Einzelnen, iſt es nicht die Fortbildung der Intelligenz theoretiſch zum Denken, praktiſch zum Wollen?

Was iſt in dieſem Gange nicht genetiſch? Was darin der Wirklichkeit nicht entſprechend? Was iſt darin eine Beſtimmung nur des Begriffs, als eines Abſtractums, dem kein lebendiger Pulsſchlag der Realität correſpondirte?

Nenne mir doch Herr Exner eine Pſychologie außer der Ariſtoteliſchen, welche gerade in dem Genetiſchen es mit der Hegel'ſchen aufzunehmen im Stande wäre? Ich weiß, das ſieht wieder nach recht traurigem Hochmuth aus. Allein es iſt wahr. Die Marotte, der auch Herr Exner huldigt, die Pſychologie als einen Theil der Naturwiſſenſchaft, als Naturlehre zu faſſen, ſchützt noch nicht vor einem naturwidrigen Gange. Vergebens ſchlage ich die Handbücher der Pſychologie auf, einen ſolchen organiſchen Zuſammenhang, wie bei Hegel, zu entdecken und die alten Bücher, wie die von Tetens, Kant, Carus, ſind mir dann noch die liebſten, weil ſie die einfachſten und noch unbefangenen ſind. Vorländer z. B. gehört unter den Neueren gewiß zu denen, welche von Hegel wenig oder nichts wiſſen wollen und ſich mit Kenntniß und Eifer der Pflege der Pſychologie zugewendet haben. Kann aber eine Eintheilung verworrener und unlogiſcher ſein als die ſeinige! Kann es begriffsloſere Trichotomieen, als die ſeinigen, geben! Und nun gar dieſe mißlichen Ausdrücke von ſubſtantiellem Bewußtſein für den Begriff der Erfahrung, von Seelenoffenbarungen, von weltlichem Seelenleben u. dgl.

Doch, um noch einmal auf das Verhältniß des dialektiſchen und realen Proceſſes zurückzukommen, ſo iſt nicht nur das ſchon früher Geſagte zu erwägen, daß nämlich zwiſchen Grund als Bedingung und Zweck, zwiſchen der äußerlichen und ideellen Abhängigkeit zu unterſcheiden iſt, ſondern auch, daß jede Beſtimmung eines ſyſtematiſchen Ganzen ſich in demſelben als accidentelles Moment aufhebt und daher als ein ganz anderes, verkehrtes erſcheint, ſobald es, gegen ſeinen Begriff, gegen ſeine abſolute Werthung, ſich als die einzige Subſtanz fixirt. Die Wiſſenſchaft nun hat jedes Moment ſeiner ganzen Ausführlichkeit nach gewähren zu laſſen. Sie hat alſo zwar zu zeigen, bis wie weit die einſeitige Fortbildung deſſelben gehen kann, allein ſie hat darüber nicht zu vergeſſen, daß nur innerhalb ſeiner relativen Iſolirung das Moment eine ſolche Geltung zu erlangen vermag. Der Fortgang ſeiner Entwickelung muß den Schein ſeiner Abſolutheit enthüllen. Der Verlauf des Ganzen muß ihm ſeine Beſchränkung zurückgeben und es zur Accidentalität wieder herabſetzen.

Was ſo die Wiſſenſchaft in geordnetem Gange vollbringt, vollbringt auch die Wirklichkeit, aber in dem Durcheinander der mannigfaltigſten Maaßverhältniſſe. Alle Möglichkeiten realiſiren ſich. Es kommt nun auf den Grad an, bis zu welchem ſich die Realität ausdehnt, um das Einzelne als reale Erſcheinung aus der Unterordnung unter das Ganze bis zu dem Extrem einer Verſelbſtſtändigung auswachſen zu laſſen, welche ſich gegen den Wechſel, gegen die an ſich in ihrem Begriff liegende Verſchmelzung mit anderen Momenten, gegen das relative Verſchwinden negativ verhält. Dann führt, wie immer, die quantitative Differenz zu einer qualitativen Alteration. Die Erkrankungen des Selbſtgefühls, der Kampf des Selbſtbewußtſeins um ſeine Anerkennung, die Verbildung der Phantaſie, die Wuth der Begierden und Leidenſchaften, ſind in ſteter Bereitſchaft, in ſteter Möglichkeit, *fixirt* zu werden. Allein das ſogenannte geſunde Leben beſteht eben in der Macht, ſolche Oscillationen, ſolche Anſätze zu negiren, das Abnorme, *indem es zu werden trachtet*, unter ſeine affirmative Uebergewalt zurückzubringen. Der Abgrund der phyſiſchen, pſychiſchen und ethiſchen Erkrankung klafft beſtändig in uns auf. Das, was die Wiſſenſchaft mit all ihrer Schärfe bis zu einem Aeußerſten verfolgt, und von welchem, wenn es als ein ſolches im Leben als Krankheit, als Irreſein, als Bosheit erſcheint der abſtracte Verſtand ſich als von einem *nur Negativen* abwendet, das iſt in dem Geſunden, Vernünftigen und Guten ſelbſt vorhanden — welchen Begriff der Verſtand der Speculation gewöhnlich als Leugnung des Negativen, als *Identification mit dem Poſitiven*, als *Vereinerleiung* des Guten und Böſen auslegt. Die Harmonie des *erſcheinenden* Daſeins kann jeden Augenblick die in ihr überwundene Disharmonie entfeſſeln. Die *teufliſche Verzerrung* kann ihr grauenhaftes Antlitz aus den noch eben lächelnden Zügen ſo plötzlich hervorkehren, wie aus heiterem Himmel der unvermuthete Blitzſtrahl niederzuckt.

Dank darum Hegel, daß er den Begriff des Negativen für immer zur Immanenz in der Wiſſenſchaft erhoben und es von der Begriffloſigkeit befreiet hat, als eine mit dem Poſitiven zuſammenhangloſe *Ausnahme*, als eine aus dem Entwickelungsgang ausgeſperrte Gruppe von Geſpenſtern dazuſtehen, für welche es kein Woher und Wohin giebt. Nur Derjenige vermag auch *praktiſch* ein wahrer Arzt des Leibes und der Seele zu ſein, der die Furien, welche ihm in Kranken als beſondere Exiſtenzen entgegentreten, auch in ſeinem eigenen Leben beobachtet und ſich ſelbſt an der Grenze ertappt hat, wo er ſich geſtehen mußte: noch einen Schritt weiter — und du biſt ein Wahnſinniger, oder ein Verbrecher!

Die Negation der Negation.

Bei Bachmann ſchon, dann bei Trendelenburg, nun bei Exner blickt oft die Verwunderung durch, daß das Negative in ſich ſelbſt die nämliche Dialektik, wie das Poſitive, zeige. Daß das Negative als ein Moment des dialektiſchen Proceſſes gefaßt wird, giebt man noch allenfalls zu, aber daß es ſelbſt innerhalb ſeines Verlaufs ebenfalls als ein Abſtractes, Negatives und Concretes, als ein Schluß ſich darſtelle, findet man ſeltſam. Ich will aus dieſer Verwunderung nicht die Conſequenz ziehen, daß nach ihr das Negative ſich als Chaos auch in der Wiſſenſchaft zu erweiſen hätte. Ich will nur bemerken, daß weder in der Logik und Metaphyſik, noch in der Mechanik und Phyſik das Negative in dem Sinn als ein Unvernünftiges gefaßt werden kann, wie dies bei der Krankheit, dem Häßlichen und dem Böſen der Fall iſt, welche concrete Formen des Negativen man bei jener Verwunderung gewöhnlich im Auge hat, wie z. B. ſchon Bachmann meinte, daß Vidocq die Claſſen der Spitzbuben gewiß nach Hegel'ſcher Methode müßte abhandeln können.

Man macht folgenden Schluß:

Die dialektiſche Methode beruht auf dem Syllogismus als der Form der Vernunft.

Das Negative iſt das Unvernünftige.

Iſt aber ſeine Darſtellung dialektiſch möglich, hat es in ſich eine ſyllogiſtiſche Nothwendigkeit, ſo muß es auch vernünftig ſein.

Es wird alſo der Vernunft der Form die Unvernunft des Inhalts entgegengeſetzt Die Bemerkung iſt ganz richtig und ſie irrt nur darin, ein Vorwurf ſein zu ſollen. Sie überſieht nämlich, daß das Negative in ſeiner Geſtaltung von dem Poſitiven abhängig iſt. Der Grund der dem Negativen immanenten ſchulgerechten Dialektik liegt nicht in dem Negativen als ſolchem, nicht darin, daß es das Unvernünftige iſt, ſondern darin, daß es als dieſes lediglich durch die ihm vorausgeſetzte Exiſtenz der Vernunft möglich iſt. Seine Entwickelung iſt demnach in ihrem Gange durch die des Poſitiven und Vernünftigen beſtimmt. Es iſt mit dieſem als deſſen Verkehrung identiſch. Es iſt ſein Afterbild, wie — unter dem Vorbehalt des omne quid simile claudicat — die Thürme und Häuſer einer Stadt im nachtäuſchenden Waſſerſpiegel die Spitzen und Dächer unten und die Fundamente oben zeigen. Dieſe Abhängigkeit der Dialektik des Negativen innerhalb ſeiner ſelbſt von der des Poſitiven iſt der wahrſte Beweis ſeines Nichtſeinſollens. Das Vernünftige iſt in dem Unvernünftigen, aber als das ſich ſelbſt entfremdete, untreu gewordene. Der Kranke iſt noch geſund, das Häßliche noch ſchön, das Böſe noch gut — wie Kant in dem von Herrn Exner ſelbſt citirten herrlichen Aufſatz über die Einführung des Begriffs der negativen Größen in die Weltweisheit, aus dem auch die junge Schelling'ſche Naturphiloſophie einſt einige bedeutende Griffe that, ſo treffend zeigte. Es iſt nur wieder das Vergeſſen des Zuſammenhangs zwiſchen dem Poſitiven und Negativen, welches dem Verſtand einbildet, mit jenem Vorwurf über die Speculation einen erklecklichen Triumph errungen zu haben.

Am Grellſten erſcheint dieſer Vorwurf in folgendem Schluß:

Nach Hegel iſt das Negative ein nothwendiges Moment des Begriffs.

Die Philoſophie ſtellt als Syſtem die Geneſis des Begriffs als die Wahrheit der Wirklichkeit dar.

Folglich muß das Wirkliche das Negative in derſelben Stufenfolge, wie im Syſtem erſcheinen laſſen.

Daraus folgt z. B. in concreto für die Pſychologie unter Anderem dieſe Abſurdität: Das kranke Selbſtgefühl, zu welchem auch der Begriff der Verrücktheit gehört, iſt ein Moment des Begriffs des Selbſtgefühls.

Die Wiſſenſchaft enthält den der Realität entſprechenden Begriff des Selbſtgefühls.

Folglich muß jeder Menſch in ſeinem Selbſtgefühl einmal erkranken, alſo auch einmal verrückt werden.

Wenn man dies noch weiter treibt, ſo ergiebt ſich zuletzt, daß man auch ſomnambul geweſen ſein müſſe, um zum Selbſtgefühl als der Negation des Traumlebens zu kommen! Denn, ſagt man, die Wiſſenſchaft hat es ja doch nur mit den nothwendigen

Beſtimmungen des Geiſtes zu thun. Spricht ſie alſo von Somnambulismus nicht als von einem unglücklichen Zufall, ſondern reihet ſie ihn der organiſchen Evolution als ein Moment ein, ſo muß auch die Folge des Syſtems zum Schickſal jedes Menſchen werden — ſoll anders die gerühmte Dialektik nicht das leerſte Gerede ſein.

Auf ſolche Deductionen iſt Herr Exner ſtolz.

Der Wolfianismus der Hegel'ſchen Pſychologie.

Seitdem Schelling die ihm von Couſin gemachte Schmeichelei, daß Hegel ſich zu ihm, wie Wolf zu Leibniz, verhalte, ſelbſt wiederholte, iſt dieſe Barbarei zu einem Axiom der gegen Hegel feindſeligen Kritik geworden, das von jedem journaliſtiſchen Gamin nachgekläfft wird. Herr Exner wendet daſſelbe auch auf die Hegel'ſche Pſychologie an! Er macht dieſer ſogar zum Vorwurf, Begriffe zu behandeln, welche in der Wolf'ſchen Pſychologie auch ſchon vorkommen. Abgeſehen davon, daß es lächerlich wäre, zu meinen, die Wolf'ſche Schule — beſonders wenn man Mendelsſohn, Irwing, Reimarus, Tetens und Maaß zu ihr rechnet — habe von der Phantaſie, der Empfindung, dem Gedächtniß u. ſ. f. gar keine oder nur falſche Begriffe gehabt, ſo bleibt für Hegel ja gerade diejenige Eigenthümlichkeit der Entwickelung beſtehen, derentwegen Herr Exner ihn beſonders anzugreifen für nöthig erachtet hat.

Eine Pſychologie, welche ſich ſchon auf ſein Verdammungsurtheil über die Hegel'ſche als eine ausgemachte Sache bezieht, die von Drobiſch, ſcheint mir viel wahrhafter zu wolfianiſiren. Herr Drobiſch ſieht in der Vorrede ſeines Buchs auf einen Platon und Ariſtoteles, geſchweige einen Hegel, mitleidig herab. Er will eine empiriſche Pſychologie geben, wie er ſagt: „ohne Hülfe der Methaphyſik und der Philoſophie, ohne Zuziehung der Mathematik.“ Obwohl er, ſeiner Verſicherung nach, von beſonderen Seelenvermögen nichts wiſſen will und auch Wolf deshalb ſehr tadelt, ſo fällt doch bei ſeiner Behandlung das ganze Leben des

Geiſtes in lauter Stücke auseinander. Nur die dialektiſche Methode iſt im Stande, die Einheit in den Unterſchied, den Unterſchied in die Einheit ohne Zerſplitterung, ohne Atomiſirung, zu entfalten, während Drobiſch als der Erzähler auftritt, der uns von den Vorſtellungen, von den Gefühlen, von den erklärenden Grundanſichten unterhält. Er nennt ſeine, auf Autopſie beruhende Methode eine naturwiſſenſchaftliche und ſich ſelbſt als den, welcher ſie zum erſtenmal anwende. Es iſt freilich ſeltſam genug, den Geiſt als ein Object der Naturlehre behandelt zu finden, welche Anſicht auch Herr Exner theilt. Worin ſoll nun das Naturwiſſenſchaftliche der Methode beſtehen? Etwa darin, daß Herr Drobiſch ſich bei der Beſchreibung der Sinne genauer auf das Phyſiologiſche eingelaſſen, Johannes Müller einigemal citirt und §. 45 bei Betrachtung eines Petſchafts durch eine umkehrende Ocularröhre eine Geſichtstäuſchung pſychologiſch erklärt hat? Oder ſoll das Naturwiſſenſchaftliche in der Zufälligkeit liegen, mit welcher von einem Gegenſtande zum andern fortgegangen wird? Oder in dem bequem und geſchmackvoll erzählenden Ton? Worin ſonſt das Neue liegen ſoll, iſt, wenn man zumal an Herbart's Lehrbuch der Pſychologie denkt, auch ſchwer einzuſehen. Aber halt! Da ſehe ich eben S. 275 die Behauptung, daß die Vernunft keine Eigenſchaft des Geiſtes oder Gemüths, nur der Seele ſei. „Das allgemeinſte pſychiſche Gattungskennzeichen des Menſchen iſt die Vernunft. Durch ſie unterſcheidet er ſich vom unvernünftigen Thier. Der Sinnlichkeit in ihm wird ſie entgegengeſetzt, aber weder dem Geiſt noch dem Gemüth als Eigenſchaft beigelegt, nur der Seele.“ — Nicht wahr, Herr Exner das iſt vielleicht auch Ihnen neu?

Die Virtuoſität des Mißverſtehens.

Herr Exner hat eine bewunderungswürdige Fertigkeit, die Speculation ſo zu verſtehen, wie ſie nicht verſtanden ſein will. Ich habe ſchon oben gezeigt, daß derſelbe von ſeinem Standpunkt des zäheſten, abſtracteſten Verſtandes aus dies gar nicht anders kann.

Dennoch wird es mir erlaubt ſein, gegen einige der ſeltſamen Beſchuldigungen mich zu verantworten, welche Herr Exner durch jene Kunſt des Mißverſtehens mir aufzubürden gewußt hat.

Ich ſage, daß das Bewußtſein, welches vom Beobachten zum Erfahren fortſchreitet, vom Einzelnen anfängt und mit dem Allgemeinen endet, daß aber, mit dem Erreichen dieſes Endes, die Einſicht des Bewußtſeins ſich in Anſehung des Verhältniſſes des Einzelnen und Allgemeinen umkehre. Nämlich für es ſelbſt, für ſeine Bildung, habe ſich zwar das Erfaſſen des Einzelnen als der Grund gezeigt, aus welchem er das Allgemeine als Folge für ſich abgeleitet habe. Nun aber angelangt bei dieſem, ſehe es ein, daß an ſich der Grund des Einzelnen vielmehr das Allgemeine ſei, welches im Einzelnen, als ſeinen Exemplaren, ſich nur wiederholt. So viel ich weiß, beruht die Macht der Erfahrung in der Gewißheit, daß das Einzelne zwar die Vermittelung der Erkenntniß, das Allgemeine aber die in dem Einzelnen ſich darſtellende Nothwendigkeit iſt. Der Erfahrene rechnet ſtets auf dieſe. Sie iſt ihm der Grund dafür, daß es im Einzelnen ſo und nicht anders ſein wird. Bevor aber dieſe Gewißheit erlangt worden, hat das Bewußtſein es mit dem Einzelnen und ſeiner Vergleichung zu thun. Was macht Herr Exner hieraus? Er meint, ob man wohl ſagen werde:

„Die Röthe, dieſe allgemeine Eigenſchaft der Centifolien, ſei der Grund, weshalb eine vor ihm, dem Nichthegelianer ſtehende Roſe gerade vierzig Blätter habe? Pflegt ihnen (den Nichthegelianern), wenn ſich ein neues Geſetz an einem Körper, eine neue Kraft für chemiſche Wirkungen entdeckt, der Körper plötzlich vom Arbeitstiſche hinwegzuſchwinden und an ihrem Geiſt als ein neuer Zuwachs zum Vorſchein zu kommen?“

Es iſt unſäglich, mit welcher Luſt Herr Exner ſich in ſolchen Plattheiten, in ſo plumpen Einfällen, die für burlesken Witz gelten ſollen, behagt, um nicht daran zu zweifeln, daß ſie vorzüglich es ſind, welche ihm die Gunſt und Scheinüberzeugung des großen Publicums ſichern. So herrſcht er mich, weil ich die Modification der Gewohnheit nur in die active und paſſive unterſcheide, gewaltig an: „wohin ich wohl jene Gewohnheiten rechne, die nicht ſelten vorkommen, und ſorgſamen Gouvernanten Angſt genug machen, z. B. immer die Naſe zu rümpfen oder die Zähne zu fletſchen? Iſt es Geſchicklichkeit oder Abhärtung?“

Aus Menſchenliebe, damit die armen Gouvernanten in Böhmen wiſſen, woran ſie mit Hegel ſind, erkläre ich hiermit auf das Feierlichſte, daß ich obengenannte Manieren, die ihnen ſo viel Angſt machen, für Geſchicklichkeiten halte und daß ihre Zöglinge, wenn ſie denſelben in ſolchem Unfug nicht gehörig ſteuern, ſich bis zu Grimmaſſiers ausbilden können.

Wenn ich ſage, daß der Sclav in dem Herrn das in ſich ſelbſtſtändige, von der Furcht vor dem Tode unabhängige Selbſtbewußtſein anſchaue, welches er gegen ihn zu behaupten unterließ; wenn ich dann zeige, wie der Sclav doch der Natur gegenüber durch ihre Bearbeitung ſich als in ſich frei und ſelbſtbewußt erfahre und theils durch ſeine Bildung, theils durch Empörung ſeine Knechtſchaft aufhebe und damit ſein Selbſtbewußtſein, ſeinem Begriff gemäß, realiſire, ſo macht Herr Exner daraus, daß ich die Unſelbſtſtändigkeit des Selbſtbewußtſeins Selbſtloſigkeit nenne, eine Selbſtbewußtloſigkeit der Sclaven, wirft mir die Unterſchiebung des Kant'ſchen Begriffs der Menſchenwürde unter den Begriff des Selbſtbewußtſeins vor und fragt: „Glaubt der Verfaſſer im Ernſt, Sclaven haben kein Selbſtbewußtſein im eigentlichen Sinn? Glaubt er wirklich, die Nordamerikaniſchen oder andere Sclavenbeſitzer halten ihre Sclaven für Affen, für Nichtmenſchen, für Weſen ohne Selbſtbewußtſein? Dann würden ſie wahrſcheinlich das Unterrichten derſelben nicht beſtrafen. Vermag er aus dem ganzen Gebiet der Geſchichte ein einziges Beiſpiel einer Sclaverei in ſeinem Sinne anzuführen?“

In meinem Sinn? Leider nur zu viel! In dem eigentlichen Sinn, den mir Herr Exner unterlegt, nein. Für Thiere haben die Herrn die Sclaven nicht gehalten, aber theils nur für wenig beſſer, theils ſogar für noch geringer. Dieſe Behauptung will ich ihm ſcheffelweis mit Thatſachen beſtätigen, bis zur neueſten

Zeit hin, wenn er es wünſcht, auch mit Belägen aus Oeſterreich, denn die Zahl der Adligen, welche ſich für eine ſpeciſiſch edlere, höhere Menſchengattung halten und nächſt ſich ihren Reitpferden und Jagdhunden mehr Verſtand und Gefühl, als dem gemeinen Haufen der Nichtadligen zuerkennen, iſt noch groß genug. Und dann ſage doch Herr Exner, weshalb das Römiſche Recht den Sclaven als res behandelt?

Der Begriff des Gefühls.

Der Begriff des Gefühls iſt, wie Herr Exner ſelbſt S. 13 bemerkt, von jeher das Kreuz der Pſychologen geweſen. Nach Hegel iſt das Fühlen kein beſonderes Vermögen des Geiſtes, nur eine ſeiner Formen, in welcher er an ſich eben ſo als ganzer gegenwärtig iſt, wie in jeder anderen. Hegel nennt die unmittelbare Beſtimmtheit des Geiſtes Gefühl. Es tritt daher in jeder Sphäre der Entwickelung von Neuem auf als Empfindung, als Selbſtgefühl, als ſinnliche Gewißheit, als theoretiſches und praktiſches Gefühl. Das Gefühl als Taſtſinn sensu strictiori iſt ein Moment der äußeren Empfindung. Nach meiner Meinung iſt es nun Hegel mehr als anderen Pſychologen gelungen, die verſchiedenen Beſtimmungen des Begriffs Gefühl mit den übrigen Thätigkeiten des Geiſtes in Zuſammenhang zu bringen, ſo daß bei ihm erhellt, auf welche Weiſe das Fühlen des Geiſtes ſchon an ſich Denken, das Denken aber das auch für ſich ſeiende Fühlen iſt. Keine Pſychologie wird ſo leicht das Verhältniß ganz überſehen können, in welchem das Fühlen zum Vorſtellen und zum Wollen ſteht, aber, außer bei Hegel, finde ich das Schwanken zwiſchen dem theoretiſchen und praktiſchen Element nicht aufgehoben; bald iſt es die dunkle Vorſtellung, bald, praktiſch-äſthetiſch, das unmittelbare Setzen von Luſt und Unluſt. Ich habe die Definitionen des Gefühls in anderen Pſychologieen mit den Hegel'ſchen Beſtimmungen verglichen, allein durch dieſe Vergleichung Hegel nur immer mehr ſchätzen gelernt. Was bei Anderen ein unbeſtimmtes Taſten, eine Begriffsemeute, ein Phraſenauskehricht, eine velleitas cognoscendi, eine halb abſichtliche Laxität des Ausdrucks, das iſt bei ihm entſchieden und unzweideutig. Ich ſetze zum Vergleich aus einem der pſychologiſchen Lehrbücher, dem erſten, beſten, die Beſtimmung des Gefühls her, z. B. aus der Scheidler'ſchen Pſychologie, Darmſtadt 1833, 2. Aufl., S. 436:

„Begriff: Gefühl iſt diejenige Geiſtesthätigkeit, in welcher das, durch Erkenntniß angeregte, unmittelbare Bewußtſein der Seele von ihrem eigenen gegenwärtigen Zuſtande unter der, durch die Angemeſſenheit derſelben zum Lebenszweck überhaupt beſtimmten Form des Angenehmen und Unangenehmen vorherrſchend erſcheint; oder: das Selbſtbewußtſein des geiſtigen Lebens ſelbſt, in deſſen inneren Beſtimmungen, ſofern dieſe durch das Intereſſe an Werth oder Unwerth, mit Wohlgefallen oder Mißfallen in's Bewußtſein treten. Weſentlich iſt dem Gefühl die Subjectivität und zwar inſofern, als dieſe Richtung auf das eigene Daſein unter jener Form von Luſt und Unluſt erſcheint; daher es auch als ſubjective Empfindung der objectiven Sinnesempfindung (Sinnesanſchauung, Wahrnehmung) entgegengeſetzt wird und weſentlich von dem ſogenannten inneren Sinn verſchieden iſt." Dieſer Definition folgt dann die Eintheilung der Gefühle in Sinnen-, Phantaſie-, Verſtandes- und Vernunftgefühle.

Bei dieſer zarten Materie wirft ſich nun Herr Exner Fragen als von mir unbeantwortet auf, die vollkommen beantwortet ſind. Ich ſage, daß die innere Empfindung durch die ſpontane Thätigkeit des Geiſtes erregt werde. Herr Exner fragt Seite 12: „Das Erregende iſt hier der Geiſt, was iſt das Erregte? Es iſt nicht auszufinden." Statt deſſen iſt ſehr klar zu leſen, daß 1) der Geiſt hier der zuerſt ſich ſelbſt 2) der ſeinen Organismus erregende iſt, inſofern jede urſprünglich dem Geiſt als ſolchem angehörige Thätigkeit, da ſie ohne Nervenbewegung unmöglich iſt, ſich ſofort verleiblichen muß.

S. 14 hält ſich Herr Exner über die Behauptung auf, daß jede Empfindung als eine in der Zeit entſtehende Veränderung auch in ihr vergehe, daß aber dies Vergehen nur relativ ſei und vielmehr jede Empfindung, nachdem ſie in der unmittelbaren

Realität der Exiſtenz verſchwunden, in der Idealität des Subjects als ein Moment ſeiner Erfüllung fortdauere. Dieſe Fortdauer iſt ganz unabhängig von dem Act des *ausdrücklichen* ſich Wiederbewußtwerdens einer Empfindung. Herr Exner, der ſonſt aus der Pſychologie ſo gern für die Pädagogik *Nutzen* zieht, hätte hier ſeinen hofmeiſterlichen Durſt recht an der Wichtigkeit befriedigen können, mit welcher ich die Natur der Empfindungen hervorhebe, die ſtillen Mächte unſeres Lebens auszumachen und daher ihrem Inhalt nach ſchlechthin nicht gleichgültig zu ſein. Herr Exner nimmt die *Unvergänglichkeit* in dem Sinn, daß ich daſſelbe Gefühl (ja, er ſchiebt ſogar den Begriff der Ueberzeugung unter) beſtändig actu *gegenwärtig* haben könnte; er fragt: „Wie viele Gefühle und Ueberzeugungen, welche doch auch Momente des Geiſtes ſind, hat ein Kind, welche, wenn ſie einmal zerſtört ſind, der Mann nie mehr in ſich hervorzubringen vermag.“ Gewiß nicht. Aber *dieſer* Mann bin ich nur, inſofern ich als Kind gerade dieſe und keine anderen Gefühle gehabt habe. Alle von mir als Kind durchlaufenen Gefühle exiſtiren für alle Ewigkeit in mir, aber ideell, in die ſubſtantielle Einfachheit meines Selbſtes verſunken. Mein *empiriſches Selbſt* iſt der actuelle Inbegriff meiner *ganzen* Vergangenheit. In dieſer Continuität des Lebens liegt die concrete *Einzigkeit* jedes Menſchen.

Bei dem Begriff des *Selbſtgefühls* denkt Herr Exner nur an die *Emphaſe des Egoismus*. Ich behaupte, daß die Geſundheit des Selbſtgefühls den *Wechſel* von *Zerſtreuung* und *Vertiefung* fordere (eine von *Herbart* in ſeiner Pädagogik vortrefflich auseinandergeſetzte Nothwendigkeit). Herr Exner meint, Zerſtreuung und Vertiefung ſeien *Arten* des Selbſtgefühls und *trennt* daher dies von ihnen. S. 20: „Ein Hiſtoriker kann ſtundenlang über einen Zuſtand des alten Roms nachdenken und kann in voller Freiheit des Geiſtes auf verwandte Zuſtände der Vergangenheit und Gegenwart übergehen, ſie mit jenen vergleichen und die gewonnenen Reſultate auf die Zukunft übertragen, ohne bei allem dem ein einziges Mal an ſich ſelbſt zu denken, ſich ſelbſt zu fühlen. Vielmehr, wenn ein Geräuſch von Außen, oder die Empfindung des Hungers, oder die Bemerkung, daß ſein Gedächtniß ihn irgendwo verlaſſe, ihn an ſich ſelbſt erinnert, fühlt er ſich geſtört und iſt häufig unzufrieden. Jenes Forſchen iſt ein vollkommen geſunder Zuſtand; er iſt aber keine Art des Selbſtgefühls.“

Ich brauche wohl dies glorioſe Beiſpiel nicht zu zerlegen, um nachzuweiſen, daß es meine Behauptungen nicht widerlegt, ſondern unterſtützt und beſtätige mit Vergnügen, daß Herrn Exner's Römiſcher Hiſtoriker, wenn er ſich in einen Zuſtand des alten Roms vertieft und ſich dann in Vergleichungen deſſelben mit anderen Zuſtänden bis in die Zukunft hin zerſtreuet, auch nach meinem beſchränkten Verſtande ſich vollkommen geſund befindet.

S. 28 beliebt es Herrn Exner meine Auseinanderſetzung vom Verhältniß des Subjects als des *begehrenden* zur Objectivität einen Knäuel von *Unſinn* zu nennen. Er empört ſich darüber, daß das Lebendige an ſich die Gewalt über das ihm als ſein Mittel gegenüberſtehende Object haben ſoll. Es iſt aber ſo und bevor Herr Exner nicht darthut, daß es anders iſt, muß es ſein Bewenden dabei behalten. Weil das Höhere das Niedere an ſich in ſich ſchließt, fühlt es ſich, noch bevor es ſeine Uebergewalt an demſelben etwa realiſirt, im *Voraus* als die Macht deſſelben. Es anticipirt die Widerſtandloſigkeit des Niederen gegen ſich. Es kommen hierbei allerdings Täuſchungen vor, welche der Erfahrung des Bewußtſeins, der *Schule der Bildung* angehören, aber an und für ſich iſt es völlig wahr, daß der Menſch die *Nichtigkeit von Allem gegen ſich* ſetzt, was nicht, wie Er, ein *Selbſt* für ſich iſt und als ein ſolches ſich ihm *geltend* machen kann. Das *Genießen* beſteht in der Aufhebung der Spannung, welche zwiſchen dem begehrten Gegenſtande und dem begehrenden Selbſt ſo lange exiſtirt, als es nicht durch die Negation des Objects ſich die reale Gewißheit ſeiner Macht über daſſelbe gegeben hat. Herr Exner ſagt: „Der Genuß iſt keine Negation des Objects. Wird eine Speiſe, der erſehnte Anblick eines Gemäldes genoſſen, ſo *bleiben* Speiſe und Bild für den Geiſt nach wie vor dem Genuß ein Aeußeres; ſie werden weder zu Nichts, noch ein

Beſtandſtück der Seele. So ſagt die Erfahrung laut genug und nur ein ſehr verworrenes Denken kann ihr widerſprechen."

Nein, alle Erfahrung widerſpricht der des Herrn Exner und wenn er ſie noch ſo laut ſchreien ließe.

Wie, wenn ich eine Speiſe genieße, negire ich ſie nicht?

Wie, wenn ich ein Gemälde anſchaue, negiren meine Augen nicht daſſelbe, um es, durch die Vermittelung des Sehnerven, für mein Bewußtſein zu poniren? Sagt nicht ſelbſt die ſprachliche Redensart: etwas mit den Augen verſchlingen?

Wenn ich eine Speiſe, die meine Begierde erregt, eſſe, ſo bleibt ſie nach Herrn Exner ſeinem Geiſt ein Aeußeres. Dann folgere ich, hat er ſie auch gar nicht begehrt, gar nicht mit menſchlichen Sinne verzehrt. Sonſt müßte er doch wiſſen, wie ſie ihm ſchmeckt. Oder gehört ſeine Zunge nicht ſeinem Geiſt? Sonſt muß doch ſein Geiſt dem Leibe ſogar „in den Eilwagen" folgen, ſoll hier auf einmal die holde Eintracht fehlen?

Und das Gemälde negiren meine Augen freilich nicht materiell, es von der Wand verſchwinden zu machen, aber, wie die Natur des Geſichtsſinnes es heiſcht, ideell. Und mit ſolchem Erfaſſen wird es wirklich zu einem Beſtandſtück in mir — und nur in dieſem Augenblick ſehe ich ganz deutlich mehre Bilder aus dem Prager Univerſitätsgebäude vor den Augen meines Geiſtes aufſteigen, welche ich als Beſtandſtücke deſſelben von dort mit hinweggenommen habe. Nehmen, wenn auch blos mit den Augen, iſt doch wohl eine Negation?

Die Unheilbarkeit der Seelenkrankheiten

Herr Exner referirt, ich ſolle geſagt haben: „einige Seelenkrankheiten ſind heilbar, andere nicht." Zu dieſem Referat fügt er hinzu, ſo geſelle ſich bei mir ſchön zur Trivialität die Leichtfertigkeit.

Hätte ich weiter nichts über die Heilbarkeit der Seelenkrankheiten geſagt, dürfte mein Kritiker ſich vielleicht ſo über mich auslaſſen. Da dies nicht der Fall iſt, ſo bereitet er ſich ſeinen Triumph über mich nur durch leichtfertige Verſchweigung.

Die Möglichkeit der Heilung finde ich darin, daß durch die Erkrankung der Geiſt nicht als ſolcher, als totaler negirt wird. Sonſt wäre er gar nicht krank, ſondern vernichtet. Krank iſt er nur partiell. Die Negation in ihm hat an ihm ſelbſt noch ihre Negation. Inſofern der Blödſinnige, wenn auch noch ſo kümmerlich, zu ſprechen und die Sprache Anderer zu verſtehen vermag, beweiſt er noch ſeine an ſich exiſtirende Geiſtigkeit. Inſofern der Verrückte innerhalb ſeiner fixen Vorſtellung logiſche Conſequenz und außerhalb derſelben ein eben ſo geſcheutes Urtheil, als Andere, zu zeigen vermag, beweiſt er noch ſeine an ſich exiſtirende Vernünftigkeit, die Secunda Petri. Inſofern endlich der Wahnſinnige aus dem Chaos ſeiner ſich gegenſeitig vernichtenden Vorſtellungen und Gefühle in intermittirende Perioden zurückkommt, inſofern er oft die Ausbrüche ſeiner geiſtig-leiblichen Selbſtauflöſung vorherzumerken, mithin ſeine Raſerei von ſeinem beſonnenen Zuſtand zu unterſcheiden vermag, beweiſt er ſeine noch an ſich exiſtirende Freiheit.

Dieſe Vorausſetzung müſſen wir auch bei den für uns Unheilbaren machen, die doch immer nur Thiere zu ſein ſcheinen, es nicht ſind. Unheilbarkeit iſt mithin ein relativer Begriff. Das Urtheil der Unheilbarkeit kann von uns in Anſehung unſerer Behandlung oft als ein ganz gewiſſes ausgeſprochen werden, allein mit jenem Vorbehalt, ähnlich, wie Aerzte das Sterben oft für unvermeidlich erklären, und doch zugleich erinnern, daß dies Urtheil nicht apodiktiſch ſei, weil die Kriſen oft die Form des Todeskampfes annehmen. Damerow erwähnt das intereſſante Factum, wie die Irren ſich meiſt auf's Aeußerſte dagegen ſträuben, in die Claſſe der Unheilbaren verſetzt zu werden.

Wenn mein Gegner mich aber verſpottet, weil ich für die Aetiologie der Seelenkrankheiten weder abſtracter Materialiſt, noch abſtracter Spiritualiſt bin, ſondern die reale Möglichkeit des Anfangs, der primitiven Begründung der Seelenkrankheiten theils im Organismus, theils in der Intelligenz finde, ſo möchte ich wohl wiſſen, was daran ſo Unwiſſenſchaftliches ſein ſoll. Die Entwickelung jedes ſolchen Anfangs führt dann nothwendig das Mitleiden des entgegengeſetzten Elements herbei, wie durch den im Capitel vom Begriff der Empfindung auseinandergeſetzten Proceß der Verleiblichung des Geiſtigen, der Vergeiſtung des Leiblichen erhellt.

Auf dem Felde der politiſchen That donnert uns der Dichter zu:

Sprich wie ein Mann, für oder wider. Nur die Parole: Sclave oder frei!

Auf dem Gebiet des Denkens herrſcht dagegen die Vermittelung und das Extrem, wenn es nicht nur polemiſch, ſondern an und für ſich wahr ſein ſoll, iſt ein Irrthum. Die Leidenſchaftloſigkeit der Wiſſenſchaft muß ſich vor der Verketzerung nicht fürchten, der Entſchiedenheit der Schärfe zu entbehren. Ihre Schärfe iſt ein zweiſchneidig Schwert. Sie muß vom
Weder — Noch durch das
Entweder — Oder zum
Sowohl — Als auch
Schritt vor Schritt vorwärtsgehen und nur vor der Schlaffheit des ledernen Auch, Auch ſich in Acht nehmen, deſſen bequeme Redſeligkeit freilich kein Kopfzerbrechen koſtet.

Die Phyſiognomik und Phrenologie.

Den Tadel der vornehmen und doch ſo leidigen Juſtemilieutaktik macht mir Exner auch bei der Phyſiognomik und Kraniologie. Ich kann mich von der Rechtmäßigkeit dieſes Tadels nicht überzeugen.

Die Symbolik des Antlitzes und des Schädels hat in Allem, was die natürliche Anlage des Menſchen betrifft, vollkommen Recht. Dies Recht hatte ich gegen eine gewiſſe Säuerlichkeit feſtzuhalten, die Hegel bei dieſen Materien aus der Periode der Excentricitäten der Gall'ſchen Epoche her anklebte. Aber von dieſer Anlage iſt nun zu unterſcheiden, was der Geiſt durch die Machtvollkommenheit ſeiner Freiheit im bunten Wechſellauf des Geſchicks aus ſich macht. Für dieſen Punkt gilt Hegel's Polemik.

Hätte die Phrenologie unbedingt auch für das Denken und Wollen, nicht blos für die Individualität der ſpecifiſchen Begabtheit Recht, ſo wäre alle Zurechnung null und nichtig. Das möge auch mein juriſtiſcher Freund Dorguth bedenken, wenn er in ſeinem Sendſchreiben an mich und in anderen Schriftchen mich wegen meines „Aberglaubens“ an die Idealität und an den Geiſt verſpottet und die Philoſophie lediglich in die Phyſiologie ſetzt.

Der Geiſt aber kann ſich nicht nur gegen ſeine Natürlichkeit, er kann ſich auch gegen ſeine eigene Geſchichte negativ verhalten. Er vermag dann, was kein Thier vermag, ſeine Phyſiognomie relativ ſogar umzubilden und zwar nach dem Lichtenbergiſchen Axiom, daß Tugend verſchönt, Laſter verhäßlicht.

Die heiligſte Lehre des Chriſtenthums, die Lehre von der Wiedergeburt, würde durch die Phrenologie, inſofern ſie auch auf das Denken und Wollen als ſolches ausgedehnt werden ſollte, vernichtet. Blinder Fatalismus wäre ihre Conſequenz. Wenn Aerzte, wie der edle Lauvergne am Bagno in Toulon, der Phrenologie huldigen und religiös bleiben, ſo iſt das eine glückliche Inconſequenz. Herr Noël zeichnet uns z. B. in Nr. 16 ſeines Schädelmuſters den Gewiſſensknorren. Wenn nun Jemand denſelben ſehr klein empfangen hat, was kann denn er für ſeine Gewiſſenloſigkeit?

Der Univerſalismus des vernünftigen Selbſtbewußtſeins.

Herr Michelet hat dem Hegel'ſchen Syſtem die Wunde geſchlagen, die Phänomenologie des Geiſtes auszuſtoßen und die beſonderen Begriffe derſelben in den alten Rubriken eines Erkenntniß- und Begehrungsvermögens unterzuſtopfen. Herr Exner iſt daher in dieſem Punkt ſehr mit ihm zufrieden. Michelet will auch aus Collegienheften ähnlichen Verrath ſinnende Aeußerungen Hegel's ſelbſt mittheilen. Ich habe es hier alſo mit einem der ſchwierigſten Punkte zu thun, will aber kurz ſein, da nur Kürze oder, wozu in dieſem Buch nicht der Ort, erſchöpfende Weitläufigkeit hier helfen können. Hegel's Meinung ſcheint mir folgende zu ſein:

Das Bewußtſein überhaupt iſt das Unterſcheiden des Ichs von dem, was es nicht iſt, die reine Beziehung. *Nicht* iſt es aber Alles, was ihm als ein *Anderes*, mithin als ein Object ſich darſtellt.

Allein als Object ſtellt ſich ihm nicht nur das außer ihm Seiende, wozu auch der eigene Körper gehört, ſondern auch das Bewußtſein ſelbſt dar. Es iſt in ſeiner Reflexion Reflexion in ſich.

Und abermals ſtellt ſich ihm nicht nur in ihm es ſich, das eigene Ich, dar, ſondern auch das *Selbſt*, inſofern es außer ihm als ein anderes für ſich ſeiendes exiſtirt. Das Object iſt hier folglich das Subject, aber als ein reell anderes. In dem *Subjectſein*, in dem ſich als Ich Wiſſen, ſind die *vielen* Subjecte *an ſich identiſch*. Als abſtractes Selbſt ſind ſie von einander nicht verſchieden. Erkennen ſie dies und erkennen ſie dieſe *Gleichheit an*, ſo ſind ſie darin *Ein Selbſt* (eine Einheit, welche der Exner'ſche Verſtand als das numerative *Eins* mißverſteht und ſich nun darob höchlich verwundert).

Allein das Selbſt iſt nicht nur der Begriff ſeiner ſelbſt. Die Reflexion des Ich in ſeine Reflexion iſt leer. Nur die Natur einerſeits, nur die theoretiſche und praktiſche Vernunft anderſeits ſind ſeine concrete Erfüllung. Das Selbſtbewußtſein, welches in ſeinem *naturfreien* Begriff diejenige *ideelle* ſeinem Selbſtbegriff homogene *Allgemeinheit* erkennt, welche nicht nur ſeine eigene, ſondern zugleich die der *Objectivität* iſt, erkennt die *Vernunft* als die *Wahrheit* ſeines abſtracten Selbſtbegriffs. In ihrer abſtracten Idealität *für ſich*, als reiner Begriff, iſt die Vernunft das neutrale Element des Univerſums; in ihrer concreten Realität, als an *anderem* Inhalt erſcheinende Actualiſirung, iſt ſie allem Natürlichen und Geiſtigen als deſſen *allgemeine Form* immanent. Erfaßt das Subject dieſen Begriff (was keineswegs in der ſpeculativen Weiſe zu geſchehen braucht), ſo hebt es mit ihm alle Getrenntheit zwiſchen ſeinem Weſen und dem Weſen der Objectivität auf. Es hat dann die *Gewißheit*, daß die Objectivität wie die Subjectivität in der *Nothwendigkeit der Vernunft* identiſch ſind.

Dieſe Entwickelung iſt in ſich ſo conſequent und verläuft ſich ſo ſtreng an dem einfachen Gegenſatz von Subject und Object, daß die Verwerfung ihrer Selbſtſtändigkeit eben ſo viel iſt, als ein Ignoriren davon, daß ein Fichte gelebt und die Wiſſenſchaftslehre geſchaffen hat. In der Vorausſetzung der Vernunft leben wir Alle. Ohne ſie würden wir das Objective der Natur und Menſchenwelt uns als ein ſeltſames, ungeheuerliches Chaos gegenüber haben, deſſen Phänomene uns von einer Angſt zur andern fortſcheuchen würden. So aber, ſeiner ſelbſt wie der Welt kraft der Vernunft ſicher, ſagt der Naturforſcher: ich weiß, ich kann in der Natur nichts als Vernunft entdecken; was in meiner Erfahrung dieſer Annahme widerſpricht, muß ſich als ein Schein und in einem nur noch nicht aufgefundenen Zuſammenhang weiterhin als vernünftig ausweiſen. Daſſelbe ſagt der Geſchichtsforſcher und jeder Reiſende, der zu ihm noch gänzlich unbekannten Völkern kommt, wirft hiermit ſicheren Ankergrund. Dieſe Geſtalt des Bewußtſeins iſt von Seiten der Entgegenſetzung der Sub- und Objectivität die höchſt mögliche. Sie iſt die abſolute Verſöhnung des Selbſtbewußtſeins mit ſich und der geſammten Objectivität. Dies bedenkend, rufe ich aus: „Es liegt das Ungeheure in dieſem Standpunkt, daß das Subject zur Welt ſagt: Du biſt mein!“

Und was ſagt Herr Exner zu dieſem eben ſo einfachen als nothwendigen und erhabenen Begriff, welcher der Platoniſchen Anamneſe, dem Ariſtoteliſchen Nus, der Leibniz'ſchen Monade, der Kant'ſchen Möglichkeit der Erfahrung und dem Fichte'ſchen Ich zu Grunde liegt, was ſagt er dazu:

„Wir wünſchen Glück zu dieſem Reſultate! Möge nur der Mann auf dem ungeheueren Standpunkte, wenn er morgen Hunger hat, auch was zum Eſſen haben, ſonſt könnte er aus ſeiner Höhe leicht einen ungeheueren Fall thun.“

Hier fällt Herrn Exner's flauwitzige Trivialität bis zur Gemeinheit herunter. Und nicht unterſcheidend zwiſchen dem Begriff der allgemeinen Vernünftigkeit und zwiſchen dem Begriff der beſonderen Realiſirung der Vernunft, nimmt er weiter ungeheuren Anſtoß daran, daß ich ſage. es könne nichts exiſtiren, was dem vernünftigen Selbſtbewußtſein zu widerſprechen vermöchte. Dem Zuſammenhang nach will ich damit natürlich nur ſagen, daß die Vernunft in mir und die Vernunft außer mir dieſelbe Vernunft und daß die Vernunft die Macht der Welt iſt. Nicht will ich damit ſagen, daß nicht das Einzelne für ſich unvernünftig ſein, der Vernunft widerſprechen könne. Allein indem es der Vernunft widerſpricht, hat es doch an derſelben ſein Maaß und begreife ich es folglich in ſeinem alogiſchen Unweſen doch gerade wieder nur durch die Vernunft. Indem ich aber ſage, daß ich als vernünftig mich mit der Welt in Harmonie weiß und ſie in dieſem Sinne mein nenne, iſt es wohl ſehr unvernünftig, wenn Herr Exner mir höhniſch zuruft: „Eröffne er uns alſo, wie es ſich mit dem Erdmagnetismus eigentlich verhält, welche fortſchreitende Bewegung unſere Sonne hat, was für Länder es am Südpol giebt und was ſonſt den Wißbegierigen plagt".

Die Aſſociation der Vorſtellungen.

Hegel verſteht unter Idee das Unbedingte ſowohl des Begriffs als der Realität; unter Vorſtellung aber die im vorſtellenden Geiſt exiſtirende ideelle Darſtellung einer gehabten Anſchauung. Unter Geſetz verſteht er das in der Mannigfaltigkeit der Erſcheinung ſich gleich bleibende Weſen.

Hegel leugnet nun keineswegs die Verbindung von Vorſtellungen; er leugnet nicht, daß eine ſolche Verbindung in der individuellen Bildung des Subjectes, im beſondern Inhalt der Vorſtellungen und in der formal logiſchen Beziehung eine relative Nothwendigkeit habe. Allein er verwirft den aus dem Sprachgebrauch der Romaniſchen Völker ſtammenden Ausdruck Ideenaſſociation als zu viel für ſich in Anſpruch nehmend, da man mit ihm nicht Ideen, nur Vorſtellungen meint. Und eben ſo verwirft er den Ausdruck eines Geſetzes für die Verknüpfung von Vorſtellungen, inſofern man damit die abſolut nothwendige Verkettung der Vorſtellungen im individuellen Bewußtſein meint. Dieſe Beſtimmungen erläuternd ſage ich daher ausdrücklich, daß nur die Wiſſenſchaft in ihrer Syſtematik die Form ſei, in welcher freilich nicht Vorſtellungen, ſondern Gedanken und Begriffe mit abſoluter Nothwendigkeit ſich auseinander erzeugen. Inſofern ich mich als Vorſtellender verhalte, ſind die Vorſtellungen als ſolche meinem Ich gegenüber ſchlechthin beſtimmbar. Das vorſtellende Subject iſt die Macht, ſeine Vorſtellungen abſolut willkürlich zu einander zu geſellen. Alle ſchöpferiſche Thätigkeit der Phantaſie iſt durch die Möglichkeit des Sprunges im Vorſtellen bedingt. Bei der Analyſe wird allerdings ſubjectiv ſich jedesmal die Geſchichte der Vorſtellung in meinem Bewußtſein ſo wie objectiv irgend eine der logiſchen Kategorieen als die abſtracte Form der Beziehung herausſtellen; aber weder jenes Moment der individuellen Bildung noch dies formale Element der Syntheſe ſind als ſolche die Urſache geweſen, gerade ſo und nicht anders zu verknüpfen. Dieſe Freiheit ſtimmt mit der Erfahrung durchaus überein. Ohne ſie würden unſere Vorſtellungen unſere Tyrannen ſein. Herr Exner, der ſich nicht in den Gedanken einer zufälligen Nothwendigkeit finden kann, giebt verblümt zu verſtehen, daß die Hegel'ſche Lehre nur von der Faſelei oder Gedankenerſtarrung des Irren gelten könne. Gerade das Gegentheil iſt der Fall, denn der Irre entbehrt eben der freien Gewalt über ſeine Vorſtellungen. Er kann ihnen keine Richtung mehr geben, ſie nehmen ſie ſich. Sie thun ihm Zwang an. Sie aſſociiren ſich; er jedoch iſt paſſiv gegen ihre Thätigkeit und vermag ihre Selbſtgruppirung nicht mehr zu beherrſchen — die grauenhafteſte Carricatur der Wiſſenſchaft, welche der objectiven Nothwendigkeit des ſich ſelbſt in ſich beſtimmenden Begriffs die ſubjective Freiheit des Denkenden vereint.

Mit poſſirlicher Angſt nennt Herr Exner die „transcendentale Freiheit aller Reproduction einen in der Geſchichte unſerer Wiſſenſchaft beiſpielloſen Gedanken; deſſen Annahme vielleicht jeden möglichen Gedankenkreis zertrümmern würde“. Und welch ein Unglück, wenn dieſe Freiheit vielleicht gar in den ruhigen Zirkel der Vorſtellungen eines Exner einbräche! Muß ſich derſelbe nicht, da er zwiſchen Vorſtellen und Denken keinen Unterſchied macht, auf dem Begriff dieſes Unterſchiedes aber aller Streit über die ſogenannte Ideenaſſociation beruht, recht nach der Wolff'ſchen Philoſophie ſehnen? Muß er nicht die Vorſtellungsarchitektur der Herbart'ſchen Pſychologie für das Höchſte in der Pſychologie halten? Muß er nicht ein Feind alles Spiels der Vorſtellungen ſein? Da Herr Exner es liebt, die Hegel'ſche Pſychologie durch Vergleichung mit der Wolff'ſchen und Herbart'ſchen herabzudrücken, ſo will ich mir doch das Vergnügen machen, aus der verbeſſerten Auflage eines im vorigen Jahrhundert erſchienenen Buches eine Stelle mit der Anfrage herzuſetzen, ob dieſelbe nicht auch von einem heutigen Herbartianer hätte geſchrieben ſein können?: „Wenn zu der geſelligen Vorſtellung A die Totalvorſtellungen b c d gehören; ſo wird, wie ſchon erinnert iſt, von den letzteren öfter gar keine erweckt, ſondern die zunächſt erweckte n kann zu einer andern Totalvorſtellung, l m n gehören. Dieſer Fall aber würde vermöge des höchſten Aſſociationsgeſetzes unmöglich ſein, wenn er nicht auf folgende Art begreiflich wäre. Eine von den zu A gehörigen Partialvorſtellungen, etwa c, iſt zugleich mit der zunächſt erweckten n ein Glied einer dritten Totalvorſtellung: c n o. Alsdann kann die Einbildungskraft von A, durch die Vermittelung von c, zu n übergehen. Auf dieſe Art allein iſt es möglich, daß ſich n mit A verbinde. Weil aber c, der Vorausſetzung zufolge, nicht erweckt wird, ſo muß dieſe Vorſtellung in der Seele dunkel bleiben oder gar nicht zum Bewußtſein gelangen.“

Die moraliſche Inſinuation.

Es iſt immerhin traurig, daß bei philoſophiſchen Streitigkeiten der Vorwurf ſelten auszubleiben pflegt, daß der Gegner eine für die Moral verderbliche Lehre aufſtelle, auch wo derſelbe gar nicht von der Moral handelt. Nachdem Herr Exner S. 29 von Schelling geprieſen, wie das bloße Wort des Poſitiven demſelben ſchon eine freudige Hoffnung zugewendet, weiß er nicht, was er zu der monſtröſen Anſicht ſagen ſoll: „das Subject als lebendiges, ſelbſtbewußtes, habe die Gewißheit, daß kein Object ſeine Negation verhindern könne, d. i. eine jede Begierde des Menſchen müſſe ihre Befriedigung finden. Wenn dies für die Anhänger der Hegel'ſchen Philoſophie wahr iſt, ſo wiſſen wir nicht, ob wir ſie als die ſeligſten Menſchen preiſen oder als die unſeligſten beklagen ſollen; denn wer mag entſcheiden, ob ein Menſch, dem alle ſeine Begierden, weiſe und thörichte, befriedigt würden, der glücklichſte oder der elendeſte wäre?"

Ich vermag das vollkommen zu entſcheiden. In dem jeſuitiſchen Sinn, als Herr Exner hier fragt, würde er der elendeſte ſein. Das Wie dieſes Elends findet ſich am Schluß meiner Pſychologie hinreichend auseinandergeſetzt. Die wiſſenſchaftliche Rohheit und abſichtliche Verſchweigung Herrn Exner's iſt hier widerlich. Das pſychologiſche Phänomen für ſich fällt noch gar nicht unter die Kategorie des Guten und Böſen, des Weiſen und Thörichten, was er mit Einem Mal hier einmiſcht, während ich beſtändig gegen die Vermiſchung der Pſychologie mit der Moral kämpfe. Nur der Unterſchied des Natürlichen, Künſtlichen und Widernatürlichen kann als unmittelbare Anticipation ethiſcher Beſtimmungen in die Pſychologie eintreten.

Liegt es nun, pſychologiſch, nicht im Begriff der Begierde, ihre Befriedigung anzuſtreben?

Will mein Gegner: Nein, antworten?

Kann die Begierde befriedigt werden?

Will mein Gegner: Nein, antworten?

Iſt, auf dem Standpunkt des natürlichen Willens, die Befriedigung der Begierde nicht das, was man Glückſeligkeit — im Unterſchied von dem religiöſen Begriff der Seligkeit — nennt?

Will mein Gegner: Nein, antworten?

Darf aber jede Begierde unter allen Umſtänden befriedigt werden?

Mit dieſer Frage, welche ich entſchieden mehrfach verneint habe, tritt erſt das ethiſche Intereſſe ein, deſſen Entwickelung aber einer anderen Sphäre, als der Pſychologie zukommt. Was hat mir nun alles Reden geholfen, namentlich auch die dieſen Punkt betreffende Auseinanderſetzung der Vorrede, wenn nun doch ſolche Conſequenzen gemacht werden!

Ich ſage ferner: „Uſurpatoren müſſen die Berechtigung zu der von ihnen angemaaßten Selbſtſtändigkeit durch den Kampf beweiſen“. Zu dieſen Worten einige Aeußerungen Michelet's hinzunehmend, ſagt Herr Exner S. 33: „Wie ſehr die Schule ihren empörenden Grundſatz: Gewalt iſt Recht, auch zu verhüllen ſtrebe, ſie kann es nicht hindern, daß er hier und da in ſeiner ganzen Scheußlichkeit ſichtbar wird“.

Von der ſogenannten hiſtoriſchen Rechtsſchule iſt mir zwar bekannt, daß ihr vorgeworfen wird, das Rechthaben dem Rechtſein nachzuſetzen, von der Beſchaffenheit des Inhalts der Rechte zu abſtrahiren und ſich auf ihr poſitives Daſein als ſolches zu beſchränken, wogegen der Hegel'ſchen Schule der Vorwurf gemacht wird, das Recht der Vernunft, da' ewige Recht des Menſchen überhaupt zu beſchützen, und in dieſem Schutze öfter die Nothwendigkeit der geſchichtlichen Schranken zu überſehen. Daß es alſo ein Grundſatz der Schule ſei, die Gewalt für das Princip des Rechtes zu halten, iſt gänzlich falſch. Ich habe es in der Pſychologie gar nicht mit dem Verhältniß des poſitiven Rechts zum Vernunftrecht zu thun. Ich ſpreche nur von der Nothwendigkeit des Kampfes in alle den Fällen, in welchen das Selbſtbewußtſein ſeine Unſelbſtſtändigkeit negirt. Iſt nun meine Behauptung wegen der Uſurpatoren etwa geſchichtlich widerlegbar? — Herr Exner geht in ſeinem moraliſchen Eifer ſo weit, zu ſagen: „Hat alſo Jemand, um im Andern ſein Selbſt zu erblicken, Luſt, ihn todt zu ſchlagen, macht er ihn aber, da er ſich nicht wehren kann, nur zum Sclaven, ſo hat er ein Recht und iſt legitimer Herr.“ So gänzlich entgeiſtert in dieſer gemeinen Sprache die Sache ſich darſtellt, ſo bleibt leider doch noch ſo viel davon wahr, daß noch bis vor Kurzem viele Fürſten gar nicht daran zweifelten, daß, wenn ſie eine Eroberung gemacht hatten, die Ueberwundenen, mochte es ihnen lieb oder leid ſein, in ihnen ſofort ihre legitimen Herrn zu verehren hätten.

Hinterher bemerkt Herr Exner noch, daß der Gegenſtand eigentlich in die Philoſophie der Geſchichte gehöre. Das habe ich ihm aber ſelber vorgeſagt, denn auch hier herrſcht noch eine Verwirrung, der ich nach Kräften zu ſteuern befliſſen geweſen bin. Eine ausführliche Durcharbeitung der Philoſophie der Geſchichte, zu der ich für mich endlich 1841 gelangte, hat mir die Grenzen zwiſchen ihr und der Pſychologie noch klarer gemacht. Sie iſt der Grund, weshalb mehre Aeußerungen, welche ich früher bei dem Begriff des Gemüths in ſanguiniſcher Hoffnung machte, diesmal weggeblieben ſind. Die Wiſſenſchaft geht beim Individium nicht mit Siebenmeilenſtiefeln.

Schluß.

Das wäre denn die Kritik einer Kritik, welcher Trendelenburg, die logiſche Frage in Hegel's Syſtem, Leipzig 1843, S. 36 folgendes glänzende Zeugniß ausgeſtellt hat:

„Im Kampfe gegen die dialektiſche Methode erſchien eine unerwartete Hülfe in der geiſtreich und lebendig geſchriebenen Schrift: „Die Pſychologie der Hegel'ſchen Schule, beurtheilt von Dr. F. Exner.“ Der Verfaſſer eingedenk, daß die Hegel'ſche Schule auf die dialektiſche Methode, wie kühne Spieler auf Einen Wurf, ihr ganzes Glück geſtellt, und daß ihr von der Anwendung der Methode alles Wiſſen kommt, verfolgt dieſe auf ihrem Wege durch die Pſychologie hindurch und läßt ihr keine Schlupfwinkel, in welche ſie ſich verberge. Es iſt von großem Werthe, daß nun in einer ſo concreten Disciplin, wie die Pſychologie iſt, Jedem zu Tage liegt, welches Wiſſen, oder vielmehr welche wiſſenſchaftlichen Undinge, die vielbeſprochene dialektiſche Methode erzeugt. Wenn man klagt, daß der Negativität noch nicht genug geſchehen ſei (Gabler S. 171), ſo mag man ſich in dieſem Einen Beiſpiel ſtatt aller ihrer gelungenen Thaten freuen (Exner S. 55 ff.). Wird ſich der dialektiſche Begriff irgendwo wieder erheben können, nachdem er in einer ganzen Wiſſenſchaft dieſe Niederlage erlitten?“

Ich hoffe durchaus nicht, daß meine Widerlegung Exner's auf dieſen, auf Trendelenburg, auf Vorländer, auf Drobiſch u. ſ. f. den Eindruck einer Widerlegung mache, erwarte vielmehr, daß man in einer Literariſchen Zeitung oder einem Literariſchen Repertorium, falls man auf mich zu reflectiren ſich herablaſſen ſollte, nächſtens drucken läßt, ich hätte umſonſt die alten Hegel'ſchen Gemeinplätze vorgebracht und die Sache nicht im Geringſten gefördert. Daß ich aber meinem Gegner in's Geſicht zu ſehen nicht geſcheuet und gegen ihn meine Schuldigkeit erfüllt habe, wird man mir wenigſtens bezeugen müſſen, mag man meine Anſichten theilen oder nicht. Daß mit dem wahren Begriff der Methode die Ausführung deſſelben innerhalb eines concreten Stoffs nicht ſofort und überall congruent ſein, folglich das Verfehlte in der Darſtellung einer beſonderen Wiſſenſchaft noch als gar kein Gegenbeweis gegen die Allgemeinheit und Nothwendigkei der Methode ſelbſt angeſehen werden kann, wird man wohl zugeben müſſen, da dieſer Unterſchied bei jeder Methode gilt. Nur die umfaſſendſte und tiefſte ſachliche Durchdringung läßt auch die höchſte Reife der Form hervortreten. Von der Hegel'ſchen Methode gilt daſſelbe, was Herbart von der ſeinigen ſagte: „Ohne die innigſte Vertrautheit mit dem Problem iſt ſie gar nicht zu brauchen“.

IX.

Ueber Schelling und Hegel.

Ein Sendſchreiben an Pierre Leroux.

1843.

Mein Herr!

Sie wiſſen vielleicht nichts von der Verehrung, welche ich Ihnen ſeit der Zeit widme, daß ich mit Ihrer Arbeit über den Eklekticismus bekannt ward, eine Verehrung, welche durch die übrigen von Ihnen verfaßten Artikel Ihrer Neuen Encyklopädie und durch Ihr Werk über die Menſchheit, deren Princip und Zukunft fortdauernd nicht nur erhalten, ſondern geſteigert worden iſt. Dieſe Verehrung iſt es, welche mich nicht gleichgültig läßt gegen das Urtheil, was Sie im Maiheft Ihrer Revue indépendante in dieſem Jahr über die Lage der Philoſophie in Deutſchland gefällt haben. (Du cours de philosophie de Schelling; aperçu de la situation de la philosophie en Allemagne p. 289—348.)

Wäre dies Urtheil von einem Deutſchen, ſo würde es mich nicht afficiren, denn von Deutſchen ſich alles mögliche Böſe mit der ſchnödeſten Undankbarkeit vorwerfen zu laſſen, iſt die Hegel'ſche Philoſophie gewohnt. Es kommt aber von einem Franzoſen, von dem Redacteur eines bedeutenden Pariſer Journals, dem in Frankreich, ſo viel ich weiß, kein anderes für die Vertretung ſpeculativer Intereſſen gegenüberſteht. Käme ferner dies Urtheil von einem

Anonymen, wäre es von einem Parteigänger ausgegeben, ſo würde ich es ebenfalls ignoriren. Aber es kommt von Ihnen, einem Manne, der ernſten Arbeiten ſein Leben geopfert, und der für Religion und Philoſophie von einer Begeiſterung erfüllt iſt, welche die innigſte Sympathie für ſein Streben erwecken muß. Es kommt von einem Manne, der im Augenblick an der Spitze der ganzen franzöſiſchen Philoſophie ſteht. der mehr als Andere zugleich ein Kenner der deutſchen Philoſophie iſt. Wie könnt' ich das Gewicht einer ſolchen Stimme verkennen? Wie einflußreich muß ſie nicht ſowohl für Frankreich als für Deutſchland ſein?

Obwohl ich mit ſehr verwickelten und ausgedehnten Arbeiten beſchäftigt bin, ſo will ich mich ihnen doch einen Augenblick entreißen, um, da ich noch von keiner Erwiderung aus Deutſchland gegen ſie vernommen — denn die Augsburger Zeitung gab mehr nur ein Referat Ihres Artikels — einige Worte über die eigentliche Sachlage an Sie zu richten. Sie erlauben, mein Herr, daß ich dabei gegen Sie mit der ganzen Freimüthigkeit mich äußere, welche Sie von meiner Hochachtung für Sie und von der Bedeutung der Philoſophie für die Gegenwart zu fordern berechtigt ſind.

Verſtehen Sie mich aber wohl. Es iſt nicht meine Abſicht, in dieſen flüchtigen Zeilen eine Darſtellung und Kritik Ihrer eignen Doctrin zu geben, wie eine ſolche für uns in Deutſchland allerdings wünſchenswerth ſein würde. Ich will nur eine **Apologie** der Hegel'ſchen Philoſophie gegen die von Ihnen erhobenen Beſchuldigungen geben, und werde daher auf Ihre eigenen Lehrſätze nur ſo weit eingehen, als für dies Geſchäft durchaus erforderlich iſt. Eine Apologie! Werden Sie nicht denken: qui s'excuse, s'accuse! Ja, mein Herr, eine Apologie. Eine nicht nur für die Wiſſenſchaft, ſondern auch für den Staat und die Religion ſo wichtige Philoſophie, als die Hegel'ſche muß auch ihre Apologeten haben. Und dieſe müſſen ſich am wenigſten vor dem fürchten, was gegen Apologieen überhaupt geſagt werden kann. Die Hegel'ſche Philoſophie ſteht aber ſeit dem Tode ihres Stifters in dieſem Stadium.

Bis dahin war ſie mehr offenſiv, aber ſeit jener Zeit iſt ſie immer mehr zur Defenſive genöthigt worden. Ich kann in meiner eigenen ſchriftſtelleriſchen Laufbahn dieſen Fortgang verfolgen. Vor neun Jahren vertheidigte ich dieſe Philoſophie gegen die Angriffe eines Deutſchen, des Profeſſor Bachmann in Jena; jetzt muß ich ſie gegen die Polemik eines Franzoſen, eines Pierre Leroux, vertheidigen. Damals handelte es ſich noch ganz um den wiſſenſchaftlichen Werth des Syſtems; es war die Periode der noch naiven Apologetik: jetzt iſt dies Syſtem politiſch und religiös verdächtigt, und die Polemik gegen daſſelbe mit tauſend Nebengedanken durchzogen, die den Angriff in die Sphäre der Perſönlichkeit ſpielen; die jetzige Apologetik hat den ſchweren Stand, dieſe Abſichten wohl zu kennen, und doch ihrerſeits aller Einmiſchung des Perſönlichen ſich zu enthalten. Die Wiſſenſchaft hat mehr wie je ihre Keuſchheit zu bewähren.

Sie ahnen vielleicht nicht, welche Waffen Sie mit Ihrem Raiſonnement den Feinden der Hegel'ſchen Philoſophie geſchaffen haben. Sie ahnen nicht, wie, ſelbſt ohne Sie zu nennen, Ihre Anſichten mit der nothwendigen Doſis Entſtellung bei uns auftauchen können; ahnen nicht, welch ein Werth in ſolchen Fällen noch auf das Urtheil des Auslandes gelegt wird; ahnen nicht, wie begierig man von manchen Seiten her, ohne Sie zu verſtehen, Ihre Sätze wiederholen wird. Inſofern, ich geſtehe es mit Wehmuth, iſt dies Schreiben an Sie ſogar das Werk einer gewiſſen Nothwehr. Sie müſſen nämlich bedenken, daß bei uns noch immer genug Leute exiſtiren, welche von der freien Selbſtentwickelung der Wiſſenſchaft keinen Begriff haben und der Regierung immer die Meinung aufdringen wollen, daß ſie in den Kämpfen der verſchiedenen Richtungen Partei nehmen ſoll. Dieſe Leute ſehen nicht ein, daß die Richtungen der Wiſſenſchaft erſt durch eine ſolche Einmiſchung der Regierung zu wirklichen Parteien geſtempelt werden. Sie verkennen den ſchönen Beruf der Regierung über den Parteien zu ſtehen, das Recht einer jeden zu wahren und eben dadurch das relative Unrecht einer jeden im Proceß des Kampfes ſich von ſelbſt entfalten und von ſelbſt in ſeiner Einſeitigkeit verurtheilen zu laſſen. Sie wiſſen nicht, daß der Inhalt ſolcher Kämpfe ein ſchlechthin nothwendiger, und das Unterdrücken eines Momentes des Ganzen nur eine Verzögerung ſeiner Realiſation, keine Auflöſung, keine Ueberwindung deſſelben iſt. Solche Leute ſind es, welche den wiſſenſchaftlichen Kampf in eine bürgerliche Anklage verwandeln, eine Wendung, die zuletzt nur damit endigen kann, den ſittlichen Wandel der in Anklage geſtellten Individuen einer phariſäiſchen Kritik zu unterwerfen, und unter der weitſchichtigen polizeilichen Kategorie der Gefährlichkeit und Verantwortlichkeit eine empörende Tyrannei der Gewiſſen zu üben.

Vielleicht, mein Herr, wundern Sie ſich aber, daß ich, was Sie im Mai dieſes Jahres ſchrieben, erſt jetzt im October beantworte. Ach, der Weg von Paris bis Königsberg iſt weit. Wir durchleben hier die weſtlich von uns exiſtirende Literatur immer erſt in der zweiten Potenz, nachdem wir durch die Berichte der Zeitungen als erſte Potenz die Anregung empfangen, uns nach den kurzen Daten ſelbſt ein Bild zu erſchaffen, — was auch ſein Gutes hat. Wir machen es, wie Jean Paul's Schulmeiſter Wuz, der ſich blos den Meßkatalog kaufte, und zu den darin angegebenen Titeln die Bücher ſich ſelbſt ſchrieb. So habe ich denn das Maiheft der Revue indépendante, das langerſchmachtete, erſt am 6. October empfangen.

Bevor ich nun aber auf das Einzelne eingehe, muß ich noch in Betreff meines Verhältniſſes zu Schelling einige Worte ſagen. Sie ſind mit der Statiſtik der Philoſophie in Deutſchland natürlich nicht ſo bekannt, als ein deutſcher Philoſoph ſelbſt. Ich ſchließe dies daraus, daß Sie im Aprilheft Ihrer Revüe, worin Sie gleich Anfangs eine treffliche Ueberſetzung der Rede Schelling's, mit der er ſeine Vorträge zu Berlin eröffnete, mittheilen, Schelling zum Nachfolger von Gans, Gans zum Nachfolger von Hegel machen. Schelling: „est venu occuper à Berlin la chaire même de Hegel, vacante par la mort prématurée d'un disciple direct de Hegel, Frédéric Gans.“ Dies iſt ein Irrthum. Hegel's directer Nachfolger, ſein Diadoche zu Berlin, iſt der noch daſelbſt lebende Profeſſor Gabler, den Sie gar nicht zu kennen ſcheinen, da Sie ſeiner zu erwähnen ſonſt kaum umhin gekonnt haben würden. Sie könnten ſich daher vielleicht auch von meiner Situation ganz falſche Vorſtellungen machen, und nach Lerminier's Buch: Au delà du Rhin, das Sie mehrmals citiren, der Meinung ſein, daß ich Profeſſor zu Breslau ſei, wohin mich Lerminier irrthümlich hinverſetzte. Ich lebe aber in Königsberg, alſo in einer Stadt, in welcher die Philoſophie von dem Druck perſönlicher Beziehungen, die in Berlin wenigſtens möglich ſind, ganz frei iſt. Ich lebe an einer Univerſität, an welcher kein Profeſſor Schelling'ſche Philoſophie lehrt. Ich bin folglich weder durch Schelling's unmittelbare Gegenwart, noch durch einen ſeiner Repräſentanten, der etwa mein College wäre, genirt. Dieſe freie Situation iſt, wie ich hoffe, meinem Streben nach Unbefangenheit günſtig

Sollten Sie aber vielleicht denken, daß Schelling's Auftreten in Berlin überhaupt mir unangenehm ſein, mir, weil ich Hegelianer bin, doch eine gewiſſe Säuerlichkeit einflößen müßte, ſo würden Sie ſich irren. Allerdings, das verſteht ſich von ſelbſt, bin ich nicht geſonnen, Schelling auch nur im Geringſten, wie man zu ſagen pflegt, Zugeſtändniſſe zu machen, am wenigſten, was für ihn die gröbſte Beleidigung wäre, weil er vom Staat ſo hoch geſtellt iſt; allerdings bin ich nicht geſonnen, für die Erhaltung Hegel's die Zweideutigkeit zu Hülfe zu rufen, welche ſagt: Hegel hat Recht und Schelling hat auch Recht; — aber niemals werde ich meine Dankbarkeit, meine Verehrung, ja, ich darf es ohne Heuchelei ſagen, meine Bewunderung für Schelling verleugnen. Ich habe keine Urſache, eines meiner früheren Urtheile über Schelling zu bereuen, am wenigſten das ausführliche in meiner Geſchichte der Kant'ſchen Philoſophie Seite 481—84. Mich entzückte die Nachricht, daß Schelling nach Berlin käme. Ich freute mich auf den Kampf, den dieſe Erſcheinung verurſachen muß. Ich jubelte im Stillen über dieſe dem Anſchein nach härteſte Prüfung des Hegel'ſchen Syſtems und ſeiner Anhänger. Ich ſchwelgte in dem Vorgefühl des Fortſchritts, welcher der Philoſophie hieraus erwachſen muß. Ich begrüßte dieſe Herausforderung als ein in der Philoſophie noch nie dageweſenes Phänomen, daß ein Philoſoph die Macht haben ſollte, den Kreis ſeiner Schöpfung zu überſchreiten und ſeine Conſequenz zu begreifen, was in der bisherigen Geſchichte der Philoſophie ohne Beiſpiel iſt. Es hindert mich daher nichts, in Ihr Lob der Preußiſchen Regierung einzuſtimmen: „Ce gouvernement ne s'est laissé entraver ni par les vaines clameurs, qui poursuivoient Schelling de l'accusation du panthéiste, ni par d'autres clameurs, qui le représentaient comme un converti catholique. Ce choix annonce au moins de la grandeur et un coup d'oeil profond. Le gouvernement prussien sait, que, pour l'Allemagne, la philosophie est une religion".

Und nun noch eine Bitte. Erwarten Sie nicht ein kunſtvolles Sendſchreiben. Wir haben neuerdings in Deutſchland eine ſolche Fluth derſelben erlebt, daß man nicht unbillig vermeinen könnte, wir müßten es in dieſer Stylgattung zu einer bedeutenden Höhe gebracht haben. Ich werde, unbekümmert um die Etiquette der herkömmlichen Feierlichkeiten, nur ganz einfach die Irrthümer, die ich bei Ihnen zu finden glaube, berichtigen. Eine Menge von Aeußerlichkeiten, zu deren Berührung Sie Veranlaſſung geben könnten, muß ich übergehen, weil ſie zum Theil in die Geſchichte unſerer inneren Politik, unſeres Cenſurunweſens, unſerer Rivalitäten zwiſchen Berlin und München, unſerer Proſelytenmacherei u. dergl. gehören, Dinge, welche ein Franzoſe ohne weitläufige Auseinanderſetzung kaum verſtehen kann. Sie klagen mit Recht darüber, daß Deutſchland ein wahres Aegypten ſei. Es liegt dies lediglich an dem Mangel wahrer Oeffentlichkeit. Ich verſichere Sie, daß wir Deutſche ſelbſt oft nicht wiſſen, wie wir unſere änigmatiſchen Hieroglyphen deuten ſollen. Sie erlauben, daß ich, wie Sie, in kurzen Sätzen meine Berichtigung Ihrer Behauptungen vortragen darf.

1) Ihre Auffaſſung der Hegel'ſchen Philoſophie überhaupt iſt falſch.

Sie halten dieſe Philoſophie für einen abſtracten Rationalismus, während dieſelbe der concreteſte Spiritualismus iſt. Sie ſetzen die Eigenthümlichkeit derſelben in die Logik, während die Logik nur ein Moment ihrer Totalität iſt, und zwar das

Moment der *Abſtraction*, der *reinen Form*. Sie ſtellen als Nerv des Hegel'ſchen Syſtems auf, daß in demſelben die Formel des *Unendlichen*, des *Endlichen* und der *Beziehung* beider auf einander alle Beſtimmungen beherrſche. Ich erſehe hieraus, daß Sie von Hegel's Logik gar keinen Begriff haben, wie viel weniger von dem Reſt des Syſtems. Denn dieſe Kategorieen des Unendlichen und Endlichen ſind ſolche, welche dem *Sein* angehören, und deren man in höheren Sphären ſich allerdings auch noch bedienen kann, wie dies ja immer geſchieht, aber bei deren Gebrauch man in dieſem Falle wiſſen muß, daß ſie *unzureichend* ſind. Z. B. Wenn ich ſage: der *endliche* Geiſt, ſo muß ich dieſen Ausdruck ſogleich berichtigen, indem der Geiſt als endlicher zugleich in ſich unendlich iſt, denn ohne das Moment der Unendlichkeit würde er gar nicht Geiſt ſein. Sofort werde ich dem endlichen Geiſt den *unendlichen* als den in ſeiner Unendlichkeit endlichen entgegenſetzen, aber auch dieſen in dem Begriff des in ſeiner *Unendlichkeit unendlichen* aufheben müſſen. Wenn ich nun auf dieſe Weiſe die Kategorie der Endlichkeit und Unendlichkeit an dem Begriff des Geiſtes durchgeführt habe, werde ich mich leicht von der Unzulänglichkeit dieſer Beſtimmung überzeugen. Ich werde einſehen, daß ich auch eine *andere* Kategorie hätte wählen können, die jedoch eben ſo wenig für ſich erſchöpfend ſein würde. Mit anderen Worten, die Entwickelung des Begriffs des Geiſtes ſchließt *alle* logiſchen Kategorieen in ſich. Sie müſſen nicht glauben, daß, wenn Hegel die Unterſchiede des Begriffs des Geiſtes als den Unterſchied des *ſubjectiven*, *objectiven* und des *abſoluten* Geiſtes, d. h. in concreterer Form, des einzelnen Menſchen, des Volkes und Gottes, darſtellt, dieſe Bezeichnung von Subject, Object und deren Identität in der Abſolutheit das *Letzte* ſei, was er ſagt. Dieſe Bezeichnung iſt vor der Hand diejenige, welche die Sache epitomatoriſch noch am Genügendſten darſtellt, allein zum Begriff der Sache ſelbſt würde eben nichts weniger, als ihre vollſtändige Entwickelung gehören, aus welcher alsdann hinlänglich reſultirt, daß jene Charakteriſtik, die als Titel an die Spitze geſtellt worden, nur von einem *Moment* des Ganzen hergenommen iſt, weil denn doch das Darſtellen der Wiſſenſchaft ohne eine ſolche vereinfachende Terminologie nicht möglich iſt. Der Philoſoph wird eben deshalb auf die Terminologie einen großen Werth legen, um nämlich die in der That umfaſſendſten und angemeſſenſten Ausdrücke zu finden, andererſeits aber gar keinen, weil keine iſolirte Kategorie ihm genugzuthun vermag.

In dem Wahn befangen, daß jene Formel des Unendlichen, Endlichen und ihres Rapportes der Kern Hegel's ſei, ergehen Sie ſich nun in weiteren Ausmalungen eines ſolchen Standpunktes, und contraſtiren damit die Vorſtellung, welche Sie ſich von Schelling, den Sie noch weniger als Hegel zu kennen ſcheinen, fingirt haben. Sie ſagen alſo, daß Hegel's Gott nur eine Idee ſei; daß Hegel's Syſtem nur Vernunft, aber keine Seele habe; Wärme, Seele habe Schelling der Philoſophie zurückgegeben. Beinahe ſind Sie mit ſolcher Verſicherung bei dem ſo trivalen, als falſchen Satz angelangt, daß das Licht der Vernunft die Geiſter zwar erhelle, aber nicht erwärme. Elende Bilderſprache! Eine Wärme des Herzens, welche nicht aus der Vernunft entſpringt, dürfte wohl keinen ſonderlichen Anſpruch machen. Es kann mit Nichts bewieſen werden, daß die Vernunft der Intenſität der Geſinnung Eintrag thue; im Gegentheil. Allein es iſt auch nicht die Vernunft, welche man bei ſolchen Reden im Sinne hat, ſondern der berechnende egoiſtiſche, von der Vernunft und ihren Zwecken abgefallene Verſtand. Dieſe Unterſcheidung von Vernunft und Verſtand iſt in Frankreich noch zu unbekannt. Allein ohne dieſelbe werden die Franzoſen nicht vorwärts kommen, und die deutſche Philoſophie nicht verſtehen. Ich ſehe aber aus der immer allgemeineren Verbreitung der Kant'ſchen Schriften in Frankreich, daß man ſehr wohl merkt, wie man ohne dieſe von Kant aufgeſtellte Baſis nicht weiter kommen werde. Als Bautain in Straßburg ſich noch ohne hierarchiſche Beängſtigung der Philoſophie widmete, ſchrieb derſelbe einmal eine Brochüre über Kant's Kategorieen, die ſehr gut war und eine gedeihliche Fortſetzung hoffen ließ. Sie ſcheint aber, ſogar von ihm ſelbſt, vergeſſen zu ſein.

Ich proteſtire alſo gegen Ihre Trennung des Gemüths von der Vernunft, wie Hegel, aber auch Schelling, in Deutſchland dieſen Proteſt gegen die Sentimentalität dem Kopf das Herz entgegenzuſetzen, oft kräftig genug abgegeben haben.

Aus Ihrem eigenen Bericht erſehe ich, daß Deutſche Ihnen ſchon geſagt haben, Sie verſtänden Hegel nicht. Sie ſind entrüſtet darüber, Sie meinen, es ſei unmöglich, weil doch nun ſchon ſo Viele, Lerminier, Barchou de Penhoën, Bénard u. A. darüber berichtet hätten. Die Ueberſetzung der Hegel'ſchen Aeſthetik durch Letzteren kenne ich noch nicht. Barchou de Penhoën's Bericht iſt, ſeine compendiariſche Magerkeit abgerechnet, wohl geeignet, eine beſſere Vorſtellung von Hegel's Syſtem zu geben, als Sie mit jener Formel, die Sie als den Talisman deſſelben preiſen, blicken laſſen. Ich finde aber nicht, daß Sie von Barchou de Penhoën's Darſtellung, obwohl Sie dieſelbe in Pauſch und Bogen citiren, ſpeciellen Gebrauch machten. Sie citiren Lerminier. Aber Lerminier iſt ein zwar gewandter, jedoch ſehr oberflächlicher Schriftſteller, der ſich zu ſchnell mit ſeiner allerdings brillanten Rhetorik befriedigt. Ich wundere mich, daß Sie unter den Hülfsmitteln, welche Sie zur Kenntniß der Hegel'ſchen Philoſophie aufführen, nicht Willm: „Essai sur la philosophie de Hegel, Strasbourg 1836“ nennen, die zwar auch nur eine Skizze, allein doch eine vollſtändigere und richtigere giebt, als bei Ihnen gewöhnlich iſt. Den Deutſchen Ahrens können Sie inſofern nicht als eine gute Quelle betrachten, als derſelbe, da er ein Schüler des verſtorbenen Krauſe iſt, zu den Gegnern Hegel's gehört. Was aber Ritter's Name hier ſoll, geſtehe ich, nicht einzuſehen.

Tröſten Sie ſich jedoch mit Ihrem Unverſtändniß Hegel's! Es giebt in Deutſchland auch genug, die ihn nicht verſtehen, und noch mehr, die ihn nicht verſtehen und doch verſtanden zu haben glauben. Das iſt einmal das Schickſal aller welthiſtoriſchen Philoſophieen.

2) Sie ſind weſentlich durch Couſin zur falſchen Auffaſſung Hegel's verleitet.

Obwohl Sie ſelbſt es erwähnen, daß die Hegel'ſche Schule die Darſtellung, welche Couſin von Hegel's Philoſophie in Frankreich gegeben, niemals anerkannt hat, ſo behaupten Sie nichts deſto weniger, daß *Couſin* vollkommen Recht habe, und daß ſein Eklekticismus, deſſen Fezzen Sie ihm nachgewieſen, der wahre Hegelianismus ſei. Sie ſtützen dieſe Verſicherung vorzüglich auf die Thatſache, daß Couſin Hegel's Vorleſungen ſo ſtark benutzt habe. Dieſe Thatſache will ich nicht beſtreiten. Aus den Briefen Couſin's an Hegel, die in meinen Händen ſind, erſehe ich, daß Couſin wiederholt Hegel um gute Nachſchriften von ſeinen Vorträgen bittet. Allein man kann ſehr viel von Jemand entlehnen, und ihn doch in dem eigentlichen Weſen verfehlen. Couſin's Talent beſteht in einem gefälligen, aber auch bequemen Reproduciren der Philoſophieen Anderer. Ich leſe ſeine Schriften, auch wo ich ihm nicht beiſtimme, mit Vergnügen. Seine Nettigkeit, Sauberkeit macht mir einen angenehmen, erheiternden Eindruck. Ich leſe ihn, wie man wohl einen Roman lieſt, an der geſchickten Gruppirung, an der fließenden Diction ſich zu erfreuen. Nur muß man nicht tiefgehende Speculation von ihm verlangen. Die iſt ſeine Sache nicht; darin läßt ſich nichts von ihm lernen; er kann wohl *über* ſie ſprechen, allein ſie hervorzubringen iſt er unfähig. Wenn Sie von ihm anführen, daß nach ſeiner Expoſition Hegel's Gott aus *drei Theilen*, aus dem eigentlichen Gott, aus dem Menſchen und aus der Natur beſtehen und die Vernunft, der Wille und die Sinnlichkeit des Menſchen dazu die analoge Trias ausmachen ſoll, ſo verſichere ich Sie, daß dies eine Barbarei iſt, wie man ſie ſich nicht ärger vorſtellen kann, und daß Hegel's Schüler Recht gehabt haben, über einen aus jenen drei Beſtandſtücken *zuſammengeſetzten* Gott, wie Sie ſelbſt anführen, herzlich zu lachen. Sie freilich wiſſen nicht recht, wie Sie ſich dies Lachen erklären ſollen, und rufen halb ärgerlich aus: „Si le système de Hegel ne gît pas en cela, où gît il?“

Sie berufen ſich alſo, um Hegels Philoſopheme anzugeben, auf Couſin. Aber wiſſen Sie wohl, daß Sie damit zu *Schelling* in eine ſonderbare Lage gerathen? Schelling ließ 1834 eine Vorrede zu der Ueberſetzung der Vorrede zur zweiten Ausgabe von Couſin's Fragmenten drucken, worin er Couſin auf ſeine Seite ſtellte. Couſin's Aeußerungen über Schelling, deſſen Syſtem er das wahre nannte, hatten den Sinn, den Franzoſen zu ſagen, daß er Hegel zwar nicht wenig verdanke, daß ihm aber erſt im Umgang mit Schelling das tiefere Verſtändniß der deutſchen Philoſophie eröffnet ſei. Da Hegel todt war, und Couſin in der That von ihm vielerlei Detail entnommen und auf ſeine Weiſe verarbeitet hatte, ſo wollte Couſin durch jene Verſicherung unſtreitig vor dem Publicum ſich von der Meinung einer Abhängigkeit von Hegel emancipiren.

Er erklärte ſich demnach für Schelling, und Schelling nahm durch jene Vorrede förmlich Beſitz von ihm. Sie, der Sie Couſin's Eklekticismus geſtürzt haben, Sie, der Sie Schelling den Franzoſen als den wahrhaften Genius der deutſchen Philoſophie preiſen, Sie ignoriren, daß Couſin Schellingianer ſein will, ignoriren, daß Schelling, Mancherlei gegen ihn ſagend, ſeinen Eklekticismus doch mit großer Zuſtimmung behandelt? Sie ſind verſeſſen darauf, Couſin zum Hegelianer zu ſtempeln? Was wird Schelling dazu ſagen, daß Sie ihm ſeinen Couſin rauben, ſeinen Couſin, deſſen Formeln zu den ſeinigen viel beſſer paſſen, als zur Hegel'ſchen Dialektik?

3) Die Antecedenz, welche Sie der deutſchen Philoſophie in den Franzoſen Lamarck und Dupuis geben, iſt falſch.

Sie haben die Vorſtellung, daß der Gedanke der Perfectibilität, des progreſſiven Proceſſes, den Mittelpunkt der deutſchen Wiſſenſchaft, der deutſchen Weltanſicht enthalte. Sie ſelbſt ſind dieſem Gedanken mit Andacht ergeben. Sie erblicken in ihm den Zauberer, der alle Völker zum ſchönen Bunde der Humanität vereinen wird. Viele Franzoſen denken jetzt ähnlich, wie Sie, und wir Deutſche können uns ihnen in dieſem Gedanken brüderlich anſchließen. So viel ich weiß, galten bis jetzt auch in Frankreich Leſſing, Herder und Kant als die urſprünglichen Verkünder des univerſellen Fortſchritts. Nun gefällt es Ihnen, mit einem Mal zu behaupten, wir Deutſche hätten von Lamarck und Dupuis dieſen Gedanken überkommen.

Zunächſt muß ich Sie erinnern, daß dieſer Gedanke als Princip der deutſchen Reformation angehört, daß er als

Selbſtbewußtſein das ganze achtzehnte Jahrhundert bei den Deutſchen, Engländern und Franzoſen herrſchte, daß mithin die Nennung Einzelner als ſeiner Erfinder unmöglich iſt, daß aber die Befruchtung der Wiſſenſchaft mit demſelben ihre Anfänge in der Leibniz'ſchen Philoſophie, in dem hat, was Leibniz die lex continuitatis nannte.

Nun ſollen Lamarck und Dupuis es geweſen ſein! Sie empfinden ſelbſt, wie blaß dieſe Behauptung ausſieht. Sie behaupten daher weiter, daß freilich die Franzoſen nicht den Nutzen aus dieſen Schriftſtellern gezogen hätten, wie wir Deutſche, weil wir ſo erſtaunlich gelehrt wären und uns um Alles bekümmerten. Nein, ich verſichere Sie, auf Lamarck und Dupuis haben wir zu warten nicht Urſach gehabt. Ehre dieſen Männern! Dank ihren Forſchungen! Allein Hegel's Religionsphiloſophie zu einer Entlehnung aus Dupuis machen, wie Sie es thun, beweiſt nur, daß Sie Hegel oder Dupuis, oder alle Beide nicht kennen. Sie citiren eine halbe Seite aus Lerminier, welcher eine Ueberſicht der Hegel'ſchen Auffaſſung der Geſchichte der Religion giebt. Sie bemerken darin, daß Hegel mit der Naturreligion anfängt, und mit der Religion des Geiſtes aufhört. Dupuis fängt auch mit der roheſten Naturreligion, mit dem Fetiſchismus an, und ſteigt dann zu intellectuelleren Formen empor. Da haben wir die Quelle Hegels, rufen Sie zu geſchwind aus; da ſehen wir denſelben Gang vom Concreten zum Abſtracten! O nein, Verehrter, Hegel geht umgekehrt immer vom Abſtracten zum Concreten. Die Naturreligion iſt ihm die abſtracte. Doch die Hauptſache vergeſſen Sie. Dupuis hatte als Chronologe nur die Eine Idee, die aſtronomiſchen Cykeln in den Religionen durchzuführen. Dieſe ungeheuere Einſeitigkeit, die ihn das Weſen der Religionen ganz mißverſtehen ließ, iſt zugleich ſeine Stärke, und von dieſer Seite hat Creuzer, deſſen Sie erwähnen, und der doch nicht etwa auch ein Hegelianer ſein ſoll, Rückſicht auf ihn genommen.

In Ihrem Eifer, Hegel alle Eigenthümlichkeit abzuſprechen, erlauben Sie ſich Seite 332 in der Note die italieniſche Ueberſetzung von Hegel's Philoſophie der Geſchichte mit dem Bemerken anzuführen, daß Ihr Freund, der Ihnen von derſelben ſchreibt, darin im Allgemeinen nichts als: „Une redite de l'immortel ouvrage de Condorcet," erblicke. Entweder hat Ihr Freund nicht den Condorcet oder nicht Hegel geleſen, wenn er ſo urtheilte. Ein Drittes iſt gar nicht möglich. Wenn wir Deutſche nun ſagten, Condorcet verdanke ſein Buch, das er auf ſeiner unglücklichen Flucht 1794 ſchrieb, den Deutſchen? Sind nicht Herder und Iſelin u. A. Vorgänger Condorcet's? Was wollten Sie dagegen ſagen? Oder wollten Sie dann, wie Sie gern zu thun pflegen, Voltaire vorſchieben?

Es iſt ein trauriger Handel, um das Mein und Dein. Ich ſtimme Ihnen vollkommen bei, wenn Sie im Aprilhefte Ihrer Revue, Seite 20 ſagen: „Certes, il est bon, de s'instruire de l'histoire de la philosophie, mais philosophie vaut mieux encore." Wenn man denn aber einmal, was Sie doch thun, auf die Geſchichte der Philoſophie ſich einläßt, ſo muß man auch genau, gewiſſenhaft und nicht nach Hörenſagen und nach flüchtigen Notizen urtheilen.

4) Die Stellung, welche Sie Hegel zu Schelling geben, iſt falſch.

Sie ſehen das Verhältniß Hegel's zu Schelling ſo an, wie Couſin, in jener verhängnißvollen Vorrede zuerſt ausgeſprochen und Schelling ſelbſt es ihm in der ſeinigen nachgeſprochen hat, nämlich wie das von Wolf zu Leibniz. Hegel ſoll nur das formal-mechaniſche Talent der Ausführung und Anwendung der von Schelling erfundenen Ideen beſeſſen haben. Er ſoll mithin ohne jene originelle Schöpferkraft geweſen ſein, welche doch für einen Philoſophen, der zu ſolchen Ehren gekommen, billig vorausgeſetzt werden muß. Sie ſagen S. 326: „Les admirateurs les plus fanatiques de Hegel conviennent unanimement, que la base de son oeuvre lui a été fournie par Schelling. Cette base, c'est l'idée d'une essence une pour toutes, choses, essence que Hegel appelle l'idée, la notion, l'être, l'absolu, tous mots synonymes dans sa langue. Ce qui disent lui être propre, ce n'est pas même d'avoir trouvé la loi des modifications de cette unité, de cet absolu. Car cette loi des trois états d'identité, de distinction et de retour à l'identité, lui avoit encore été fournie par l'inventeur Schelling. Cest l'application, qu'ils revendiquent pour Hegel".

Dagegen habe ich einzuwenden, daß der Begriff der Einheit des Weſens für alle Dinge, wie Sie ſich ausdrücken, gar nicht von Schelling erfunden, vielmehr von Schelling aus Spinoza nur wieder aufgenommen ward, mithin, wenn es auf dieſen Begriff ankäme, Spinoza genannt werden müßte, auf welchen man damals durch Jacobi und Leſſing wieder aufmerkſam geworden war, ſo daß Schelling in dieſer Hinſicht zunächſt nur das Verdienſt einer glücklichen Paſſivität hat. — Wenn Sie weiter verſichern, daß bei Hegel die Worte: Idee, Begriff, Weſen, Abſolutes, lauter Synonyma wären, ſo iſt das eben ſo wahr als unwahr. Wahr, weil jedes dieſer Worte eine Berechtigung hat, als abſtracter Ausdruck der ſpeculativen Wahrheit zu gelten; unwahr, weil Synonyma zugleich unterſchieden ſind und Hegel ſich die Mühe genommen hat, in ſeiner Logik ausführlich die Definitionen des Begriffs des Begriffs, des Weſens, des Abſoluten u. ſ. w. zu geben. Es iſt gar nicht ſo einerlei, ob ich die eine oder andere Beſtimmung ſetze. Nun ſoll Hegel nach Ihnen den Begriff des Abſoluten nach der Formel der Identität, ihrer Unterſcheidung und Rückkehr zu ſich aus dem Unterſchied nur modificirt und eben dieſe Formel von Schelling erhalten haben. Und wir Hegelianer ſind nun ſo unverſchämt, — dies iſt die natürliche Conſequenz ſolcher Prämiſſen — von einer durch Hegel begründeten Methode zu ſprechen, beſonders nachdem Schelling in eben jener Vorrede den Diebſtahl, den Hegel an ihm auch hiermit begangen, ohne Schonung als angemaaßte Aneignung fremden Eigenthums aufgedeckt hat? Was für engherzige, aber auch was für bornirte Menſchen müſſen wir ſein! Das Wahre iſt, daß Kant die Triplicität des Begriffs unter dem Namen Trichotomie der Verſtandeskategorien zuerſt wieder in beſtimmte Erinnerung brachte; daß Fichte dieſelbe ſodann als Theſis, Antitheſis und Syntheſis in die ſyſtematiſche Philoſophie einführte; daß Schelling unter dem Namen Conſtruction dieſe Form beibehielt; daß endlich Hegel eben dieſe Conſtruction von der ſubjectiven Faſſung befreite und die immanente

Selbſtbewegung der Dialektik lehrte, welche er Manifeſtation nennt.

Iſt davon die Rede, die Baſis Hegel's in Schelling nachzuweiſen, was Niemand leugnen wird, was Hegel ſelbſt nie geleugnet hat, ſo liegt doch darin gar nicht die Unmöglichkeit, daß auch Hegel, von dieſer Baſis ausgehend, eine eigene Weltanſchauung in ſich getragen habe. Und dem iſt wirklich ſo. Hegel's Spiritualismus iſt weit über den Schelling'ſchen Rationalismus hinaus. Schelling machte nacheinander das Ich, die Natur, die Kunſt, die Vernunft, das Ewige, die Idee (wie er nach Jakob Böhme und F. Baader zu ſprechen anhub) und zuletzt den Willen zum Abſoluten. Hegel's abſolut-Abſolutes iſt der abſolute Geiſt, der als die, ſich mit ſich ſelbſt vermittelnde, Einheit der abſoluten Subſtantialität und abſoluten Subjectivität in ſeiner weltfreien und darum weltſchaffenden Perſönlichkeit das Sein, das Denken, das Wollen nur als Momente ſeiner ſich ewig gleichen Totalität producirt. Schelling hat niemals gewußt, wie er die Priorität und Superiorität Gottes erhalten ſolle, ohne ihn aus dem Werke der Erſcheinung zu eliminiren. Er hat deshalb die Realität der erſcheinenden Welt, um Gott nicht zu ihrem todten Jenſeits zu machen, ſo mit Gott verbunden, daß derſelbe als Prius der Welt zwar dynamiſch an ſich ſchon Alles iſt, was er und was aus ihm werden kann, daß Gott aber erſt nach der in der Zeit erfolgenden Beendigung ſeines Selbſtgebärungsproceſſes für ſich Alles actu geworden ſein wird, was er nach ſeiner Selbſtbeſtimmung werden ſoll. Schelling hat die Worte, welche Hegel als das Centrum der Erfahrung des Bewußtſeins aus Schiller am Schluß ſeiner Phänomenologie citirte, daß Gott aus dem Quell des Geiſterreichs ſeine Unendlichkeit ſchäumt, in dem ſtricten Sinn durchzuführen geſucht, daß Gott als der vollkommene erſt durch die Potenzenreihe ſeines theogoniſchen Proceſſes ſich zum Reſultat macht. Bei Hegel iſt dagegen Gott in ſeiner Thätigkeit ſich ewig Anfang, Mitte und Ende; Vorausſetzung, Aufhebung, und Reſultat ſeiner ſelbſt, ohne an die Welt als Bedingung für ſich gebunden zu ſein. Die Welt als freies Product Gottes — und nur ein freies Produciren heißt Schaffen — iſt in ſich frei. Die Entwickelung der Natur und Geſchichte iſt allerdings eine Entwickelung aus Gott und zu ihm, aber als actuelle Exiſtenz nicht durch ihn, ſondern durch ſich. Die abſolute Aſeität Gottes iſt der Grund der relativen Aſeität der Welt, ohne welche das Wort Freiheit eine Lüge und die Welt in der That von Gott ohne Unterſchied wäre. Ein Gott, der erſt frei wird, iſt nicht der wahrhafte Gott.

Doch, ich fange an, zu philoſophiren, was ich hier ja gar nicht will, wo ich nur als kritiſcher Hiſtoriker mich zu verhalten habe. Genug, Hegel iſt von Schelling qualitativ unterſchieden. Zahlloſe Einzelbegriffe ſind durch Hegel in die deutſche Philoſophie eingeführt, von denen Schelling ſich nichts hat träumen laſſen. Nicht blos in dem *Κοσμος νοητος* der logiſchen Idee, nicht blos in der Pſychologie und Politik, ſondern auch, was dem Ununterrichteten, der ſich nur vague Vorſtellungen macht, zunächſt unglaublich vorkommen muß, auch in der Naturphiloſophie hat Hegel eine Menge Erfindungen gemacht, die ſchlechthin nur auf ihn zurückzuführen ſind. Es iſt ein armſeliger Kunſtgriff, dieſe Erfindungen — Sie und Schelling lieben es, ſich ſo auszudrücken. — dadurch in ihrem Werth herabſetzen zu wollen, daß man ſagt, Hegel habe nur die Syſtematik der Schelling'ſchen Speculation durchgeführt. Denn geſetzt, es verhielte ſich nur ſo, ſo würde auch dies noch ein unendlicher Ruhm ſein, da alles nichtſyſtematiſche Philoſophiren, ſeit ein Kant in der Welt geweſen, nur einen ſecundären Werth hat, nur als Studie, als Kritik, als Essai, wie Sie gern ſagen, dienen kann. Nur als Syſtem, nur als organiſche Totalität, in deren Cyklus jeder Begriff ſeine beſtimmte Stelle hat, nur als Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften kann die Realität der Philoſophie ihrem Begriff entſprechen. Und das iſt Schelling's ſchwache Seite. Im Auffaſſen der Aufgaben, im Aufſtellen derſelben, im Anlauf zu ihrer Löſung, in dem begeiſtert begeiſternden Beſprechen allgemeiner Geſichtspunkte hat Schelling ein großes Talent; die Entwickelung einer Wiſſenſchaft ſucht man bei ihm jedoch vergebens und hier eben liegt Hegel's Größe.

Hegel hat aber nicht nur eine ihm eigenthümliche Gedankenwelt, die auch durch eine aus ihr entſprungene, vom nördlichen und weſtlichen Deutſchland großentheils adoptirte Terminologie ſich charakteriſirt, ſondern Schelling hat auch von Hegel entlehnt, was gewöhnlich ganz überſehen wird. Profeſſor Michelet hat hierüber Berlin 1839 eine eigene Brochüre: Schelling und Hegel, herausgegeben, worin Sie das Nähere nachleſen können.

Endlich aber iſt es merkwürdig, wie die Leidenſchaft ſo verblenden kann, zwar in Bezug auf Hegel von Schelling als ſeiner Baſis zu ſprechen und Hegel dadurch zu beſchränken, allein gar nicht daran zu denken, daß es Schelling doch auch nicht an ſolchen Baſen fehlt. Bei uns in Deutſchland können wir Schelling faſt für jede ſeiner Schriften den Impuls nachweiſen. Erſt war es Fichte, dann Spinoza, dann, für den Begriff der Dynamik und Organik Kant, dann die Schlegel, dann Hegel, dann Jakob Böhme dann Creuzer, die ihn nach einander befruchteten, von Kant nicht weitläufiger zu ſprechen, aus dem alle unſere Philoſophen fortwährend ſchöpften. Und nicht nur für die Sache entnahm Schelling die Anregung, ſondern auch ſeine Darſtellung wandelte nach dem jedesmaligen Vorbilde ihre Färbung. Deswegen iſt Schelling uns doch Schelling. Wir verſtehen ihn von ſeinen Vorgängern doch zu unterſcheiden, wie wir es ja auch mit Fichte rückſichtlich Kant's, mit Hume rückſichtlich Locke's, mit Spinoza rückſichtlich Descartes u. ſ. w. machen. Noch nie iſt Jemandem vorgeworfen, daß er eine Antecedenz hatte. Warum ſoll nun Hegel allein die Antecedenz Schelling's nicht wie einen Segen, ſondern wie einen Fluch an ſich tragen? Warum kann man ſich bei ihm nicht in den Gedanken finden, daß Schelling's Philoſophie eine Epiſode ſeiner Entwickelung war? Eine Epiſode, denn Hegel war ſchon Doctor der Philoſophie, als Schelling noch auf den Bänken des Gymnaſiums ſaß und hatte alſo bereits bewieſen, daß er auch ohne Schelling philoſophiren konnte.

5) Es iſt falſch, daß nach Hegel die Religion nur darin beſtehe, ſich als Gott zu wiſſen (se savoir Dieu).

Nach Hegel iſt zur Religion nothwendig: 1) das Wiſſen von Gott; 2) das Wiſſen von ſich; 3) das ſich Wiſſen Gottes im

Menſchen und des Menſchen in Gott. Daraus folgt, daß in jeder Religion: 1) eine Vorſtellung von dem enthalten ſein muß, was Gott iſt; 2) ein Cultus, d. h. ein organiſirtes Thun, um in dem ſich Wiſſen das Moment der excluſiven Egoität aufzuheben und ſich der Einigung mit Gott zu erſchließen; 3) die wirkliche Andacht, in welcher actu das Wiſſen Gottes von ſich zum Wiſſen des Menſchen wird, aber damit ſein ganzes Gemüth durchdringt. Das Wiſſen iſt die für die Exiſtenz der Religion unerläßliche Bedingung. Das Thier, was keine Vorſtellung von Gott zu haben vermag, vermag auch keine Religion zu haben. Die verſchiedenen Religionen unterſcheiden ſich nur dadurch von einander, als was und wie ſie Gott wiſſen. Aber freilich darf man von dem religiöſen Wiſſen das Pathos nicht ſubtrahiren wollen, mit welchem es den Menſchen erfüllt. Dies Pathos iſt aber in ſeiner Qualität von der Qualität der Vorſtellung abhängig, welche ſich der Menſch von Gott macht, was ich wohl nicht weiter auszuführen nöthig habe und worin Sie beiſtimmen werden.

Nun aber nehmen Sie das Wiſſen Gottes ſo, als wenn nach Hegel der Menſch ſich ſelbſt als Gott wüßte und die Religion in dieſer Apotheoſe beſtünde. Ein großer, auch bei uns gang und gäber Mißverſtand Hegel's. Nach Hegel iſt in der Einheit des Wiſſens Gottes und des Menſchen der Unterſchied beider von einander aufgehoben, aber keineswegs vernichtet. Wenn Gott nicht für ſich wäre, was er iſt, ſo würde er auch nicht für den Menſchen ſein können. Und wenn der Menſch nicht für ſich wäre, ſo würde er Gott nicht von ſich unterſcheiden und nicht für Gott als Geiſt ſein können. Das Wiſſen aber von Gott macht noch nicht die Religion aus; ich kann wiſſen, was er iſt, daß er iſt u. ſ. w. Allein religiös wird dies Wiſſen erſt durch unmittelbare Beziehung auf Gott als das Subject aller Prädicate, die das Wiſſen ihm zuertheilt. Und dieſe Beziehung hat den Sinn, nicht, wie Sie ſagen, mich als Gott, ſondern ihn als mich ſelbſt zu wiſſen und, was die Folge ſolches perſönlichen Rapportes iſt, in meinem ganzen Gemüth als mein Weſen zu empfinden. Das Wiſſen iſt nur die Bedingung, iſt nur die theoretiſche

Seite der Religion; die Verwandlung des Gewußten in meine Exiſtenz iſt die andere eben ſo nothwendige Seite, welche Hegel, inſofern ſie ſich zu einem Kunſtwerk ſymboliſcher, liturgiſcher und anderer Acte ausbildet, Cultus nennt. Allein in weiterem Sinne iſt ihm nicht nur der geordnete Dienſt des Gottes Cultus, ſondern die gemüthstiefe Durchdringung und Verſöhnung des Menſchen mit Gott überhaupt. Der Ausdruck, daß in der Religion das Selbſtbewußtſein Gottes zum Selbſtbewußtſein des Menſchen wird, iſt doch wohl etwas ganz Anderes, als daß der Menſch ſich als Gott wiſſe, ein Streben, ein Zuſtand, der allerdings in den Religionen als Entwickelungsphaſe ebenfalls vorkommt. Sie erzählen S. 308 ganz ernſthaft: „Le résultat définitif de la philosophie de Hegel se résume dans ce que nous avons entendu dire un jour, après diner, à un des écrivains les plus spirituels de l'Allemagne, disciple direct de Hegel: „Mes amis, nous sommes tous des dieux, qui avons bien diné“.

Es ſchmerzt mich, daß ein Mann, wie Sie, dem hyperboliſchen Ausdruck des Wohlbehagens eines ganz harmlos vom Tiſch aufſtehenden Hegelianers, der vielleicht in dem Augenblick an nichts weniger, als an Speculation dachte, eine ſolche Verantwortlichkeit vindiciren. Wahrlich, da müßte man ſich mit Ihnen zu ſprechen fürchten, wonach ich mich doch recht ſehr ſehne. Wenn ich etwa einmal ſagte: Das iſt göttliches Wetter, oder das iſt göttlicher Wein — und ſo pflegen wir in Deutſchland zu ſagen, wenn wir uns recht freuen —, könnten Sie daraus nicht am Ende folgern, ich ſei ein Naturaliſt?

Wenn Hegel ſagt, daß das Selbſtbewußtſein Gottes zu dem des Menſchen werde, ſo will er damit ſowohl die Transcendenz Gottes über als die Immanenz Gottes in dem Menſchen bezeichnen. Sie verſtehen dies ſo, als ob er ohne den Menſchen auch für ſich ohne Bewußtſein ſein würde, gegen welchen Unſinn Spinoza bereits proteſtirte, indem er, Gott die Perſönlichkeit im Sinn einer atomiſtiſchen Individualität abſprechend, der Subſtanz das Denken als ewiges Attribut beilegte. Carteſius in ſeiner

Weiterbildung des ontologiſchen Beweiſes hat ſehr gut gezeigt, daß in demſelben die Präexiſtenz des Seins und Wiſſens Gottes von ſich die Bedingung für das Wiſſen des Menſchen von ihm iſt. Est Deus, ergo est notio Dei. Ich will Ihnen nicht beſtreiten, daß nicht in Deutſchland Hunderte von Anhängern, wie Hunderte von Gegnern Hegel ſo verſtehen, als wenn er lehrte, daß Gott als die allgemeine Subſtanz erſt im Menſchen zum ſelbſtbewußten Subject *würde*. Viele halten dieſe Auffaſſung ſogar für die einzig richtige, und behaupten, wenn man ihnen beſtimmte Aeußerungen Hegel's von entgegengeſetztem Inhalt nachweiſt, daß dieſelben Zugeſtändniſſe ſeien, die Hegel in ſchwachen Stunden der orthodoxen Dogmatik gemacht habe. Eine ſolche Accommodation würde denn von Heuchelei doch nicht weit entfernt geweſen ſein. Allein dem iſt nicht ſo. Man muß Hegel nehmen, wie er iſt, und ihn nicht nach der Einſeitigkeit der Ausleger beurtheilen. Die von ihm ſelbſt geſchriebenen *Vorleſungen über die Beweiſe für das Daſein Gottes* ſind eine *authentiſche Theologie* und daran muß man ſich halten. Aber auch ganz abgeſehen von Hegel, wenn nur Sinn und Verſtand in ſolcher Titanenreligion wäre, die es liebt, mit Napoleoniſch gekreuzten Armen und mit Byron'ſchem Humor den Glauben an Gott zur Phänomenologie der Mythik zu rechnen! Wenn man nur begreifen könnte, wie die pure Natur es zu ſolcher Weisheit hat bringen können!

6) Sie irren, wenn Sie behaupten, daß nach Hegel alle Religion nur als *Incarnation* Gottes beſtimmt würde.

Weil es Ihnen einmal feſt ſteht, daß nach Hegel Religion nur das ſich als Gott Wiſſen ſein ſoll, ſo werfen Sie ihm vor, daß er die Religion überhaupt, insbeſondere aber das Chriſtenthum, nur als Menſchwerdung genommen habe. Richtiger in ihrem Sinn müßten Sie eigentlich ſagen, daß er die Religion und das Chriſtenthum insbeſondere nur als *Deification des Menſchen* mißverſtanden habe. Dies iſt nun ein großer Irrthum. Hegel hat allerdings das Dogma von der Menſchwerdung Gottes zum Gegenſtand tiefſinniger Speculationen gemacht, allein er hat den Geiſt nicht darüber vergeſſen. Vielmehr hat er allen Momenten der Trinität gleiche Gerechtigkeit widerfahren laſſen. Er hat, nachdem lange Zeit nur von Religionsgeſellſchaften die Rede geweſen, das Verdienſt gehabt, den Begriff der Gemeinde als der Form, in welcher der göttliche Geiſt ſich manifeſtirt, wieder hervorgehoben zu haben. Er entwickelte in ſeiner Phänomenologie weitläufig und mit dem heiligſten Ernſt den Proceß der Entſtehung der chriſtlichen Gemeinde, und ſo ſehr hat dieſe Entwickelung in unſere Wiſſenſchaft eingegriffen, daß die Extreme, welche in ihr jetzt zu Tage kommen, nichts als Beweiſe der Anſtrengung ſind, dem Begriff der Gemeinde Realität auch im Einzelnſten zu ſchaffen. Allein auch in ſeiner Religionsphiloſophie finden Sie eine weitläufige Auseinanderſetzung des Reiches des Geiſtes, ſo daß Ihr Vorwurf in der That ſchlechthin grundlos iſt. Hätten Sie denſelben für Schelling aufgeſpart, ſo würden Sie mehr im Recht ſein, denn Schelling hat allerdings nach dem Begriff des Geiſtes wohl geſtrebt, allein ihn nicht erreicht. Er iſt bei der Beziehung der Subſtanz und des Subjects ſtehen geblieben. Sein Gott, als ein durch die Welt zu ſeiner wahren Herrlichkeit ſich fortkämpfender, iſt weſentlich nur der progreſſiv ſich incarnirende, der ſich der Reihe der ſich ſteigernden Potenzen allmälig abzugewinnen ſucht. Kennten Sie Schelling genauer, ſo würden Sie wiſſen, daß er ſchon ſeit 1804, noch mehr ſeit 1809 zum Gnoſtiker geworden iſt, der einen Abfall der Dinge vom Abſoluten, der einen dunklen Grund, eine Hyle in Gott ſetzt, der den φοσφορος mit dem λογος, auf gemeinſchaftliche Wurzel zurückbringt, und der, ſo zu ſagen, von der Schädelſtätte zur Auferſtehung im Geiſt ſich nur wegſehnt, aber ſich noch nicht in dem Hauſe befindet, in welchem nach der Vollendung des Wirkens des Sohnes, alle ὁμοθυμαδον verſammelt waren. Hegel iſt das Schwert des Leidens des Gottmenſchen auch durch die innerſte Seele gegangen, allein nicht weniger hat die affirmative Macht des aus Tod und Verweſung ſich neu erhebenden Geiſtes ihn durchdrungen.

Wenn Sie nicht blos nach dürftigen Auszügen, nach flüchtigen Notizen, Hegel's Religionsphiloſophie beurtheilt, ſondern das Werk deſſelben ſelbſt eingeſehen hätten, ſo würde Ihnen eine ſolche

Auffaſſung, als Sie geben, unmöglich geweſen ſein. Sie würden ſich auch überzeugt haben, daß Hegel keineswegs nur die Formen beſpricht, in welchen die Religion erſchienen iſt, ſondern daß er bis in das innerſte Weſen derſelben zu dringen verſucht hat, und bis jetzt Niemand ihm darin gleichgeſtellt werden kann. Seine Religionsphiloſophie hat weder bei uns, noch ſonſt in einer Literatur einen Rivalen. Sie iſt ein eben ſo gelehrtes als ſpeculatives Werk und es iſt einer der ſonderbarſten Irrthümer Schelling's, ſeine Philoſophie der Mythologie und Offenbarung für eine noch nicht dageweſene Wiſſenſchaft zu halten.

7) Ihre Verſicherung, daß Mr. Enfantin ſeine Lehre von Hegel entlehnt habe (S. 331), iſt von Ihnen nicht bewieſen.

Mein Herr, Sie haben vielleicht nicht bedacht, was dieſe von Ihnen hingeſchleuderte Verſicherung für eine Incrimination enthält, denn hätten Sie dies gethan, ſo würden Sie den Beweis hinzuzufügen nicht unterlaſſen haben. Gewiſſe Dinge darf man, ohne ihnen den Beweis als Taufſchein mitzugeben, gar nicht ausſprechen. Sie waren ſelbſt St. Simoniſt. Sie waren es, dem es zur Ehre gereicht, in jener verhängnißvollen Septemberſitzung, als Enfantin ſeine coloſſalen Verirrungen vom freien Weibe predigte, zuerſt das ſchauerliche Schweigen zu brechen, und ſich, wie auch Bazard that, von Enfantin loszuſagen. Zehn Jahre ſind ſeitdem vergangen. Die St. Simoniſten ſind in alle Richtungen der Welt hin zerſtreuet. Viele von ihnen zeichnen ſich im Staatsdienſt aus. Enfantin ſelbſt iſt ein ganz brauchbarer Poſthalter geworden. Die Lehre St. Simons iſt unterdeſſen auch bei uns hinlänglich bekannt geworden. Zwei Schüler Hegel's, Carové und Moritz Veit waren die erſten, welche eine Darſtellung und Kritik derſelben gaben. Dann folgte Bretſchneider u. ſ. w. Niemand hat ſich aber bei uns einfallen laſſen, Hegel für Enfantin's Irrthümer verantwortlich zu machen, Hegel, der ein ſolcher Vertheidiger der Ehe war, daß er ſie um ihrer ſelbſt willen einzugehen für ſittlich hielt, damit der Menſch die Tiefe dieſer Inſtitution erfahre. Sie haben vielleicht ſich ſagen laſſen, daß bei uns das ſogenannte junge Deutſchland eine Conſequenz der Hegel'ſchen Philoſophie ſei, und Sie mögen nach ſolchem Gerede die Lehre von der Emancipation des Weibes, von der Rehabilitation des Fleiſches als Hegel'ſche Dogmen anſehen. Nichts kann falſcher ſein. Die Vaterſchaft dieſer Richtung unſerer Literatur gebührt Heine.

Sie ärgern ſich, daß Sie Hegel nicht verſtanden haben ſollen, und rufen aus: „Hélas! pouvons nous répondre, nous la connoissons trop bien, cette terrible philosophie. Nous l'avons vue de près, nous l'avons vue à l'oeuvre. Ce n'est point seulement de l'école éclectique de M. Cousin que nous entendons parler. On veut, que M. Cousin n'ait pas compris Hegel, et nous l'accordons volontiers. Mais nous avons eu des relations suivies avec d'autres hommes qui avoient fort bien compris Hegel."

„Il faut tôt ou tard que la vérité se fasse jour. La France connoit les idées exposées par M. Enfantin. Il faudra bien, qu'on sache un jour que la métaphysique de M. Enfantin est positivement de Hegel, et que c'est à la suite de Hegel, que l'école St. Simonienne s'est égarée."

Als einen Schimmer von Beweis führen Sie nun folgenden Schluß vor:

Hegel lehrt die progreſſive Incarnation Gottes im Menſchen.

St. Simon hielt ſich für eine ſolche Incarnation oder wenigſtens hielten die St. Simoniſten ihn für eine ſolche.

Alſo ſind die St. Simoniſten Hegelianer.

Abgeſehen von der evidenten Falſchheit dieſes Schluſſes, da es natürlich auf die Beſtimmung des Wie der Incarnation ankommt, ſo handelt es ſich ja um Enfantin, nicht um St. Simon und das Specifiſche in Enfantin's Lehre war doch immer nur das freie Weib. Sein Ehrgeiz, der Vater der Vertheilung des Lohnes an die Arbeiter, der Papſt des St. Simonismus zu ſein, war etwas Perſönliches. Jene Lehre aber hat in Hegel's Philoſophie gar keinen Boden.

Sie verſichern ferner, ohne Namen zu nennen, daß der Pantheismus der St. Simoniſten von Anhängern St. Simons herrühre, welche in Hegel wohl bewandert geweſen ſeien. Sie ſagen ſogar, St. Simons Lehre: „Manquait d'une métaphysique, lorsque les Hégeliens lui apportèrent de Berlin la doctrine de Hegel, l'Incarnation.“ Guter Gott, dazu brauchten ſie wahrlich nicht erſt nach Berlin zu reiſen! Dieſen Gedanken in der Oberflächlichkeit, wie Sie denſelben der Hegel'ſchen Philoſophie zuſchreiben, konnten ſie eben ſo gut aus dem erſten, beſten Compendium der Mythologie von den Indiſchen Awâtars entlehnen.

Daß Enfantin eine Metaphyſik im Hegel'ſchen Sinne gehabt haben ſoll, iſt unmöglich. Sie können nicht darüber urtheilen, da Sie ſelbſt nicht wiſſen, was Hegel'ſche Metaphyſik iſt. Aber geſetzt, er hätte dieſelbe beſeſſen, ſo iſt es wieder unmöglich, von ihr auf die Emancipation des Weibes zu kommen. Und ſogar wenn man zugeben wollte, daß der Begriff der Incarnation Hegel's Metaphyſik enthalte, wie hängt die Menſchwerdung Gottes in ihrer geſchichtlichen Potenzirung mit der für die Moral ſo gefährlichen Lehre Enfantin's vom freien Weibe zuſammen? Eine Lehre, die bei Enfantin ganz den Weg einſchlug, den ſie bei chriſtlichen Secten, bei den Labbadiſten u. ſ. w. ſo oft ſchon eingeſchlagen.

Soll denn Enfantin durchaus eine Metaphyſik gehabt haben, ſo wüßte ich nur die verworrene Fourier'ſche Grundlehre zu nennen. L. Stein, der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs, Leipzig 1842, ſagt S. 200 in der Anmerkung: „Victor Conſidérant ſagte mir, daß Enfantin in ſeiner Bibliothek das erſte Werk Fourier's, die Théorie des quatre mouvements, heimlich verborgen gehabt, und daß Abel Tranſon es ſpäter, viel gebraucht, unter den Büchern deſſelben wiedergefunden habe. Abel Tranſon habe denſelben mehrmals beim Leſen des Buches überraſcht, aber Enfantin habe nie geſtehen wollen, daß er etwas demſelben verdanke.“

Dieſe Nachricht wird von Ihnen erſt widerlegt werden müſſen, Ihrer dreiſten Verſicherung, Hegel zum Lehrer Enfantin's zu machen, mehr Glaubwürdigkeit zu verſchaffen.

Sollten Sie ſich über den nachdrücklichen Ton wundern, mit welchem ich Ihre Hypotheſe zurückzuweiſen mich gedrungen fühle, ſo muß ich Sie auf unſere Deutſche, von den Franzöſiſchen Verhältniſſen ſo ſehr abweichende Politik und auf die augenblickliche Lage der Hegel'ſchen Schule in Deutſchland verweiſen. In erſterer Beziehung werden Sie unſchwer einſehen, daß die Verwandlung Enfantin's in einen Hegelianer bei unſeren Regierungen die Beſorgniß erwecken könnte, wenn auch nicht aus jedem, doch aus manchem Hegelianer einen Enfantin hervorgehen zu ſehen. Wenn nun Frankreich einen ſolchen, ſeine Theorie wie ſeine Praxis, durch den Proceß der Rue Taranne und Menilmontant zu caſſiren ſich gezwungen ſah, ſo mögen Sie erwägen, was für Folgen auch bei uns nur aus dem Verdacht ſchon entſpringen dürften. Als Schelling in jener oft erwähnten Vorrede den Franzoſen am Schluß recht große Lobſprüche wegen ihres wiſſenſchaftlichen Genius machte, beklagte er nicht nur das Uebertragen der Manieren politiſcher Parteiungen in die Literatur, ſondern er hielt es für angemeſſen, um jedes Stäubchen von Hinneigung zu den in Frankreich gährenden ſocialen Elementen von ſich abzuwiſchen, in einer Parantheſe den St. Simonismus als einen plumpen Scandal zu bezeichnen. Ich fürchte nicht, daß Schelling die große Bedeutung des St. Simonismus für die Zukunft Frankreichs nicht nur, ſondern der Menſchheit, verkenne. Thäte er's, ſo würde er die Zeit nicht mehr verſtehen. Ich beziehe deshalb ſeinen harten Ausdruck nur auf das Schisma und die excluſiv Enfantin'ſche Periode des St. Simonismus. Erwägen Sie nun ferner die momentane Lage der Hegel'ſchen Schule in Deutſchland, ſo wird Ihnen klar werden, welch' einen trefflichen Stoff Sie unſeren Klätſchern zu neuen Denunciationen durch Ihre Inſinuation geben könnten. Glauben Sie ja nicht, daß der Deutſche und der rechtſchaffene Mann in dem Grade identiſch ſind, daß unter den Deutſchen nicht auch recht gründliche Schufte exiſtirten. Ach nein, daran fehlt es uns ſo wenig als Ihnen. Und dieſe Schufte? Bei ihrer inneren Leerheit, bei ihrer Unfähigkeit, durch tüchtige Leiſtungen ſich auszuzeichnen, dieſe Schufte, ohne alle Selbſtſtändigkeit des Urtheils, leben nur vom Neide, von der Hinterliſt und machen ſich ein Geſchäft daraus, jede leiſe Andeutung aus den höheren wie niederen Regionen, von Oben nach Unten, von Unten nach Oben, hin und her ſogleich zu einer entſchiedenen Richtung auszuprägen, aus dem Schneeball eine Lawine zu machen. Solche Elende ſind es, welche die Hegel'ſche Philoſophie jetzt für jeden Schnupfen verantwortlich haben möchten, der ſie oder ihre Vorgeſetzten incommodirt. Mir fällt, wenn ich ihr ungewaſchenes Raiſonnement zuweilen in den Journalen leſe, immer ein, was Dickens Boz in Niklas Nikleby den verruchten Schulmeiſter Herrn Sqeers ſagen läßt: „Maſern, Reißen, Keuchhuſten, das kalte und das hitzige Fieber und Kreuzſchmerzen, Alles iſt Philoſophie: daher kommt es. Die Himmelskörper ſind Philoſophie und die Erdkörper ſind Philoſophie. Wenn an einem Himmelskörper eine Schraube locker wird, ſo iſt das Philoſophie, und wenn eine Schraube an einem Erdkörper locker wird, ſo iſt das auch Philoſophie, es müßte denn ſein, daß bisweilen etwas Metaphyſik mit darunter wäre, aber das kommt nicht oft vor. Philoſophie, das iſt mein Fach."

Wir Hegelianer ſind nach der Reihe des Hochverraths am Preußiſchen Staat, der Zerſtörung des Chriſtenthums, der Wiederherſtellung des Paganismus, der Untergrabung der Moral, des Atheismus, des Verderbniſſes der Poeſie u. ſ. w. u. ſ. w. angeklagt worden. Nun ſollen wir auch noch Herrn Enfantin's confuſe und libidinöſe Doctrin auf dem Gewiſſen haben? Wahrlich, dies eben hätte uns noch zu unſerem Glücke gefehlt.

8) Ihre Behauptung, daß Hegel nicht lehre, was Gott ſei, iſt falſch.

Sind Sie nicht recht wunderlich? Uebereilen Sie ſich nicht gewaltig? Sie erzählen Ihren Leſern, wie nach Hegel alle Religion darin beſtehe, daß der Menſch ſich als Gott wiſſe. Sie wundern ſich, wie Hegel ſolches behauptend, den Anfang der Moſaiſchen Geneſis habe überſehen können, in welchem bereits das Dogma der Incarnation in der Vorſtellung der Ebenbildlichkeit des Menſchen mit Gott enthalten ſei. Sie wiſſen nicht, wie breit die Hegel'ſche Schule nach dem Vorgang ihres Meiſters die Worte der Elohim: Adam iſt worden, wie unſer einer! getreten hat. Sie wiſſen nicht, wie hundertmal die Wiſſensſcheuen und die angeſtellten Theologen darauf den Goethe'ſchen Fauſt wegen der Muhme

Schlange und wegen des Bangewerdens vor der Gottähnlichkeit citirt haben. Doch geſetzt, Sie hätten mit jener dürren Verſicherung Recht, ſo würde immerhin doch darin, was Sie ganz überſehen, eine Definition Gottes liegen. Wenn ich ſage, der Menſch iſt Gott, ſo ſollte ich glauben, daß der Menſch denn doch ſchon ein Weſen iſt, von dem ſich etwas Poſitives ausſagen läßt. In der Methode der kirchlichen Dogmatik, für Gott durch Steigerung menſchlicher Eigenſchaften, via eminentiae, Attribute zu ſchaffen, geſchieht ja nichts Anderes. Ich erinnere mich ſo eben, in meinen Studien S. 116—154 vor mehreren Jahren eine Abhandlung haben abdrucken zu laſſen, worin ich den Unterſchied der Religionen durch die Urtheile: Der Menſch iſt Gott; Gott iſt Gott und der Menſch iſt Menſch; Gott iſt Menſch; mit logiſcher Conſequenz vom kategoriſchen bis zum disjunctiven, vom aſſertoriſchen bis zum apodiktiſchen Urtheil durchzuführen verſuchte. Aber noch mehr. Feuerbach's Werk: das Weſen des Chriſtenthums, enthält nur den Einen Gedanken: die Anthropologie iſt die Theologie und von ihm können Sie lernen, wie fruchtbar ſelbſt dieſer einſeitige Standpunkt iſt.

Was nun aber Hegel ſpeciell betrifft, ſo hat ja derſelbe ganz beſtimmt erklärt: der abſolute Geiſt iſt Gott. Um dies wiſſenſchaftlich zu erkennen, muß man freilich die ganze Philoſophie durchnehmen. Hegel hat keine Theologie außer der Philoſophie. Jede Stufe des Syſtems enthält auch eine Definition Gottes. Aber zum abſoluten Begriff Gottes gehört eben, die Totalität der verſchiedenen Definitionen als Identität zu denken. Erſt dieſes Denken, in welchem die Idee als Natur und Geiſt ſich zuſammenfaſſen, erreicht den Begriff des Geiſtes als des abſoluten. Kennen Sie oder Schelling einen höheren Begriff? Ich antworte in Ihrer Beider Namen mit Beſtimmtheit: Nein. Und mit dieſem Nein erklären Sie die Hegel'ſche Philoſophie für diejenige, welche bis jetzt den wahrhafteſten Begriff des Abſoluten, nämlich als des abſoluten Geiſtes, gefaßt hat. An den Einzelbeſtimmungen eines ſolchen Syſtems läßt ſich nun zwar Vieles hin und her wenden, allein ſeine Grundveſten ſind nicht zu erſchüttern.

Sie ſagen ganz zuverſichtlich, daß Couſin um Gott ſehr verlegen geweſen ſei, und fahren S. 309 fort: „C'est, que le Dieu de Hegel n'est nulle part défini dans son système. Chose bizarre! c'est avec Dieu, avec l'idée divine, avec l'idée absolue, que Hegel explique tout; mais Dieu, dans l'oeuvre de Hegel, fait précisément comme dans la création: il se cache, il ne se révèle directement à personne.“ Hier muß ich Ihnen im Vorbeigehen erzählen, wie Viele auch bei uns nicht darüber hinweggekonnt haben, daß in Hegels's Encyklopädie als dem Geſammtabriß ſich im Inhaltsverzeichniß gar kein apartes Capitel entdecken läßt, in welchem rund und nett der Begriff Gottes aufgeſtellt würde. Man hat ſich einmal gewöhnt, von Gott als einer beſonderen Exiſtenz neben andern zu leſen. Selbſt in Hegel's Religionsphiloſophie iſt der Abſchnitt, der expressis verbis von Gott handelt, nur dürftig. Erſt bei der Auseinanderſetzung der chriſtlichen Religion, erſt bei Erklärung des Ausdruckes Dreieinigkeit, wird Hegel warm. Bevor man jedoch einen Mann, wie Hegel, einmal tadelt, ſollte man ſich billig zehnmal beſinnen. Denn da, wo Hegel in der Religionsphiloſophie ſich mit dem Begriff Gottes kürzer faßt, ſteht er am Anfang, wo er aber weitläufig ſich darin vertieft, am Ende. Dort hat er den Begriff nur erſt in abstracto anzugeben, hier in concreto. Dort muß von dem Allgemeinen weiter gegangen werden, hier kann man nicht weiter gehen. An ſich enthält natürlich jener Anfang dies Ende, das Ende aber ſchließt den Anfang ſo in ſich ein, daß er als ein von ihm geſetztes erſcheint.

Aber wir würden Hegel, deſſen ganze Philoſophie ein perennirendes Definiren Gottes iſt, Unrecht thun, wenn wir ihm abſtritten, ſogar in Ihrem Sinne eine Definition Gottes gegeben zu haben. In der Encyklopädie, 3. Ausg., §. 554 heißt es: „Der abſolute Geiſt iſt eben ſo ewig in ſich ſeiende als in ſich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die Eine und allgemeine Subſtanz als geiſtige, das Urtheil in ſich und in ein Wiſſen, für welches ſie als ſolche iſt.“

Eine ſolche Definition iſt nun zwar nicht ſchlechter, als andere

Definitionen, aber doch nur eine Definition, die wenig Werth hat, wenn ſie nicht im Fluß des ganzen Verlaufs der Entwickelung begriffen wird. Ich könnte Ihnen an Ihnen ſelbſt zeigen, wie ſchwierig und mißlich das Streben iſt, philoſophiſch ſo in aller Kürze zu ſagen, was Gott iſt. Sie haben nämlich im Aprilheft Ihrer Revue einen Artikel: de Dieu, geſchrieben, der voll von jenem tiefen Ringen nach Klarheit, voll von jener ächten Religioſität und aufrichtigen Liebe zur Menſchheit iſt, derentwegen Sie mir ſo theuer ſind, und die Hochachtung aller ἄριστοι in ſo hohem Grade verdienen. Nun bedenken Sie einmal, was Sie in dieſem Artikel vortragen. Sie nennen Gott das *allgemeine Leben*, welches bei der Exiſtenz des *individuellen* Lebens beſtändig intervenire. Sie ſuchen zu zeigen, daß Gott in ſeiner Einheit mit ſich von ſich unterſchieden ſein, und dieſe Triplicität auch in den Dingen als Reflex ſich darſtellen müſſe. Sie fangen mit der ſpeculativen Auslegung des Chriſtenthums an, und hören mit den Wahlverwandtſchaften der Chemie auf, denn auch in dieſen erkennen Sie noch die Manifeſtation Gottes, da ſich das Wirken Gottes im All auf nichts Beſonderes beſchränken läßt. Sie ſagen in Betreff der Trinität S. 49: „Ainsi, soit en Dieu le *Père*, c'est à dire dans l'état, antérieur à toute création et par conséquent à toute vie particulière; soit en Dieu le *Fils*, c'est à dire dans chaque acte de vie créatrice et de manifestation de la vie au sein des créatures; soit en Dieu *l'Esprit-Saint*, c'est à dire en cet état latent et virtuel où chaque être passe après une manifestation de la vie et avant une autre manifestation, l'être individuel était distingué de l'Être universel, bien qu'il n'en fût jamais separé et qu'il reposât toujours dans son sein." Dieſe Erklärungen der Trinität haben wir in Deutſchland zu Dutzenden gehabt. *Schelling* ſelbſt hat im *Bruno*, in der Schrift: *Philoſophie und Religion*, in den *Aphorismen* (in den Jahrbüchern für Medicin) und anderwärts dergleichen verſucht. Hegel hielt für nothwendig, alle in ſolchen Erklärungen als Mittel gebrauchte Ausdrücke, wie Leben, Allgemeinheit, Einzelheit, Wirkſamkeit u. ſ. f. ſelbſt erſt zu unterſuchen. Er bemühete ſich, die Wahrheit dieſer Begriffe dadurch zu finden, daß er ſie in ihrem eigenen Zuſammenhang entwickelte. Seine Kritik iſt nicht, wie Sie meinen, eine nur negative, die Unhaltbarkeit von Begriffsbeſtimmungen aufzudecken, ſondern dies negative Moment iſt bei ihm nur eine Seite des Ganzen, indem das Poſitive, inſofern es nicht das ſchlechthin Abſolute iſt, ſeinen Mangel an ſich ſelbſt und aus ſich ſelbſt enthüllen muß. Dieſe Selbſtnegation iſt an ſich die Poſition eines anderen Poſitiven, das einerſeits Reſultat der Negation des ihm vorangehenden Poſitiven, damit aber andererſeits der poſitive Grund der Negation ſelber iſt, folglich das von ihm negirte Poſitive als poſitives Moment in ſich als der negativen Identität aller ſeiner Beſtimmungen einſchließt.

9) Ihre Behauptung, daß Hegel Religion und Philoſophie abſolut trenne, iſt falſch.

Indem ich zu ſchreiben fortfahren will, ergreift mich eine tiefe Wehmuth. Der böſe Dämon flüſtert mir zu: es iſt umſonſt, es hilft zu nichts. Der gute Geiſt aber, der heilige Geiſt der Wahrheit, mahnt mich: ſchreib' und laß es darauf ankommen, was daraus wird. Es iſt kein Wunder, wenn wir Anwandlungen der Feigheit und Faulheit haben, wenn uns zuweilen zu Muthe wird, als ſei Verſtändigung, Belehrung unmöglich. Da ſind Hegel's Schriften! Welche Reihe ſtattlicher Bände! Wie viel Subſcribenten auf der Liſte! Man ſollte meinen, daß ſeine Philoſophie ſo bekannt ſein müßte, wie das Einmaleins. Da ſind die Schriften ſeiner Schüler, erweiternd, commentirend, berichtigend. Ach, da ſind endlich meine eigenen Schriften, die gar kein anderes Thema haben, die ſich ſeit Jahren darin verzehren, den wahren Sinn des Hegel'ſchen Syſtems, vorzüglich in Anſehung der Religion, an's Licht zu ſtellen! Und wie wenig noch wird Hegel gründlich ſtudirt, wie wenig daher recht verſtanden. Die Halbverſteher, die ihn ſich für ihre Zwecke zurecht machen, ſind eben ſo ſchlimm, als die Nichtverſteher, die ſich ein Phantom als Hegel in den Kopf ſetzen. Sie ſelbſt geſtehen S. 342, daß Hegel's Philoſophie wie eine dunkle, ſchwere Wolke bis dahin auf Ihnen gelaſtet habe, daß Sie aber mit dem Urtheil noch zurückgehalten hätten. Nun aber, ſeit Schelling geſprochen, ſei Ihnen Alles klar, und Sie hätten nicht geglaubt, das Hegel'ſche Syſtem der Couſin'ſchen Copie ſo ähnlich, ſo dürr in der Metaphyſik, ſo ſchwach, ſo ohne Liebe und Frömmigkeit zu finden. Sähe man nicht zu deutlich, daß Sie von Hegel ſo gut wie Nichts wiſſen, daß Sie durch Vorurtheil für Schelling eingenommen ſind, und das Hegel'ſche Syſtem durch dieſen ſchon geſtürzt wähnen, ſo müßte man ein ſolches Aburtheilen auf die Auctorität eines Anderen hin auf das Bitterſte tadeln, und Sie beſchuldigen, daß Sie nicht als Philoſoph handeln.

Ein Hauptvorwurf, welchen Sie Hegel machen, beſteht darin, daß derſelbe die Religion von der Philoſophie unterſcheidet.

Sie haben mit Nichts bewieſen, daß beide nicht unterſchieden ſeien. Sie fragen gewöhnlich nur, ob die Religionsſtifter nicht Denker, ob die Philoſophen nicht religiös geweſen? Sie machen den Unterſchied der Philoſophie von der Religion, indem Sie denſelben nur als Negation der Einheit ſetzen, zu einer Specialität, wie Sie es in dem Aufſatz, le Christianisme, nennen. Sie verrathen nirgends eine Kenntniß davon zu wiſſen, wie Hegel den Unterſchied beſtimmt. Sie machen ſich nur eine ungefähre Vorſtellung davon, und halten ſich beſonders daran, daß Hegel die Philoſophie über die Religion ſtellt. Sie ſind von der Beſorgniß erfüllt, daß die Uebereinſtimmung der Philoſophie mit dem Chriſtenthum, welche Hegel lehrt, entweder die größte Abſurdität oder die größte Heuchelei ſein müſſe. Die größte Abſurdität, weil das Chriſtenthum eine Idololatrie enthalte, welche mit der Philoſophie ſchlechthin unverträglich ſei. Oder die größte Heuchelei, weil der, welcher die Idololatrie des Chriſtenthums erkannt habe, nicht mehr Chriſt ſein könnte.

Dieſe Beſorgniß beherrſcht auch bei uns nicht Wenige. Es iſt auch bei uns, wegen des Mißbrauchs, den pfäffiſch Geſinnte mit dem Chriſtenthum treiben, ſchon ſo weit gekommen, daß Derjenige, der dem Chriſtenthum die Wahrheit zugeſteht, Vielen nicht mehr für einen Philoſophen gilt. Umgekehrt dünkt ſich jetzt Mancher ſchon mit der einfachen Verſicherung der Negation des Chriſtenthums ein Philoſoph zu ſein. Wir beſitzen bereits eine ganze Literatur, welche von dem Verkündigen des Unterganges des Chriſtenthums Profeſſion macht. Ja nicht nur das Chriſtenthum wird als antiquirt betrachtet, ſondern die, welche auf der Höhe der Zeit zu ſtehen ſich ſchmeicheln, ſehen ſogar den Glauben an einen perſönlichen Gott ſo an. Und doch ſind dieſe Negationen nur Producte der Furcht mit der Hingebung an den Theismus, an den Chriſtianismus, der Hierarchie und mit dieſer der politiſchen Unfreiheit Vorſchub zu leiſten. Wenn daher ein Philoſoph das Chriſtenthum anerkennt, wenn er den Glauben an den perſönlichen Gott als nothwendig zu beweiſen ſucht, ſo erweckt er ſogleich den Verdacht, entweder ein bornirtes Subject zu ſein, oder auf den Wegen des Jeſuitismus zu wandeln. Auch Sie ſprechen von Heuchelei. Die Hegel'ſche Philoſophie ſtellt in ihren Anhängern eine große Mannigfaltigkeit von Anſichten über das Verhältniß der Philoſophie zum Chriſtenthum auf, allein ſie hat bis jetzt wenigſtens den Ruhm erhalten, daß ihre Anhänger aufrichtig ſind. Richter wie Göſchel, Michelet wie Gabler, Strauß wie Daub, Ruge wie Gans, Viſcher wie Hotho, Bayrhofer wie Hinrichs, u. ſ. w., an Keinem haftet der Vorwurf der Hypokriſie. Noch mehr! Die Pietiſten haben den Hegelianern die Aufrichtigkeit ſogar zum Verbrechen gemacht. Sie haben die Offenheit tadelnswerth gefunden, mit welcher einige derſelben den Nichtglauben an die Perſönlichkeit Gottes und an die Unſterblichkeit bekannt haben.

Sie ſagen S. 335: Hegel avoit appellé le Christianisme **la religion absolue**; il l'avoit paré du titre de **derniére des religions**, afin de mieux lui enlever pour les adeptes ce caractère même de religion. Il avoit consenti à ce que le Christianisme fût la **détermination la plus élevée de l'esprit dans la sphère religieuse**, pourvu qu'on lui accordât que **le dernier terme du développement de l'esprit n'est pas la religion, mais bien la philosophie**. Il fallait, comme l'a fait Schelling, fouler aux pieds ces distinctions.

La vérité est une, et si le Christianisme est la religion absolue, il n'y a rien au-dessus de lui."

„Cette juxta-position d'une philosophie indépendante, qui explique la religion, et d'une religion indépendante, qui n'est pourtant pas la philosophie, est la plus grande des absurdités, si ce n'est pas la plus grande des hypocrisies."

„Mais il fallait en même temps oser plus encore. Il fallait, en identifiant la religion avec la philosophie renouveler la religion et ne pas s'enfermer dans le Christianisme. Il fallait aller plus loin que Hegel; il fallait franchir ce cercle fatal, où Hegel, en apparence du moins, s'étoit contenu en appelant le Christianisme la religion absolue."

„Puis qu'on renoncait à la ruse, il fallait mettre son salut dans l'audace."

„Ou plutôt il fallait uniquement suivre l'inspiration, qui parlait en ton coeur, illustre et veneré Schelling! Nous savons ta pensée profonde. Tu ne l'as pas vainement confiée à tes amis. Tu crois à un nouveau Christianisme, au Christianisme de S. Jean."

Um alſo das Chriſtenthum, wie Sie es darſtellen, gegen die Philoſophie zu erniedrigen, geben Sie zu verſtehen, habe Hegel ſich des Kunſtgriffs bedient, es als die höchſte Stufe der Religion zu faſſen. Eine ſolche Wendung, mein Herr, war Ihrer nicht würdig. In Deutſchland überlaſſen wir ſolche Conſtructionen der Werke der Philoſophen den Miſologen. Nein, Hegel's Anerkennung des Chriſtenthums war ohne Hintergedanken. Er hat die ausgebreitetſten und mühſamſten Studien von Jugend auf daran geſetzt, wie Sie unter Anderem aus den Mittheilungen erſehen können, welche ich aus Hegel's Leben in Prutz Literarhiſtoriſchem Taſchenbuch, I. Jahrgang, gemacht habe.

Wenn er aber ſein Syſtem mit dem Begriff der Philoſophie ſelbſt ſchloß, ſo beruhete dieſer Schluß eben ſo wohl auf der Einheit der Religion mit der Philoſophie, als auf dem Unterſchiede derſelben. Die Religion iſt mit der Philoſophie darin identiſch, daß ſie zu ihrem Inhalt die abſolute Verſöhnung des göttlichen und menſchlichen Geiſtes hat. Sie iſt aber darin von der Philoſophie unterſchieden, daß die theoretiſche Form, in welcher dieſe Verſöhnung für ſie exiſtirt, noch die der Vorſtellung, nicht die des ſpeculativen Denkens iſt. „Dieſe Form," ſagt Hegel in der Encyklopädie, 3. Ausg., §. 565: „giebt den Momenten ſeines (des Geiſtes) Inhalts einerſeits Selbſtſtändigkeit und macht ſie gegen einander zu Vorausſetzungen, und aufeinander folgenden Erſcheinungen und zu einem Zuſammenhang des Geſchehens nach endlichen Reflexionsbeſtimmungen; andererſeits wird ſolche Form endlicher Vorſtellungsweiſe in dem Glauben an den Einen Geiſt und in der Andacht des Cultus auch aufgehoben." Und §. 571 ſagt Hegel von der Offenbarung, daß ſie das Leben des Geiſtes in dem Kreislauf concreter Geſtalten der Vorſtellung explicirt und fährt fort: „Aus ihrem Auseinandertreten und zeitlichem und äußerlichem Aufeinanderfolgen nimmt ſich die Entfaltung der Vermittelung in ihrem Reſultat, dem Zuſammenſchließen des Geiſtes mit ſich ſelbſt, nicht nur zur Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht zuſammen, ſondern auch zum Denken, in deſſen immanenter Einfachheit eben ſo die Entfaltung ihre Ausbreitung hat, aber gewußt als ein untrennbarer Zuſammenhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geiſtes in ſich ſelbſt. In dieſer Form der Wahrheit iſt die Wahrheit der Gegenſtand der Philoſophie."

Hegel nennt die Kunſt, die Religion als geoffenbarte und die Philoſophie die verſchiedenen Formen, in denen die Abſolutheit des Geiſtes zur Exiſtenz der Erſcheinung kommt. Er ſagt jedoch ausdrücklich, daß man dieſe ganze Sphäre überhaupt die der Religion nennen könne. Ihre Ausdrücke von einer Philoſophie, die unabhängig von der Religion, von einer Religion, die unabhängig von der Philoſophie beſtehen ſoll, würde Hegel nur in Anſehung des Formunterſchiedes angenommen haben. Das Begreifen des Inhaltes der Religion wie ihrer Form iſt Sache der Philoſophie. Die Religion fordert Glauben. Das Glauben iſt Wiſſen, aber ein Wiſſen, welches nicht die abſolute Form des freien, ſich ſelbſt beſtimmenden Denkens hat.

In dem religiöſen Wiſſen oder Glauben iſt das reine Denken mit der Phantaſie vermiſcht. Die Philoſophie begreift nicht nur dieſe Vermiſchung, ſondern ſie begreift auch, daß dieſelbe für die Religion nothwendig iſt, weil Religion für Alle, Philoſophie nur für Wenige iſt. Das philoſophiſche Denken iſt von dem Standpunkt der Bildung der Intelligenz abhängig. Die Ungleichheit der Bildung iſt es, welche die Menſchen in Philoſophen und Nichtphiloſophen unterſcheidet. Oder ſind Sie alles Ernſtes der Meinung, daß alle Menſchen die Stufe des ſpeculativen Denkens erreichen ſollen? Verſuchen Sie es mit den Männern. Sie werden ſehen, wie weit Sie kommen. Die Frauen bitte ich jedoch damit zu verſchonen und ſie bei der Naivetät des Glaubens zu belaſſen. Zwiſchen dem Wiſſen des Glaubens und dem philoſophiſchen Wiſſen liegt der Zweifel mitten inne, der wie das Fegefeuer der Intelligenz zwiſchen zwei Paradieſen ſeine kalten Nebel, ſeine rüttelnden Stürme ausbreitet.

Die Philoſophie ſteht von Seiten der Gewißheit über dem Glauben der Religion, weil ſie durch die Vermittelung des Zweifels an der Wahrheit der Gewißheit hindurchgeht und die Nothwendigkeit als vernünftige begreift, beweiſt. Wollen Sie dies läugnen? Kann die Philoſophie etwa dafür, daß aus dem Fürwahrhalten des Glaubens die Negation des Zweifels hervorzutreten vermag? Der Glaube iſt nicht gedankenlos, aber das Glauben als ſolches iſt ohne die Nothwendigkeit, ſich, was es glaubt, dialektiſch, ſyſtematiſch zu rechtfertigen. Unſer Unterricht in der Religion wird ſchon philoſophiſch, ſobald er den an und für ſich ſeienden Zuſammenhang der Religionswahrheiten, wie man wohl bei uns ſagt, zu entwickeln unternimmt. Wollten die Theologen recht poſitiv gläubige Menſchen bilden oder vielmehr haben, ſo müßten ſie nur factiſch verfahren und ſagen: ſo iſt es. Das Warum iſt ſchon ein Attentat gegen das Glauben. Die Lectüre der Bibel iſt deshalb von dem römiſchen Katholicismus conſequent den Laien unterſagt und überhaupt der für hierarchiſche Zwecke durchaus nothwendige Unterſchied von Laien und Klerikern gemacht.

Schelling und Hegel haben die Beſchuldigung oft erfahren müſſen, daß ſie einen neuen Katholicismus aufſtellten, indem ſie die ſpeculative Einſicht auf einen kleinen Kreis beſchränkten und das philoſophiſche Wiſſen als ein eſoteriſches Eigenthum bezeichneten. Allein ſie haben Niemand von dem Uebergang aus dem exoteriſchen Zuſtande des Wiſſens zum eſoteriſchen ausgeſchloſſen; ſie haben den Eſoterismus der Philoſophie als einen freien, ſich von ſelbſt erzeugenden betrachtet, der in der Natur der Sache liege und für welchen deshalb äußerlich gar keine Schranken zu ziehen ſeien.

Sie können ſich alſo nicht in eine Philoſophie finden, welche ihr Syſtem mit ihrem eigenen Begriff ſchließt und über der Abſolutheit des Wiſſens hinaus nicht noch eine andere, höhere, beſondere Geſtalt des Geiſtes kennt? Sie können ſich in eine Philoſophie nicht finden, welche behauptet, daß der Inhalt der geoffenbarten Religion von dem der Philoſophie nicht verſchieden ſei? Sie können es nicht, Sie nicht, welcher doch lehrt, daß der Fortſchritt der Menſchheit das Wahre und Göttliche im Chriſtenthum nicht aufgeben könne? Sie nicht, der das gegenwärtige Problem der Philoſophie für Schelling und ſich ſelbſt mit den Worten ausdrückt: „Expliquer le Christianisme sans détruire ce qu'il y a de divin en lui?“ Sie nicht, der der Politik die Gleichheit, der Moral die Humanität, der Metaphyſik die Erklärung der Trinität, als Problem zuweiſt? Sie können es nicht, der ſeine Philoſophie zur Religion machen will? Sie ſollten nicht einſehen können, daß man Philoſoph und doch religiös, religiös und doch Philoſoph ſein könne? Sie nicht, der Schelling eben deshalb ſo verehrt, weil derſelbe der Philoſophie Seele, Wärme zurückgegeben? Und wodurch zurückgegeben? Doch eben dadurch, daß er, wie Sie meinen, eine neue Religion lehre, ein neues Chriſtenthum verkündige? Doch eben dadurch, daß er die Religion der Kritik der Vernunft unterwirft?

Zwiſchen Schelling und Hegel iſt weder darin ein Unterſchied, daß ſie die Philoſophie der Religion von der Religion ſelbſt unterſcheiden, noch darin, daß ſie den Unterſchied keineswegs, wie ſie ſagen, als abſoluten beſtimmen, da die Auffaſſung des Univerſums sub specie aeterni gleich ſehr der Religion als der

Philoſophie eignet. So viel mir bekannt geworden, lehrt Schelling ausdrücklich: 1) Die natürliche Religion, deren Product die Mythologie der Heiden und Juden, 2) die geoffenbarte Religion oder das Chriſtenthum; 3) die Vernunftreligion. Er ſucht, wie Hegel, nur auf anderem Wege, die Vorſtellungen der verſchiedenen Religionen von Gott ſpeculativ in der Totalität eines organiſchen Zuſammenhanges zu erklären. Er ſagt eben ſo wenig, als Hegel, daß er nicht Chriſt ſei. Er ſagt nicht, wie Sie, daß das Chriſtenthum untergegangen ſei. Er würde Ihre Worte Aprilheft S. 31 nicht unterſchreiben: „Le Christianisme — est tombé, et nous sommes sans religion. Irons nous, comme des enfants, nous imaginer, qu'il suffit d'abondonner la tradition du dix-huitième siècle pour que le Christianisme renaisse? L'oeuvre de nos pères n'a-t-elle pas été, elle aussi, sainte et providentielle? Nous abandonnerions aujourd'hui lâchement leur mémoire, que leur oeuvre n'en serait pas moins faite: seulement elle ne serait pas continuée. Le Christianisme ne renaîtrait pas, et nous serions sans religion; et nos enfants après nous seraient sans religion. — Vivre sans religion est le plus douloureux des supplices; vivre sans religion ce n'est pas vivre, c'est errer dans les ténèbres, c'est être livré à tous les doutes, à tous les tourmens du coeur, à toutes les maladies de l'âme. Or si ce Christianisme officiel et menteur, qui n'est qu'un cadavre et une ombre obtenait je ne sais quel aveu hypocrite de la part de ceux, qui ont consacré leur vie à la vérité il s'ensuivrait une prolongation indéfinie de ce mal affreux de l'irreligion qui nous dévore. Car il est évident, que cette religion usée et décrépite, à laquelle on ne croit pas, empêche la véritable religion de naître et de s'établir."

Dieſe Worte, ſage ich, würde Schelling nicht unterſchreiben, da er vielmehr das Chriſtenthum mit aller Thatſächlichkeit, mit Allem, was Sie Idololatrie nennen würden, in ſeinen Vorleſungen vertheidigt. Sie können auch ein franzöſiſches Buch darüber nachſehen, Amand Saintes: histoire de la vie et des ouvrages de Spinosa, Paris 1842, worin S. 287 ff. eine vertraute Correſpondenz aus München mitgetheilt wird, in der Schelling als ein: vrai chrétien et bon protestant gerühmt wird. Es heißt wörtlich: „N'écoutez pas ceux, qui, se faisant les échos de la haine, parlent de son catholicisme; il n'est que chrétien. Pour lui, Dieu est maintenant le souverain de l'être, il est ce qu'il veut être, et la création est un acte de sa liberté. L'homme libre, la couronne de la création, s'est séparé de son créateur, et par lui le genre humain; mais le conseil de la rédemption fut conçu dans l'éternité, et Dieu l'a manifesté par l'envoi de son fils sur la terre, qui avait pour but la réhabilitation du genre humain. — Vous pouvez donc assurer, que le Christianisme actuel de Schelling est positif.“

Daß Sie ſich nicht denken können, wie der Philoſoph die chriſtliche Religion anerkennen und die Philoſophie ſelbſt ohne Abſurdität, ohne Hypokriſie von ihr unterſcheiden könne, liegt zum Theil auch in der ſchlechten Pſychologie, welche noch in Frankreich herrſcht. Sie ſelbſt, mein Herr, haben freilich in Ihrer Encyclopédie nouvelle beſſeren Anſichten die Bahn gebrochen; Sie haben ſich dem falſchen Dualismus von Leib und Seele widerſetzt; aber die Unterſcheidung deſſen, was wir Vorſtellung nennen, von dem, was Gedanke, Begriff iſt, dürfte in der umfaſſenden und ſyſtematiſchen Weiſe, wie ſie bei uns ſchon in die Wiſſenſchaften eingedrungen iſt, bei Ihnen noch nicht geläufig ſein. Wollen Sie Hegel's Anſicht über die Einheit der Philoſophie und Religion, wie über ihren Unterſchied mit Beziehung auf die Beſchuldigung des Atheismus und Pantheismus in gedrängter Kürze überſehen, ſo empfehle ich Ihnen die Anmerkung zu §. 573 der Encyklopädie und ſchreibe Ihnen zum Anreiz folgende Stelle daraus her: „Die Religion iſt die Wahrheit für alle Menſchen, der Glaube beruht auf dem Zeugniß des Geiſtes, der, als zeugend, der Geiſt im Menſchen iſt. Dies Zeugniß, an ſich ſubſtantiell, faßt ſich, inſofern es ſich zu expliciren getrieben iſt, zunächſt in diejenige Bildung, welche die ſonſtige ſeines weltlichen Bewußtſeins und Verſtandes iſt, hierdurch fällt die Wahrheit in die Beſtimmungen und Verhältniſſe der Endlichkeit überhaupt. Dies hindert nicht, daß der Geiſt ſeinen Inhalt, der als religiös weſentlich ſpeculativ iſt, ſelbſt im Gebrauche ſinnlicher Vorſtellungen und der endlichen Kategorien des Denkens gegen dieſelbe feſthalte, ihnen Gewalt anthue und inconſequent gegen ſie ſei. Durch dieſe Inconſequenz corrigirt er das Mangelhafte derſelben; es iſt darum dem Verſtande nichts leichter, als Widerſprüche in der Expoſition des Glaubens aufzuzeigen, und ſo ſeinem Principe, der formellen Identität, Triumphe zu bereiten. Giebt der Geiſt dieſer endlichen Reflexion nach, welche ſich Vernunft und Philoſophie (— Rationalismus) genannt hat, ſo verendlicht er den religiöſen Inhalt und macht ihn in der That zu nichte. Die Religion hat dann ihr vollkommenes Recht, gegen ſolche Vernunft und Philoſophie ſich zu verwahren und feindſelig zu erklären. Ein Anderes aber iſt es, wenn ſie ſich gegen die begreifende Vernunft und gegen Philoſophie überhaupt und beſtimmt auch gegen eine ſolche ſetzt, deren Inhalt ſpeculativ und damit religiös iſt. Solche Entgegenſetzung beruht auf dem Mangel an Einſicht in die Natur des angegebenen Unterſchiedes und des Werthes der geiſtigen Formen überhaupt und beſonders der Denkformen, und am beſtimmteſten an Einſicht in den Unterſchied des Inhalts von jenen Formen, der in beiden derſelbe ſein kann. Es iſt auf den Grund der Form, daß die Philoſophie von der religiöſen Seite her, und umgekehrt wegen ihres ſpeculativen Inhalts, daß ſie von einer ſich ſo nennenden Philoſophie, ingleichen von einer inhaltloſen Frömmigkeit, Vorwürfe und Beſchuldigungen erfahren hat; für jene hätte ſie von Gott zu wenig in ihr (Atheismus), für dieſe zu viel (Pantheismus)."

10) Ihre Meinung von einem Atheismus der Maſſen iſt falſch.

Sie betrachten das Chriſtenthum als eine untergehende Religion; Sie erblicken als negativen Ausgangspunkt der neuen Religion den Atheismus der Gegenwart; Sie ſehen in ſich ſelbſt, dem Philoſophen, zugleich den Propheten und Prieſter der entſtehenden Religion; Sie ſetzen ihre Miſſion darin, die abgeſtorbene Vergangenheit als ſolche erkennen zu laſſen, jedoch das, was ſie wahrhaft Göttliches enthält, zu retten und die neue Religion, die weder Idolatrie noch Hypokriſie nöthig haben wird, die Religion der Gleichheit aller Menſchen, der Humanität, des metaphyſiſchen Verſtändniſſes der Trinität, dieſe Religion vorbereiten zu helfen. O, mein Herr, wie liebe ich Sie um dieſes Strebens halber! Wie gern theile ich Ihren ächt chriſtlichen Enthuſiasmus, wenn Sie die Mängel der Gegenwart enthüllen und das reizende Gemälde einer ſchöneren Zukunft, einer verſöhnteren Menſchheit aufrollen!

Ich werde mich auch wohl hüten, zu leugnen, daß in der religiöſen Bildung unſerer Zeit viele Erſcheinungen vorkommen, die mit früheren Formen der chriſtlichen Religion verglichen, nichts als ein Verſchwinden derſelben darzuſtellen ſcheinen.

Auch müſſen Sie nicht glauben, daß Ihr Gedankengang uns in Deutſchland fremd ſei. Sie haben ſich in den Kopf geſetzt, daß die Reformation nur eine Deminegation, die Revolution eine totale Negation geweſen ſei. Sie wollen dem Proteſtantismus einen nur negativen Charakter zuſchreiben, der dennoch nicht den Muth der vollen Conſequenz gehabt habe, der nach Ihnen erſt Voltaire und Rouſſeau gebührt, welche Beide Sie als Franzoſe viel höher ſtellen, als viele Deutſche, zum Theil in der That aus Unwiſſenheit, zu thun pflegen. Allein Sie irren ſich. Wir ſind in Deutſchland ſogar viel gründlicher in der Negation geweſen, als die Franzoſen, die allerdings geräuſchvoller darin auftraten. Bei uns hat die Wiſſenſchaft in tauſend ſtillen Thaten die Widerſprüche zwiſchen Vernunft und poſitiven Glauben durchgearbeitet. Wir haben uns nicht, wie Voltaire, mit dem Witz, nicht, wie Rouſſeau, mit dem Gefühl begnügt; nein, wir haben Exegeſe getrieben, haben den Urſprung des Kanons unterſucht, haben in der Kirchengeſchichte der verwegenſten Skepſis, in der Dogmengeſchichte der kälteſten Kritik gehuldigt. Sie ſcheinen den Werth des Lebens Jeſu von Strauß, nach Ihren Aeußerungen darüber (S. 297) gar nicht zu verſtehen. Sie ſpotten über die Erklärungsverſuche unſerer Theologen. Aber dieſe Verſuche waren nothwendig. Jeder mögliche Standpunkt mußte in ſeiner ganzen Einſeitigkeit nach allen Seiten hin ſich entwickeln, um darzuthun, ob er, der Schlüſſel des Ganzen zu ſein, fähig wäre.

Dieſer Ernſt, dies Streben nach Vollſtändigkeit, hat uns Deutſche mehr als die Franzoſen vor frivoler Manier bewahrt. Werke, welche unſere Amtstheologen ſchon als frivol bezeichnen, würden Ihnen in Frankreich noch gar nicht ſo erſcheinen. Feuerbach's Werk: das Weſen des Chriſtenthums, welches unſeren Theologen ſo vielen Kummer macht, würde Sie in Erſtaunen ſetzen. Sie müßten erſt eine Recenſion dieſes Buches leſen, worin von dem Leichtſinn, von der Irreligioſität, von dem Spöttergeiſt des Verfaſſers mit kanzelmäßiger Salbung die Rede wäre. Hierauf müßten Sie das Buch ſelbſt leſen. Wie, würden Sie ſagen, dieſen ſittlichen Eifer, dieſe glühende Liebe zur Wahrheit, dies ſichtliche Bemühen, das poſitive Chriſtenthum in ſich zu ergründen, dieſe Offenheit im Ausſprechen der entdeckten Widerſprüche, nennen die Deutſchen bereits frivol? Sie nennen es frivol, wenn Jemand einmal die capricirte Orthodoxie beim Wort nimmt und Wunder als Wunder, Hölle und Himmel als ſinnlich exiſtirende Localitäten, Blut als Blut, oder vielmehr Wein als Blut, Auferſtehung des Fleiſches u. ſ. w. baar ohne alle moraliſche Ausdeutung, ohne die Zweideutigkeit eines „Gewiſſermaßen“ zugeſtanden wiſſen will? Die Deutſchen nennen es frivol, wenn alle jene für den Verſtand unmöglichen Beſtimmungen als ein Werk der conſequenteſten Entwickelung der ekſtatiſchen Phantaſie begriffen, ihnen gegenüber jedoch den Anſprüchen des Verſtandes nichts vergeben wird?

Die Deutſchen?

Nein, mein Herr, das wäre ungerecht gegen die Deutſchen. Nur gewiſſe deutſche Theologen urtheilen ſo. Dieſe Herrn wiſſen mit ihren Empfindungen von Frivolität uns intereſſant zu überraſchen. Ich hatte letzthin drucken laſſen, daß bei uns außer den Theologen, die es von Amtswegen thun ſollten, Niemand mehr die ſymboliſchen Bücher der proteſtantiſchen Kirche läſe. Ich habe damit nur ein Factum ausgeſprochen, das unumſtößlich wahr iſt, denn ſelbſt in pietiſtiſchen Kreiſen habe ich bemerkt, daß die Leute, obwohl ſie gern recht alterthümlich kirchlich erſcheinen, doch in den ſymboliſchen Büchern, den Katechismus etwa ausgenommen, wenig, oft gar nicht bewandert waren, und z. B. von den Schmalkaldiſchen Artikeln, von der Apologie u. ſ. w. nur mit genauer Noth den Namen wußten, den Inhalt aber nicht anzugeben vermochten. Die zarte Gewiſſenhaftigkeit mancher unſerer Theologen hat mich wegen des Ausſprechens jenes Factums einer „frechen Frivolität“ beſchuldigt! Wenn bei Ihnen der l'Univers 17 Profeſſoren in dieſem Jahre als irreligiös denuncirte, wenn er Niſard zum Atheiſten machte, weil er den Styl George Sand's bewunderte, ſo iſt das bei Ihnen lächerlich. Villemain als Miniſter antwortete auf die Inſinuationen des Jeſuitiſchen Klerus gegen die Eklektiker damit, daß er Damiron zu Jouffroy's Nachfolger ernannte. Bei uns iſt eine ſolche Inſinuation viel bedenklicher, weil wir Alle uns mehr für die Theologie intereſſiren. Unſere Philoſophie iſt daher auch mehr, als zu wünſchen ſteht, theologiſch und vernachläſſigt manche Gebiete zu ſehr.

Doch um auf den Atheismus zurück zu kommen, ſo iſt derſelbe bei uns in Deutſchland jetzt ſo geſtellt, daß die Exiſtenz Gottes als des abſoluten Subjectes geleugnet, die Idee des Wahren, Guten, Schönen aber behauptet wird. Der Atheismus iſt bei uns ſittlich. Er hat nichts von dem Cynismus des vorigen Jahrhunderts, nichts von der Literatur des Roué's an ſich. Feuerbach, ſein kühnſter, ſein theologiſch am meiſten durchgebildeter Verfechter, iſt dem Angriff ethiſch unzugänglich. Feuerbach erblickt in der Religion als poſitiver nur die an und für ſich überflüſſige Tautologie, daß dasjenige, was das Weſen des Menſchen ſelbſt ausmacht, von ihm durch die Phantaſie noch einmal als Exiſtenz eines abſoluten Subjectes projicirt, die Güte als der Gute, die Gerechtigkeit als der Gerechte, die Weisheit als der Weiſe u. ſ. f. geſetzt wird. Dieſe Projection der Phantaſie, dieſer transcendente Anthropomorphismus, iſt alſo theils Mangel an Einſicht, theils Schwäche des Willens. Die Religion iſt nach Feuerbach ein Product der theoretiſchen und praktiſchen Unvollkommenheit des Menſchen. Michelet, auf welchen Sie gewöhnlich ſich berufen, denkt ähnlich. Je mehr die Blume der Religion für dieſe Schriftſteller den berauſchenden Wunderduft verloren hat, um ſo mehr ſuchen ſie dem Menſchen durch die Sittlichkeiten einen idealen Halt zu geben.

Dieſe Wendung hat das eigentliche Geheimniß dieſes modernſten Atheismus enthüllt. In der Sphäre des objectiven Geiſtes, in dem Bereich des freien Thuns des Menſchen, hat er vollkommen Recht. Die Sittlichkeit kann ohne Autonomie, ohne Autokratie nicht beſtehen. Als ſittliches Weſen muß ich mich ſelbſt entſchließen, muß ich ſelbſt die Schuld meiner Thaten auf mich nehmen. Alle Verhältniſſe der Geſellſchaft beruhen auf der Vorausſetzung der Zurechnungsfähigkeit. Verantwortlichkeit aber iſt mit freier Selbſtbeſtimmung identiſch. In einem Sendſchreiben an Profeſſor Michelet: Gott und die Palingeneſie betitelt, Berlin 1842, hat Dr. A. Lieszkowski, den Sie vielleicht perſönlich kennen, den Atheismus Michelet's von dieſem Standpunkt aus glücklich zu widerlegen angefangen. Was für die Sphäre des rechtlichen moraliſchen, politiſchen Handelns wahr iſt, das iſt deswegen noch nicht überhaupt wahr. Und was der ſinnlichen Wahrnehmung das Unwahrſcheinlichſte iſt, das kann für die Idee, wie der Lauf der Erde um die Sonne, doch das Wahrſte ſein. Und ſo wölbt ſich über den Gräbern der Geſchichte der Dom des Glaubens an Gott, des Glaubens, durch welchen die, deren Herzen in den Gräbern ausgeſchlagen, allererſt zum Handeln befeuert wurden. Kein Held war Atheiſt, eher Fataliſt.

Feuerbach hat den Anthropomorphismus, das Wunder, die juridiſche Satisfactionstheorie und den Magismus der Sacramente, inſofern dies Alles mit dem Verſtande und dem freien Willen in Widerſpruch ſteht, vernichtet. Allein die Menſchlichkeit des Göttlichen, die Herrſchaft des Geiſtes über die Natur, die ſolidariſche Verbindlichkeit der Liebe und die Anerkenntniß des Göttlichen in der Natur und in der Beziehung des Menſchen auf dieſelbe predigt er deſto nachdrücklicher. Wenn nun bei uns ſo Viele Feuerbach unbedingt beiſtimmen, ſo ſehe ich in dieſem Factum nur ein der Religion günſtiges Zeichen.

Ich denke nämlich, daß wir in die Epoche des Chriſtenthums eintreten, in welcher wir Gott ganz um ſeiner ſelbſt lieben werden, ohne alle egoiſtiſche Nebenabſicht. Dieſer Schritt erſt, alle Nützlichkeitsbeziehung in dem Glauben an Gott aufzugeben, verſetzt uns ganz in das Element der lauteren Liebe, die Chriſti Weſen war. Wir werden von Gott nicht mehr erwarten, daß er uns ſinnlich ſichtbar erſcheine, denn er iſt allgegenwärtig, geſtaltlos, wie ſchon die alten Griechen ſagten, eine unendliche Kugel. Wir werden keine Theophanie mehr durch ein ſinnlich hörbares Wort erwarten, denn Gott bezeugt ſich nur im Geiſt und, um alle Illuſion auszuſchließen, in der Wahrheit. Wir werden keine plötzliche und mit dem Beſtehenden zuſammenhangloſe directe göttliche Intervention erwarten, weil wir im Gegentheil wiſſen, daß Gott ſich perennirend im Größten wie im Kleinſten, manifeſtirt. Wie ſollten wir unſerer individuellen Bedürfniſſe halber eine plötzliche Aenderung des Ganzen, eine improviſirte, ſupplementariſche Schöpfung erwarten? Nur ſo vermögen wir die Gräßlichkeiten der Geſchichte zu ertragen. Da ſchmachtet ein Unſchuldiger im Gefängniß. Er betet zu Gott, als dem Allwiſſenden, ſeine Unſchuld offenbar werden zu laſſen. Umſonſt. Man führt ihn zum Schaffot, wie den J. Calas. Gott, haſt du keinen Blitz, keinen Donner, meine Unſchuld zu bezeugen? Der Himmel lächelt indifferent im ſchönſten Blau. Das Schwert blinkt ſchon und ſpiegelt die blitzende Sonne. Gott, wirſt du nicht jetzt ein Wunder thun? Du mußt es, du biſt es mir ſchuldig, denn du biſt ja der Allwiſſende, du biſt der Heilige, dem es doch nicht gleichgültig ſein kann, daß die Unſchuld gemordet wird. Aber das Haupt fliegt vom Rumpf. — Wer nun nicht in ſo herzzerknirſchenden Momenten über die Kurzſichtigkeit der actuellen Erfahrung hinaus wäre, wer nicht an die Vorſehung des Gottes in der Geſchichte glaubte, der würde verzweifeln müſſen. Ein ſolcher aber erblickt ſchon die Nemeſis, von welcher Schelling im Morgenblatt einſt ſo ſchön ſagte: „Nemeſis iſt ja doch nichts anderes, als jene unſichtbare Gewalt, die das, was geſchehen ſoll, zum wirklichen Geſchehen bringt, und die dem Beſtehenden feind iſt, in wiefern es verhindert, daß das einmal Seinſollende ſich vollende.“

Eben ſo wenig, als wir für uns Wunder verlangen, vielmehr, weil ſolche nicht für uns geſchehen, des großen Zuſammenhangs wegen, worin auch unſer kleines Schickſal ſteht und ſein weitſtrahlendes Licht wie ſeinen finſtern Schatten wirft, an Gott glauben, eben ſo wenig erwarten wir von dem hiſtoriſchen Glauben an die Thatſache, daß ein Menſch für das, was ihm als Wahrheit galt, geſtorben, ſchmählich geſtorben, gekreuzigt iſt, den Frieden unſerer Seele. Nein, dieſen todten Glauben haben wir abgethan. Wer nicht mit Chriſtus ſtirbt, erſteht auch nicht mit ihm auf. Das trockene Fürwahrhalten der Verſicherung, daß er ſein Blut für uns vergoſſen, hat keine ſündentilgende Kraft für uns. Wir müſſen zu ihm ſelbſt werden, wir müſſen ſein Schickſal als das unſerige erkennen und empfinden, wenn wir wahrhafte Gemeinſchaft mit ihm pflegen wollen. Das Widerſtreben unſerer Zeit gegen die ſogenannte Bluttheologie, welche de Maiſtre bei Ihnen wieder myſtiſch aufputzte, „weil Blut ein gar beſonderer Saft“, dies Widerſtreben iſt ein ächt chriſtliches.

Und eben ſo ſehe ich es an, wenn man dem Genuß der Sacramente keine zauberiſchen Wirkungen mehr zutraut und den Exorcismus des Teufels, wie die Vereinigung unſerer als Glieder mit Chriſtus als unſerem Haupt in der Weiſe vergeiſtigt hat, daß das Waſſer der Taufe, wie das Brot und Wein des Abendmahls in der That nur ſymboliſche Mittel für uns ſind. Dieſer moderne Spiritualismus iſt ein Fortſchritt des Chriſtenthums, iſt ſeine eigene Vollendung, nicht ſein Untergang.

Wir Proteſtanten haben ein Princip, deſſen Macht in Frankreich, in Paris vielleicht weniger bekannt iſt. Wenigſtens könnte ich mir ſonſt Ihre Aeußerungen über den Proteſtantismus als eine bloße Halbheit nicht erklären. Das Princip iſt die Rechtfertigung durch den Glauben. Es iſt wahr, daß die beſonderen Formen des Proteſtantismus in der Beſtimmung des Glaubens ſelbſt von einander abweichen. Da iſt die Confessio Augustana, Helvetica, da iſt die Formula Concordiae, die Dortrechter Synode, der

Heidelberger Katechismus u. ſ. w. [illegible] das Princip bleibt daſſelbe, und bewährt ſich gerade [illegible] er Mannigfaltigkeit. Vor Gott gelten nicht Werke [illegible]che allein, ſondern gilt der Glaube an ihn und an die Verſöhnung mit ihm durch ihn als den Gottmenſchen. In dieſem Princip liegt die Toleranz des Proteſtantismus garantirt. Jeder ſteht und fällt ſeinem Gott. Hierauf mußten Sie reflectiren, wenn Sie das Poſitive, einer unendlichen Entwickelung Fähige des Proteſtantismus begreifen wollten.

Das Chriſtenthum wird nicht untergehen. Der Proteſtantismus wird nicht untergehen. Aber aus dem bisherigen Proteſtantismus wird eine reinere, chriſtlichere Geſtalt der Religion entſpringen. Fahre dahin, was Menſchenwerk iſt, was dem kirchlichen Particularismus, was den Mängeln wiſſenſchaftlicher und äſthetiſcher Bildung angehört! Fahre dahin, was ein Ornament der Phantaſie, eine Illuſion localer Befangenheit! Fahre dahin, was eine Organiſation des Zwanges und Haſſes, nicht der Freiheit und der Liebe iſt! Stürze zuſammen, im Namen Gottes, was vor dem Gericht, das ſein Geiſt in dem Geiſt der Völker übt, nicht beſtehen kann! Beuget Eure Knie dem heiligen Gotte, der aus dieſem Grabe des Vergehenden als der ewige Sieger hervorbricht! Klagt nicht, wenn die Steine der Gebäude, die Ihr mühſam zuſammengefügt habt, zerſplittern, ſondern ehrt den Gott, der ſich darin offenbart und wanket nicht, wenn auch Alles um Euch herum wankt!

Sie danken Hegel dafür, daß er den abſtracten Theismus und die egoiſtiſche Unſterblichkeitslehre geſtürzt hat. S. 324: „Honneur à Kant, honneur à Hegel, qui ont détruit les faux dieux. Si le théisme, cette dernière forme rabougrie du dieu idolâtrique, que les Chrétiens adorèrent, ne comprenant pas le vrai Dieu caché dans leurs symboles; si le théisme, dis-je, était lu même une idolâtrie, honneur à Hégel, pour avoir servi à le détruire. Si l'immortalité de l'âme, comme on l'entend ordinairement, cette forme rabougrie du paradis et de l'enfer des Chrétiens, était encore une chimère fatale aux progrès du genre humain, honneur à Hegel pour l'avoir fait évanouir. Courage, et n'écoutons pas les conseils de la pusillanimité. Non, non, nous n'arriverons pas au néant sur la ruine des idolâtries; nous arriverons à l'être, nous arriverons à la vie, nous arriverons à Dieu.“

Iſt aber nun etwas Wahres an dem, wofür Sie Hegel und Kant Ihren Dank darbringen, ſo verſichere ich Sie, daß bei dieſen Philoſophen auch ein poſitiv religiöſer Fond vorhanden iſt, von welchem das Negative nur die Kehrſeite ausmacht. Die Zeit wird dies lehren. Jetzt ſagt man Hegel auch bei uns gern todt. Jeder, der eine kleine Correctur an ſeinem großen Werk anbringen kann, dünkt ſich damit ſchon ein Held, der Hegel überhaupt widerlegt habe. Jeder, der in der Wiſſenſchaft der Zeit einen faulen Fleck findet, behauptet, Hegel ſei Schuld daran.

Auch Feuerbach's Atheismus wird Hegel imputirt. Wenn man dies ſo verſtünde, daß Feuerbach einſeitig den Standpunkt des Selbſtbewußtſeins durchgeführt hätte, ſo würde man in ſo weit ganz Recht haben. Den Antheil, welchen die Phantaſie an der Geſtaltung der chriſtlichen Religion hat, kann man nicht ſchärfer darſtellen, als Feuerbach es gethan. Als pſychologiſche Analyſe hat ſein Werk einen bleibenden Werth. Allein als abſolute Conſequenz kann es nicht gelten, wiewohl alle die, welche die Hegel'ſche Philoſophie durch die Confeſſion des Atheismus wie des Achriſtianismus zu gern um den öffentlichen Credit bringen möchten, es nicht darin fehlen laſſen, zu behaupten, daß gerade Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer, die drei Männer im feurigen Ofen der Verdammniß, das Herz des Hegelianismus auf der Zunge trügen. Sie haben aber, was ihr großes Verdienſt, von Hegel nur die eine Seite fortgebildet, welche Hegel in der Phänomenologie unter der Kategorie: der Glaube und die reine Einſicht, abgehandelt hat. Die weitere Entwickelung: den Kampf des Glaubens mit der Aufklärung haben ſie nicht durchgeführt. Sie haben ſich daran gehalten, daß das Allgemeine, als Subſtanz in ſich beſtimmt, ohne das Einzelne Nichts iſt, allein ſie haben die Immanenz des Allgemeinen im Einzelnen unbegriffen gelaſſen, und berufen ſich deshalb beſtändig auf die Immanenz als ihre letzte Inſtanz. Das Wort Immanenz ſoll jeder Frage den Mund ſtopfen. Es iſt ein ſchönes Wort, aber ohne ſeinen Zwilling, ohne die Transcendenz, iſt es nur zur Hälfte ſo ſchön, als es ſein kann. Hegel's Entwickelung, welche zur negativen die poſitive ausmacht, beginnt vorzüglich bei den Worten S. W. II. S. 416: „Die reine Einſicht verhält ſich zu dem abſoluten Weſen des glaubenden Bewußtſeins negativ u. ſ. w.“ Hegel nimmt erſt die Vorſtellung des abſoluten Weſens, hierauf den Grund des Wiſſens von ihm und endlich den ihm gewidmeten Dienſt durch und zeigt das Unrecht auf, welches dem Glauben geſchieht, wenn die ſinnliche Seite ſeiner Erſcheinung fixirt und die dem Glauben ſelbſt immanente Negation derſelben unbeachtet gelaſſen wird. Dies Unrecht hat Feuerbach dem Glauben angethan. Hegel ſpricht S. 421 mit concentrirter Ironie aus, wohin das Nichtanerkennen der Doppelwelt des Glaubens die Aufklärung führt: „An demjenigen, was dem Glauben abſoluter Geiſt iſt, faßt ſie, was ſie von Beſtimmung daran entdeckt, als Holz, Stein u. ſ. f. als einzelne wirkliche Dinge auf; indem ſie überhaupt alle Beſtimmtheit d. h. allen Inhalt und Erfüllung desſelben auf dieſe Weiſe als eine Endlichkeit, als menſchliches Weſen und Vorſtellung begreift, wird ihr das abſolute Weſen zu einem Vacuum, dem keine Beſtimmungen, keine Prädicate beigelegt werden können. Ein ſolches Beilager wäre an ſich ſträflich, und es iſt es eben, in welchem die Ungeheuer des Aberglaubens erzeugt worden ſind. Die Vernunft, die reine Einſicht iſt wohl ſelbſt nicht leer, indem das Negative ihrer ſelbſt für ſie und ihr Inhalt iſt, ſondern reich, aber nur an Einzelheit und Schranke; dem abſoluten Weſen dergleichen nichts zukommen zu laſſen, noch beizulegen, iſt ihre einſichtsvolle Lebensart, welche ſich und ihren Reichthum der Endlichkeit an ihren Ort zu ſtellen und das Abſolute würdig zu behandeln weiß.

Feuerbach mit ſeinem ſcharfen Verſtande hat auch ſehr wohl ſeine Differenz mit Hegel erkannt und in den Deutſchen Jahrbüchern feierlichen Proteſt dagegen eingelegt, ihn für eine bloße

Conſequenz Hegel's zu halten. Er hat ſich zu ihm ſogar in diametralen Gegenſatz geſtellt. Und doch würden Sie Feuerbach's Atheismus mißverſtehen, wenn Sie ihn nur als das: se savoir Dieu, in Ihrem Sinne nähmen, als wenn es nur auf die Vergottung der „ſchlechten“ Subjectivität ankäme. Nein, Feuerbach's Idealität iſt die Moralität, worin Strauß, Br. Bauer, Bayer, Ruge u. A. mit ihm übereinſtimmen und was dieſe Schriftſteller jetzt unter der Terminologie predigen — denn das Philoſophieren hat ſich bei ihnen allmälig zum Predigen herabgelaſſen —: daß die Religion die gewiſſenhafte Praxis der Idee ſei.

Von einem ſolchen moraliſchen Atheismus hat die menſchliche Geſellſchaft nichts zu fürchten und die Regierungen laſſen ihn daher auch gewähren. Herwegh's Gedichte und überhaupt politiſche Schriften der radicalen Oppoſition ſind verboten worden, die Werke von Strauß, Feuerbach, B. Bauer nicht. Die Regierungen ſehen ein, daß man die moraliſche Selbſtgewißheit, welche keines Gottes zu bedürfen glaubt, welche ohne dieſe abſolute Innigkeit, ohne dieſe Myſtik des Gemüths ſich in ſich zu befriedigen ſtark genug iſt, nicht antaſten darf, ohne den Menſchen zur Revolution zu zwingen. Sie ſehen ein, daß ſie mit einem ſolchen Verfahren die Majeſtät des Gewiſſens angreifen würden. Sie ſehen ein, daß ſie kein Geſchäft daraus machen können, das Daſein Gottes dem daran Zweifelnden zu beweiſen. Sie erkennen, daß dieſe Skepſis theoretiſch durchgefochten werden muß, und erinnern ſich auch wohl, wie lächerlich-erhaben Ihr Frankreich war, als es in der Revolution erſt den Cultus der Vernunft, hierauf, ihn caſſirend, den des höchſten Weſens decretirte. Den Glauben an Gott decretiren, ihn zu einem Paragraphen der Landesgeſetze machen, Robespierre nachahmen — das wollen und werden ſie nicht, wenn gleich der prieſterliche Fanatismus zuweilen ſolche chimäriſche Einfälle hat.

Feuerbach hat in ſeinem Buch, das Weſen des Chriſtenthums, S. 274, eine claſſiſche Stelle über das Verhältniß des blos formalen Glaubens an Gott zu dem moraliſch inhaltsvollen Atheismus, die ich Ihnen herſetzen muß. Er ſagt: „Die Exiſtenz iſt an und für ſich eine indifferente Sache; darum keineswegs nothwendig, daß der Atheiſt, indem er leugnet, daß Gott iſt, auch die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Güte, die Weisheit verwirft. Dieſe Prädicate haben eine innere Realität; ſie dringen durch ihren Gehalt dem Menſchen ihre Anerkennung auf, erweiſen ſich ihm unmittelbar durch ſich ſelbſt als wahr, ſie *bezeugen* ſich ſelbſt, die Güte, die Gerechtigkeit. Die Weisheit iſt dadurch keine Chimäre, daß die Exiſtenz Gottes eine Chimäre iſt, noch dadurch eine Wahrheit, daß dieſe eine Wahrheit iſt. Der Begriff Gottes iſt abhängig von dem Begriffe der Gerechtigkeit, Güte u. ſ. w.; ein Gott, der nicht gerecht, nicht gütig, iſt kein Gott, aber nicht umgekehrt. Die Gerechtigkeit, überhaupt jede Beſtimmung, welche die Göttlichkeit Gottes ausmacht, wird durch ſich ſelbſt erkannt und beſtimmt, Gott aber durch die Gerechtigkeit; nur in dem Falle, daß ich Gott und Gerechtigkeit ſchon identificirt habe, Gott unmittelbar als die Realität der Idee der Gerechtigkeit denke, beſtimme ich Gott durch ſich ſelbſt.“

„Die Religion wird daher, in wiefern ſie ſich auf die Exiſtenz Gottes als eine empiriſche Wahrheit gründet, zu einer für die innere Geſinnung gleichgültigen Angelegenheit. Ja wie nothwendig in dem Cultus der Religion die Ceremonie, der Gebrauch, das Sacrament *für ſich ſelbſt*, ohne den Geiſt, die Geſinnung zur *Sache* ſelbſt wird: ſo wird endlich auch der Glaube nur an die Exiſtenz Gottes, abgeſehen von der innern Qualität, von dem geiſtigen Inhalt, zur Hauptſache der Religion. Wenn Du nur glaubſt an Gott, glaubſt überhaupt, daß Gott iſt, ſo biſt Du ſchon gerettet. Ob Du Dir unter dieſem Gott ein wirklich göttliches Weſen oder ein Ungeheuer, einen Nero oder Caligula denkſt, ein Bild Deiner Leidenſchaft, Deiner Rach- und Ruhmſucht, das iſt eins — die Hauptſache iſt, das Du *kein Atheiſt* biſt. Die Geſchichte der Religion hat dieſe Folgerung, die wir hier aus dem Begriffe der Exiſtenz ziehen, hinlänglich bewieſen.“

Aller Atheismus iſt *relativ*. Es iſt die *Bildung* einzelner Zeiten, einzelner Menſchen, welche, die Unvollkommenheit der Form einer poſitiven Religion entdeckend, in ſeine Negativität hineingeriſſen wird. Der Atheismus, der Zweifel an der Exiſtenz Gottes, iſt nur ein Entwickelungsmoment in der Geſchichte des religiöſen Bewußtſeins. Der Atheismus iſt die Schule der Prüfung für den Dogmatismus, der, durch ihn im Innerſten erſchüttert, ſich zuſammennehmen und alles Illuſoriſche von ſeinem Begriff Gottes abthun muß; der Zweifel ſetzt die Exiſtenz der Wahrheit voraus, und ſchlägt in die Gewißheit derſelben um, wie Luther auf dem Reichstage zu Worms im Gebet vor ſeiner Rede ſagte: „O Gott, o Gott! hörſt du nicht, mein Gott? Biſt du todt?“ hierauf aber ſich ſelbſt antwortete: „Nein, du kannſt nicht ſterben, du verbirgeſt dich allein.“

Wenn Sie daher ſo ängſtlich beſorgt ſind, der Atheismus könnte die Maſſen ergreifen und unſere Kinder dem Zuſtande der Unreligion Preis geben, ſo iſt die Beſorgniß ohne Grund. Viel eher, als atheiſtiſch, werden die Maſſen theils pietiſtiſch, theils katholiſch. Die Propaganda des Pietismus wie des Katholicismus macht gerade durch Erregung der Furcht vor dem Atheismus, auch wo ſie ganz überflüſſig iſt, ſo gute Geſchäfte. Auch finde ich, daß Sie in Ihrer Encyclopédie nouvelle im herrlichen Artikel: Culte, den Beweis geführt haben, daß ein Volk nicht ohne Religion gedacht werden könne. Sie ſagen freilich: Oui, il faut bien le reconnaître, à la suite du protestantisme et de la philosophie, nous sommes devenus athées. Quand Bayle osa le premier poser se problème: „Vaut-il mieux un peuple athée qu'un peuple idolâtre, et ne serait-il pas meilleur, que les hommes n'eussent aucune religion, que d'en avoir une fausse.“ Bayle fut obligé, de convenir que jamais jusque là peuple n'avait existé sans religion et sans culte. Mais l'hypothèse de Bayle est maintenant réalisée, ou près de l'être; nous sommes à la veille d'être peuple athée. — Qui peut penser, en effet, que les débris de Christianisme, qui se montrent encore au milieu de nous puissent subsister long-temps? Déjà toute la partie éclairée de la nation vit dans l'irreligion, la masse entière suivra. Le temps arrivera donc, où un peuple existera, qui ne connaîtra pas de Dieu, et ne rendra aucun hommage, aucun culte à la Divinité.“

So, mein Herr, mag man zuweilen denken, wenn man in Paris das Treiben der faſhionablen Frivolität, die Theatercoups des Klerus, oder die Unwiſſenheit und Roheit des ſtumpfſinnigen Pöbels vor ſich hat. Von dem eigentlichen Pariſer Bürger, dem Nationalgardiſten, von dem Ouvrier dürften Sie doch wohl andere Vorſtellungen haben müſſen. In den Provinzen aber exiſtirt bei Ihnen nicht nur der Chriſtianismus, ſondern ſogar ächter Katholicismus. Ich berufe mich deßhalb auf das nicht genug zu ſchätzende Werk: les Français peints par eux mêmes, das uns ſo anſchauliche und genaue Sittenſchilderungen der Provinzen Frankreichs gegeben hat. Das Verſchwinden des ceremoniellen Cultus, der Mangel an Devotion vor dem Klerus, vor Reliquien, der Indifferentismus gegen die Sacramente u. ſ. f. iſt noch nicht ein Verſchwinden des Cultus überhaupt, der ſich, wenn ſeine Außenwerke zerſtört werden, in das Aſyl des Herzens zurückzieht. Kennten Sie den deutſchen Proteſtantismus näher, ſo würden Sie wiſſen, daß die Religion äußerlich zum Minimum der Erſcheinung herabſinken und doch im Gemüth des Menſchen mit heiligem Enthuſiasmus glühen kann. Da iſt ein Mann, der ſeit Jahren in keine Kirche geht, kein Sacrament genießt, der nicht einmal mehr ein: Herr Jeſus! im Affekt über ſeine Lippen ſchlüpfen läßt, der Alles was Religion heißt, vergeſſen zu haben ſcheint, der vielleicht nicht einmal, was doch ſonſt das Charakteriſticum eines Proteſtanten, eine Bibel im Hauſe hat. Wollen Sie aber wagen, dieſem Mann das Prädicat der Unreligion zu geben? Wiſſen Sie von den Geheimniſſen ſeiner Seele? Dürfen Sie behaupten, daß der Seufzer, der ſich ſeiner Bruſt entſtiehlt, der Blick, der ſehnſüchtig zum Himmel irrt, das tiefe Nachſinnen, worin das geſenkte Haupt ſich verliert, daß dieſe nicht Gott ſuchen, nicht den Rapport mit ihm unterhalten? Dürfen Sie wagen, ihm die Beſeligung durch Gott, ihm den Namen eines Chriſten abzuſprechen?

Nein, gewiß nicht. Dieſer ſo unkirchliche Menſch kann vor Gott in der unſichtbaren Kirche ſeiner Heiligen vielleicht einen der erſten Plätze einnehmen. Man muß nicht zu raſch urtheilen. Wenn man in den von Menſchen vollgepropften Straßen einer großen Stadt gegen das Individuum gleichgültig wird, wenn ein Menſch mehr oder weniger nichts auszumachen ſcheint, wenn bei der ſichtbaren Spannung, welche die Intereſſen des Augenblicks erregen, alle Richtung auf das Ewige in dieſen ephemeren Weſen ein Wahn dünkt, mit dem wir die flüchtige Gegenwart decoriren, wenn für den Verkehr mit Gott hier gar kein Raum gelaſſen ſcheint, ſo iſt das eben nur ein Schein. Begleiten Sie jedes dieſer noch eben ſo gleichgültigen Individuen, die ſich die Exiſtenz ſtreitig machen, in die Kammer, wohin ſie ſich endlich zurückziehen und mit ſich allein ſind, oder treten Sie gar an das Sterbelager irgend eines dieſer Menſchen, ſei es ein Herzog oder ein Bettler, ſo wird Ihre Gleichgültigkeit der lebhafteſten Sympathie Platz machen und Sie werden erfahren, wie die Religion, wär' es ſogar im verzweifelnden Kampf mit ihr, die Gemeinheit von dem Menſchen nimmt und ihn zu einem höheren Weſen adelt. Ja, auf die Gefahr hin, mißverſtanden zu werden, möchte ich das Paradoxon ausſprechen: auch der Atheismus iſt eine Religion, wenn gleich nicht die Religion.

Doch Sie ſelbſt, mein Herr, haben in jenem Artikel: Culte, das ſchöne Wort geſprochen, das ich gern unterſchreibe: „Resumons nous. On voit, que l'hypothèse de Bayle est insoutenable. Pas d'homme, dont l'esprit ne soit forcé de se poser les questions religieuses; pas de peuple, par conséquent, dont les membres puissent être complètement indifférens à ces questions. Un peuple entier de douteurs grossiers et sans art est impossible; un peuple entier de douteurs par principes, par art, par méthode, est également impossible. Enfin, les sceptiques n'ont pas paru dans le monde aux diverses époques pour introniser à perpétuité le pyrrhonisme, mais pour amener, par un secret de la Providence, la foi, la certitude, le dogmatisme. La religion, et par conséquent le culte, qui en est l'expression, sont donc, non pas utiles, comme dit Montesquieu, mais nécessaires à toute société humaine, et vraiment inévitables."

11) Ihre Verwandlung Hegel's von einem Fauſt zu einem Mephiſtopheles iſt ein Ihrer nicht würdiges rhetoriſches Effectſtück.

Was Sie ſich nicht über Hegel Alles einbilden, nachdem Sie einmal von Schelling ſich eine confuſe Vorſtellung gemacht haben! Was Sie nicht Hegel Alles nehmen, es Schelling zu geben! Was für Thatſachen Sie ſich nicht gegen den armen Hegel erſchaffen, von denen wir in Deutſchland noch nichts gewußt haben! Was für ein Relief Sie den mageren, aber in's Schöne malenden Mittheilungen der Augsburger Zeitung über Schelling untergelegt und wie ſchnell Sie darnach Hegel von einem grübelnden Fauſt zu einem Teufel umzutaufen gewußt haben. Hören wir erſt Ihre Worte S. 344:

„Avec Schelling, la philosophie deviendrait active, de stérile qu'elle est restée sous la glace du Fatalisme. Car encore une fois la preuve, qu'avec Hegel la philosophie n'a pas d'âme, pas de coeur, pas de charité, pas d'amour pour tout ce qui souffre dans le monde, c'est que, pendant les vingt ans du règne de Hegel, elle fut aristocratique, servile avec les grands, méprisante et brutale avec les petits. Hegel lui-même en fit, comme M. Cousin, une doctrine pour les puissants et les riches; et il a fallu le courage de quelques disciples, pour la faire sortir de cet état d'atonie et d'indifférentisme fataliste, où elle se tenait."

„Il semble, en effet, que Hegel, ayant lu le Faust de Goëthe, ait imaginer de transformer Faust lui même, le docteur Faust, le philosophe Faust, qui cherche vainement la vérité, en Méphistophelès, l'autre personnage du drame de Goëthe; et, cette belle opération faite, de dire: Voilà Faust arrivé enfin à résoudre son problème."

„Schelling détruit d'un coup de baguette cette conception, qui (nous en savons quelque chose) a perdu tant d'apprentis philosophes, en France comme en Allemagne."

Honneur donc à Schelling, et n'appelons pas rétrogradation une oeuvre si nécessaire."

Und nun preiſen Sie noch Schelling, weil er einen Monotheismus lehre, der ſo höflich iſt, „zu erlauben“, in der Einheit Gottes die Verſchiedenheit der Perſonen zu faſſen.

Wenn Sie einer *Philoſophie* die Seele, die Liebe, das Mitleiden abſprechen, ſo heißt das doch wohl ſo viel, als daß in dem *Syſtem* Liebe, Menſchenfreundlichkeit u. ſ. f. nicht nur nicht vorkommen, vielmehr ihm ſogar widerſprochen wird. Denn wollten Sie von dem *Philoſophen* ſprechen, ſo wäre das etwas Anderes. Da käme es auf Beurtheilung ſeines Charakters, auf Kenntniß ſeines Lebens an. Sie ſprechen aber nicht von Hegel. Sie ſagen nicht, Hegel war Ariſtokrat, Hegel ſchmeichelte den Reichen und ſtieß die Geringen mit brutaler Verachtung von ſich. Sie ſagen nicht, Hegel war lieblos und hatte für die Leiden ſeiner Brüder kein Herz. So ſchwer dieſer Vorwurf fiele und ſo ſchwer Ihnen der Beweis dafür werden ſollte, ſo wäre er doch immer noch beſſer, als daß er Hegel's Philoſophie träfe. Um aber dieſer ſolche Herzloſigkeit zu imputiren, hätten Sie doch wohl Hegel's Philoſophie des Staats, hätten Sie ſein Syſtem der bürgerlichen Geſellſchaft berückſichtigen müſſen. Sagen Sie aber ein Wort davon? Und hat ſich nicht auch hier wieder der Schatten Couſin's zwiſchen Hegel und Ihrem Auge eingeſchoben? Werden Sie nicht den Manen Hegel's Abbitte zu leiſten haben, ihm die Couſin'ſche Plutokratie unterzubreiten? Und ſollte man nicht denken, daß Schelling's Philoſophie, da Sie dieſelbe der vermeinten Seelenloſigkeit Hegel's entgegenſetzen, *demokratiſch*, daß ſie *philanthropiſch* wäre, daß ſie um den Pauperismus u. dgl. ſich bekümmerte? O wie irren Sie ſich. Wenn *Vornehmheit* einem Menſchen angeboren werden kann, ſo iſt ſie Schelling angeboren. Durch Schelling's ganze Philoſophie, wie durch ſein ganzes Philoſophiren geht ein ariſtokratiſcher Zug, der von jeher beſonders in ſeiner Polemik mit den grellſten Farben ſich abzeichnete. Und welches wären denn die Werke, die Ideen Schelling's, die eine ſolche praktiſche Gemeinnützigkeit enthielten, als Ihnen doch bei jenem Tadel Hegels, der zugleich ein Lob Schelling's, vorgeſchwebt haben muß? Was doch die eine Vorſtellung vom Johanneiſchen Chriſtenthum Schelling's

Sie geblendet hat! Am Ende denken Sie ſich unter demſelben noch gar eine Emanation des philanthropiſchen Freimaurerthums.

Ihre Metamorphoſe Hegel's von Fauſt in Mephiſtopheles laborirt blos an dem kleinen Mißſtande, daß von Hegel das Prädicat des Fauſt nicht gelten kann: qui cherche vainement la vérité; denn die Ueberzeugung, die Wahrheit nicht nur geſucht, vielmehr auch gefunden zu haben, war bekanntlich in Hegel ſo ſtark, daß er ſogar meinte, die Philoſophie könne ihren urſprünglichen Namen: Liebe zur Weisheit, ablegen. Sie ſei wirkliche Erkenntniß geworden. Er führte daher überhaupt ſtatt des Ausdrucks philoſophiſch vielmehr den Ausdruck wiſſenſchaftlich ein. Und wirklich iſt der Begriff Wiſſenſchaft etymologiſch prägnanter, beſtimmter, als der Ausdruck: Philoſophie.

12) Sie haben nicht Unrecht, wenn Sie Schelling's Hypotheſe von einem neuen Johanneiſchen Chriſtenthum bekämpfen, aber Sie haben auch nicht Recht, wenn Sie es in das dreizehnte Jahrhundert ſetzen.

Ich komme zu dem letzten, für Ihre Anſicht Schelling's entſcheidenden Punkt, die Zukunft der chriſtlichen Kirche.

Darin ſind wir alle drei, Sie, Schelling und ich, einverſtanden, daß in der That eine große Epoche des Chriſtenthums abgelaufen iſt. Hierin unterſcheiden wir uns von Hegel inſofern, als in deſſen Philoſophie zwar ebenfalls die Anerkenntniß einer ſolchen relativen Abſchließung des kirchlichen Bildungsproceſſes enthalten iſt, er aber perſönlich mit großer Hartnäckigkeit ſich zum Lutheranismus bekannte und merkwürdigerweiſe als Rector der Berliner Univerſität zur Feier des dreihundertjährigen Beſtandes der Augsburgiſchen Confeſſion in dem verhängnißvollen Jahr 1830 eine Feſtrede ganz in dieſem Sinne hielt.

Mit uns ſteht es anders. Wir können uns nicht wohl mit einem beſtimmten Confeſſionsnamen bezeichnen. Sie nennen ſich nicht einmal Proteſtant, nicht einmal Chriſt. Schelling iſt zwar noch Proteſtant, allein er hat doch den Untergang des Proteſtantismus ausgeſprochen. Ich ſelbſt, urſprünglich aus der franzöſiſch-reformirten Kirche hervorgegangen und in meinen kirchlichen Verhältniſſen mich noch zu ihr haltend, bin eigentlich weder Lutheraner, noch Reformirter. Wir nennen die Syntheſe der Luther'ſchen und Reformirten Kirche ſeit der in Preußen vollzogenen Union evangeliſch.

Ich bin alſo evangeliſch.

Ich weiß genau, was ich kirchlich nicht bin. Ich bin nicht Griechiſcher, nicht Römiſcher Katholik. Ich bin nicht Luther'ſcher, nicht Reformirter Chriſt, ſofern ich ein beſtimmtes Symbolum anerkennen ſollte.

Aber was bin ich poſitiv?

Die Union der Luther'ſchen und Reformirten Kirche hat die Syntheſe nur erſt negativ vollzogen. Nur erſt, daß die Scheidung unweſentlich ſein ſoll, iſt ausgeſprochen. Allein was nun poſitiv geglaubt werden ſolle, iſt außerhalb der Philoſophie ſchwer zu ſagen. Das Allgemeine, Gott, Chriſtus, Sündenvergebung u. ſ. f. ſteht wohl feſt, jedoch das Beſondere iſt noch unbeſtimmt. Hierauf mag ſich beziehen, was Sie von Hegel erzählen und was ich erſt durch Sie erfahre, daß er von der Union jener Kirchen geſagt habe: elles se sont unies dans la nullité.

Soll ich mich alſo beſtimmter Weiſe über meine Auffaſſung eines Dogma's erklären, ſo gerathe ich unvermeidlich in meine Philoſophie hinein und werde ſagen müſſen: meine Philoſophie enthält den Begriff meines Glaubens. Sollte ich eine Dogmatik nennen, der ich beipflichte, ſo wäre es am meiſten die von Marheineke. Sollte ich aber einen Prediger nennen, von dem ich mich ganz nach meinem Bedürfniß erbauet fände, der mein Innerſtes zu rühren, der mich geiſtig und ſittlich zu erwecken, der mich mit der reinſten Liebe zu Gott und zu den Menſchen zu erfüllen, der mich zu demüthigen und zu erheben, der mich zum Bewußtſein meiner Sünde und Schuld, aber auch zum Bewußtſein meiner Verſöhnung mit Gott zu bringen und das Vorbild Chriſti als meines Meiſters mir begeiſternd nahe zu bringen verſtände — wen anders könnte ich nennen, als dich, Schleiermacher?

Ich habe einſt deine Dogmatik bekämpft und würde es auch heute noch vielleicht nicht beſſer machen. Aber als Prediger wirſt du mir ſtets theuer bleiben! Ströme des Lebens gingen von dir aus und die kommenden Geſchlechter werden deine Predigten leſen, als den Ausgangspunkt einer neuen religiöſen Cultur.

So ſteht es alſo mit uns. Die Sache iſt die wichtigſte von allen. Aber ich klage nicht darüber. Ich weiß, daß eben, weil es die wichtigſte aller Angelegenheiten iſt, wir nichts übereilen dürfen. Die Neubildung will Zeit haben. Vor der Hand iſt es nothwendig, uns auf das negative Moment der Freiheit des Cultus, wie Sie in Frankreich auch thun, zu beſchränken.

Wie denken wir uns nun die Zukunft der Kirche?

Wir müſſen doch wohl geſtehen, ſehr unbeſtimmt.

Oder wir müſſen bekennen, daß wir, ſobald wir beſtimmter werden wollen, die Conſtruction des Staates nicht umgehen können. Der Staat hat jetzt das Bewußtſein, für die Praxis in ſeinen Inſtitutionen die Verwirklichung des Reiches Gottes zu ſein. Daß Sie ſo denken, weiß ich aus Ihren Schriften. Daß Schelling die Göttlichkeit des Staats anerkennt, war wenigſtens in ſeiner früheren Philoſophie der Fall und es iſt kein Grund, anzunehmen, daß er in dieſem Punkt ſich weſentlich geändert habe, da er den Begriff der Geſchichte als Offenbarung Gottes feſthält.

Sie haben die Hauptpunkte für die Beſtimmung der kirchlichen Zukunft darin zuſammengefaßt, daß Sie, wie ſchon angeführt, die metaphyſiſche Expoſition des Dogma's der Trinität, die Humanität der Moral und die Gleichheit des Rechts verlangen. Schelling hüllt ſeinen Begriff in den Namen des Apoſtels Johannes. Er conſtruirt ſo, daß Petrus die Katholiſche, Jakobus, und, da derſelbe früh hinweggerafft, an ſeiner Stelle Paulus die Proteſtantiſche, Johannes die zukünftige Kirche repräſentiren ſoll. Schelling hat hierbei wohl das ſanfte Liebesſäuſeln des Johanneiſchen Neoplatonismus, die Ausgleichung des Friedens, im Sinn gehabt, um ſeinem Vorbilde Leibniz auch als Ireniker zu gleichen.

Seitdem dies bei uns durch die Zeitungen bekannt geworden, iſt natürlich viel die Rede darüber geweſen. So weit jedoch iſt Niemand gegangen, wie Sie, der Sie von einem Dom des Johannes träumen, welchen unſer König, den Sie ſehr irrig einen Schüler Schelling's nennen, an den Ufern der Spree der Kirche des Petrus am Tiberſtrande entgegen errichten könnte. Sie führen S. 130 Schelling's Worte, die er, Ihnen zufolge, bereits vor zehn Jahren in München geſprochen haben ſoll, an: „Si j'avais à élever un temple, ce serait à St. Jean, que j'en élèverais un.“ Dann fahren Sie fort: „Tu élèves aujourd'hui mystérieusement ce temple, et peut-être le royal disciple, qui t'a appelé à Berlin, se flatte-t-il, qu'un jour la bannière du Christ, portée par St. Jean, remplacera, sur les bords de la Sprée, celle qui flotta jadis sur les bords du Tibre sous le patronage de St. Pierre.“

Ich muß nun zunächſt bemerken, daß Schelling bei uns keineswegs der erſte iſt, welcher das Banner des heiligen Johannes erhebt; Fichte in ſeinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters,“ Berlin 1806, hat zuerſt von Seiten der Philoſophen die Theorie aufgeſtellt, daß die Proteſtantiſche Kirche einen Pauliniſchen Charakter habe, d. h. nach Fichte, auf der juridiſchen Baſis der Idee eines Vertrages zwiſchen Gott und den Menſchen beruhe. Es ſei aber Zeit, aus dieſem Judaismus, der eine unſelige Buchſtabentheologie mit ſich geführt, zum wahren urſprünglichen Chriſtenthum überzugehen; S. 224: „Alsbald aber würde Friede ſein, wenn man dieſe ganze Theorie fallen ließe, und zum Chriſtenthum in ſeiner Urgeſtalt, wie es im Evangelium Johannes daſteht, zurückkehrte.“ Fichte hat dieſen Gedanken in einer Reihe von Vorleſungen, die er ebenfalls zu Berlin hielt, in der „Anweiſung zum ſeligen Leben“ ein Jahr darauf, ausführlich entwickelt, namentlich in einer der Beilagen den durch den Unterſchied des Johanneiſchen Evangeliums von den übrigen ſo nahe liegenden Gegenſatz des metaphyſiſchen und hiſtoriſchen Chriſtus erörtert.

Neues alſo hat Schelling den Berlinern nicht geſagt, ſie müßten denn, was ſie 1806 durch Fichte gehört hatten, wieder vergeſſen haben. Von den Theologen war es beſonders Schleiermacher, welcher mit Fichte hierin übereinſtimmte und ſich, als Bretſchneider's Probabilia hervortraten, in einer neuen Ausgabe ſeiner: Reden über die Religion V. Anmerkung 14, ſehr entſchieden erklärte. Hier in Königsberg habe ich einen Theologen Kähler zum Collegen, der in ähnlichem Sinne ein Syſtem der Moral auf dem Johanneiſchen Chriſtenthum baſirt hat, d. h. auf demjenigen, welches in ſeiner Authentie trotz Schleiermacher's Autorität kritiſch bei uns durch Strauß, Lützelberger und B. Bauer am meiſten angefochten worden iſt.

Wenn Schelling aber ſagt, er würde dem heiligen Johannes eine Kirche erbauen, ſo finde ich dieſen Wunſch matt, denn es ſind ihm ſchon zahlloſe Kirchen gewidmet. Und wenn er hinzugeſetzt hat, es würde wohl eine Zeit kommen, wo man dem Johannes, Petrus und Paulus eine gemeinſchaftliche Kirche erbauen dürfte, ſo finde ich auch dies überflüſſig, denn auch Apoſtelkirchen haben wir bereits in Menge. Ja ſogar, wenn er (was, meiner Meinung nach, für einen chriſtlichen Philoſophen, ſobald er einmal Kirchen bauen uud betiteln will, das einzig Rechte wäre) der heiligen Dreifaltigkeit eine Kirche widmen wollte, ſo käme er auch damit zu ſpät, denn auch Trinitatiskirchen giebt es genug und ſelbſt in Berlin war Schleiermacher und iſt Marheineke Prediger an einer ſolchen, ein Umſtand, aus welchem Hegelianer künftiger Jahrhunderte (denn ſobald wird dies Geſchlecht nicht ausſterben) vielleicht noch „eine tiefe Bedeutung" herausſymboliſiren.

Die großen Geſtalten der Kirche auf einzelne Apoſtel als Repräſentanten zurückzuführen, iſt jedoch überhaupt ein unglücklicher, weil halber Gedanke, der nur aus mangelhafter Kenntniß der Kirchen- und Dogmengeſchichte entſpringen kann. Es iſt unmöglich, den Reichthum der kirchlichen Entwickelung auf Geſtalten zurückzubringen, deren Zuſammenhang mit denſelben geſchichtlich gar nicht vorhanden iſt. Sollte jedoch eine ſolche Symbolik mehr als ein geiſtreicher Einfall ſein, ſo würde die Analogie, welche ich in Wiggers kirchlicher Statiſtik, in dieſem Jahre in Hamburg herausgekommen, angedeutet finde, viel richtiger ſein. Wiggers nennt als bibliſchen Stammvater der Morgenländiſchen Kirche den Johannes, als den der Römiſchen, wegen des Pelagianismus, der Werkheiligkeit, den Jakobus, als den der proteſtantiſch-evangeliſchen Kirche den Paulus.

Sie ſetzen Schelling die Bemerkung entgegen, daß die

Johanneiſche Kriſis des Chriſtenthums vom dreizehnten Jahrhundert an der Pauliniſchen der Reformatoren vorangegangen ſei. Sie erinnern an das Evangelium aeternum, an den Abt Joachim, an Johann von Parma, an die fratres et sorores spiritus sancti, an Amalrich u. ſ. w. Sie haben hiermit eine weſentliche Inſtanz beigebracht. Noch vor zehn Jahren tauchten ja bei Ihnen, mitten in dem modernen Paris, die nouveaux templiers auf, welche ſich auf das Pſeudoevangelium Johannes, auf das Levitikon, ſtützten und mit der katholiſchen Geiſtlichkeit über die geiſtliche Monarchie, über die Sacramente u. ſ. f. alle jene Streitigkeiten erneueten, die von den ſchwärmeriſchen Secten des Mittelalters mit dem Papſtthum geführt waren. Sehen Sie aber genauer zu, ſo werden Sie in dieſer merkwürdigen Bewegung neben dem Johanneiſchen Liebeszuge überall eben ſo ſehr auf Pauliniſche Elemente ſtoßen. Sie werden des Paulus Lehre von der Gemeinde, Sie werden ſeine Lehre von der Vollendung des Reiches Gottes als einer in der Zeit nahen, Sie werden ſeine Vorſtellungen von Taufe und Abendmahl, von der Hierarchie der himmliſchen Geiſter, wie der Areopagite ſie weitläufig ausmalte u. ſ. w. finden. Selbſt die Deutſche Theologie, dies reinſte und reifſte Product jener ganzen Epoche, ein Buch, auf welches die Deutſche Kirche bis heute noch beſtändig zurückgegangen, fängt ſogleich Pauliniſch an: „Der heilige Apoſtel Paulus ſpricht 1. Korinth. 13, 10: „Wenn da kommen wird das Vollkommene, ſo wird das Stückwerk aufhören.“

Paulus enthält wohl den Johannes, aber Johannes nicht den Paulus. Paulus kennt die Tiefe der Logoslehre ſehr wohl. Wie ein Offenbarungsdonner rollen ſeine Worte einher: „Gott war in Chriſto und verſöhnete die Welt mit ihm ſelber.“ Aber er predigt nicht nur den Glauben, er predigt auch die Liebe und predigt ſie mit Feuereifer. „Hätte er der Liebe nicht, ſo wäre er ein todtes Erz und eine klingende Schelle.“ Und „wenn ein Engel vom Himmel käme“ und ein anderes Evangelium, als das der Liebe predigte, ſollten wir ihm nicht glauben. Paulus unter Johannes zu ſtellen, iſt ein Irrthum Schelling's, der nur darauf beruhen kann, daß er den Pauliniſchen Lehrbegriff vielleicht zu einſeitig gefaßt hat. Ihn gar zu einem Surrogat für den Jakobus zu machen, iſt vollends eine Künſtelei. Wie ſoll der Verfaſſer der „ſtrohernen Epiſtel“, wie Luther ſagte, den Paulus zum Stellvertreter haben können? Da ſehe ich keinen Faden. Paulus iſt allerdings mit dem Geiſte der proteſtantiſchen Kirche innig verſchmolzen und ſollen wir Proteſtanten uns durchaus einen Zugführer unter den Apoſteln wählen, ſo kann es nur Paulus ſein, Paulus, der, wie wir, nicht unmittelbar mit Chriſtus ſich berührte; Paulus, der von dem Judenthum zum Chriſtenthum überging, der ein Chriſt wurde; Paulus, der den Kampf des alten und neuen Menſchen bis zum Erbeben alles Feſten in ihm durchſtritt; Paulus, der den finſtern Druck des Geſetzes und die Freundlichkeit der Gnade ſchmeckte; Paulus, der gegen Petrus die Toleranz in äußerlich gleichgültigen Dingen durchſetzte; Paulus, der die ganze Scala der Gefühle in ſich durchbilden mußte, die zwiſchen der Verzweiflung über die Sünde und der Gewißheit ihrer Vergebung liegen; Paulus endlich, der recht der Apoſtel des heiligen Geiſtes iſt, welcher auch ihn ſchon in alle Wahrheit leiten mußte; ja Paulus, der das Chriſtenthum ſtets aus ſeiner Idee in ſich erneuet und nach allen Seiten wendet; der von allen Apoſteln die am meiſten geſchichtlich zweifelloſe Geſtalt iſt; Paulus, der nicht blos, wie Johannes, innerhalb der Gemeinde die Liebe empfahl, ſondern in alle Welt ging, die Heiden lehrte, auf dem Markt zu Athen dialektiſch ſchlagfertig den Philoſophen zu ſchaffen machte, und ſeinen Glauben zu rechtfertigen wußte, ja Paulus iſt unſer Bannerfürſt, und mögen wir ſeiner immer würdig ſein! Sollte ich denn durchaus als evangeliſcher Chriſt eine aparte Denkmalkirche bauen, ſo würde ich ſie dem heiligen Paulus und dem heiligen Luther errichten.

Sie, wie Schelling ſprechen immer nur vom Römiſchen Katholicismus und vom Proteſtantismus. Sie vergeſſen Beide, daß außer dieſen beiden Formen, vor ihnen, die Griechiſche Kirche eine eben ſo weſentliche Geſtalt des Chriſtenthums iſt. (Aus einem Bericht über Schelling's Syſtem in

Zeller's Theologiſchen Jahrbüchern, I. 3. Heft, S. 620, erſehe ich ſo eben, daß Schelling die Griechiſche Kirche zwar berückſichtigt, jedoch ſogleich wieder eliminirt und im Streben der Römiſchen gleichgeſtellt hat. Es heißt: „Die Griechiſche Kirche macht zwar dieſelben Anſprüche, wie die Römiſche, konnte ſie aber wegen des eindringenden Muhamedanismus nicht ausbilden“. Der letztere Grund iſt ganz falſch, denn in Spanien, worin der Muhamedanismus ſo tief eindrang, ſo lange herrſchte, iſt der Katholicismus Römiſcher, als irgendwo, als ſelbſt in Italien, durchgebildet.)

Mehr als dieſe drei Formen ſind nicht möglich, weil mit dem Proteſtantismus der freie Wille im Staat und das freie Denken (freilich eine contradictio in adjecto, aber doch, gegen die Scholaſtik geſagt, wahr) in der Wiſſenſchaft zur Realität gelangt ſind. Eine neue Kirche, welche qualitativ von der bisherigen proteſtantiſchen unterſchieden wäre, iſt nicht vorauszuſehen. Wenn die kritiſche Berechtigung der Vernunft erſt in unſeren Tagen zur Anerkennung ſich durchkämpft, ſo tritt damit für die Theologie wohl eine neue Periode ein; und eben ſo, wenn das Symbol keiner proteſtantiſchen Particularkirche dem actu exiſtirenden Glauben der evangeliſchen Kirche adäquat iſt, ſo tritt damit allerdings für den kirchlichen Glauben eine neue Periode ein; und endlich, wenn der Staat in ſeiner Sitte, Rechtspflege, und öffentlichen, durch die Preſſe vertretenen Meinung chriſtlich geworden iſt, ſo tritt damit auch für das Gebiet der kirchlichen Disciplin eine neue Periode ein; aber dieſe neue Periode der Theologie, des Dogma's und der ſogenannten Kirchenzucht iſt neu nur in Beziehung auf das Untergehen von Unvollkommenheiten. Die Verſöhnung der Theologie mit der Vernunft, die Auflöſung des Symbolzwanges in die Individualität der verſchiedenen Gemeinden, die durchgängige Erfüllung des politiſchen Organismus mit chriſtlichen Weſen; dies Alles iſt nicht ein kahler Tod, vielmehr ein Fortſchritt zur Vollendung des Proteſtantismus. Ich bin, wie ich vorhin mich ſelbſt zum Beiſpiel machte, nicht lutheriſch, nicht reformirt, aber ein Proteſtant bin ich ganz gewiß und halte es für ganz unnöthig, da ich zwar die Polemik der Theologie erfahre, aber keinerlei kirchlichen Zwang verſpüre und, wenn ich wollte, niemals wieder einen Fuß über die Schwelle einer Kirche zu ſetzen brauchte, ich ſage, ich halte es unter ſolchen Umſtänden für ganz unnöthig aus der Kirche auszutreten, wie Jemand zu Anfang dieſes Jahres in den Deutſchen Jahrbüchern mit großem Pomp that, jedoch lächerlicherweiſe ſich nur als einen Philoſophen in Berlin unterſchrieb, hingegen ſeinen Namen zu nennen unterließ, welche Offenheit allein dieſem Schritt wenigſtens den Reiz der Curioſität hätte geben können.

Es würde ungeſchickt ſein, Ihnen und Schelling über den Unterſchied der Griechiſchen Kirche von der Römiſchen und Proteſtantiſchen eine weitläufigere Belehrung zu geben. Aber es würde auch wenig Achtung gegen Sie Beide verrathen, wenn mein Gedanke, daß die Griechiſche Kirche ein in ſich abgeſchloſſener eigenthümlicher Organismus ſei, von geſtern, wenn er nur flüchtig, um Oppoſition zu machen, oder weil ich ſelbſt ſo eben erſt davon überraſcht worden, aufgerafft wäre. Nein, ich darf behaupten, daß wenige Gedanken mit ſolcher Gewißheit in mir feſtſtehen, wie dieſer. Ich darf mich darauf berufen, daß ich in meiner Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften, 1831, S. 176—325 dieſen Gedanken durch die Geſchichte der Verfaſſung, des Cultus und des Dogma's der Kirchen durchgeführt, daß ich ihn mithin bewieſen habe. Und ich wüßte nicht, daß die Kritik ihn widerlegt hätte, wenn auch Katholiken, die mein Buch nachahmten, aus leicht begreiflichen Gründen ihn verſtümmelten. Gewöhnlich reflectirt man für die Differenz der Morgenländiſchen Kirche von der Abendländiſchen Kirche nur auf die Controverſe über den Ausgang des Geiſtes vom Vater und Sohn. Allein dieſe iſt nur die dogmatiſche Spitze eines harmoniſchen Gebäudes, inſofern die Griechiſche Kirche nur den Vater als den den Sohn Zeugenden, nicht aber den Sohn als den mit dem Vater den Geiſt Sendenden verſtanden hat. Die Römiſche Kirche dagegen vertieft ſich ganz in das Moment der Hyiotheſie, macht es im Pabſt als dem Vicarius Christi zur Carricatur, verſteht aber noch nicht den

Geiſt, den ſie in den Secten, in denen er ſich regt, ſtets bekämpft. Der Geiſt kommt erſt im Proteſtantismus zu ſeinem vollkommenen Rechte, womit denn auch rückwärts, was der Sohn und der Vater ſind, in Wahrheit verſtanden wird. Natürlich müſſen aber eben hieraus auch alle Einſeitigkeiten des Proteſtantismus ſich ableiten laſſen. Ein höheres Princip aber, als das des Geiſtes, der ſich ſelbſt als alle Wahrheit bezeugt, der ſich als den ewigen Grund weiß, aus welchem die Gemeinde, die Tradition, die Auslegung, die Predigt des Glaubens, die Wiſſenſchaft der Religion, erſt entſpringen, ein höheres Princip, ſage ich, exiſtirt nicht und es hat daher keine Noth mit dem Proteſtantismus. Eine *richtigere* Einſicht in die *Bildung des Kanons* iſt noch kein Proteſt gegen die *Wahrheit*, daß der Geiſt Gottes in ſeiner Gemeinde actu exiſtirt. (Vergleiche meine *Kritiſchen Erläuterungen* des Hegel'ſchen Syſtems 1840, S. 262.) Was alſo in jener Controverſe über den Ausgang des Geiſtes nur ſeinen allgemeinſten Ausdruck fand, das zieht ſich durch alle Momente der Griechiſchen Kirche hindurch. Sie nennt ſich auch die katholiſche, allein es iſt faſt Nichts, worin ſie nicht von der Römiſchkatholiſchen different wäre. Sie hat in der Verfaſſung eine Episcopalariſtokratie, keine Monarchie. Ihre Weltgeiſtlichen ſind nicht zum Cölibat verpflichtet. Im Cultus taucht ſie den Täufling ganz unter das Waſſer, beſprengt ihn nicht blos; im Abendmahl reicht ſie mit einem Löffel Brod und Wein, nicht blos eine conſecrirte Hoſtie; in der Sprache ſchließt ſie ſich der Nationalität an, bedient ſich nicht einer der Gemeinde unverſtändlichen Sprache; Heilige hat ſie wohl, aber ſie duldet nur Bilder, keine Statuen derſelben; ihr Geſang iſt noch der altteſtamentariſche Pſalm, nicht eine eigenthümliche Lyrik; in dem unaufhörlich wiederholten Κυριε ἐλεισον klingt noch die Furcht vor dem Herrn, wogegen die Römiſche Gemeinde die Antiphonie des Dominus vobiscum und des Et cum spiritu tuo hat u. ſ. w. u. ſ. w. Nur wenn man ſich in alle Einzelheiten dieſer großen kirchlichen Kunſtwerke hineinlebt, verſteht man den heutigen Proteſtantismus ganz und begreift man, wie die Tiefe ſeiner Innerlichkeit die Breite der ceremoniellen Aeußerlichkeit, der phantaſtiſchen Symbolik, mußte zuſammenſchrumpfen laſſen und ihn zur Philoſophie emportreiben.

Schluß.

Doch genug des Kampfes! Es war mir aber Bedürfniß. Möchten auch dieſe wenigen und ich fühle es wohl, ſehr flüchtigen Zeilen, ein kleiner Beitrag zu dem immer innigeren Verkehr der Franzöſiſchen und Deutſchen Wiſſenſchaft ſein. Möchte der edle Wetteifer in einer wahrhaft humanen Politik, in Kunſt und Wiſſenſchaft, die Triarchie der Franzoſen, Briten und Deutſchen immer mehr befeſtigen! Möchten Franzoſen und Briten ſich überzeugen, daß wir Deutſche allmälig anfangen, uns ihnen als wirkliche Nation anzuſchließen, daß der Deutſche Bund in den Deutſchen Stämmen zur Wahrheit wird, daß Preußen und die conſtitutionellen Staaten Oeſterreich nicht mehr mißtrauiſch von ſich ausſchließen, daß Oeſterreich, ja Ungarn, ſich uns immer mehr vereint. Warum ſollte es denn ſo unmöglich ſein, anders, als über Leichen zur Vernunft zu kommen!

Laſſen Sie mich die ſchönen Worte anführen, welche Sie S. 291 von Deutſchland geſchrieben haben: „Eh bien! qu'elle sorte encore de son sein la grande découverte, qui doit combler toutes les autres; qu'elle descende sur nous des glaciers de l'intelligence allemande, comme en sont venues, suivant Boerne, la poudre, l'imprimerie, et la Réforme religieuse. Que cette Réforme religieuse, qui appelle depuis trois siècles une conclusion, ait enfin cette conclusion, et que ce soit l'Allemagne, qui l'a donne. Que Schelling accomplisse l'oeuvre de Luther! ou plutôt (car c'est la le problème) qu'il mette fin à l'oeuvre de Luther, en nous faisant sortir définitivement de la phase critique où la pensée humaine marche de ruines en ruines depuis trois siècles!

„Nous avons assez, nous autres Français, rempli le rôle que Boerne nous assigne: détruire, démolir le vieil édifice; déblayer, niveler le terrain. Si c'est la tâche des

Allemands de fonder, d'élever un nouvel édifice social, ainsi soit-il! Qu'il vienne, qu'il vienne enfin ce congrès futur de paix, où tous les peuples de l'Europe se rassembleront; et quant à nous Français, nous cèderons de bon coeur la présidence à l'Allemagne.“

Wie ſchmeichelhaft für Deutſchland dieſe liebenswürdige Beſcheidenheit iſt, wie ſehr ſie die gänzliche Veränderung ausſpricht, welche in der Stellung beider Nationen eingetreten iſt, wie thatſächlich der Congrès scientifique zu Straßburg noch in dieſem Monat Ihre Worte beſtätigt hat, ſo glaube ich doch, würden wir Deutſche am liebſten mit dem Franzoſen und Briten zuſammen den Fortſchritt machen. Was ſage ich aber: würden wir! Iſt es doch nur zu klar, daß wir nur gemeinſchaftlich fortſchreiten können, folglich es auch müſſen! Ein Krieg der Franzoſen gegen die Deutſchen, oder der Deutſchen und Franzoſen gegen die Engländer würde zu ſeinem Reſultat nur die Potenzirung der Ueberzeugung haben, daß keines dieſer drei Völker ungeſtraft von anderen abſtrahiren, keines mehr der Herr des andern ſein kann. Wie ſchöne Gelegenheiten, Krieg anzufangen, hätten wir alle Drei, Franzoſen, Briten, Deutſche, ſonſt nicht unverzeihlich vorübergehen laſſen! Allein indem wir das Schwert ziehen wollen, lähmt uns der Gedanke, daß das Herrſchen nur um des Herrſchens willen, das Erobern nur des Eroberns wegen, daß das blutige Zuſammenzwängen der Nationen dem Wunſch nach der friedlichen Vereinigung auf dem Wege der Intelligenz, der Freiheit, des Vertrauens gewichen ſei. Kant ſchrieb ſeinen ewigen Frieden, in welchem er zuerſt den Völkerbund der Diplomatie empfahl, in einer Zeit, die ſeinen Hoffnungen Hohn zu ſprechen ſchien, mitten in den Stürmen der Revolution. Aber er ſchrieb ihn. Er blickte weiter. Die Schlacht bei Leipzig haben wir die Völkerſchlacht genannt. Mit Recht. Aber die Extreme berühren ſich. Von ihr ab iſt die Divergenz der Völker zur Convergenz geworden, iſt der Völkerfrieden näher gerückt.

Ein Alpdruck laſtet noch auf Europa, die Furcht vor der Erneuung der Greuel der franzöſiſchen Revolution. Die Fürſten wie die Unterthanen, die Reichen wie die Armen, die Frivolen wie die

Kopfhänger, Alle begegnen in ihren Phantaſien noch immer dem Geſpenſt der Guillotine. Dies Geſpenſt ſucht das Prunkzimmer, ſucht den Mächtigen eben ſo heim, als die Dachkammer, als den Journaliſten, der dem Zeitgeiſt im Schooß ſitzt. Dies Geſpenſt iſt das uneingeſtandene Geheimniß, das Jeder in's tiefſte Verließ ſeiner Gedanken verkerkert, und das immer wiederzuerſcheinen noch nicht müde wird.

Dieſe ſchnöde Furcht vor der culbute, wie Sie in Paris zu ſagen pflegen, muß überwunden werden. Das blutige Abendroth, das der Sonne dieſes Jahrhunderts voranging, muß dem reinen Licht des Tages weichen. Vertrauen muß die Nationen mit den Nationen, Vertrauen muß die Fürſten mit ihren Völkern, Vertrauen muß die Stände eines Volkes untereinander durchdringen. Dann bedarf es keiner neuen unerhörten Erfindung, keiner neuen bis dahin, ſo zu ſagen, unglaublichen Religion. Nur der vernunfterfüllten Freiheit, nur des einfachen Gehorſams gegen dieſelbe bedarf es, nur der aufrichtigen Hingebung an das, was ewig recht und wahr iſt — und ich verſpreche Ihnen Rieſenſchritte. Leben Sie wohl!

Königsberg, den 24. October 1842.

Karl Roſenkranz.

X.

De varia philosophiae ante Kantium

in Academia Albertina

vicissitudine declamationem, qua prorectoris dignitatem successori,
Professori etc. **Meyero**
die VI. Aprilis 1846 humilissime commendat et tradit, scripsit

Carolus Rosenkranz.

Curator Academiae excellentissime, Decani maxime spectabiles, Professores illustrissimi, Commilitones splendidissimi, suavissimi, Auditores omnium ordinum, quotquot adestis, honoratissimi.

Academia nostra magnam haud dubie, qua gaudet, gloriam philosophiae Kantianae ope acquisivit. Tanta vero fuit ejus in animos vis, ut extra muros Regiomontanos nemo fere quaesiverit, quaenam philosophiae sors nobis ante Kantium fuerit, intra autem urbem historiae illius memoria paene tota obliterata sit. Quae cum ita sese habeant, in mentem venit, paullulum de varia philosophiae vicissitudine disserere, quam ante Kantianam illustrationem philosophia apud nos subierit.

Jam jam in ipsis Academiae initiis nullum philosophiae doctorem exstitisse, notum est. Professores, qui muneri docendae Graecae linguae praeerant, dialecticen et ethicen fortuite velut opus supererogatorium tradiderunt; unde sequitur, hanc nostram academiam, posteriori tempore studiis philosophicis maxime insignem, prima vice philosophiam ut rem tantummodo secundariam habuisse.

Quum per totam illam aetatem theologia ferbuerit, mirum non est, primis Universitatis nostrae incrementis theologiam primariam quoque ditionem exercuisse. Faciem externam desumpsit Academia Regiomontana ab Academia Cracoviense, internam, doctrinae scilicet typum et methodum, ab Academia Vitebergensi recens condita et eximiis curis principum Saxonicorum felicitate magna florente. Quamobrem dici possit, Academiam Regiomontanam in legům constitutione Slavicam sive Polonicam, in ratione vero pertractandi literas Germanicam fuisse; duplicitas singularis, permultis postea phaenomenis continuata. (1544.)

Conditor Universitatis nostrae, dux Albertus, ipse theologiae pro virili parte operam dedit et literis, ad varios scriptis, opiniones de religione recte moderari atque secundum Verbum divinum constituere conatus est, tantam in componendis theologorum controversiis auctoritatem nactus, ut ineunte adhuc saeculo decimo septimo (1636) Danus quidam, Holger Rosenkranz, Aarhusenii scripta Ducis theologica sub titulo: Fuerstenspiegel, in unum collegerit atque exemplum instar promulgaverit.

Fundamenta literarum in Academia nostra praecipue rector ejus principalis Sabinus jecit, cujus memoria in diebus festivis saecularibus nuperrime a nobis satis celebrata est. Sabinus, Melanchthonis gener, libris et placitis ejus auctoritatem eandem inculcavit, quam in Academia Tuebingiana habuerunt, cujus moderator duce Ulrico Melanchthon ipse fuit. Sabinus, licet rhetor magis quam philosophus fuerit atque philosophiae studium omnino fere neglexerit, tamen Melanchthonis compendiis viam patefecit. Melanchthon tum dialecticam, tum physicam, nec minus ethicam composuerat, quibus scientiarum istarum delineationibus per saeculum et ultra in instituenda juventute omnes academici Lutheranae confessioni addicti doctores usi sunt. Lutherus, primum in Academia Vitebergensi professor philosophiae, postea ad theologiam sese converterat, philosophiam Aristotelicam odio paene persequens. Melanchthon contra Peripateticorum speculationem in dies magis magisque fovit ejusque semina ac methodum per totam Germaniam divulgavit. Qua re factum est, ut etiam in Albertina nostra

Aristotelis doctrina eodem fere vigore, quo medio aevo Parisiis, amplam obtinuerit gloriam omnesque philosophiae doctores apud nos systema Peripateticum usque ad initium saeculi decimi octavi professi sint. Prae caeteris ea scripta commentariis diligenter illustraverunt, quae titulo Organi nobis ab Aristotele tradita sunt. Fuerunt dialectici, eristici, qui magnam temporis partem disputationibus publicis consumpserunt.

Sed facile animadverti potest hos philosophiae doctores per saeculum decimum sextum et priorem saeculi septimi dimidiam nondum pleniores studii haustus fecisse. Vitae eorum curriculum inspicientes, videmus permagnam munerum, quibus sese dedicaverunt! varietatem; videmus permagnam ingenii, nunc hoc nunc aliud inquiete occupantis fluctuationem; videmus in pertractandis literis facilitatem quandam; denique permagnam in administrandis officiis publicis mobilitatem, ita ut plerique philosophiae in Academia nostra doctores, Scrinius, Pantaenus, Winter, a Geldern, Cruse, Pouchenius, Weger, Clee, Hülsen, Krebs, Halbach, per paucos tantummodo annos officio academico functi sint. Numerus igitur virorum, ex Annalibus nobis occurrens, magnus quidem est, vis autem, qua literas promoverunt, exigua.

Curiositatis causa silentio praetermittendum non esse videtur, famosum illum Scalichium eo tempore, quo Fugenteuffel primus Aristotelicam dialecticam hic edocuit, conatum esse, doctrinae Platonicae viam aperire. Scalichius, intimus Ducis amicus, Scrinium, Fugenteuffelii successorem, sodalem habuit, quocum Romae quondam arctum amicitiae vinculum contraxerat. Tamen non hic amicus, sed ipse Platonicae philosophiae cursum magno studentium applausu publice instituit. Fatendum est, hunc virum rationi phantasticae addictum fuisse, qua Picus Mirandolensis purum Platonis sensum dogmatibus Mosaicis in obscuritatem mysticam perverterat eumque in formam valde subtilem et aenigmaticam detraxerat. Nihilominus justo animo laus ei tribuenda est, fortiter contra inimicos Peripateticos stetisse, singulari industria juventutem docuisse et auditores enthusiasticos habuisse, qui (1562) ei gratitudinem expressis literis declaraverunt, quae literae Scalichii Satiris philosophicis (p. 664—67) insertae sunt.

Longa philosophorum series nullum fere ad Kantium usque virum nobis exhibet, qui celebritate excedente Borussiae fines, gavisus sit. **Dreierus** tamen, **Zeidlerus** et **Rabe** excipiendi esse videntur. De illis **Bruckerus** in philosophiae historia (ed. II. p. 600) hoc fert judicium: „Pulcherrima quoque Peripateticae disciplinae cognitione in academia Regiomontana inclaruere Christianus Dreierus et Melchior Zeidlerus. Et Dreierus quidem naturae muneribus praeclare ornatus a primis philosophiae honoribus in ista academia ad summas ecclesiae et scholae dignitates adscendit, doctor et professor theologiae, ecclesiastes aulicus, consistorii Sambiensis assessor constitutus, quo axiomate cum vita defunctus est 1688. Zeidlerus, hujus industria formatus, et ad veteris doctrinae, sacrae pariter atque profanae, fontes ductus, in academia patria primo philosophicae cathedrae, postmodum theologicae praefectus et templo cathedrali pastor atque Synedrio sacro Sambiensi collega datus est, denatus anno 1696. Utrumque virum, doctissimum, in veterum lectione versatissimum, et antiquitates philosophiae pariter atque ecclesiae eleganter edoctum, merito admiratum est saeculum superius. Non enim in sterili philosophiae cujusdam aridae deserto vagati sunt, sed ad amoenissima pulcherrimae doctrinae latifundia diverterunt, eam autem Peripateticae disciplinae lucem prae se tulerunt, qua paucos ea aetas pares habuit. Testes volumus Dreieri sapientiam primam, et Zeidleri introductionem in Aristotelem, libros de variis disserendi generibus veterum, et de genuino veterum docendi modo, quibus nihil utilius esse potest in historiae philosophicae studio.“ Rabe vero, qui ineunte saeculo decimo octavo summa elegantia librum de contradictionibus Aristotelis apparentibus, commentarium in librum Categoriarum Aristotelis, cursum philosophicum et methodologiam scientificam composuit, is nominari potest, qui Philosophiam Peripateticam tacite deseruit, methodum eclecticam ingressus, ita ut paucis annis post obitum ejus professor **Rhode** jamjam Programma de Aristotele eclecticae philosophiae amantissimo scribere posset.

Philosophia theoretica quae dicitur h. e, logica et metaphysica, in alma hac literarum sede a philosophia practica sive ethica per duo saecula separata fuit. Primus dialectices professor fuit inde ab anno 1552 Magister Nicolaus Fugenteuffel; primus autem ethices professor, eodem anno receptus, fuit Eichhorn, sive, ut mos aetatis erat, nomine postea in linguam antiquam commutato, Sciurus, quem anno 1572 Andreas Jris excepit, qui de jure naturali et positivo acuto ingenio dissertationem composuit. Ethices professio primum cum historia conjuncta fuit, anno 1701 autem historiae doctrina professori eloquentiae attributa est.

Illa philosophiae in theoreticam et practicam cathedram divisio initio saeculi decimi octavi labefacta est. Professor Rabe, cujus supra mentionem fecimus, fuit ultimus dialectices, et Adam Gregorovius, qui singularem: de electricitate morali tractatum reliquit, ultimus ethices professor sensu strictiori, Kypke vero, Kantii adhuc praeceptor, fuit primus, qui liberaliori intentione philosophiam ut scientiam universalem coluit.

Sed haec ipsa studii philosophici universalitas impedimenta quoque ei attulit. Rex enim Fridericus Guilielmus anno 1734 fines constituit, intra quos externa philosophandi libertas exstaret et praecipue regionem theologicam talem esse voluit, quae, ab omni profanorum hominum sollertia libera, extra philosophiam sanctissima integritate gauderet. Verba in edicto haec leguntur (Arnold I, Beylagen 330): „4, Soll kein Profeſſor oder Magiſter Philoſophiä wider die erſte und dritte Conſtitution des 8. Cap. Statutorum Theologicorum sub praetextu Philologiae ususque philosophici in theologia ſich unterſtehen, Theologica zu treiben, und entweder Scripturae dicta zu expliciren, oder Controversias theologicas zu enodiren. Dahero die Exempla ihrer Regeln, Definitionen, Diſtinctionen, und dergleichen ex naturalibus et philosophicis, keineswegs aber ex Theologicis zu nehmen ſind. — 5. Insbeſondere aber ſoll allen Philoſophis verbothen ſeyn, unter dem Namen eines Collegii Oratorii Sacri Collegia Homiletica zu halten. Daher ſie ſich nicht unternehmen müſſen, zu dociren, wie die Evangelia, Epiſteln oder andere Texte und Sprüche der heiligen Schrift exegeſiret, wie Theſes ſtabiliret, und Themata eruiret, wie Elenchus errorum angeſtellet und wie usus herausgezogen werden ſollen. — Solches und dergleichen welches ad Theologiam entweder ethicam oder polemicam, oder moralem, oder was mehr hierher gehöret, bey welcher Gelegenheit und auf welche Art es auch ſein mag, ihnen hiemit gänzlich verbothen ſein, und weder publice noch privatim oder privatissime von ihnen geleſen, ſondern ſolches alleine und lediglich von denen hiezu beſtellten Professoribus Theologiae getrieben werden ſoll. — 7. Sollte ſich ein Profeſſor oder Magiſter philosophiae unterſtehen, ohne a facultate theologica erhaltene Erlaubniß dennoch obige Theologica zu leſen, oder dieſelbe weiter zu extendiren, als ihm ſolches erlaubt worden, ſo ſoll derſelbe für jeden Studioſum, der bei ihm ſolche Collegia gehöret, zum erſten Mal 10 Rthl. Strafe geben, die der Rector auf Denunciation der Theologiſchen Facultät ohne Weitläufigkeit ſofort beizutreiben und dieſer einzuſchicken hat.“

Quae sine dubio anxietas Wolfianae philosophiae fato provocata est. Tempus insuper in universum fuit inquietum, ad certamina procax. Studiosorum disciplina Regi valde displicuit, quoniam insolentia, turbis, rixis, duellis, clamoribus, immodestia civitatem nostram Regiomontanam molestam reddiderunt. Plura edicta regia mores castigare conabantur. Summa autem studiosorum sollicitudo fuit, ne praecipua corporis excelsitas eos in militiae numerum redigeret. Edictum ipsum, quo tandem libertatem quandam theologiae studiosis dedit, tamen terroris adhuc satis superque injecit, nam dixit (1737): „Ich befehle hiedurch, daß in meinen Landen auch diejenigen, ſo Theologie ſtudiren, und welche nicht 5 Fuß 9 Zoll meſſen, wenn ſie ſchon keine Predigerſöhne ſind, von aller Werbung und Enrollirung befreyet ſeyn, auch ihnen die gegebenen Päſſe, ohne weitere Prätenſionen an ſie zu machen, abgenommen werden ſollen. Wenn ſie aber 5 Fuß 9 Zoll meſſen, können ſie von der Werbung nicht frey ſeyn!“

Ex historia patriae scimus, Regi Pietistas opinionem obtrudisse, Wolfii systemate harmoniae praestabilitae milites ad defectionem incitari posse. Qua de causa Rex contra Wolfium et Wolfianos animo infesto saeviit. Philosophia Wolfiana in Academia nostra, tam longe ab Academiis Germaniae remota, nunquam floruit. Physicae tamen professor, Fischerus, assecla ejus, cui eandem sortem ac Wolfio minati erant, aut ut Borussiam intra horas viginti quatuor fugeret aut mortis poenam subiret, ex Regiomonto fuga evasit atque exsul itinera plura fecit, quae dura fortuna sine dubio viros alios terrore compulit, ne se publice philosophiae Wolfianae sectatores nuncuparent atque palam confiterentur.

Quinam vero fuit terroris hujus effectus? Is, qui semper metu producitur, scilicet ut doctrina Wolfiana clam et indirecte in Academiam introduceretur. Quamvis enim vir nullus nominari possit, qui apud nos philosophiae illius tutelam expressis verbis susceperit ejusque arces publice defenderit, tamen reperimus, compendia medio saeculi decimi octavi tempore in usu fuisse, quae plus vel minus ex schola Wolfiana originem duxerunt, nempe Baumeisteri, Henningii, Federi, Baumgartenii aliorumque libros. Anno 1775 Zedlitzius, Regis Friderici Magni minister rerum ad institutionem publicam pertinentium inter alia decreto haec mandavit:

„1. Es ſcheint, daß die Profeſſoren mit der neuen Literatur ganz unbekannt oder für das Alte ſo eingenommen ſind, daß ſie an den Aufklärungen, Reinigungen und Erweiterungen, welche jede Wiſſenſchaft durch den Fleiß der Neueren erhalten, keinen Geſchmack finden, da ſie faſt durchgehends (einige Lehrer und namentlich die Profeſſores Kant und Reuſch ausgenommen) über Lehrbücher leſen, welche zu ihrer Zeit gut waren, jetzt aber bei mehrer Erleuchtung der Gelehrten durch beſſere Werke längſt verdrängt ſind. Der theologiſchen Compendien gar nicht zu gedenken, ſo werden wohl ſchwerlich Stryck, Heiſter, Thummig, Baumeiſter noch auf irgend einer andern proteſtantiſchen Univerſität zum Grunde der Vorleſungen gelegt. Wir befehlen Euch demnach den Profeſſores aufzugeben, forthin die Lehrbücher, deren in allen Wiſſenſchaften ſo viele gute vorhanden ſind, ſich mit beſſerer Einſicht zu wählen.“ Et:

3. „Da unſere Landesväterliche Abſicht dahin gehet, daß auf unſeren Univerſitäten die Köpfe der Studirenden nicht mit nahrungsloſen Subtilitäten verdüſtert, ſondern aufgeheitert und durch die Philoſophie beſonders zur Annahme und Anwendung wahrhaft nützlicher Begriffe fähig gemacht werden ſollen, ſo ſehen wir ungern, daß auf dortiger Univerſität die Cruſianiſche Philoſophie, über deren Unwerth die erleuchtetſten Gelehrten längſt eins ſind, noch gelehrt wird. Dies ſoll ſchlechterdings ferner nicht geſchehen, und werden die Magiſtri Weymann und Wlochatius lieber andere Gegenſtände zu ihren Vorleſungen wählen, wenn ſie ſich allzu ſehr von Cruſius Sachen überzeugt haben. So wenig wir geneigt ſind, über individuelle Meinungen herrſchen zu wollen, ſo halten wir doch für nöthig, der Ausbreitung gewiſſer allgemeiner nutzenlos erfundener Meinungen vorzubeugen.“ Haec Fridericus Magnus. Quantum observare licet, in philosophia primum hoc tempore professores extraordinarii constituti sunt, inter quos summa laude M. Knutzen nominandus est, vir non solum philosophico ingenii acumine, sed etiam accurata rerum mathematicarum et physicarum cognitione excellens, qui Newtonii scriptis diligentissime studuit. Morte praematura Academiae ereptus, laudem immortalem tamen meruit, Kantii praeceptorem gravissimum atque dilectissimum fuisse. —

Ipsum autem Kantium illum fuisse, qui philosophiam ad eum perfectionis gradum evexerit, quo omnes literarum amantes dignissima impleret admiratione, quis nostrum est, qui nesciret? Quale temporum discrimen! Philosophia nunc demum apud nos vere in scientiam universalem abiit. In universitatis primordiis physica et psychologia non philosophorum, sed medicorum curae tradita fuit. Andreas Aurifaber physicam secundum Hermolai Barbari compendium in libros Aristotelis physicos docuit. Kantii vero temporibus res inversa fere ita sese habuit, ut multo majorem gloriam sibi doctrinis iis compararet, quae neque dialecticen neque metaphysicen redolebant, sed practicam utilitatem prae se ferebant, scilicet morali, anthropologia et geographia physica. Quantam caeterum illo tempore in philosophiam adhuc theologia vim exercuerit, e difficultatibus clarum est, quae, priusquam professoris munus acquireret, Kantio superandae fuerunt. Schultzius, licet ipse primus in theologiam apud nos philosophiam Wolfianam introduxerit, attamen magno timore affectus fuit, ne Kantius, cujus ipse fuerat praeceptor et quem vere dilexit, placitá ecclesiae inopportuna doceret. Propterea eum cathedram publicam ambientem, confidenter interrogavit: „Fürchten Sie auch Gott von Herzen?“ Kantius quidem conditioni huic sine qua non responsionem dedit affirmativam et nihilominus honor iste a viro anxio ei non tributus est.

Superest, ut denique de mutatione adhuc paullulum disseram, quam in usu linguae Latinae philosophia perpessa est. Initio enim non solum compendia latine concinnabantur, sed ipsae lectiones Romano habebantur sermone.

Tum compendia quidem adhuc stylo Latino conficiebantur, lectiones vero commentationem adjecerunt lingua vernacula.

Inde vero a tempore, quo Thomasius, Theophrasti Paracelsi jam duo saecula ante Basiliis datum exemplum secutus, Italis lectiones habuit Germanica dialecto, inde ab hoc tempore videmus scholam Wolfianam sensim sensimque hac libertate largius uti. Compendia diu adhuc linguam conservabant Latinam, sed regula latine docendi jam fuit dissoluta. Exemplum unum tantummodo afferam. Knutzenii, cujus viri antea mentionem fecimus, compendium Prolegomenorum philosophicorum duplicitatem singularem nobis demonstrat; textus enim latine sonat, et in margine libri invenimus epitomen lingua vernacula confectam.

Kantius primus sane celebrandus est qui scholae linguam linguam quoque Germanicam esse jusserit et patriae sermonem in philosophia omnino in libertatem vindicaverit. Ex temporis consuetudine terminos, quos dicimus technicos, semper latine expressit, simul autem in nostram linguam convertit. Inerat ei quoque ex vetere illa Latinae orationis consuetudine propensio quaedam, verba nova tam ex Graecis quam ex Latinis literis fingendi, quamobrem *Καινοφωνιας* a coaetaneis accusabatur. Compendiis etiam Germanice jamjam conscriptis scholae Wolfianae, praesertim Baumgartenii et Meieri, utebatur. Inde denique ab eo tempore, quo Scotici philosophi dubitationem critica sua superavit, semper tum docendo tum scribendo lingua vernacula usus est. Nostris autem diebus haec res praeter ullum dubium jam eo deducta est, ut nos omnes sentiamus, linguam Romanam publicis tantummodo Actis Academiae reservatam, anomaliam quandam esse, cujus interitus nullum dolore repleret et recte communi consensu Burdachius, Lobeckius atque Decani facultatum novissimis saecularibus diebus Germanice loquuti sunt. Hoc respectu haec ipsa, quam habeo, oratio, anomalia appellari posset, nisi Prorectoris esset, ante omnia legibus dummodo constitutis obtemperare.

Sed haec hactenus. Jam ad id venio, cujus causa hic rite convocati sumus.

Huc usque per annum academicum Prorectoris Universitatis nostrae munere fungens, nunc praeclaram hanc dignitatem depono, gratiam quam maximam et sinceram ex intimo pectore omnibus agens, qui amicitia, bonis consiliis, confidentia, industria, his rerum angustiis, auxilium idoneum benevole mihi praebuerunt.

Jam Tibi, vir clarissime, collega carissime, Secretarius noster juramento praeibit, quo Te officio Tuo religiose obstringes. His rebus peractis, Tibi, prorector illustrissime, muneris insignia trado: catenam, sceptra, tum academiae statuta, pallium et pileum denique regiae dignitatis symbola.

Spero atque ex intimo corde opto, Tuo ut Regimine res Universitatis maxime floreant atque in bonum omnia, quae Tu suscipies, eventum evadant. Quod felix faustumque sit.

Dixi.

XI.

Meine Reform der Hegel'ſchen Philoſophie.

Sendſchreiben an Herrn Dr. J. U. Wirth.

1852.

Hochgeehrteſter Herr!

In Ihren philoſophiſchen Studien (Stuttgart 1851, Heft I., S. 100—118) haben Sie die Güte gehabt, mein Syſtem der Wiſſenſchaft einer Kritik zu unterwerfen, für welche ich Ihnen längſt ſchon meinen Dank öffentlich auszuſprechen mich gedrungen fühlte, jedoch durch vielerlei äußere Geſchäftigkeit, deren ich als einer amtlichen mich nicht erwehren konnte, bisher davon abgezogen wurde. Nunmehr endlich zu einer größeren Muße gelangend, beeile ich mich, Ihnen zu ſagen, wie ſehr der ernſte und würdige Ton, mit welchem Sie meine Bemühungen aufgenommen haben, mir wohl gethan hat; Ihnen zu ſagen, welche fruchtbare Anregung mir durch Ihre Ausſtellungen zu Theil geworden iſt, Ihnen meine aufrichtige Hochachtung aber auch dadurch zu bezeugen, daß ich den Verſuch wage, mich, ſo gut ich es vermag, gegen Ihre Angriffe zu vertheidigen. Ein ſo verdienter Gelehrter, als Sie, der ſeit einer Reihe von Jahren der Philoſophie ſo weſentliche Dienſte geleiſtet hat und deſſen Schriften ich ſo mannigfache und ſchätzenswerthe Belehrung verdanke, hat gewiß das Recht, eine Entgegnung von mir als einen Ausdruck meiner dankbaren Anerkennung zu erwarten.

Zwar glaube ich nicht, im Folgenden etwas Anderes zu ſagen, das ich nicht ſchon früher geſagt hätte, namentlich in meinem Sendſchreiben an Pierre Leroux und in der Widerlegung der Vorwürfe des Herrn Dr. Exner, die ich der zweiten Ausgabe meiner Pſychologie hinzugefügt habe. Allein es wäre möglich, daß es mir gelänge, mich deutlicher als anderwärts auszudrücken; möglich, daß ich Ihre Zuſtimmung zu wichtigen Puncten erhielte; möglich, daß die Philoſophie ſelbſt in ihrem allgemeinen Gange hiervon einigen Nutzen zöge. Möglichkeiten genug, mich zu meinem Entſchluß zu ermuthigen.

Erlauben Sie nun, mein Herr, daß ich Ihre Kritik ſchrittweiſe mit meinen einfachen Gegenbemerkungen begleiten darf.

Zunächſt erkennen Sie an, daß meine Darſtellung des Hegel'ſchen Syſtems „alle diejenigen Verbeſſerungen in ſich aufgenommen hat, die der fortgeſchrittene Geiſt der Speculation verlangt." Wie ſchwer dieſe Worte für mich wiegen, können Sie ſich kaum vorſtellen. Mein redliches Beſtreben iſt allerdings darauf ausgegangen, mir dieſes Lob zu erwerben. Sie verſichern mich nun, dies Ziel auch erreicht zu haben und gewähren mir dadurch eine jener ſüßeſten Genugthuungen, deren philoſophiſche Schriftſteller ſich ſo ſelten erfreuen. Ich bin alſo doch fortgeſchritten, ich bin alſo doch dem Geiſte nicht fremd geblieben, der nunmehr die Speculation durchdringt, ich darf alſo hoffen, auch weiterhin an dem Proceß der Philoſophie einen progreſſiven Antheil zu nehmen und dem mir einmal zu Theil gewordenen Sobriquet, das Centrum der Hegel'ſchen Schule zu ſein, durch die That dauernd zu entſprechen.

Aber gleich darauf bedauern Sie, daß ich mich von Hegel nicht noch mehr emancipirt hätte. Sie behaupten, ich ſei in innere Widerſprüche verfallen, weil ich das Princip der Hegel'ſchen Philoſophie beibehalten hätte und doch von ſeinen urſprünglichen Conſequenzen abgegangen wäre. Sie bemerken, daß einzelne Verbeſſerungen da nichts ausrichten könnten, wo der Fehler in der Grundanſchauung liege. Mit dieſer Bemerkung haben Sie auch ganz Recht. Ich wundere mich nur, daß Sie am Schluß Ihrer

Kritik von mir das Gegentheil ſagen, wo Sie nämlich bedauern, daß mein Werk „im Ganzen die Form des Hegel'ſchen Syſtems und deſſen Entwickelungsgang feſthält, während doch der Inhalt der philoſophiſchen Anſchauung ein von dem Inhalt dieſes Syſtems grundweſentlich verſchiedener geworden iſt". Zu Anfang alſo ſprechen Sie aus, daß ich das Princip Hegel's feſthielte und nur in Einzelheiten der Ausführung auf eine demſelben widerſprechende Weiſe Verbeſſerungen machte. Am Ende aber ſoll ich zwar die Form und Ordnung des Hegel'ſchen Syſtems im Allgemeinen befolgt haben, im Princip aber bereits von demſelben abgefallen ſein.

Doch will ich von dieſem Widerſpruch vor jetzt wegſehen und einen Augenblick fragen, was denn wohl das Princip der Hegel'ſchen Philoſophie ſei?

So viel ich Sie zu verſtehen glaube, halten Sie den Begriff der Vernunft, die logiſche Idee dafür. Mit dieſer Vorausſetzung behaftet, machen auch Sie dann alle jene ſo oft gehörten, ſo oft von Gabler, von Hinrichs, von Erdmann, von Schaller und von mir widerlegten und doch immer wieder vorgebrachten Folgerungen, die aus jener Annahme ſich ergeben müſſen und die im Weſentlichen theils auf die Unmöglichkeit hinauslaufen, daß der logiſche Begriff die Natur erſchaffen ſolle, theils auf die Abſurdität, daß Gott ſich ſeiner nicht an und für ſich bewußt ſein, ſondern nur im Bewußtſein des Menſchen Bewußtſein haben, der Menſch alſo actu der abſolute Geiſt ſein ſolle.

Seit Jahren habe ich mich bemühet, das Irrige dieſer Auffaſſung zu zeigen und ſchmeichelte mir, ich geſtehe es, vorzüglich, auf eine populäre Weiſe in meinem Leben Hegel's dem Publikum dieſen Irrthum benommen zu haben. Ich halte nämlich den Begriff Gottes ſelber für das Princip der Hegel'ſchen Philoſophie. Ich glaube nicht, daß dies eine Interpretation iſt, welche, wie Sie meinen, mit der Gliederung und Ausführung des ganzen Syſtems ſtritte. In meiner Kritik der Principien der Strauß'ſchen Glaubenslehre und in der phänomenologiſchen Theogonie zu Anfang der zweiten Ausgabe meiner theologiſchen Encyklopädie habe ich dies ausführlich zu zeigen verſucht. Die logiſche Idee iſt der

Anfang, allein nicht das Princip des Syſtems. Ohne den Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes würde Hegel niemals zum Begriff jenes Anfangs gekommen ſein. Nach Hegel's Methode iſt ja der letzte Begriff des Syſtems, alſo der des abſoluten Geiſtes, das reale **Prius** des erſten Begriffs, der eben deshalb der abſtracteſte. Der abſolute Geiſt hat Vernunft, iſt vernünftig, weiß ſich als den ewigen Logos. Die Vernunft iſt mithin zwar ein unveräußerliches, nothwendiges Prädicat Gottes, aber ſie iſt keineswegs das göttliche, ſubſtantielle, abſolute Subject. Die Vernunft als ſolche, ſo wahr ihr Begriff iſt, bleibt doch nur, mit dem lebendigen Gott verglichen, ein Abſtractum. Daß derjenige Begriff, der in der Darſtellung des Syſtems als der erſte erſcheint nicht ſchon derjenige ſein kann, der als der Inbegriff aller Realitäten, wie man ſonſt zu ſprechen pflegte, auch ſchon die abſolute Befriedigung des Erkennens zu enthalten vermöge, das iſt mir immer als eine der einfachſten Einſichten vorgekommen. Eben ſo einfach aber ſchien mir die Einſicht, daß der der Reihe nach erſte Begriff, obwohl dem Werth nach der abſtracteſte, inhaltloſeſte, doch immerhin ein ſolcher ſein müſſe, der auch im concreteſten Begriff eine ſeiner nothwendigen Beſtimmungen ausmacht. So richtig es mich daher dünkt, zum totalen Begriff des abſoluten Weſens, des göttlichen Geiſtes, erſt allmälig hinaufzuſteigen, um ſeine ganze Fülle wenigſtens einigermaßen faſſen zu können, und ſo unrichtig ich das Anfangen mit dem Begriff des Abſolut-Abſoluten halte, für eben ſo richtig halte ich auch den Anfang des Syſtems mit dem Begriff des abſtracten Seins, weil das bloße Sein diejenige Beſtimmtheit iſt, die Gott mit Allem theilt, diejenige Beſtimmtheit, die ſowohl der höchſten als der verworfenſten Exiſtenz zukommt, diejenige, in welcher ſich der tiefſte Gedanke und die abſtruſeſte Faſelei, das reinſte Wollen und die hölliſchſte Bosheit begegnen. Welche Abgründe ſolche Unterſchiede trennen, das Prädicat zu ſein beſitzen ſie gemeinſchaftlich. Sein überhaupt iſt der allgemeinſte, an Beſtimmungen ärmſte und deshalb dem Umfang nach umfaſſendſte Begriff, der eben durch dieſe Beſchaffenheit zu den mannigfachſten Täuſchungen geführt hat.

Ich will nun einmal davon wegſehen, ob Hegel's Methode an und für ſich richtig iſt, ſo werden Sie es doch gewiß der Billigkeit gemäß finden, daß man ihn nur nach derſelben beurtheilen kann. Man kann ſeine Methode verwerfen, aber man darf ihm nicht innerhalb derſelben die relative Wahrheit ſeiner Reſultate ableugnen. Nach dieſer ſeiner Methode nun glaubte Hegel gerade den Beweis für die Exiſtenz Gottes ſtrenger, evidenter, als bisher geſchehen, zu führen.

Aber ſonderbar genug ignorirt man alle ſeine hierauf gerichteten Beſtrebungen. Er ſoll einmal, wenn auch nicht eben Atheiſt, ſo doch platterdings Pantheiſt ſein. Er, der ſich in beſondern Arbeiten einer Reviſion der Beweiſe für die Exiſtenz Gottes unterzog; Er, der ſeine Ueberzeugung von der Coincidenz der ſpeculativen Religion mit der chriſtlichen nicht blos verſicherte, vielmehr ausführlich in ſeiner Religionsphiloſophie nachwies; Er, der die Subjectivität als die Wahrheit der Subſtantialität entwickelte; Er, der in ſeiner Logik den Spinozismus gründlich widerlegt zu haben glaubte; er ſoll nun einmal vom Weſen der Perſönlichkeit, das er für das freieſte und mächtigſte erklärte, nichts verſtanden haben; er ſoll nun einmal ein Spinoziſt, ein Logotheiſt, ein Begriffsvergötterer, ein abſtracter Idealiſt, ein gemüthloſer Dialektiker geweſen ſein, der von Religion nichts verſtanden hat. Die armſeligſten Scribler, die keine Ahnung von ſeiner Philoſophie haben, entblöden ſich nicht, die unwahrſten, verkehrteſten Vorſtellungen von derſelben in Umlauf zu ſetzen. Die einfältigſten Subjecte brüſten ſich mit dem Mitleiden über den armen Philoſophen, der in ſeinem Hochmuth keines perſönlichen Gottes bedurft habe. Ja, der philoſophiſche Phariſäismus iſt ſo weit gekommen, daß man, wenn Jemand gegen irgend eine politiſche oder kirchliche Anſchuldigung vertheidigt werden ſoll, nicht etwa das Irrige oder Ungerechte derſelben an ſich darthut, ſondern einfach verſichert, daß Hegel ein deſtructiver Philoſoph geweſen ſei, der Angeſchuldigte aber mit der Hegel'ſchen Philoſophie nichts gemein habe, vielmehr als ihr Antagoniſt gerühmt werden müſſe. Als neulich z. B. gegen Günther in Wien ſich eine Gefahr zu bereiten ſchien, brachte die

Augsburger Allgemeine Zeitung einen Artikel, Günther und Hegel, der den erſtern dadurch rechtfertigen ſollte, daß der zweite gemißhandelt und nach zwei aus ſeiner Rechtsphiloſophie herausgeriſſenen Sätzchen völlig als ein revolutionairer Bube heruntergeſcholten ward.

Doch verzeihen Sie, mein Herr, dieſen Seitenblick. Sie ſind erhaben über ſolche Elendigkeiten; Sie haben ſich nie mit ſolchem Frevel befleckt; Sie haben ſtets die Sache im Auge gehabt. Wenn auch Sie Hegel nicht zugeſtehen, in dem Begriff des abſoluten Geiſtes den Begriff des perſönlichen Gottes gehabt zu haben, ſo hat das bei Ihnen wirklich wiſſenſchaftliche Gründe, die ich darauf zurückführe, daß auch Sie für Hegel den Begriff des Geiſtes theils mit dem der Vernunft, theils mit dem des Bewußtſeins identificiren. Ich wundere mich daher nicht, daß Sie mich beſchuldigen, von Hegel da abzuweichen, wo ich mich mit ihm in vollkommener Uebereinſtimmung weiß und wo ich höchſtens beanſpruchen kann, die Tendenz ſeiner Philoſophie ſchärfer und deutlicher, als vielleicht von ihm ſelbſt geſchehen, auszuſprechen. Ich erinnerte mich bei Ihrem Vorwurf ſogleich an Ihre mit ſo vielem Feuer verfaßte Schrift über die Idee Gottes. Da Sie in derſelben, im Gegenſatz zu Hegel, ſogleich mit dem vollweſentlichen Abſoluten anfangen, ſo iſt Ihre Polemik auch gegen mich in der Ordnung. Wenn Sie hierbei verſichern, daß Hegel die Conſequenzen ſeines Princips weit beſſer verſtanden habe, als ſeine Schüler, ſo darf ein Schüler wohl ſich nicht dagegen auflehnen; wohl aber wird es ihm geſtattet ſein, zu fragen, weshalb denn gerade die Gegner Hegel's die Conſequenzen des Princips um ſo viel beſſer, als ſeine Schüler, verſtehen ſollen? Zu den Conſequenzen eines Princips gehört in der Philoſophie doch gewiß auch die Geſtaltung, welche die beſondern Wiſſenſchaften durch daſſelbe empfangen und gerade in dieſer Hinſicht werden Sie mir zugeſtehen, daß es zu verwundern iſt, wie ein Mann, der von einem, der Ausſage nach, ſo dummen und blödſinnigen Princip ausging, doch im Beſondern ſo viel Geſcheutes und Treffendes hat vorbringen können. Dies müſſen dann, auch bei ihm, lauter Conſequenzen ſein, die ihm als Inconſequenzen entſchlüpft ſind.

S. 101 las ich mit Erſtaunen die Verſicherung, daß das Hegel'ſche Syſtem noch immer eine große Herrſchaft behaupte. Iſt es denn wirklich ſo? Der Stifter dieſes Syſtems iſt nun ſchon über zwei Decennien todt; der Miniſter von Altenſtein, ſein Mäcen, iſt über ein Decennium todt; der impoſanteſte Gegner Hegel's, Schelling, hat in Berlin ſeit länger als einem Decennium ſeine poſitive Philoſophie offenbart; die Hegel'ſche Schule hat ſich nicht nur in Parteien zerſpalten, ſondern die Parteien haben ſich in ganz iſolirte Perſonen aufgelöſt, die ſo wenig Zuſammenhang unter einander beſitzen, daß ſie eher in ein bellum omnium contra omnes überzugehen drohen;. das journaliſtiſche Organ der älteren wie der jüngeren Fraction iſt längſt zu Grabe getragen; die Herbart'ſche Schule dagegen hat eine große Ausdehnung gewonnen und beherrſcht durch die Leipziger Journaliſtik die Tagespreſſe gegen die Hegel'ſche Philoſophie, unermüdlich ſie der Unwiſſenſchaftlichkeit, des Spinozismus, der Zerſtörung der Geſellſchaft anzuklagen; die Anhänger Krauſe's und Baader's ergehen ſich in ähnlicher Polemik; die katholiſche Preſſe anathematiſirt dieſe Philoſophie als eine diaboliſch antichriſtliche und der Ultramontanismus, wo er zu befehlen hat, ſetzt die Profeſſoren ab, die ihm des Hegelianismus verdächtig ſind; endlich diejenigen ſogar, die, wie Sie, wie Ulrici, wie Weiße, wie Fichte, wie Carrière, dem Hegel'ſchen Syſtem ſo viel verdanken, werden und ſind ihm noch ſchlimmere Gegner, als ein Staudenmaier und Sengler, ein Günther und Trebiſch, ein Diſchinger und Deutinger, ein Schaden und Hoffmann — und doch ſoll dies ſo verlaſſene, ſo bedrängte Syſtem noch eine große Herrſchaft behaupten?

Sie ſagen es, mein Herr, und wenn es ſich ſo verhält, dann geſtehen Sie, daß doch in dieſem ſo antiquirten, ſo überwundenen, ſo verachteten, ſo verfolgten und vogelfrei gegebenen Syſtem eine geheime Lebenskraft, ein Kern der Wahrheit, eine ächte Nahrung des Geiſtes vorhanden ſein müſſe, um unter den gegenwärtigen Verhältniſſen nicht blos als eine Ruine, als ein blos hiſtoriſches Object dazuſtehen, ſondern noch zu herrſchen. Ich bekenne, daß ich glaubte, man ſtudire im Allgemeinen dieſe

Philoſophie nur noch, um ſie zu widerlegen und ſich durch ihre Widerlegung zur Anſtellung zu empfehlen; oder vielmehr, man ſtudire ſie gar nicht mehr, ſondern man nehme von ihr nur noch Notiz, um auf ſie zu ſchmähen und ſich mit dieſem Act als recht conſervativ und recht chriſtlich darzuſtellen.

Sie tadeln mich, daß ich in meinem Vorwort die Philoſophie als die *Wiſſenſchaft der Vernunft* definire und von ihr die Wiſſenſchaft des bloßen *Verſtandes* und der bloßen *Erfahrung* ausſchließe. Sie ſind der Meinung, daß dieſe Definition zu enge ſei, weil ſie die *empiriſche Philoſophie* und demnach die meiſten Engliſchen Syſteme von der Philoſophie ausſchließe. Ich bin es gern zufrieden, wenn Sie uns eine beſſere, eine umfaſſendere Definition der Philoſophie geben, denn ich bin ſogar gegen ſolche Definitionen ziemlich indifferent. Philoſophie heißt für mich nichts Anderes, als Wiſſenſchaft in der einfachſten, vollendetſten Form. Weil wir nun das Wiſſen in ſeiner freien, rückſichtsloſen Nothwendigkeit das vernünftige zu nennen pflegen, ſo dünkt es mich ganz zweckmäßig, wenn man die Philoſophie als die Vernunftwiſſenſchaft beſtimmt. Doch kann ich aus Ihren Worten nicht ſo genau entnehmen, inwiefern der Ausdruck Vernunft gerade Ihnen anſtößig erſcheint oder inwiefern es die Beſchränkung iſt, die ich hinzugefügt habe. Sie nehmen ſich des Verſtandes nicht weiter an; ich ſchließe daraus, daß Sie ſtillſchweigend zugeben, daß eine Definition der Philoſophie als Wiſſenſchaft des Verſtandes zu enge ſei. Aber der Empirie ſoll ich Unrecht gethan haben, denn ich ſoll mit dieſem Ausdrucke, falls ich nicht die *gemeine* Empirie darunter begriffe, die *deductiven* Wiſſenſchaften den *inductiven* Wiſſenſchaften entgegenſetzen. Die inductive Wiſſenſchaft aber, freilich, das iſt ja die Engliſche, wenigſtens die „meiſte“ Engliſche Philoſophie. Ich habe nun an jener Stelle gar nicht von den inductiven Wiſſenſchaften geſprochen, ſondern nur geſagt, daß die Philoſophie ihrem wirklichen, wahrhaften Begriff nach nur Vernunftwiſſenſchaft, nicht Wiſſenſchaft der bloßen Erfahrung oder des bloßen Verſtandes ſein könne. Ferner geſtehen Sie ſelbſt, daß die „gemeine“ Empirie noch nicht philoſophiſch ſei, denn darüber könne gar kein Streit obwalten. Dieſe gemeine Erfahrung, glauben Sie, könnte ich gar nicht haben ausſchließen wollen, weil es ſich, wie Sie andeuten, zu ſehr von ſelbſt verſtehe. O, es verſtünde ſich Vieles von ſelbſt, was ſich doch nicht von ſelbſt verſteht! Nun ſehe ich allerdings zunächſt gar nicht ein, warum ich bei einer negativen Begriffsbeſtimmung nicht auch die gemeine Erfahrung ausſchließen ſoll. Sodann aber ſehe ich nicht ein, weshalb die Erfahrung von Ihnen in eine gemeine und in eine, ſoll ich ſagen, höhere oder vornehmere, unterſchieden ſind. Sie werden mir zutrauen, recht gut zu wiſſen, daß ein jedes Moment der ſubjectiven Intelligenz Ausgangspunkt einer beſondern Art zu philoſophiren werden kann. Sie werden mir zutrauen, zu wiſſen, wie eine Philoſophie des Gefühls, des Bewußtſeins, der Erfahrung, des Verſtandes ſich erzeugt. Sie werden mir auch zutrauen, zu wiſſen, daß die Philoſophie der Engländer zum großen Theil eine empiriſche iſt. Aber ich ſelbſt werde mir nicht zutrauen, zu wiſſen, wo in dieſen Philoſophieen nur gemeine Erfahrung von der ſogenannten höheren ſich abſcheidet. Zu riechen, zu ſchmecken, zu fühlen, zu ſehen, zu hören, ſeiner Senſationen, ſeiner Inſtincte, Triebe, Anlagen ſich bewußt zu werden, gewiß, das iſt eine ganz gemeine Empirie. Aber dieſe *gemeine* Empirie iſt ja doch eben der Nerv jener Philoſophieen, denn auf die Thatſachen und deren Wahrnehmung wird ja darin aller Nachdruck gelegt und die Verwandlung des durch die ſinnliche Gewißheit gegebenen Stoffs in Allgemeinheiten, die man Geſetze zu nennen pflegt, iſt ja ſchon eine Verſtandesoperation. Die Induction iſt nicht mehr einfache Erfahrung, ſondern ſie iſt ſchon die Unterwerfung des empiriſch Gegebenen unter eine logiſche Function. In dieſer logiſchen Form liegt die Nothwendigkeit, daß die Induction immer nur Wahrſcheinlichkeiten zum Reſultat zu haben vermag und hierin liegt der weitere Grund, weshalb die Empirie, ſobald ſie, mit Ihnen zu reden, aufhört eine gemeine zu ſein, gewöhnlich entweder in Skepticismus oder in Myſticismus übergeht.

Aus ihrer Sorglichkeit, die „meiſten“ Syſteme der Engländer nicht als wahrhafte Philoſophie anerkannt zu ſehen, weil ſie eben nur inductiv ſind, fürchte ich noch nicht, daß auch Sie ſchon zu jenen Deutſchen gehören, die ſich jetzt in überſchwänglicher Verehrung der Engliſchen, überhaupt der ausländiſchen Philoſophie gefallen. Da wird die Logik des Engländers Mill, des Holländers Opzoomer, des Spaniers Balme geprieſen und in's Deutſche überſetzt. Da wird unſere Deutſche Wiſſenſchaft ſo gering angeſchlagen, als hätten wir noch gar keine Philoſophie hervorgebracht, als wären wir Anfänger, die in den Elementen unterrichtet, Verirrte, die aus phantaſtiſchen Gedankenutopien auf die Heerſtraße des geſunden Menſchenverſtandes zurückgebracht werden müßten. Als beſäßen wir nicht, außer der ſpeculativen Logik, die formale, die inductive ebenfalls! Als hätte es keine Logik von Reimarus, kein Organon von Lambert, keine Logik von Kieſewetter, Hoffbauer, Fries, Drobiſch u. A. bei uns gegeben! Solch' eine Engliſche Logik hat noch weithin, zu begreifen, weshalb wir die Theorie des Bewußtſeins und der Sprache, die ſie in aller Breite vorträgt, von der Logik im engern Sinn abgeſchieden haben und ſcheint nun durch das Heranziehen dieſer Momente einen viel größeren Reichthum, als die Deutſche Wiſſenſchaft, darzubieten, während wir nicht blos den Formalismus des Denkens auch beſitzen, ſondern eben auch außerdem noch eine ſpeculative Logik haben.

Sie ſtoßen ſich nun an der Art und Weiſe, wie ich die Philoſophie eintheile. Sie erzählen nämlich dem Leſer, daß ich die Philoſophie 1, in die der Vernunft; 2, in die der Natur; 3, in die des Geiſtes eintheile. Ich thue dies, allein ich thue es, theils, weil ich glaube, daß dieſe Eintheilung aus dem Begriff der Philoſophie ſich ergiebt; theils, weil ich glaube, daß die ganze Geſchichte der Philoſophie dieſe Eintheilung als eine nothwendige rechtfertigt, weshalb ich in dieſer Hinſicht auch an die Griechiſche Urbezeichnung der Theile der Philoſophie als Dialektik, Phyſik und Ethik ausdrücklich zu erinnern mir erlaubt habe. Faſt möchte ich auch aus Ihren Aeußerungen ſchließen, daß jene Trichotomie an ſich Ihnen nicht widerſagt, ſondern daß meine Ableitung derſelben es iſt, woran Sie vorzüglich Anſtoß nehmen. Sie wundern ſich über die Thaten, welche ich die Idee verrichten laſſe. Ich ſpreche nämlich von der Idee als dem Gegenſtande der Philoſophie überhaupt. Die Berechtigung hierzu glaube ich aus der Geſchichte der philoſophiſchen Terminologie entnehmen zu dürfen. Terminologieen, das werden Sie einräumen, ſind für die Individualiſirung des Denkens unvermeidlich. Sie dienen uns als ſymboliſche Abbreviaturen. So halte ich denn für gut, daß wir durch das Wort Idee ein Mittel beſitzen, den Gegenſtand der Wiſſenſchaft als philoſophiſcher zu bezeichnen. Den Inhalt theilt die Philoſophie mit allen Wiſſenſchaften. Gott, die Welt, die Natur, den Menſchen, die Geſchichte wollen alle irgendwie erkennen. Nenne ich aber dieſen Inhalt Idee, ſo bezeichne ich ihn mit dieſem Wort auf eine ſpecifiſch philoſophiſche Weiſe. Dies Wort hat den Vortheil, unbeſtimmter zu ſein, als jene andern Ausdrücke, ſelbſt als die Bezeichnung des Abſoluten. Dieſe Allgemeinheit, dieſe Unbeſtimmtheit, die doch wieder nicht ſo weit geht, daß eine Verwechſelung mit anderweitem Inhalt möglich wäre, empfiehlt das Wort Idee für den abſtracten Ausdruck des Gegenſtandes der Philoſophie.

Keineswegs beſchränke ich daher das Wort Idee auf den Begriff der Vernunft, wie Sie nach S. 102 mich verſtehen, ſondern ich nenne auch die Natur, auch den Geiſt Idee. Und ich wüßte nicht, daß dies dem Sprachgebrauch zuwider wäre, denn auch in Büchern, die gar nicht philoſophiſch ſein wollen, leſen wir von der Idee der Natur, von der Idee des Geiſtes, der Geſchichte in dem Sinne, daß darunter die Natur, der Geiſt, die Geſchichte, in ihrer Eigentlichkeit verſtanden werden ſollen. Nun aber ſpreche ich von der Idee auch als einem thätigen Weſen. Ich ſage von ihr, daß ſie ſich von ſich unterſcheide, daß ſie ſich als Sein ſetze u. dgl. m. Allein auch dieſe Sprechweiſe iſt, denke ich, eine in der Philoſophie längſt übliche, derentwegen es gar keiner Rechtfertigung bedarf. Weil der Begriff der Idee ſowohl den Begriff, als die Realität deſſelben involvirt, ſo ſcheint mir der Ausdruck Idee für die allgemeine Beſtimmung der Aufgabe der Philoſophie umfaſſender, unbefangener und treffender, als der des Abſoluten oder auch als der Gottes. Denn obgleich es einen ganz richtigen Sinn hat, zu ſagen, wie Sie in Ihrer Schrift über die ſpeculative Idee Gottes, 1845, S. 132 thun, daß die Philoſophie in ihrem geſchichtlichen Verlauf von der einen und ſelben ewigen Idee Gottes bewegt werde, ſo iſt doch, für den Anfang, ein Wort wünſchenswerth, welches, außer auf Gott, auch auf die Welt, auf die Natur und Geſchichte angewendet werden könne.

Wenn Sie mir nun den Ausdruck Idee für den Gegenſtand der Philoſophie überhaupt, nach dem Vorgange der Platoniker, geſtatten wollen, ſo werden Sie mir zunächſt zugeben, daß die Schwierigkeit einer Eintheilung der Philoſophie vorzüglich darin liegt, die Einheit in derſelben zu erhalten. Daß es eine Geſchichte, eine Natur, einen Gott giebt, wie man zu ſagen pflegt, das zu wiſſen, iſt nicht ſchwierig. Wie aber dieſe Begriffe und Realitäten durch ſich ſelbſt als nothwendige zuſammenhängen, das zu ſagen, iſt, was das Philoſophiren begründet. In der ſelbſt noch allgemeinen Beſtimmung der Unterſchiede der Idee können aber, meiner Meinung nach, noch keine anderen Begriffe vorkommen, als die ſelbſt noch einen ſchlechthin allgemeinen Charakter haben. Dieſe Begriffe ſind der des Denkens und des Seins.

Dieſe Begriffe unterſcheiden ſich, ſind aber darin identiſch, die äußerſten Abſtractionen zu ſein, denn der Ausdruck Denken iſt abſtracter, als Idealismus und Geiſt, und der Ausdruck Sein iſt abſtracter, als Realismus und Materie. In der Idee an und für ſich, d. h. um Ihnen keinen Zweifel zu laſſen, in dem abſoluten Gott, iſt der Unterſchied von Denken und Sein zugleich kein Unterſchied, wie wir auch ausdrücken, wenn wir ſagen, daß Gottes Denken ſchöpferiſch ſich auswirkte und daß ſein eigenes Sein ihm offenbar ſei (Deus semet sibi manifestus). Die Einheit der Idee mit ſich muß auch in ihren Unterſchieden wiedererſcheinen und doch muß der Unterſchied auf dem verſchiedenen Verhältniß jener einfachen Factoren beruhen. Die Idee iſt in jedem ihrer Unterſchiede Idee, alſo Einheit von Denken und Sein; allein ſie iſt dieſe Einheit auf unterſchiedene Weiſe. Ohne den Unterſchied würde ſie eine todte Einheit, eine nur formale Identität ſein, und ohne die Einheit würde die Idee in ihre Unterſchiede nur äußerlich zerfallen oder würden vielmehr die Unterſchiede gar nicht die ihrigen, ſondern gegen einander gleichgültige Exiſtenzen ſein.

Nun ſage ich, die Idee ſetze 1, als Vernunft das Sein als Denken in der Allgemeinheit des ideellen Begriffs. Wie ich dies verſtehe, das, glaube ich, zeigt meine Ausführung. Das Denken iſt als reines Denken actu immer das Denken eines denkenden Subjectes. Aber das Denken hat, indem es gedacht wird, ſeine eigene Nothwendigkeit; die Beſtimmungen derſelben machen in ihrer Totalität den Begriff der reinen Vernunft aus. Was vernünftig iſt, iſt es in dieſen Beſtimmungen. Auch die formale und inductive Logik erkennt die Selbſtſtändigkeit derſelben wenigſtens dadurch an, daß ſie die Geſetze des Denkens darſtellen will.

Das Denken iſt ein geiſtiger Act, eine That des Bewußtſeins, aber es iſt auch ſeiner als des, indem gedachten, zugleich ſeienden, gewiß; der Begriff des Seins iſt von ihm untrennbar. Das Denken als weſentlich ſich zu ſeinen Unterſchieden ſelbſt beſtimmendes unterſcheidet ſich als Denken von ſich als Sein. Es ſetzt ſich, aber ſein Sein iſt als gedachtes zugleich wirkliches, nämlich denkendes Sein. Alle Beſtimmungen dieſes reinen Denkens ſind daher zugleich Beſtimmungen des Seins überhaupt und deshalb ſchlechthin allgemeine. In der Form dieſer Allgemeinheit iſt die Idee zwar auch wirkliche Idee, allein ſie iſt es doch nur erſt, relativ, als Abſtractum, ſofern der Geiſt in dieſen Allgemeinheiten von der Natur und von ſich als Geiſt abſtrahirt. Sie behaupten, das Hegel'ſche Syſtem mache die Vernunft, die Idee zur Subſtanz. Von mir weiß ich auf das Entſchiedenſte, daß mir dieſer Ausdruck fremd iſt, allein auch bei Hegel kann ich ſeiner mich nirgend erinnern. Hegel ſagt in ſeiner Encyklopädie ſogleich in der Definition der logiſchen Idee, ſie ſei die Idee, aber im abſtracten Elemente des Denkens. In der ausführlicheren Logik aber nennt er die logiſchen Beſtimmungen Schatten; in der Phänomenologie reine Weſenheiten, ideelle Seelen u. ſ. w. Subſtanz in dem Sinn, wie Sie ihn dort andeuten, iſt für mich, wie für Hegel, nur der göttliche Geiſt. Nicht nur liegt die Beſtimmtheit des abſolut Concreten für den Begriff Gottes in dem ganzen Gange des Hegel'ſchen Syſtems, ſondern er ſelbſt ſpricht ſie auch oft genug aus. Ich will wenigſtens Eine Stelle und zwar nicht aus gedruckten Vorleſungen, welche durch die Bearbeitung der Schüler hindurchgegangen ſind, ſondern aus der Logik ſelber anführen, wo es z. B. III. (S. W.) S. 42 heißt: „Inſofern Leben, ich, endlicher Geiſt, wohl auch nur beſtimmte Begriffe ſind, ſo iſt ihre abſolute Auflöſung in demjenigen Allgemeinen, welches als wahrhaft abſoluter Begriff, als Idee des unendlichen Geiſtes zu faſſen iſt, deſſen Geſetztſein die unendliche, durchſichtige Realität iſt, worin er ſeine Schöpfung und in ihr ſich ſelbſt anſchaut."

Laſſen Sie, bevor ich, secundum ordinem, auf den Widerſpruch komme, den Sie mir vorwerfen, daß die Vernunft als ſolche ein unperſönliches Abſtractum ſein und doch ſich ſetzen ſolle, noch kurz meine Beſtimmung der beiden andern Theile der Philoſophie berühren. Sie werden die des erſtern Theils erläutern helfen. Ich ſage alſo, daß die Idee 2, als Natur das Sein in der Beſonderheit der materiellen Realität ſetze. Ich habe mich bemühet, den Gegenſatz der Natur zur logiſchen Idee auszudrücken. Als Idee iſt die logiſche Idee der Natur und die Natur ihr coordinirt. Auch iſt die Natur in ſich ſelbſt vernünftig, allein ſie hat ihre Beſonderheit durch die Form ihrer materiellen Aeußerlichkeit. Die Imponderabilien, die Naturkräfte, das Leben ſelber, haben doch immer materielle Subſtrate nothwendig. Hegel hat den Gegenſatz der Natur zur logiſchen Idee durch den Platoniſchen Ausdruck der Entäußerung der Idee zum Andersſein bezeichnet. Ich wollte die Art dieſes Andersſeins mit angeben.

3, Bei dem Begriff des Geiſtes kam es mir nur darauf an, die Subjectivität deſſelben ſcharf hervorzuheben, weil ich ſehe, daß noch immerfort der Hegel'ſchen Philoſophie das Unrecht angethan wird, ihr die Nichtachtung der Individualität, der Subjectivität, der Perſönlichkeit zuzuſchreiben. Es iſt dies auch ein faules Gerede, das aber der Unverſtand und die Böswilligkeit durch unendliche Wiederholung in der Vorſtellung Hegel'ſcher Philoſophie, wie ſie dermalen im Publikum graſſirt, faſt zum Axiom erhoben haben. Hegel kennt darnach keinen perſönlichen Gott, Hegel weiß nichts von der Perſönlichkeit des Geiſtes, Hegel vernichtet in ſeinem Syſtem der unperſönlichen Vernunft die Freiheit, Hegel unterwirft Alles dem Fatalismus des Begriffs! Dieſe banalen Redensarten vernimmt man überall und ſo feſt iſt bereits der Glaube an ſie geworden, daß ſie immer häufiger ohne den geringſten Beweis wiederholt werden. Früher citirte man doch noch irgend eine aus dem Zuſammenhang geriſſene Stelle, wenigſtens die bekannte aus der Rechtsphiloſophie, in deren erhabenen Zügen Hegel die Unbedeutendheit ſchildert, zu welcher, dem großen Gange der Weltgeſchichte gegenüber, das Thun der einzelnen Menſchen herabgeſetzt und auf ein anderes Maaß zurückgeführt wird, als ihre Eitelkeit an ſich ſelbſt anzulegen gewohnt iſt. Nunmehr aber nimmt man ſich auch dieſe Mühe nicht mehr. Hegel iſt ein Spinoziſt, ein Pantheiſt, ein Fataliſt; das iſt dieſen Gegnern einmal ausgemacht. Aus dieſem Grunde war es mir wichtig, in die Definition des Geiſtes den Ausdruck der Subjectivität recht nachdrücklich aufzunehmen und ſo habe ich denn, wie Sie richtig anführen, geſagt: „die Idee als Geiſt ſetze das Sein als das Denkende und das Denken als das Fürſichſeiende in die Einzelheit der ſich frei wiſſenden Subjectivität“. Ich hoffte, in dieſe Definition alle diejenigen Beſtimmungen eingereihet zu haben, welche den Geiſt qualitativ vom Begriff der Vernunft und der Natur unterſcheiden, denn die Beſtimmungen der reinen Vernunft werden allerdings als gedachte nur von dem Geiſt gedacht, aber, als Beſtimmungen des abſtracten Denkens, ſind ſie auch wieder gegen ihr Gedachtwerden gleichgültig. Die Beſtimmungen der Natur aber ſind nicht für ſich, was ſie ſind. Die Vernunft iſt ihnen als ihr Archäus immanent, aber die Natur weiß nichts von derſelben. Daher kommt, nach meiner Meinung, dem Sein der Vernunft als ſolcher die Exiſtenz im Purismus des Denkens, dem Sein der Natur aber die Exiſtenz im Purismus des Seins zu, ohne daß für die Vernunft vom Denken das Sein, ohne daß für die Natur vom Sein das Denken ausgeſchloſſen wäre. Der Geiſt aber iſt, indem der ſeiende, auch der denkende, indem der denkende, der in dieſer ſeiner Thätigkeit auch bei ſich ſeiende, ſich in ſeinem Sein offenbare. Subject, Henade, im logiſchen Sinn iſt auch die Vernunft; Subject als ſich in ſich ſelbſt zu ſeinen Unterſchieden beſtimmendes Daſein iſt auch das natürliche Individuum; aber Subject als ſich in ſeinem Sein wiſſendes und durch dies Wiſſen ſich innerlich in der Gewalt habendes, ſich von ſeinen Unterſchieden ideell unterſcheidendes, ein ſolches Subject iſt nur der Geiſt.

Der Geiſt erſt iſt daher die Urſache der Exiſtenz der Natur, der Grund der Exiſtenz der Vernunft. Sie werden die Nothwendigkeit anerkennen, daß in einer anfänglichen Definition die Beſtimmungen ganz allgemein gehalten werden müſſen, um alles Mannigfaltige darunter ſubſumiren zu können, was zu ihrem Reſſort gehört. Die Definition des Geiſtes muß daher zunächſt auch ſo allgemein ſein, daß ſowohl der menſchliche, als auch der göttliche Geiſt in derſelben begriffen ſind. Dies leiſtet die obige Definition. Daß in der weitern Entwickelung die Einzelheit im göttlichen Geiſt ſich als Einheit beſtimmt, das, glaube ich, kann ihr nicht als ein Mangel gerechnet werden und dieſen Umſtand urgiren Sie auch nicht. Nach Ihrer Auffaſſung der Hegel'ſchen Philoſophie bringt die unperſönliche Vernunft die ebenfalls unperſönliche Natur hervor und aus dieſer geht — unbegreiflich wie — der Geiſt hervor, der dann — ſehr begreiflich — nur der empiriſche, anthropologiſche ſein ſoll. Ich will nicht leugnen, daß in der abſtracten Definition Hegel's vom Geiſt, als der Idee, die aus der Natur als ihrem Andersſein zu ſich ſelbſt zurückkehre, der Schein entſtehen kann, als ſei es ihm, quovis modo, eben nur um die logiſche Idee zu thun. Allein ſelbſt in dieſer Definition liegt immer noch der Begriff der Freiheit und ein Philoſoph, der ein ganzes Syſtem aufgeſtellt hat, darf denn doch wohl Anſpruch darauf machen, daß man ihn nach dem Zuſammenhang der Totalität beurtheilt. Die Rückkehr des Geiſtes aus der Natur in ſich iſt aber nicht nur ein Act des endlichen, des erſcheinenden Geiſtes, ſondern ſie iſt auch ein ewiger Act des göttlichen Geiſtes, der die Natur erſchafft, denn nur ſofern er im Schaffen auch der mit ſich identiſche bleibt, nur ſofern er, wie Hegel es ausdrückt, als der ewig in ſich zurückkehrende auch der ewig in ſich zurückgekehrte iſt, nur inſofern iſt er frei, unterſcheidet er ſich von der erſchaffenen Natur und geht nicht in ihr auf. Nach Hegel bringt der göttliche Geiſt die Natur hervor und durch ihre Vermittelung den erſcheinenden Geiſt. Ohne die Natur, alſo auch ohne die Geſchichte, würde Gott nur der einſame Logos ſein, der nur in ſeinem ideellen Reflex ſich reell wäre, indeſſen er gerade durch die Entäußerung zur Natur ſich ſeine reelle Anſchauung giebt und als ſie ſetzend ſchon von vorn herein über ſie erhaben iſt. Ich habe vorhin geſagt, daß man einem Syſtem die Gerechtigkeit angedeihen laſſen muß, es nach ſeiner Totalität zu beurtheilen. Ich will aber, da es mit dem Unglauben an die Verſicherungen Hegel'ſcher Schüler ſo weit gekommen iſt, aus Hegel einige Stellen herſetzen, die Ihnen beweiſen werden, daß Hegel ſowohl in ſeiner Jugend als in ſeinem Alter von dem Geiſt immer denſelben Begriff gehabt hat und daß ſeine Philoſophie immer Geiſtesphiloſophie, nicht abſtracter Rationalismus geweſen. In der Abhandlung über das Naturrecht, im philoſophiſchen Journal, das er mit Schelling herausgab, 1802, II., 2, S. 88 ſagte er:

„Deßwegen, wenn das Abſolute das iſt, daß es ſich ſelbſt anſchaut, und zwar als ſich ſelbſt, und jene abſolute Anſchauung und dieſes Selbſterkennen, jene unendliche Expanſion und dieſes unendliche Zurücknehmen derſelben in ſich ſelbſt, ſchlechthin Eins iſt, ſo iſt, wenn beides als Attribute reell ſind, der Geiſt höher als die Natur; denn wenn dieſe das abſolute Selbſtanſchauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiirten Vermittelung und Entfaltung iſt, ſo iſt der Geiſt, der das Anſchauen ſeiner als ſeiner ſelbſt oder das abſolute Erkennen iſt, in dem Zurücknehmen des Univerſums in ſich ſelbſt, ſowohl die auseinandergeworfene Totalität dieſer Vielheit, über welche er übergreift, als auch die abſolute Idealität derſelben, in der er dies Außereinander vernichtet, und in ſich als den unvermittelten Einheitspunct des unendlichen Begriffs reflectirt."

Und am Abend ſeines Lebens, als er ſchon gegen die Identificirung ſeiner Philoſophie mit dem Spinozismus und gegen die niederträchtigſten Verdächtigungen kämpfen mußte, die ihn bald der Kirche, bald dem Staat zu denunciren verſuchten, ſagte er 1829 in einer Kritik in den Berliner Jahrbüchern (wieder abgedruckt in den vermiſchten Schriften, II., S. 167):

„Die citirte Stelle: der abſolute Geiſt iſt die Eine und allgemeine Subſtanz als geiſtige: zeigt, das nicht die Spinoziſtiſche Subſtanz, als welcher die Beſtimmung von Perſönlichkeit, von Geiſtigkeit mangelt, das Centrum der Lehre iſt, ſie ſpricht aus, was alle chriſtliche Theologie ausſpricht, daß Gott das abſolut ſelbſtſtändige Weſen, die abſolute Subſtanz iſt, aber das abſolut ſelbſtſtändige Weſen, das Geiſt iſt, — der Geiſt, der abſolut ſelbſtſtändig iſt. — Gott iſt als ſolcher ſchlechthin das Subject, und es iſt durchgängige Behauptung der Lehre, eben in den unzähligen Stellen wie in der angeführten, daß die abſolute Beſtimmung Gottes nicht die der Subſtanz, ſondern des Subjects, des Geiſtes iſt. — Allerdings bleibt dem Geiſte auch die Beſtimmung der Subſtantialität; hat der Verfaſſer Gott als Geiſt im Sinne, ſo, daß er nicht ſubſtantiell wäre, oder weiß er von einer Theologie, in welcher Gott wäre, ohne an und für ſich zu beſtehen, abſolut ſelbſtſtändig zu ſein? — Aus Encyklopädie §. 384 führt der Verfaſſer S. 186 (nämlich der von Hegel recenſirten Schrift) den Anfang einer Anmerkung an: „Das Abſolute iſt der Geiſt; dies iſt die höchſte Definition des Abſoluten“. Dieſe Stelle findet ſich in dem Abſchnitt, der überſchrieben iſt: „Begriff des Geiſtes“, zu Anfang der Philoſophie des Geiſtes, in welcher zuerſt der endliche Geiſt in zwei Abtheilungen und in der dritten der abſolute Geiſt abgehandelt iſt. Hiemit ſelbſt iſt der bloße Begriff von ſeiner Realiſation und von ſeiner Idee unterſchieden. — Was ſagt nun der Verfaſſer zu jener Anmerkung? Er verbindet jene Stelle vom Begriffe des Geiſtes unmittelbar mit der Lehre vom abſoluten Geiſte (— er unterſcheidet hiemit das unbeſtimmte Abſolute und den abſoluten Geiſt gleichfalls nicht von einander) und ſagt dann: „Jene Definition iſt aber gewaltig ungenügend, dem menſchlichen Geiſte paſſiren mancherlei nicht abſolute Dinge!“ — Gewiß! wie z. B. hier dem Verfaſſer.“

Da ſteht nun Hegel's Confeſſion ganz klar mit dürren Worten.

Man hätte aber ſeit zwanzig Jahren dieſe Stelle alle Tage können von Neuem drucken laſſen und Hegel's Gegner wie die Radicalen ſeiner Anhänger würden es alle Tage doch beſſer, als er ſelber, gewußt haben, daß in ſeiner Philoſophie für einen perſönlichen Gott kein Raum und Boden zu finden ſei. Hätten ſie zugeben müſſen, daß nach Hegel die Majeſtät des ewigen und ewig ſeiner ſelbſt bewußten Gottes keineswegs mit ihrem Hochmuth, ihrem Wahnſinn zuſammenfalle, wo wäre denn da bei jenen ihr Ruhm, klüger, religiöſer, theiſtiſcher, chriſtlicher, wo wäre bei dieſen ihr Ruhm, conſequenter, ſpeculativer, freier, origineller zu ſein, geblieben? Jene wußten ſich mit der monotonen Wiederholung des Feldgeſchrei's: es exiſtirt ein Gott!, dieſe mit der eben ſo monotonen des Schlachtruf's: nieder mit dem perſönlichen Gott! das Anſehen großer Philoſophen ohne großen Aufwand von Arbeit zu verſchaffen, jene bei dem Alter und der Reaction, dieſe bei der Jugend und der Revolution.

Wenn ich nun bei meiner abſtracten Definition des Inhaltes der Philoſophie für die Vernunft die Allgemeinheit, für die Natur die Beſonderheit, für den Geiſt die Einzelheit hervorgehoben habe, ſo habe ich damit allerdings die Einheit dieſer Unterſchiede noch genauer als Hegel angeben wollen. Ich habe, dem Geiſt ſeiner Methode gemäß, auch hier die Momente des Begriffs geltend machen wollen und ich berufe mich für die glücklichen Folgen dieſes Verfahrens auf den Schluß des erſten Theils meines Syſtems S. 152, wo ich davon handle, daß das Syſtem ſich weſentlich als ein Schluß von Schlüſſen entwickele.

Doch eben, indem ich an dieſen Schluß mich erinnere, fühle ich mich faſt entmuthigt, meine Vertheidigung gegen Sie fortzuführen. Mir natürlich ſcheint, was ich dort geſagt habe, ſo einleuchtend, ſo jeden Mißverſtand überwindend, daß ich bedenklich werde, ob ich noch weiter den Verſuch machen ſoll, Ihre Angriffe zu widerlegen. Sie wundern ſich nämlich, wie ich die *Vernunft* für ein Abſtractum erklären könne, das nur als ein Prädicat des denkenden Geiſtes *perſönlich* ſei, und wie ich nichtsdeſtoweniger ſagen könne, daß die Vernunft als Sein ſich ſelber als Denken ſetze. Sie wundern ſich, wie ich den Begriff der Idee abſtract nennen und ihr doch alles das zuſchreiben könne, was in der Eintheilung der Philoſophie von ihr geſagt wird?

Wegen der Sprechweiſe nun, daß die Idee ſich ſelbſt beſtimme, habe ich ſchon oben mich geäußert, ich will alſo nur noch von dem Geiſt und der Vernunft, von der Perſönlichkeit und dem Abſtracten ſprechen.

Ich will mit dieſem anfangen. Abſtract iſt ein Ausdruck von relativer Bedeutung, denn abſtract iſt immer dasjenige, bei welchem von Etwas abſtrahirt wird, das mit ihm identiſch iſt oder identiſch ſein kann. Es kommt alſo auf dies Verhältniß an.

Wegen dieſer Relativität aber kann eine Beſtimmung, welche in einer Hinſicht abſtract genannt wird, in einer andern concret und eine, welche in beſtimmtem Bezuge concret genannt wird, in anderm abſtract ſein. So iſt nun der Begriff der Vernunft ein Abſtractum, denn als Begriff exiſtirt ſie nur, ſofern der Geiſt als der denkende ſich in ſich zu derjenigen allgemeinen Idealität beſtimmt, welche die Nothwendigkeit der Beſtimmungen des Denkens als reinen Denkens erfordert. Wir ſprechen allerdings ſo, als ob wir zu den Kategorieen nur dadurch gelangten, daß wir ſie als Einheiten von dem gegebenen Mannigfaltigen abzögen und von ihnen als einfachen Beſtimmungen das Mannigfaltige wegließen. Allein ein tieferes Eingehen zeigt uns nur zu bald die Selbſtſtändigkeit, welche dieſen Beſtimmungen einwohnt, den Zuſammenhang, den ſie durch ſich ſelbſt mit einander haben, die Nothwendigkeit, die ſie gegen unſere Denkwillkür und Denkzufälligkeit behaupten. Wir erkennen, daß wir, als denkende, nur in der Form jener Beſtimmungen nach der durch ſie ſelbſt geſetzten Beziehung denken dürfen, wenn wir anders richtig, wenn wir wahr denken wollen. Wir erkennen, daß wir unſere Vorſtellungen von Gott und Welt, von Natur und Geſchichte, nur inſofern einer Kritik unterwerfen können, als wir jene Beſtimmungen beachten. Sie ſind das dem Geiſt wie der Natur ſelbſt immanente ewige Maaß, wie Platon im Philebus den Zuſammenhang von μετρον und νους ſo unübertrefflich dargelegt hat. Wir nennen im

Deutſchen ſeit Kant die Totalität jener Allgemeinheiten Vernunft, ein Name, der, ſeinem etymologiſchen Urſprung nach, für das, was er uns jetzt bedeutet, gar nicht mehr ausreichend iſt. Vernehmen iſt ein rein ſubjectiver Act der Intelligenz, während wir durch Vernunft die abſolute Nothwendigkeit ſelber ausdrücken.

Die Vernunft iſt alſo nicht das Urſprüngliche, wenn von der Exiſtenz die Rede iſt, denn das Urſprüngliche, das Vor und Nach alles Daſeins, iſt Gott als der abſolute Geiſt. Aber Gott iſt natura sua denkend. Sein Sein iſt unmittelbar denkendes. Denken wir uns nun Gott, wie er ohne Natur und ohne eine Geiſterwelt exiſtiren würde, ſo würde er, da er erſt durch das Weltſchaffen Schöpfer u. ſ. w. wird, in ſeinem Sein doch weſentlich denkend ſein. Er würde als ſein eigener Begriff von ſeiner Realität ſich unterſcheiden und zugleich dieſe ſeine Realität für ſich als Begriff ſetzen. Er würde als das allgemeine Sein ſich doch auf ſich ſelbſt beziehen. Er würde als Subject ſein Sein und ſein Denken von ſich unterſcheiden. Er würde als die einzige Subſtanz mit ſich ſelbſt in ewiger Wechſelwirkung ſich hervorbringen und als Urſache ſeine Wirkung ſein. Er würde als das abſolute Weſen ſich in ſich ſelbſt erſcheinen, als ſein eigener Grund ſich ewig in die Exiſtenz ſetzen und in ſeinem Sein als ſein eigener Zweck unmittelbar die Fülle aller Qualitäten, den Samen der Welten, den Schooß alles Lebens beſitzen. Er würde alſo in ſeinem Begriff alle Momente der Hegel'ſchen Logik enthalten und dieſe würde alſo in ſolchem Anbetracht doch eine rationale, ſpeculative Theologie, eine Darſtellung des weltloſen Gottes ſein. Sie, der Sie Ihre ſpeculative Idee Gottes gleich mit der Vorſtellung eines Centralgeiſtes als der Einheit alles Mannigfaltigen, als der Weſenheit alles Daſeienden, anfangen, werden ſchwerlich die Wahrheit dieſer Betrachtung in Abrede ſtellen können. Nun wohl, iſt dann nicht die Vernunft noch in ganz anderer Weiſe perſönlich, als nur darin, daß auch wir Menſchen uns zum Denken der Kategorieen erheben? Entdeckt ſich uns dann nicht der Tiefſinn, daß der Logos, wie das Johanneiſche Evangelium ſagt, von Anfang an bei Gott geweſen?

Aber entdeckt ſich uns dann nicht auch, daß die Vernunft gar nicht in dem ſchlechten Sinn abſtract iſt, in welchem von ihr wohl geſprochen wird und in welchem die Miſologen ihr ſogar alles Böſe nachzuſagen lieben? Entdeckt ſich uns nicht, daß dieſe einfachen, ideellen Beſtimmungen, als das Urdenken Gottes, gewaltige Mächte ſind, von deren ſtiller Geſchäftigkeit, wenn ich ſo reden darf, die Mächte der Natur und des Geiſtes ſelbſt in ihrem Proceß auch abhängen?

Ich proteſtire durchaus, wie in meinem Syſtem ausdrücklich geſchehen, gegen jede Hypoſtaſe der logiſchen Beſtimmungen, aber ich erkenne in ihnen die abſolute, die reine Form ſowohl der Natur als des Geiſtes. Ich habe in dem Vorwort zu meinem Syſtem geſagt, daß ich dieſe Erkenntniß für das eigentlich ſpeculative Problem halte, für dasjenige, was die Philoſophie, obwohl ſie den allgemeinen Inhalt mit allen Wiſſenſchaften theilt, doch zu einer eigenthümlichen Wiſſenſchaft macht. Das gewöhnliche Bewußtſein denkt auch in den logiſchen Beſtimmungen, ohne ſie kritiſch abzuwägen und ohne ſie in ihrer Totalität nach ihrem eigenen Zuſammenhange ſich zu entwickeln; das philoſophiſch gebildete unterſcheidet ſich aber von ihm ſowohl dadurch, daß es jene Akriſie aufhebt, als auch durch die Einſicht in den ſyſtematiſchen Charakter der Kategorieen. Sein, Weſen, Zweck, Begriff, Idee — es ſind die Inſtanzen, welche das Denken, auf welchem Standpunct der Bildung es ſich auch befinde, durchlaufen muß, — als philoſophiſches Denken aber macht es ſich die Bedeutung jener Inſtanzen an und für ſich klar. Gewiß liegt nun in denſelben als ſolchen gar nichts Perſönliches. Wenn wir von ihrer Selbſtbeſtimmung ſprechen, ſo wollen wir mit dieſem Ausdruck nur einerſeits ihre Unabhängigkeit von uns als individuellen Subjecten, anderſeits den ihnen ſelbſt zukommenden immanenten Zuſammenhang bezeichnen. Im Begriff der Urſache z. B. liegt ſchon der Begriff der Wirkung; im Begriff der Wirkung, daß ſie wieder Urſache ſein kann; im Begriff des Zwecks liegt ſchon der des Mittels; im Begriff des Mittels, daß es ſelbſt wieder Zweck ſein kann; im Begriff des Allgemeinen liegt ſchon der des Einzelnen; im Begriff des Einzelnen der des Allgemeinen u. ſ. w. Allein die Unperſönlichkeit der Vernunft in der Eigenkraft ihrer Begriffe ſchließt nicht aus, daß ſie nicht ein Verhältniß zur Perſönlichkeit des Geiſtes habe. Ich habe in jenem Vorwort geſagt, daß die Vernunft perſönlich nur ſei als ein Prädicat des denkenden Geiſtes. Aber der Geiſt iſt ja ſelber der *Grund* der Vernunft. Die Nothwendigkeit der logiſchen Beſtimmungen, welcher er in ſeinem Denken ſich unterwerfen muß, dieſe Nothwendigkeit, die ſich in ſich ſelbſt zu einem organiſchen Ganzen ſich aus einander erzeugender Momente ausgliedert, iſt zugleich ſeine eigene, von ihm ſelber geſetzte. *Und inſofern iſt die Vernunft allerdings perſönlich.* Sie iſt es nicht in der Geſtalt ihrer Abſtraction, allein ſie iſt es in ihrem Urſprung aus dem Geiſt. Ich habe ſie daher auch den abſtracten Geiſt, den abſtracten Grundriß deſſelben genannt. In allem Streit, der ſich unter Intelligenzen erhebt, appelliren wir zuletzt an die Vernunft, weil wir nur an ihr das letzte, ſchlechthin genügende Maaß beſitzen, weil wir ſie in der Natur und Geſchichte, in Gott ſelber vorausſetzen, weil ſie allein uns eine unbefangene Kritik möglich macht.

Es iſt ein Symptom der Schwäche und Zerriſſenheit unſerer Gegenwart, daß das Dringen auf die Exiſtenz eines perſönlichen Gottes, den pantheiſtiſchen oder atheiſtiſchen Syſtemen gegenüber, oft nicht nur zu einem bloßen Poſtulat, zu einer kahlen Phraſe geworden iſt, die ſich doch ſchon für Philoſophie hält und ein großes Verdienſt um die Wiſſenſchaft zu haben vermeint, ſondern daß ſich mit dieſer Gedankenloſigkeit oft auch die Verachtung der Vernunft verknüpft, als ob die Rationalität eine nur menſchliche, nur ſubjective, nur irrende, ohnmächtige ſei. Man hat den Mißcredit, in welchen der theologiſche und politiſche ſogenannte Rationalismus als ein todtes Verſtandesunweſen gefallen war, irrthümlich auf die Vernunft ſelber übertragen und ſich damit in die Gefahr gebracht, wiederum nur dem abſtracten d. i. von ſeiner Einheit mit der Vernunft abſtrahirenden Verſtande zu verfallen. Diejenigen, die jetzt mit ſo vielem Lärm, mit ſolch pomphafter Oſtentation als *Theiſten* ſich proclamiren, werden eheſtens gewahr werden müſſen, wie ſie dem Chriſtenthum ſich entfremden und wie ſie, um ſeiner Homouſie der göttlichen und menſchlichen Natur aus dem Wege zu gehen, wieder in den Dualismus des alten Deismus hineingerathen.

Sie beſchuldigen mich nun, mein Herr, daß ich es mit der Unterſcheidung der einzelnen Theile der Philoſophie eben ſo wenig genau nehme, als mit der begrifflichen Beſtimmung der Vernunft. Dieſe Beſchuldigung trifft mich nicht. Ich habe meine Eintheilung mit den Eintheilungen verglichen, die mir von meinen Vorgängern überliefert ſind, und bin ganz ruhig darüber. Weiſen Sie mir eine beſſere nach. Ich bin weit davon entfernt, zu behaupten, daß meine Eintheilung und die Art ihrer Beſtimmmung die beſte ſei. Keineswegs. Ich hoffe, die Wiſſenſchaft wird viel beſſere, vollendetere hervorbringen. Allein für den dermaligen Standpunkt der Wiſſenſchaft, den ich empiriſch überſehen kann, iſt eine einfachere Definition und Ableitung der Haupttheile der Philoſophie, als ich ſie gegeben habe, noch nicht möglich. Ich kenne wenigſtens keine. In Ihrem Buche von der Idee Gottes habe ich keine ſolche gefunden, denn Sie fangen darin gleich mit Gott als dem Einen Centralgeiſt an und laſſen dann durch ihn als Weltſeele die endliche Natur erſchaffen und durch ihn als Geiſt den creatürlichen Geiſt zu ſeiner ſchöpferiſchen Selbſtvollendung (S. 76) hervorbringen. Den Grund, mich der Ungenauigkeit zu beſchuldigen, ſcheinen Sie aber beſonders daraus zu entnehmen, daß ich auch dem Begriff der logiſchen Idee, dem Begriff der reinen Vernunft den Doppelproceß des Denkens, das ſich im Sein, des Seins, das ſich im Denken affirmirt, zuſchreibe.

Ich kann nur bedauern, daß Sie Ihren Vorwurf nicht genauer motivirt haben. Die Motivirung würde Sie gezwungen haben, auf den Begriff der logiſchen Idee näher einzugehen. Sie würden dann vielleicht geſehen haben, daß der Begriff des Denkens den des Seins involvirt, daß aber auch der Begriff des Seins wiederum den des Denkens ſich vorausſetzt, weil eben der *Begriff der Idee an* ſich der Begriff der Einheit des Begriffs und ſeiner *Realität* iſt. So nachdrücklich als möglich habe ich in meinem Syſtem betont, daß der Begriff der Idee als logiſcher eben nur erſt der Begriff der Idee iſt, deſſen Realität als ſolche daher auch eine nur erſt ideelle iſt. Sein, Weſen, Zweck, Begriff, Idee, werden ja in der Dialektik nur als logiſche Exiſtenzen betrachtet, woraus aber nicht folgt, daß nicht die Natur der Idee ſich auch innerhalb ihres eigenen Begriffs darſtelle, alſo nicht blos die abſtracte Einheit von Denken und Sein, ſondern eben ſo ſehr der Unterſchied des Denkens vom Sein und die concrete Einheit beider mit einander. Wären Sie, mein Herr, auf dieſe unvermeidliche Nothwendigkeit eingegangen, ſo wäre vielleicht der mir gemachte Vorwurf ganz weggefallen. Noch weniger aber würden Sie ſich dann bewogen gefunden haben, von mir zu ſagen, daß in ſolchen in meinem Werk „nicht ſeltenen Ungenauigkeiten“ die Hegel'ſche Dialektik zu einem „wahren Spiel mit Begriffen“ geworden ſei.

Spiel mit Begriffen! Wie bald iſt dieſer Vorwurf gemacht! Ich ſoll mit Begriffen ſpielen, weil ich zeige, wie ein Begriff als Einheit ſeine Unterſchiede ſetzt und als von ihm geſetzte auch in ſich wieder zurücknimmt. Wenn ich das nun nicht gethan hätte, hätten Sie dann nicht umgekehrt über Mangel an Ableitung der Unterſchiede, über Mangel an Dialektik klagen können? Hätten Sie nicht den Platon gegen mich aufrufen können, der vom Philoſophen verlangt, das Eine im Vielen und das Viele im Einen zu ſchauen? Der Begriff der Idee enthält einmal ſowohl den Begriff des Denkens als den Begriff des Seins. Beide Begriffe ſind von einander unterſchieden, aber in ihrem Unterſchied ſind ſie auch wieder identiſch. Ohne dieſe ſich in ſich von ſich unterſcheidende Identität würde die Idee nicht Idee ſein und würden höhere Beſtimmungen derſelben, z. B. Wollen, Schaffen, eine Unmöglichkeit bleiben. Und es ſoll ein Spielen mit Begriffen ſein, dieſen Proceß der Idee ſo einfach und energiſch als möglich zu beſchreiben?

Nein, mein Herr, das iſt nicht denkbar. Ich erſchrecke, zu den Leuten gezählt werden zu können, die mit Begriffen ſpielen. Ich glaubte auch, mir bisher den Ruf erhalten zu haben, an einem bloßen ſpinnwebigen Dialektiſiren kein Gefallen zu finden. Ich glaubte, daß man mich zu den Philoſophen rechnete, die nichts leidenſchaftlicher haſſen, als die Sophiſtik; zu den Philoſophen, die ſich immer als Freunde des gediegenen, realen Wiſſens gezeigt haben; genug, ich glaubte, des Irrthums, nicht aber des Spiels geziehen werden zu können. Ich hoffte, daß gerade mein Syſtem den entſchloſſenſten Ernſt zeigen werde, allem dialektiſchen Spiel mich fern zu halten. Einzelne Trichotomieen der Ausführung — ja, die gebe ich gern Preis! Im Detail der Beſtimmungen kann man läßlicher ſein, wenn man nur in den Hauptſachen deſto gewiſſenhafter iſt. Ueber dieſen Punct habe ich mich ſchon einmal in meiner Antwort an Dr. Exner des Weitern ausgeſprochen.

Nun aber, geſtehe ich, mich außerordentlich gewundert zu haben, daß Sie ſo gar keine Verwunderung über die Reform blicken laſſen, die ich mit der Hegel'ſchen Logik vorgenommen habe. Sie geben meine Eintheilung an, ſtimmen mir zu, den Zweckbegriff den übrigen Kategorieen angeſchloſſen zu haben, tadeln mich jedoch, die Ontologie zu einem beſondern Theil der Metaphyſik und die Teleologie nicht zu einem integrirenden Theil der Aetiologie gemacht zu haben, behaupten, daß meine Darſtellung noch Mängel genug zeige und daß ich „im Ganzen" Hegel gefolgt ſei.

Wenn ein Schriftſteller Jahre hindurch thätig iſt, ſo kann er nicht verlangen, daß Andere, die eines ſeiner Bücher leſen, auch noch mit anderweiten Producten des Autors bekannt ſeien. Für dieſen ſelbſt entſtehen hieraus jedoch Uebelſtände. Ein wiſſenſchaftliches Werk ſoll allerdings auch in ſich ſelbſt abſchließen, jedoch kann es dies nicht in der Weiſe, wie ein künſtleriſches. Das wiſſenſchaftliche Werk wird berechtigt ſein, auf andere Werke über ſich hinauszuweiſen, in denen Vorausſetzungen, die es machen muß, bereits ihre Erledigung gefunden haben. So habe denn auch ich am Schluß meines Syſtems ſolche Nachweiſungen gegeben, allein es verſteht ſich nur zu ſehr von ſelbſt, daß ich nicht habe erwarten dürfen, von meinen Recenſenten Rückſicht darauf genommen zu ſehen. Was nun die Logik betrifft, ſo habe ich die Reform, die ich mit ihr vorgenommen, durch meine Schrift über die „Modificationen der Logik" vorbereitet, in der ich aus dem Begriff des Denkens die verſchiedenen Standpunkte abzuleiten verſucht habe, aus denen heraus die Logik bearbeitet werden kann und, wie ich durch literariſchen Nachweis darzuthun ſtrebte, auch wirklich bearbeitet iſt. Dort habe ich auch der Hegel'ſchen Logik ihre Stelle anzuweiſen und die Fehler, die ihr noch anhaften, anzudeuten unternommen; und eben ſo habe ich in den Erläuterungen zum Syſtem angegeben, wie ich bei der Bearbeitung der Hegel'ſchen Propädeutik zuerſt durch ihn ſelbſt auf die Veränderung geleitet bin, die mir für ſeine Philoſophie nothwendig ſcheint. Ich habe mit dieſer Angabe diejenigen Hegelianer vorzüglich im Auge gehabt, die immer erſt der Auctorität Hegel's bedürfen, bevor ſie ein Intereſſe an Etwas nehmen.

Dem Hegel alſo, wie er bisher als der kanoniſche gegolten, bin ich in der Logik nicht gefolgt, ſondern „im Ganzen" dem apokryphiſchen, nämlich darin, daß ich die Lehre vom ſubjectiven Begriff zur Mitte der logiſchen Idee überhaupt gemacht habe.

Hegel theilte zuletzt die Logik ein in die Lehre vom Sein, vom Weſen und vom Begriff. Ich theile ſie, einem früheren Verſuch von ihm folgend, ein in die Lehre vom Sein, vom Begriff und von der Idee.

Dies iſt eine ſehr wichtige Veränderung. Ich müßte natürlich meine im Syſtem ſelbſt gegebene Darſtellung hier wiederholen, wollte ich die Nothwendigkeit derſelben hier darlegen. Ich kann mich nur auf eine exoteriſche Auseinanderſetzung in ſoweit beſchränken, als ich Ihren ſpeciellen Einwürfen zu begegnen wünſchen muß. Das aber darf ich mit Bewußtſein ausſprechen, daß ich die Lehre von der Idee auf einen ganz neuen Standpunkt erhoben habe, deſſen Wahrheit und Fruchtbarkeit ſich allmälig in der Wiſſenſchaft geltend machen wird. Ich kenne die philoſophiſche Literatur hinlänglich, um zu wiſſen, daß eine ſolche Entwickelung des Begriffs der Idee als Princip, Methode und Syſtem bisher gefehlt hat und daß namentlich durch meine Behandlung des Begriffs der Negativität und des Begriffs des Chaos und des Localſyſtems, der Oscillation und der Compenſation, der Einzigkeit und der Centraliſation, ſehr viele Schwierigkeiten für die Auffaſſung ſowohl der Idee als der Erſcheinung gehoben ſind. Ich glaube, daß ich die wahrhaft ſpeculativen Elemente, die ſich in der Myſtik, namentlich in der Böhme'ſchen und Baader'ſchen finden, hier zur logiſchen Präciſion, zur rationellen Klarheit durchgearbeitet habe. Je mehr ich aber von der Wichtigkeit dieſer neuen Geſtalt der Ideenlehre durchdrungen bin, um ſo mehr bekenne ich, durch Ihr gänzliches Stillſchweigen über dieſelbe betroffen zu ſein.

Hegel hat die Wiſſenſchaft des Begriffs der reinen Vernunft Logik genannt. Da er nun aber, nach Kant's Vorgang, die Metaphyſik in die Logik auflöſte, ſo entſtanden aus dieſem Sprachgebrauch mancherlei Inconvenienzen. Man ſtellt ſich vor, daß Hegel, weil nur eine Logik, keine Metaphyſik, oder, weil eine metaphyſiſche Logik, keine rechte Logik mehr habe. Um dieſer Unbeſtimmtheit entgegenzutreten, habe ich die ganze Gruppe der reinen Vernunftwiſſenſchaften nach dem Vorgang des Griechen Dialektik genannt. Platon vorzüglich hat dieſe Ausdrucksweiſe begründet und im Publicum, im Zeitungsſtyl, pflegt man auch ganz ähnlich von der Hegel'ſchen Dialektik zu ſprechen. Auch hier iſt übrigens, wie ich kaum zu erinnern brauche, Kant es geweſen, der den Namen der Dialektik wieder zu ſolchen Ehren hervorgehoben hat. Schleiermacher ſtimmt hierin mit Kant und Hegel überein. Seine Dialektik iſt ſowohl Metaphyſik als Logik, jenes im transcendentalen, dies im formalen Theil.

Innerhalb der Dialektik nun unterſcheide ich die Metaphyſik, Logik und Ideologie. Mein Grund iſt der Begriff der Idee. Die Idee iſt die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Ihr Begriff muß alſo, um ſich in ſeiner Totalität zu ſetzen, den Begriff des Begriffs und der Realität in ihrem Unterſchied entwickeln. Es kann aber nicht der Begriff des Begriffs den Anfang machen, weil derſelbe ſich den Begriff des Seins als ſeine Grundlage voranſchickt, während er ſelber deſſen tieferen, ideellen Grund ausmacht. Das Denken ſetzt ſich, indem es ſich ſelbſt erfaßt, unmittelbar als Sein. Der Begriff des Seins, mit welchem angefangen wird, iſt von dieſer Seite Reſultat. Er iſt vermittelt durch die totale Abſtraction, welche in die Reflexion auf ſich umſchlägt und dann zunächſt keinen andern Inhalt hat, als die einfache Identität des Seins. Das Carteſianiſche Cogito, ergo sum, die Kantiſche ſynthetiſche Apperception des Ich bin, das Fichte'ſche Subject-Object, die Herbart'ſche abſolute Poſition, die Schelling'ſche Vernunft, außer der nichts und in welcher Alles iſt (Zeitſchrift für specul. Phyſik, 1801, II., 2, S. 2), alle dieſe Anfänge des Philoſophirens enthalten unter verſchiedenen Formen dieſelbe Wendung. Das abſtracte Denken, wie es auch erſcheine, kann das Sein nicht von ſich ausſtoßen. Sie ſelber, mein Herr, kommen auch darauf zurück. In Ihrer ſpeculativen Idee Gottes fangen Sie mit der Thatſache unſeres Bewußtſeins an, daß wir darin eine Mannigfaltigkeit von Gegenſtänden finden. Dieſe Gegenſtände ſind nur ein Plural für den Singular Object und Sie reduciren nun dieſe Mannigfaltigkeit auf die Einheit. Dieſe Einheit iſt noch gar nichts anders, als die einfache Identität des Seins überhaupt. Sie nehmen mit ihr nun freilich ſogleich einen theologiſchen Gang, indem Sie ſagen, daß dieſe Einheit das göttliche Weſen ſei u. ſ. w.

Hegel hat ſeine Logik nach dem Unterſchied der Abſtraction, der Reflexion und Speculation eingetheilt. Ich habe in ſeinem Leben ausführlich die Geſchichte erzählt, welche bei ihm die Geſtaltung ſeiner Logik biographiſch durchlaufen hat. Bei einem ſo großen, epochemachenden Werk, als die Hegel'ſche Logik, iſt der Einblick in ſeine Geneſis gewiß ſehr intereſſant. Ich erlaube mir, darauf zu verweiſen und erwähne nur, daß Hegel urſprünglich mit einer Monadologie und mit dem Begriff der Subjectivität ſchloß und daß ſein Ausgang von der Kantiſchen Vernunftkritik bei ihm ſtets ſichtbar blieb, ſofern er die analytiſche Logik Kant's als die Lehre von den Kategorieen in ſeiner objectiven Logik (Sein und Weſen), und die Dialektik Kant's in ſeiner ſubjectiven Logik (Begriff und Idee) wiederholte. Dieſe Dichotomie iſt bei mir gänzlich verſchwunden, indem der in der Einheit der Idee aufgehobene Unterſchied des Seins vom Denken klar herausgetreten iſt. Mit dieſer einfachen Unterſcheidung glaube ich zugleich der Geſchichte der Wiſſenſchaft treu geblieben zu ſein, in welcher die ontologiſchen Beſtimmungen den ſubjectiv logiſchen und beide dem Begriff der Idee vorangehen. Zwiſchen den Kategorieen der Jonier, Pythagoräer, Eleaten und zwiſchen der Platoniſch-Ariſtoteliſchen Ideenlehre ſteht der logiſche Formalismus der Sophiſten und der Sokratiſchen Eriſtiker in der Mitte. Und ähnlich anderwärts, worauf hier einzugehen nicht des Orts. Der Begriff des Zwecks und der Idee als der ſchwerſte, als der totale, wird in einer philoſophiſchen Epoche immer zuletzt zur Ausbildung gelangen.

Wenn ich nun die Lehre vom Sein Metaphyſik überhaupt nenne, ſo handle ich auch hier in Uebereinſtimmung mit der Geſchichte. Daß ich den Ausdruck Ontologie nur für den Begriff des Seins an ſich gebrauche, iſt eine Beſchränkung, welche glücklicherweiſe dadurch möglich wird, daß auch für die weiteren Beſtimmungen des Seins als Weſen und Zweck beſondere Benennungen gegeben werden können. Sie nennen es „ungeſchickt", daß ich die Metaphyſik überhaupt als die Lehre vom Sein und innerhalb ihrer die Lehre vom Sein sensu strictiori wiederum beſonders als die Ontologie bezeichne. Dieſer Tadel ſcheint mir kleinlich und unbegründet. In der Periode der Philoſophie nicht blos, welche der unſrigen voranging, ſondern auch in dieſer ſelbſt noch wurde bekanntlich die Metaphyſik in vier Theile getheilt, von welchen die Ontologie als der abſtracte der Kosmologie, Pneumatologie und Theologie als den concreten gegenüber ſtand. Daß dieſe drei Theile, zumal in der Art, wie ſie gewöhnlich behandelt wurden, aus der Metaphyſik heraus müſſen, daß der Hauptfehler der Hegel'ſchen Ideenlehre in einer inconſequenten Conceſſion an dieſe Manier beſteht, das habe ich oft ſchon, zuletzt 1846 in Noack's Jahrbüchern für ſpeculative Philoſophie Heft IV., in einer Abhandlung über die Metaphyſik in Deutſchland ſeit 1831 auseinandergeſetzt. Es bleibt die Ontologie als das eigentlich metaphyſiſche Element. Daß aber in demſelben die beſondern Beſtimmungen auch durch beſondere Ausdrücke charakteriſirt werden, das ſcheint mir, nach meinem Urtheil und Geſchmack, eher von Geſchick als von Ungeſchick zu zeugen. Der Name Metaphyſik iſt freilich zu einem ſo unbeſtimmten geworden, daß man ihn auf das Willkürlichſte verwendet hat. Sie verſtehen, wie aus dem Schluß Ihrer Kritik erhellt, die ſpeculative Theologie darunter. Um ſo mehr habe ich dieſer Unbeſtimmtheit keinen Vorſchub leiſten wollen.

Wie leicht hätte ich nicht, was ich Ideologie nenne, auch Metaphyſik heißen können, denn die Realität iſt ja ein weſentliches Moment der Idee, allein ich wollte dem urſprünglichen Sinn des Wortes näher bleiben.

Wenn ich nun aber einmal die ganze Lehre vom abſtracten Begriff des Seins Metaphyſik nenne, ſo verſteht es ſich doch von ſelbſt, daß alle Beſtimmungen des Seins an ſich, des unmittelbaren Beſtimmtſeins, in die tieferen Beſtimmungen des Seins als Weſen und Zweck übergehen. Sie ſagen, die Qualität ſei ſchon eine Beſtimmung des Weſens und ich hätte ihren Begriff daher nicht unter den Begriff des Seins ſubſumiren dürfen. Gewiß kommt der Begriff der Qualität auch dem des Weſens zu. Ein beſtimmtes Weſen iſt ein auch qualitativ beſtimmtes. Der Unterſchied aber zwiſchen dem bloßen Begriff des Seins und dem des Weſens iſt, daß die Qualität als ſeiende die unmittelbare, als Moment des Weſens die von dieſem als ihrem Grunde geſetzte Beſtimmtheit iſt. Die Unterſcheidung des Seins vom Weſen iſt in dieſem Sinn auch ſchon habituell geworden, nicht blos bei Hegelianern, ſondern auch bei Fichte d. j., Weiße, Ulrici, Helfferich u. A.

Endlich tadeln Sie, daß ich die Teleologie von der Aetiologie abſondere, da dieſelbe doch nur ein Theil der Aetiologie und der Zweck nur die höchſte Form des Grundes und der Urſache, Endurſache, Entelechie ſei. In der Definition des Zwecks habe auch ich die Cauſalität nicht verleugnet; ich nenne ihn „die als Begriff wirkende Urſache“. Allein zwiſchen dem Standpunct der ſubſtantialen Cauſalität und dem der Finalcauſalität iſt durch die Idealität des Zweckbegriffs ein qualitativer Unterſchied und dieſer giebt wohl das Recht zu einer ſolchen Abſonderung. In der Geſchichte der Philoſophie ſehen wir daher auch die Teleologie als eine eigenthümliche Disciplin fleißig ausgebildet, ſo wie wir auch den Subſtantialitäts- und Cauſalitätsphiloſophieen gegenüber die Finalitätsphiloſophieen mit aller Schärfe als höhere Folge, und relativ als Oppoſition auftretend erblicken.

Ich glaube daher, daß Sie auch dieſen Tadel aufgeben können und komme nunmehr nur darauf noch zurück, daß die Bezeichnung der Metaphyſik als der Wiſſenſchaft des abſtracten Seins der urſprünglichen Bildung derſelben gemäß ſei. Ariſtoteles als der Begründer der von der Logik iſolirten Metaphyſik unterſcheidet nach der ὀυσια das ὑποκειμενον, das ὀθεν ἡ ἀρχη της κινησεως und das ἀγαθον als ἀρχη πασης γενεσεως d. h. das unmittelbare, qualitativ und quantitativ beſtimmte Sein; die Cauſalität als Formbeſtimmung; und den Zweckbegriff; die bekannte causa materialis, formalis und finalis, die Schelling ſeiner poſitiven Philoſophie als die causa ex qua, per quam und ad quam noch wieder zu Grunde gelegt hat. Nur wenn man die Metaphyſik in ſolcher Einheit des Seins erfaßt, kann auch die Logik zur Deutlichkeit hindurchdringen. Den Ausdruck Aetiologie der ganzen Lehre vom Weſen zu vindiciren, weil dieſelbe im Begriff der Cauſalität culminirt, das iſt übrigens erſt mein Vorſchlag. Daß derjenige Theil der Dialektik, den ich Ideologie nenne, ſehr wohl auch als Metaphyſik gelten könne, habe ich ſchon geſagt. Dennoch beſtehe ich darauf, daß die Begriffe des Lebens, des Erkennens und Wollens, ſo wie Hegel ſie als Momente des Begriffs der Idee ausgeführt hat, hier wegfallen müſſen. Sie ſind, nach meiner Meinung, hier eben ſowohl ein Vorgreifen in concretere Gebiete, als die Art und Weiſe, wie er in der Darſtellung des objectiven Begriffs den mechaniſchen und chemiſchen Proceß beſchrieben hat. Daß der Begriff der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode nicht in den Begriff des Guten, ſondern nur, wie ich zeige, in den Begriff der genetiſchen, der ſpeculativen Methode übergehen kann, das denke ich, klar genug auseinandergeſetzt zu haben.

Statt auf dieſe folgenreichen Veränderungen in der Ideenlehre als der Lehre von der Idee, wie ſie Princip, Methode und Syſtem iſt, ſich einzulaſſen, berufen Sie ſich auf den Mangel an Raum, der Sie zur Beſchränkung zwinge, was ich, aufrichtig geſagt, bei einer Zeitſchrift, die man ganz allein in zwangloſen Heften herausgiebt, nicht einſehen kann. Es hängt hier ja von Ihnen ab, wie viel Raum Sie ſich nehmen wollen. Sie wollen nur ſeinen Hauptpunct hervorheben. Dieſer Hauptpunct hätte eben meine durchgreifende Reform der ganzen Hegel'ſchen Logik ſein müſſen.

Statt deſſen werfen auch Sie ſich auf die tauſendmal da geweſene Analyſe des Anfangs der Hegel'ſchen Logik, auf eine Kritik der Begriffe des reinen Seins, des Nichts und des Werdens. Sie nennen das Sein das Princip der Hegel'ſchen Philoſophie, während dies der Begriff des Geiſtes iſt und das Sein nur den erſten Begriff des ſyſtematiſchen Ganzen ausmacht.

Ich bekenne, daß ich eigentlich gegen das Raiſonnement über Sein, Nichts und Werden ſehr gleichgültig geworden bin. Man hat ſo viel Unfug damit getrieben und ſich ſo oft ſelbſt und Andere damit betrogen, durch einige ſarkaſtiſche Bemerkungen über das Seinnichts ſich ſchon der ganzen Hegel'ſchen Philoſophie erledigt zu haben, daß ich es müde bin, dieſe Materie zu beſprechen, zumal man, was die Alten dafür gethan haben (το ὀν οὐδεν μαλλον του μη ὀντος) gewöhnlich gänzlich ignorirt. Hegel hat ſich in einer Recenſion gegen ihn gerichteter Schriften und in der zweiten Ausgabe ſeiner Logik alle erdenkliche Mühe gegeben, die in dieſer Beziehung vorhandenen Schiefheiten der Vorſtellung, Irrungen, Mißverſtändniſſe, Falſchheiten, nach den vorzüglichſten Wendungen hin durchzugehen; er hat an letzterem Orte aufgefordert, doch eine andere Definition des abſtracten Seins, des abſtracten Nichts, zu geben. Umſonſt! Jene Auseinanderſetzungen hat man bei Seite liegen laſſen, dieſer Aufforderung iſt man nicht nachgekommen. Hegel hat ſowohl das Identiſche (die Beſtimmungsloſigkeit als die einzig übrige Beſtimmtheit) wie den Unterſchied (das Setzen und das Geſetztſein der Prädicatloſigkeit als Prädicat) der Begriffe Sein und Nichts auseinandergelegt; er hat nachgewieſen, daß, wie man ſich auch ſtellen möge, der Begriff des Werdens ohne jene beiden Begriffe nicht gedacht werden könne u. ſ. w. u. ſ. w. Sie tadeln mich, daß ich ſage, das abſtracte Sein ſei dasjenige, bei welchem von jeder Beſtimmtheit „abſtrahirt werde“. Ich hätte Ihnen zufolge ſagen müſſen, daß von jeder beſondern Beſtimmtheit abſtrahirt werde, denn die Beſtimmtheit des Seins bleibe ja dem Begriff des Seins. Ich finde dieſen Tadel ungerecht, denn ich halte dieſe Beſtimmtheit feſt und S. 14 ſage ich ausdrücklich:

„Unter Sein, deſſen Beſtimmtheit die Prädicatloſigkeit, darf daher noch nicht das Abſolute nach ſeiner Vollendung verſtanden werden. Wohl aber iſt das Sein auch eine, und zwar die unvollkommenſte, anfänglichſte Beſtimmung des Abſoluten. Sein iſt die Beſtimmung, die jedem Sein, alſo auch dem abſoluten, inhärirt. Was jedoch das Abſolute ſei, das iſt mit der Tautologie: das Sein iſt das Sein, noch nicht geſagt."

Kant hat in der Kritik der reinen Vernunft in der Abhandlung über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe vier verſchiedene Beſtimmungen des Begriffs des Nichts angegeben, deren erſte auf das Ens rationis, auf den leeren Begriff ohne Gegenſtand, geht und von ihm ſo definirt wird:

„Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem iſt der, ſo Alles aufhebt, des Keines entgegenſetzt, und ſo iſt der Gegenſtand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anſchauung correſpondirt, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenſtand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gerechnet werden können u. ſ. w."

Die Rückſicht hierauf hat mich bewogen, S. 15 zu erinnern:

„Weder das reine Sein, noch das reine Nichts können als ſolche in der Form eines beſondern Daſeins exiſtiren, alſo auch nicht zur Anſchauung kommen, alſo auch nicht vorgeſtellt, alſo nur im abſtracten, nämlich von der Mannigfaltigkeit des Concreten abſtrahirenden Denken erreicht werden.

„Das ungebildete Bewußtſein ſchiebt daher, wenn es die Identität des reinen Seins und Nichts (nämlich die Gleichheit der Beſtimmungsloſigkeit) ausſprechen hört, die Vorſtellung des beſondern Daſeins unter und findet es dann mit Recht abgeſchmackt, daß ein Etwas zugleich da und nicht da ſein ſolle; eine Abſurdität, welche nicht dem ſpeculativen Denken, nur ſeiner Verzerrung durch das von der Sinnlichkeit ungereinigte Vorſtellen zufällt."

Sie halten S. 106 dieſe Identität für das leicht Faßlichſte und behaupten, Hegel wie ich hätten das Schwierigſte in dieſer Deduction ganz übergangen, nämlich den Unterſchied in der Einheit jener Begriffe. Mich ſelbſt will ich, da Sie in meiner Darſtellung jene Unterſcheidung wenigſtens nicht genügend finden, wenn Sie auch §. 15 beifällig anführen, mich ſelbſt alſo will ich preisgeben; Hegel aber beſchuldigen Sie irrig. Logik, I., S. 21. III., S. 88 ff. in der erſten Ausgabe 1833, beſpricht den Unterſchied in der Einheit ausführlich und erörtert auch die Schwierigkeit, welche für dieſe Begriffe dadurch entſtanden iſt, daß man die verſchiedenen Momente ihrer Entwickelung in der Form von Sätzen hingeſtellt hat, die in hrer Einſeitigkeit ſogleich der Correctur bedürfen. Wenn ich ſage: Sein und Nichts iſt daſſelbe, ſo muß ich ſofort hinzufügen: Sein und Nichts iſt nicht daſſelbe.

Ich kann nicht anders, als behaupten, daß die Deduction, welche Sie S. 105 vom Sein und Nichtſein geben, nicht die abſolute Abſtraction dieſer Begriffe, ſondern den Begriff des Daſeins und (des Nichtſeins als) des Andersſeins zum Inhalt habe. Sie ſagen nämlich: „Das Nichtſeiende iſt daher, wie ſchon Platon gezeigt hat, eben ſowohl als das Seiende oder der Begriff des Seins an ſich iſt der Begriff einer Vielheit mehrer beſtimmter Seiender, von welchen ein jedes die Negation der andern und darin poſitiv iſt. Aber eben dieſe Seiende, wie ſie einander ausſchließen in ihrer Beſtimmtheit, ſind darin an ſich identiſch, daß ſie ſind. Was ſie aber an ſich ſind, müſſen ſie auch ſetzen; ſonſt ſind ſie, was ſie ſind, nicht ſelbſt, nicht durch ſich. Die Seienden müſſen ſich alſo als wirklich eins ſetzen, ſie müſſen ſich in einander continuiren; ſie müſſen daher über ihr beſtimmtes, discretes Sein hinausgehen, womit das Werden gegeben iſt. Das Werden iſt alſo nicht begreiflich aus der Identität des Seins und Nichtſeins ohne ihre Differenz, ſondern nur aus beidem zugleich“.

Dieſe Deduction des Werdens iſt ſehr unvollkommen. Sie kann weder eine Belehrung für, noch eine wirkliche Oppoſition gegen mich enthalten. Seiendes, Vielheit, Anderes, Negation, Poſition, Discretion, Continuität, alle dieſe Begriffe definire ich nach ihrer Ordnung und ihrem Zuſammenhang. Sie gehen weit über das Vacuum des anfänglichen Seins und Nichts hinaus. Was ich damit meine, wenn ich Ihnen vorwerfe, daß Sie nicht die abſolute Abſtraction des reinen Seins, ſondern den Begriff des

Daſeins für den Begriff des Werdens deduciren, das möcht' ich, mit Ihrer Erlaubniß, für den Leſer, der mein Syſtem nicht kennt, nur mit einigen Stellen deutlich machen. Ich ſage S. 17:

„Das Daſein iſt das Sein, wie es ſich vom Sein als anſichſeiend unterſcheidet. Sein Anſichſein iſt in ſich ohne Unterſchied oder einfach. Durch die in ſich einfache Beſtimmtheit oder Qualität unterſcheidet es ſich eben vom Sein überhaupt, deſſen Begriff ohne alle weitere Beſtimmtheit iſt, als die, keine beſondere zu haben. Das Daſein dagegen iſt die Beſonderung des allgemeinen Seins. Durch die in ſich einfache Beſtimmtheit als ein Was hat das Daſein Realität d. h. die Kraft der unmittelbaren Selbſtunterſcheidung von der abſtracten Ununterſchiedenheit des Seins.“

S. 18: „Das Daſein unterſcheidet ſich alſo nicht blos vom abſtracten Sein, ſondern auch vom Daſein. Es iſt nicht blos Daſein überhaupt, ſondern als qualitativ iſt es beſtimmtes Daſein und damit ein anderes gegen anderes. Der Begriff des Nichtſeins beſtimmt ſich hier zum Begriff des Andersſeins. Die Realität iſt es, durch welche ein Daſein gegen ein anderes zugleich reell iſt, d. h. ſeinen Unterſchied als ein Andersſein bewährt.“

Wenn Sie ſagen, daß das Werden nicht begreiflich ſei aus der Identität des Seins und Nichtſeins ohne ihre Differenz, ſondern nur aus beiden zugleich, ſo ſage ich S. 55 deutlich genug:

„Das Sein als reines Sein wird nicht, denn es iſt; das Nichts als reines Nichts wird nicht, denn es iſt nicht; aber das ſein eigenes Nichtſein ſowohl ſetzende als aufhebende Sein, oder, was daſſelbe, das ſein eigenes Sein ſowohl ſetzende als aufhebende Nichtſein wird. In dem Werden iſt alſo der Unterſchied des Seins und des Nichtſeins untrennbar.

Endlich meinen Sie, daß eine richtigere Erkenntniß der Dialektik der Begriffe Sein, Nichts und Werden, mir eine andere Ueberzeugung aufnöthigen würde, nämlich die, „daß, ſobald wir den Begriff des Seins analyſiren, ſich als die Grundlage deſſelben, ja als das eigentlich Seiende ſelber das Weſen herausſtellt, weil das Sein nur als Selbſtbeziehung auf ſich, Selbſtbejahung begriffen werden kann, das Sichaufſichbeziehende, Selbſtbejahende aber das Weſen iſt. Dieſes, nicht das abſtracte Sein, iſt daher das urſprünglich ſeiende, überall principielle, und welche grundweſentlich verſchiedene Anſicht von der ganzen Philoſophie ſich von hier aus ergebe, bedarf für den Kenner nur der Andeutung."

Dieſe Apoſtrophe iſt für das Hegel'ſche Syſtem ganz überflüſſig, denn dies lehrt ja, daß das unmittelbare Sein ſich zum Weſen als ſeinem Grunde aufhebe. Ich habe S. 48 den Uebergang des Begriffs des Seins in den des Weſens auch ſo ausgedrückt:

„Aus jedem Untergange (in den einzelnen Zuſtänden des Seins) ſtellt das Maaß ſich wieder her, weil die urſprüngliche Einfachheit des Daſeins durch alles Verändern am Ende doch nicht verändert werden kann. Dieſe Gleichgültigkeit gegen den Wechſel der Veränderung ſeiner Factoren iſt erſt der wahrhafte Begriff des Seins, mit welchem es als ſtets werdender Progreß unaufhörlich in ſeine eigene Unendlichkeit zurückkehrt. Als formelle Unterſcheidung von ſich und als in dieſem Unterſchied ſich ſetzende Beziehung auf ſich iſt das Sein Weſen."

Gehen wir von dieſen abſtracten Begriffen zu concreten Beſtimmungen fort, ſo ergiebt ſich für die Hegel'ſche Philoſophie, daß für ſie der abſolute Geiſt das Grundweſen, das Weſen der Weſen, das abſolute Weſen, das Centralweſen iſt, oder wie Sie ſonſt den Ausdruck wählen mögen, denn dieſer Gedanke iſt es doch, der Ihnen als „die grundweſentlich verſchiedene Anſicht" vorſchwebt. In den Annalen der Geſchichte unſrer Philoſophie wird es ewig ein Denkmal der Kunſt, zu leſen und zu verſtehen ſein, wie man in den Werken eines Philoſophen deutlich leſen kann, daß der Begriff des abſtracten Seins der ärmſte, inhaltloſeſte, daß erſt der Begriff des Geiſtes als des abſoluten der abſolute Begriff des Abſoluten ſei, und wie man nichts deſtoweniger verſtehen kann, nicht der abſolute Geiſt, ſondern das Sein oder gar das Nichts ſei das Princip dieſes Philoſophen. Die Frivolität heutiger Leſekunſt hat ſogar behauptet, daß Hegel die logiſchen Geſetze umgeſtoßen habe, auf denen bisher alle Wiſſenſchaft begründet ſei, während er doch dieſe

Geſetze nur tiefer gefaßt und ſie aus der Starrſucht ihrer Atomiſtik erweckt hat!

Für die Naturphiloſophie hätte ich, Ihren Einwendungen zu begegnen, zunächſt faſt ganz daſſelbe, wie über das Verhältniß vom Sein und Weſen zu wiederholen. Ich ſoll einen Fehler machen, wenn ich das Mechaniſche dem Dynamiſchen vorangehen laſſe, weil das erſtere nicht das urſprüngliche, ſondern nur etwas Secundäres und Abgeleitetes ſei. Dies Verhältniß erkenne ich aber vollkommen an. Ich ſage am Schluß der Mechanik S. 215: „Der Realismus der Materie hebt ſich zum Idealismus der Kraft als ſeinem Grunde auf“ und fange die folgende Dynamik mit den Worten an: „Die Wahrheit der Materie iſt die ihr immanente Kraft“.

Es iſt mir in der Naturphiloſophie darauf angekommen, der immer ausgedehnteren, immer teleſkopiſcheren und mikroſkopiſcheren, immer mehr in die Fülle des einzelnen Stoffs ſich ergießenden empiriſchen Naturwiſſenſchaft gegenüber die Grundbegriffe der Natur klar und überſichtlich hinzuſtellen. Zugleich aber wollte ich die Hegel'ſche Naturphiloſophie von ihren Mängeln, ſo viel ich vermag, befreien, wollte ihr den Reichthum der neueren Entdeckungen einverleiben, wollte die abſtruſe Verworrenheit tilgen, die ihr an einigen Puncten anhaftet, wollte ihrer Darſtellung eine anſchaulichere, farbenreichere, auch die Phantaſie anſprechendere Geſtalt geben. Ich hoffte, daß ich durch dieſe Ausführung den thatſächlichen Beweis geben würde, welch' ein wahrer, tiefer Gehalt in der Hegel'ſchen Naturphiloſophie liegt, welch' einer fruchtbaren und glücklichen Anwendung die Methode Hegel's für die einfachere und zuſammenhängendere Entwickelung des Begriffs der Natur fähig iſt. Sie werden, mein Herr, mir einräumen, daß die Hegel'ſche Schule auf keinem Gebiet ſich ſo träge, ſo unproductiv gezeigt hat, als auf dem naturphiloſophiſchen. Seit Pohl's Tode iſt Schaller faſt der Einzige geweſen, der auf demſelben zu arbeiten nicht aufhörte. Dieſe Armuth an naturphiloſophiſchen Arbeiten, das Forcirte in einigen Verſuchen, wie das Harte und Spröde in Hegel's eigener Darſtellung, hatten das Vorurtheil gegen die Hegel'ſche Philoſophie befeſtigt, daß ſie überhaupt in der Naturphiloſophie nichts zu leiſten vermöge. Gern bekenne ich nun, daß ich durch meine vorliegende Bearbeitung derſelben dies Vorurtheil in etwas zu zerſtören gewünſcht habe. Sie iſt, ſeit Hegel, die erſte vollſtändige Darſtellung der Natur nach ſeiner Methode; indem ſie dies aber zwei Decennien nach Hegel's Tode iſt, ſo hat ſie, dem gegenwärtigen Standpunct der Naturwiſſenſchaft zu genügen, viele Veränderungen im Beſondern und Einzelnen vornehmen müſſen. Nach Ihrem Bericht ſollte der Leſer glauben, daß ich mich im Ganzen auf eine Wiederholung der Hegel'ſchen Doctrin mit einigen Modificationen in einer faßlicheren Sprache beſchränkt hätte. Keineswegs bin ich auch, was überhaupt nicht in meinem Weſen liegt, revolutionair aufgetreten, wohl aber reformirend und zwar reformirend aus dem Geiſt und der Methode des Syſtems ſelber. Ich bin mir bewußt, wie ich auch in den Erläuterungen zu meinem Buch S. 602, unverholen ausſpreche, für keinen Theil der Hegel'ſchen Philoſophie, mit Ausnahme der ebenfalls ganz umgeſtalteten Ideenlehre, ſo viel gethan zu haben, als für die Naturphiloſophie.

Selbſt für die allgemeine Eintheilung nehme ich dies Verdienſt inſofern in Anſpruch, als ich glaube, den Unterſchied der Begriffe Materie, Kraft, Leben einfacher und ſchärfer gefaßt zu haben, als es von Hegel geſchehen. Wie ich dies gethan habe, das kann ich natürlich hier nicht darlegen, denn dann müßte ich lediglich, was ich im Buch geſagt habe, wiederholen. Wenn Sie es tadeln, daß ich, wie Hegel, den Begriff der Mechanik zuerſt behandle, weil, wie Sie ſagen, der Begriff des Dynamiſchen ein tieferer ſei, als der des Mechaniſchen, ſo habe ich vorhin ſchon bemerkt, daß ich hierin, nämlich den Begriff der Kraft für tiefer zu halten, als den der bloßen Materie, mit Ihnen ganz derſelben Meinung bin, daß ich aber eben deswegen die Dynamik für das höhere Gebiet halte, zu welchem die Mechanik ſich aufhebt. Folgerecht müßte man, nach Ihrem Raiſonnement, auch ſchließen, daß, weil der Begriff des Lebens offenbar der tiefere ſei gegen den der Kraft, derſelbe auch dem der Kraft vorangehen müſſe. Und dann iſt kein Grund, nicht wiederum noch weiter zu gehen und den Begriff des Geiſtes, weil er der tiefere, dem des Lebens voranzuſchicken, bis wir denn, worauf alle ſolche Deductionen hinauslaufen, wieder bei Gott dem Schöpfer angelangt ſind. Ich erinnere mich hierbei ſo eben eines Factums, das hier einſchlägt. Als Ehrenberg gezeigt hatte, daß ganze Erdſchichten, ganze Hügelreihen aus den Kieſelpanzern von Infuſorien beſtänden, brachte die Augsburger Allgemeine Zeitung in einer ihrer Beilagen ganz ernſthaft die Hypotheſe, daß die Erde zuerſt ein Thierbläschen geweſen, welches durch einſame Zeugung einer unendlichen Menge von Individuen das Daſein gegeben, aus deren Reſten allmälig der Erdball ſich hervorgebildet habe! Solche Conſequenzen müſſen ſich endlich aus abſtracten Vorausſetzungen ergeben.

Wenn ich nun die Mechanik vor der Dynamik abhandle, ſo konnte die Frage entſtehen, was ich denn mit den ſogenannten Kräften der Schwere, der Gravitation, der Repulſion und Attraction anfinge, zumal nach der Erklärung, die ich §. 353 darüber gegeben habe. Indeſſen habe ich, da Sie über dieſen Punct hinweggehen, meinerſeits keine Veranlaſſung, mich bei ihm hier aufzuhalten und werde erſt unten bei der Aſtronomie auf ihn zurückkommen. Statt ſeiner greifen Sie einen andern oft dageweſenen auf, daß nämlich Raum und Zeit nicht Beſtimmungen der Natur ſelber ſeien, daß ſie vielmehr ſo gut, als die Kategorieen, in die Dialektik gehörten, weil ſie die Exiſtenzialformen alles Endlichen, auch des endlichen Geiſtes ausmachten, weil ſie die aprioriſchen Formen der Anſchauung ſeien. Das Denken, behaupten Sie, ſei nicht ſchlechthin ohne alle Anſchauung und ſo ſeien Raum und Zeit in der engſten Beziehung zu den Kategorieen als deren Schemate zu begreifen. Die Begriffe Werden, Daſein, Quantum, Materie und Form u. ſ. f. könnten ohne eine raumzeitliche Anſchauung nicht gedacht werden und eben dadurch widerlege ſich der Begriff eines raum- und zeitloſen Denkens als des abſoluten.

Gewiß wird es mir nun nicht in den Sinn kommen, zu leugnen, daß, während wir denken, Zeit verfließt und wir uns an irgend einem Ort befinden. Die Endlichkeit des menſchlichen Geiſtes hat auch dem Raum und der Zeit ihren Tribut zu entrichten. Und eben ſo wenig werde ich leugnen, daß unſer Anſchauen, ſofern es räumliche Objecte zum Inhalt hat, auch mit dem Bilde des Raums ſich erfüllt. Aber ich werde mich nicht überreden können, daß Raum und Zeit Elemente nur meines ſubjectiven Anſchauens, daß ſie nichts an ſich ſeien. Ich habe ausdrücklich geſagt, daß Raum und Zeit gar nicht exiſtiren würden, wenn nicht die Materie exiſtirte. Erſt der in ſich geſpannte Aether iſt der wirkliche Raum; erſt die Bewegung deſſelben und in ihrer Folge das reale Werden alles Beſondern und Einzelnen iſt die wirkliche Zeit. Raum an ſich, Zeit an ſich ſind deshalb Abſtractionen, allein Abſtractionen, welche exiſtiren. Dieſe ungeheuere Leere der grenzenloſen Continuität, die wir Raum nennen, ſie iſt an ſich; dieſer an ſich inhaltloſe Proceß der perennirenden Discretion, die wir Zeit nennen, er iſt an ſich. Alles was wir Natur, was wir Erſcheinung, empiriſche Exiſtenz heißen, hat den Raum und die Zeit zur Vorausſetzung. Sie ſind die Formen, durch deren Pforte hindurch alles Endliche in's Daſein einzugehen gezwungen iſt. Alles, was ein Aeußeres iſt, iſt es im Raum und in der Zeit.

Sie ſagen nun, daß Raum und Zeit als die aprioriſchen Formen der Anſchauung den Kategorieen des Denkens zuzurechnen ſeien. Iſt denn aber das Anſchauen und das Denken derſelbe Act unſerer Intelligenz? Anſchauen und Denken haben ein Verhältniß zu einander, deſſen Nothwendigkeit ich S. 419 ff. entwickelt habe. Im Denken aber machen wir uns in uns von der Aeußerlichkeit des Anſchauens frei. Kant war es, der jenen Ausdruck in Umlauf ſetzte, daß Raum und Zeit die aprioriſchen Formen der Anſchauung ſeien. In der Apriorität erhielt er aber dieſen Formen innerhalb des Anſchauens doch ihren objectiven Charakter. Er vermiſchte ſie daher nicht mit den Kategorieen des Verſtandes, ſondern hielt die transcendentale Aeſthetik von der transcendentalen Logik geſchieden. Sie ſcheinen auch zu fühlen, daß Raum und Zeit mit den Kategorieen der Dialektik nicht ſo ohne Weiteres identiſch geſetzt werden könnten, denn Sie ſagen, daß dieſelben zu den logiſchen Kategorieen als die Schemata derſelben in der nächſten Beziehung ſtünden. Auch hiermit ſpielen Sie auf eine Kantiſche Lehre an, die zu den vorzüglichſten Leiſtungen der Vernunftkritik gehört, allein bei Kant einen viel tieferen Sinn hat, als in Ihrer Faſſung. Nächſte Beziehung und Identität ſind noch eine Strecke Wegs auseinander.

Sie werfen dem Begriff, daß Raum und Zeit die Aeußerlichkeit ſelber ſeien, daß aber das Denken als abſolutes von ihnen ſich befreie, als Gegengrund ein, daß auch die Kategorieen des Daſeins, des Werdens, der Quantität u. ſ. f. ohne raumzeitliche Anſchauung nicht gedacht werden könnten. Was hier nun das abſolute Denken angeht, ſo nehme ich es in Schutz. Von Gott werden Sie, ſchon als Theologe, mir wohl einräumen, daß ſein Denken und Wollen ein freies, weder an den Raum noch an die Zeit gebundenes ſei. Aber auch unſer Denken und, vermöge des Denkens, auch unſer Wollen, hat die Möglichkeit, ſich im Raum und in der Zeit von der Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit rückwärts, vorwärts, nach allen Seiten hin, zu befreien. Was wäre der Geiſt, wenn er nicht vom Raum, nicht von der Zeit abſtrahiren könnte! Doch ſo meinen Sie es auch wohl nicht, denn Sie ſprechen eben nur davon, daß die ontologiſchen Kategorieen nicht ohne raumzeitliche Anſchauung gedacht werden könnten. Ich bezweifle die Wahrheit dieſer Verſicherung. Allerdings müſſen alle Kategorieen auch im Raum und in der Zeit an den concreten Phänomenen ſich realiſiren, ſo daß der Begriff des Werdens in dem Werdenden, der des Daſeins in dem Daſeienden, der der Quantität in den Quantis u. ſ. f. auch angeſchaut wird. Was aber der Begriff des Seins, des Werdens, Daſeins, oder weiterhin des Weſens, der Urſache, des Zwecks, des Allgemeinen, des Princips u. ſ. w. mit Raum und Zeit zu thun haben ſolle, das ſehe ich nicht ein. Keiner dieſer Begriffe als ſolcher bedarf, um gedacht zu werden, der Anſchauung des Raums und der Zeit. Wenn Kant ganz richtig lehrte, daß wir den Raum in ſeiner Unendlichkeit niemals als ſolchen anzuſchauen vermöchten, weil empiriſch, ſelbſt am Himmel, uns immer nur eine gewiſſe Räumlichkeit zur Anſchauung gegeben ſei, ſo folgerte er eben hieraus die Nothwendigkeit, den Raum überhaupt als eine Form zu nehmen, die unſerer Intelligenz ſchon a priori inwohne, die wir nicht erſt aus der Empirie abſtrahirten, weil dieſelbe uns immer nur Räumlichkeit, endlichen Raum, Objecte im

Raum, nicht aber den Raum in der Einheit ſeiner Unendlichkeit darböte. Was Kant aber ſo vom Raum und von der Zeit argumentirte, gilt das nicht im Grunde von dem Verhältniß des empiriſchen und ſpeculativen Denkens überhaupt? Einem Platon und Ariſtoteles iſt es nicht beigekommen, die Autarkie des reinen Denkens ſich zu verkümmern. Heut zu Tage dagegen ſcheint es recht für ſpeculative Kraft zu gelten, wenn man bei den Beſtimmungen des Denkens an und für ſich fortwährend daran erinnert, daß in der Geſchichte des Denkens als eines Actes der ſubjectiven Intelligenz auch das Anſchauen als ein Moment der Entwickelung vorkomme und daß ein reines Denken zu den vorſündfluthlichen Illuſionen der Philoſophen gehöre. Wenn die Philoſophen ſtolz darauf werden, bei der Empirie das Gnadenbrod zu eſſen, ſo geſchieht ihnen ſchon recht, wenn ſie von dieſer nur Verachtung einernten.

Ich bleibe alſo dabei, daß Raum und Zeit ſich von den Kategorieen der abſtracten Vernunft qualitativ unterſcheiden; ich bleibe dabei, daß ſie das παν δεχομενον aller Endlichkeit, die Bärmutter aller Natürlichkeit ausmachen; ich bleibe dabei, daß ſie, als Inhärenzen der Materie, reale wiewohl nicht palpable Exiſtenzen ſind; daß ſie, in der Unſcheinbarkeit ihres einfachen Daſeins, doch durch ihre Unendlichkeit, den Imponderabilien hierin ähnlich, als gewaltige Mächte ſich empfindlich machen. Meine Definition der Ewigkeit finden Sie ſehr mangelhaft, ohne zu ſagen, warum. Ich will mir nicht den Kopf zergrübeln über dieſes Warum. Wohl aber wär' es mir erwünſcht geweſen, von Ihnen ein Wort über den Verſuch zu vernehmen, den ich gemacht habe, der Mathematik, wenn auch nur in einer dürftigen Skizze, eine größere Ausführung und ſyſtematiſchere Geſchloſſenheit zu geben, als ihr ſonſt in der Philoſophie zu Theil wird. Eine Vernachläſſigung, die um ſo mehr zu beklagen iſt, als durch ſie vornämlich jene trüben Vorſtellungen erzeugt und genährt werden, daß das Heil der Philoſophie in der Mathematik liege und daß die Philoſophie ſich zur Evidenz einer andern Methode bedienen müſſe, als derjenigen, die aus der Nothwendigkeit des ihr eigenthümlichen

Inhalts entſpringt. Eine tiefere Erkenntniß des Weſens der Quantität iſt hier erforderlich. Ich leugne daher nicht, daß ich mich noch immer nicht von der Vorſtellung losmachen kann, aus der Behandlung des Begriffs der Quantität und des Maaßes in der Hegel'ſchen Logik für die Arithmetik und Mathematik mit der Zeit noch große Folgen entſpringen zu ſehen. Es ſchien mir aber, als ob in der Hegel'ſchen Philoſophie der Begriff der Raumfigurationen zu ſehr vernachläſſigt ſei, um die Selbſtſtändigkeit und Eigenthümlichkeit des räumlichen Elementes im Unterſchied von den abſtract quantitativen Begriffen genügend hervortreten zu laſſen. So wagte ich es denn, die Figuration des Raums vom Punkt bis zum Sphäroid hin zu zeichnen. Unvollkommene, blöde Striche! Indeſſen ſind ſie doch beſſer, als die Unterlaſſungsſünde, welche hier gewöhnlich von den Philoſophen begangen wird. Auch ſind dieſe Formen, wie der Raum an ſich, nur Abſtractionen. Allein wie wichtig für alle Naturplaſtik! Wie wichtig, ſich zu überzeugen, daß auch dieſe Sphäre, trotz der Armuth ihres Elementes, doch Totalität, doch Idee iſt! Und wenn erſt die vollſtändigere Ausführung eines Begriffs ihn ſelber nach ſeiner ganzen Beſtimmtheit darzulegen vermag, ſo kann man ſich auch hier überzeugen, daß der Begriff des Raumes, indem er ſich in die Fülle dieſer Figurationen ergießt, von den allgemein dialektiſchen Begriffen ein ſpecifiſch verſchiedener iſt. Der Begriff des Seins, des Werdens, der Qualität, des Weſens, der Erſcheinung u. ſ. w. gehört ſowohl der Natur als dem Geiſt an. Der Begriff der Linie aber, der Begriff des Dreiecks, des Vierecks, der Kugel u. ſ. w. hat *nur für die Natur*, nicht für den Geiſt als Geiſt Bedeutung.

Die Verſchwiſterung des Raums mit der Zeit hat dazu geführt, den Begriff der Zeit als denjenigen zu betrachten, aus welchem der Begriff der Zahl und damit auch der der Arithmetik entſpränge. Dies iſt eine ganz vage Annahme, der auch die Ausführung nicht im Geringſten entſpricht, denn ſobald man nur aus dem Begriff des Zeitmoments den des *Eins*, um den es allein zu thun iſt, herausgenommen und die Aufeinanderfolge der Zeitmomente in die Vorſtellung einer *Zahlenreihe* verwandelt hat, iſt von der Zeit und gar von ihren Dimenſionen in der ganzen Arithmetik nicht weiter die Rede.

Wenn Sie mir einerſeits einen Vorwurf daraus machen, Raum und Zeit nicht als logiſche Kategorieen zu nehmen, ſo muß ich anderſeits mich um ſo mehr verwundern, wenn Sie mir auf derſelben Seite 108 es verargen, daß ich Raum und Zeit für Momente des formalen Mechanismus erkläre. Verſteh' ich Sie recht, ſo ſcheint Ihnen das zu wenig, denn, ſagen Sie, das heiße doch den Begriff des Formalmechanismus weit genug treiben und nicht einmal die Bewegung der Geſtirne möchten Sie als eine mechaniſche, wenn auch der höchſten Art, bezeichnen! Unter formalem Mechanismus verſtehe ich den ideellen Begriff der Materie, wie ihn die Phoronomie als die Wiſſenſchaft von dem Beweglichen im Raum zum Gegenſtande hat. Raum und Zeit ſind die Bedingungen dieſer Wiſſenſchaft, die noch eine völlig abſtracte Mechanik enthält. Müſſen Sie nun, wie ich doch denke, die Phoronomie zugeben, ſo müſſen Sie auch zugeben, daß in ihr noch von keinem realen Mechanismus die Rede ſein kann, eben weil in ihr die allgemeinen Geſetze für denſelben liegen.

Die Bewegung der himmliſchen Körper halte ich für eine rein mechaniſche. Sie ſcheinen dieſelbe für eine dynamiſche zu halten, wie wir ja auch in den letzteren Zeiten, z. B. ſogar noch von Pohl, mehrfache Verſuche erhalten haben, den Magnetismus und Galvanismus zur Weltdynamik zu verwenden und auch auf dieſem Gebiet, wie Goethe auf dem chromatiſchen, eine Polemik gegen Newton zu eröffnen. Allein man muß ſehr wohl zwiſchen dem kosmogoniſchen Zuſtand der Weltkörper und zwiſchen ihrem dermaligen unterſcheiden. Nunmehr, nachdem ſich einzelne Kugeln gebildet haben, verhalten ſich dieſelben nur nach ihrer Schwere zu einander. Alles Uebrige iſt hierbei gleichgültig. Sie behaupten von mir, daß ich §. 364 ja ſelbſt von Kräften ſpräche, die alſo doch „aus dem Weſen der Körper fließen mußten“ uud daß ich §. 379 ſelbſt davon ſpräche, den Grund der Exiſtenz des Mechaniſchen im Dynamiſchen zu erblicken. Was das Erſtere anbetrifft, ſo iſt es unrichtig. Ich ſpreche an dem bezeichneten Orte zwar von einer mechaniſchen Spannung, aber durchaus von keinen Kräften, durch welchen Ausdruck ich mich mit §. 353 in Widerſpruch geſetzt haben würde. Was aber den zweiten Punkt angeht, ſo iſt derſelbe ganz richtig, jedoch nicht in dem kosmiſchen Sinn, in welchem Sie ihn nehmen. Die Materie kommt in der Mechanik nur als Materie überhaupt zur Sprache. Maſſe, Ruhe, Stoß, Bewegung, Geſchwindigkeit, Richtung, Fall, accidentelles Verhalten jeder kleineren Maſſe zur nächſt größeren, das Alles ſind Beſtimmungen, in welchen die Frage nach der ſpecifiſchen Beſchaffenheit der Materie noch nicht eintritt. Das Geſetz des Falles z. B. iſt ein ganz allgemeines, für jeden fallenden Körper daſſelbe, welches immer auch ſeine qualitative Beſchaffenheit ſei. Das Geſetz der drei Körper, das Parallelogramm der Kräfte, gilt für alle Körper, mögen ſie in ihrer Cohäſion oder Polarität noch ſo verſchieden ſein. Die Körper unſeres Sonnenſyſtems haben die verſchiedenſte ſpecifiſche Dichtigkeit, aber ihr mechaniſches Verhalten iſt überall daſſelbe u. ſ. w. u. ſ. w. Die Dynamik beginnt erſt mit der concreten, mit der individualiſirten Materie. Es iſt von der größten Wichtigkeit, die Schärfe des Unterſchiedes, wie die Natur ſelber ihn feſthält, auch in der Wiſſenſchaft nicht zu verwiſchen. Wenn Sie ſagen, daß es für den Begriff der Bewegung der himmliſchen Körper nicht blos auf die Regelmäßigkeit ankomme, um ſie eine mechaniſche zu nennen, daß es vielmehr auch um die Urſache der Bewegung ſich handle, ſo wollen Sie, wie Ihre folgenden Worte bekunden, dieſe Urſache in beſondern Kräften finden. Aber dieſe ſogenannten Kräfte, wie die Kraft der Trägheit, die Centrifugal- und Centripetalkraft, die Repulſions- und Attractionskraft, die Tangentialkraft, die Gravitationskraft u. dgl. drücken nur *Verhältnisſſe der Maſſen* aus. Daß die mit der *Materie unmittelbar* identiſche *Schwere* nicht eine *beſondere Kraft* derſelben ſei, wird von der heutigen Wiſſenſchaft wohl nicht mehr bezweifelt. Sie hat unter der Mythologie der mechaniſchen Kräfte eben ſo aufgeräumt, als die Pſychologie. Wenn die *himmliſche* Mechanik mit den einfachen Begriffen der Maſſe, der Schwere, des Falls, des Geſetzes der drei Körper und mit dem Parallelogramm der Kräfte, doch den Luxus des unendlichen Sternenheeres und ſeiner verſchlungenen Evolutionen zu beſtreiten weiß, ſo vergeſſen Sie nicht, daß dies möglich iſt nur durch die Unendlichkeit des Raumes. Dieſe iſt es auch, welche dem einzelnen Himmelskörper eine Bewegung geſtattet, die ich ſeine individuelle Freiheit genannt habe. S. 109 wundern Sie ſich über dieſen meinen Ausdruck, da doch der Mechanismus das Gebiet der „Selbſtloſigkeit“ ſei. Wollen wir uns dies, aus einer höhern Sphäre ſtammende Wort hier erlauben, ſo iſt es richtig, daß im mechaniſchen Verhalten jeder Körper über ſich hinaus immer demjenigen zuſtrebt, der relativ gegen ihn das Uebergewicht der Maſſe hat. Der geworfene Stein gravitirt in die Erde; er iſt nur ein Accidenz derſelben; er kann nicht in ſich, nur in ihr ruhen; er iſt — gegen ſie — ſelbſtlos. Aber gegen andere Steine iſt er ein mechaniſches Individuum. Der Mond gravitirt in die Erde — aber auch ſchon in die Sonne; darum ſchwebt er zwiſchen beiden; er iſt ſelbſtlos gegen ſeinen Centralkörper, aber er iſt ſchon ein für ſich ſeiendes Individuum, auf das eben ſchon auch die Sonne Anſpruch macht; er iſt ſchon in einer ſich wiederholenden Bewegung begriffen, während der Stein, aus ſeiner Fallhöhe zurückſtürzend, wieder ruht. Die Sonne gravitirt in den Weltmittelpunkt, den wir einmal, dem neueren von Mädler eingeführten Sprachgebrauch folgend, Centralſonne nennen wollen. Sie iſt alſo auch außer ſich und beweiſt dieſe relative Selbſtloſigkeit durch den Kreis, den ſie um ihr eigenes ideelles Centrum beſchreibt, ſo wie durch die Umkreiſung des abſoluten Centrums, wenn gleich dieſe, als etwa neunzehn Millionen Jahre dauernd, für uns ſo gut als nicht wahrnehmbar iſt. So ſchlingt ſich Abhängigkeit in Abhängigkeit, aber in der Abhängigkeit erſcheint auch bereits eine individuelle Freiheit, die jedoch nur erſt, was nicht vergeſſen werden darf, eine mechaniſch individuelle iſt.

Iſt es aber nicht ungeſchickt von mir, mich hier deutlicher machen, mich hier vertheidigen zu wollen, hier, wo Sie mir mit dürren Worten ſagen, daß der aſtronomiſche Theil in meiner Naturphiloſophie der ſchwächſte ſei, hier, wo Sie mir Schuld geben, die Entwickelung der Sternenſyſteme unnatürlich auseinandergeriſſen und verſchoben zu haben? Doch fürchte ich, daß Sie mich vielleicht etwas voreilig beurtheilt haben; doch hoffe ich, daß ich Manches werde zu ſagen im Stande ſein, wodurch Sie vielleicht zu einem andern, zu einem mir günſtigeren Spruch werden bewogen werden, denn ich bin mir bewußt, in meiner Naturphiloſophie die äußerſte Vorſicht angewendet zu haben und die Sache iſt wohl wichtig und intereſſant genug, bei ihr zu verweilen. Meine Intention bei der abſoluten Mechanik oder Aſtronomie war, wie in dieſer ganzen Bearbeitung der Naturphiloſophie, darauf gerichtet, in den ſparſamſten Worten den eigenen großen Gang der Natur in genetiſcher Abbildlichkeit ſo klar als möglich zu verzeichnen. Ich fange daher 1) an mit der Geſtalt des kosmiſchen Individuums, daß ſie eine ſphäriſche; gehe 2) zur Geſtalt der Bahn über, daß ſie eine elliptiſche und ſchließe 3) mit der Geſtalt der Bewegung, daß ſie eine rotirende. Dieſe Folge halte ich für untadelhaft, wie denn auch Sie ſelbſt keinerlei Tadel dagegen erheben. Nun aber beſchreibe ich die Geſtalt der Bewegung a. als Fallrotation; b. als einfache und c. als doppelte Achſendrehung. Hierbei iſt es, daß Sie mir den Krieg machen und mich mit einigen ſehr gefährlichen Angriffen bedrohen.

Laſſen Sie mich, mich zu wehren, etwas weiter ausholen. In allen Wiſſenſchaften kommt es auf die Strenge an, mit welcher jeder Begriff nach ſeiner Eigenthümlichkeit durchgeführt wird. Nichts verdirbt die wiſſenſchaftliche Bildung mehr, als das Durcheinander, wie es heut zu Tage ſo ſehr beliebt iſt, um ſich im ſchillernden Reflex der bunt gemiſchten Gedanken und Vorſtellungen das Prädicat einer geiſtreichen Darſtellung zu erobern, woran Vielen noch mehr, als an der Sache und ihrer Erkenntniß gelegen zu ſein ſcheint. Die aſtronomiſche Betrachtung hat durch die Erhabenheit ihres Gegenſtandes einen beſondern Reiz, uns zu Abſchweifungen zu verführen. Im Gefühl dieſer Verſuchung habe ich mich um ſo mehr zuſammengehalten. Wenn ich nun die Geſtalt der Bewegung beſchreiben wollte, ſo mußte ich dabei nur das Eine Problem verfolgen, die Folge der Geſtaltung von der einfachſten bis zur reichſten auseinanderzulegen. Die ſonſtigen

Beziehungen der himmliſchen Körper mußten hierbei noch außer Acht bleiben. Die Topographie und Kosmogonie des uraniſchen Mechanismus kommen hierbei alſo noch nicht in Betracht, nur die aufſteigende Stufenordnung des freien Mechanismus, wie Sie es ganz richtig nennen. Es galt nur erſt, die Gattungen zu ſondern, aus denen in unermeßlicher Mannigfaltigkeit der Garten des Himmels ſich mit ſeinen Strahlenblüthen ſchmückt. Wenn Sie mir daher vorwerfen, die Sternenſyſteme unnatürlich auseinandergeriſſen und verſchoben zu haben, ſo werden Sie mir zugeſtehen, daß dieſer Vorwurf unbillig iſt und daß §. 377, 431, 432 ihm Antwort geben. Alſo um die einfachſte Geſtalt der Bewegung eines himmliſchen Körpers handelt es ſich zuerſt.

Dieſe nenne ich Fallrotation. Der Fall iſt die formell freie (d. h. nicht durch Stoß, Druck bewirkte) aber noch endliche Bewegung eines Körpers (denn der fallende Körper beendet ſeine Bewegung, indem er die ihm vorausgeſetzte Baſis erreicht). Wenn nun ein Körper ſeiner Tendenz nach in einen andern vertical gravitirt, alſo Einen Radius mit ihm hat, aber durch einen andern Körper (oder durch andere Körper überhaupt) von dieſem Fall zurückgehalten wird, ſo fällt er, iſt der ihm zunächſt vorausgeſetze Körper eine Kugel, um dieſe herum. Ein ſolcher Körper rotirt um ſich, aber nur, indem er um einen andern rotirt. Er hat eine Achſe, aber eine Achſe, die mit der ſeines Centralkörpers identiſch iſt.

Die zweite Form der Bewegung muß, nach der Methode, die ich befolge, die aber, wie ich glaube, auch die Methode der Sache iſt, zwar die Rotation der erſten Form in ſich aufnehmen, aber auch die Endlichkeit vernichten, in welcher ſich dieſelbe dort noch darſtellt. Die Natur macht daher dieſe Form zum Gegenſatz der erſtern dadurch, daß ſie den Körper ſich um ſeine Achſe ſchwingen läßt, ohne ſich um einen andern Körper herumzubewegen. Der drehende Körper hat ein ideelles Centrum, was natürlich nur möglich iſt, ſofern andere Körper mit ihm in mechaniſcher Wechſelwirkung ſtehen. Dieſe Bewegung nenne ich die einfache Achſendrehung. Sie bemerken, daß dies doch nicht ganz richtig ſei, da, wie ich ſelbſt lehrte, die Körper mit einfacher Achſendrehung ſich doch um ein allgemeines kosmiſches Centrum bewegten. Gewiß. Ob aber dieſe Bewegung wohl eine von uns in ihrer Form ſchon erkennbare iſt? Ob wir dieſe Sternenweltenwanderung, in welcher die totalen Syſteme rücken, z. B. unſere Sonne mit allen ihren Trabanten, nicht vielleicht wieder nur als eine Fallrotation zu denken haben? Ob wir alſo hier von einer Achſendrehung zu reden berechtigt ſind? — Wenn Sie aber mich belehren, daß die Planeten mit ihrer Sonne Ein Syſtem bildeten und daß von mir die Doppelſterne zwiſchengeſchoben würden; wenn Sie mich belehren, daß ich Kometen nnd Monde doch nicht vor die Sonne und die Planeten, als von welchen ſie doch abhängig, hätte ſtellen ſollen; wenn Sie mich ſchelten, dieſe Ordnung nur zur Ehre des Planeten gemacht zu haben, ihm die „gewünſchte“ Abſolutheit der Bewegung zutheilen zu können, ſo muß ich wohl nach dem früher ſchon Geſagten, das Irrthümliche dieſes Tadels entſchieden zurückweiſen.

Als dritte Form der kosmiſchen Bewegung ſtelle ich allerdings die doppelte Achſendrehung auf, worunter ich verſtehe, daß ein Körper ſich um ſich ſchwingt, indem er ſich zugleich um einen andern bewegt. Dieſe Rotation um ſich iſt keine Fallrotation, ſondern eine freie und die elliptiſche Bahn wird daher auch nicht mit Librationen in einer Cykloide, ſondern in einer Spirale durchmeſſen. Dieſe Form der Bewegung, welche zudem die Möglichkeit enthält, daß ein ſolcher Körper noch wieder Centrum eines andern werde, iſt offenbar die reichſte und freieſte. Welche wäre denn die noch abſolutere? Was können wir dagegen haben, wenn die Natur es einmal ſo eingerichtet hat? Warum ſchieben Sie mir den Parteiſtandpunkt unter, als Bewohner eines Planeten mir nur die Illuſion zu machen, ſeine Bewegung für die vollkommenſte zu halten. Doch ich ſehe aus S. 111, daß Sie es für eine „höhere Stufe der Vollkommenheit“ erachten, wenn Weltkörper, um einander ſich bewegend, nur ein ideelles Centrum haben, weil ſie dann in ihrer Beziehung auf Anderes zugleich vollkommen frei und ſelbſtſtändig ſich verhalten“. Iſt dieſe Anſicht wohl begründet? Iſt ein nur ideelles Centrum beſſer als ein auch reelles? Iſt die größere Vielſeitigkeit der Verhältniſſe, welche durch die Realität des Centrums gegeben wird, ein Mangel? Iſt der Planet, der ſich auf ſein Centrum als einen Centralkörper bezieht, nicht auch ſo frei und ſelbſtſtändig, als der Doppelſtern? Vergeſſen wir doch nicht, daß die akephale Leere des ideellen Centrums der Doppelſternſyzygien nur ideeller, aber nicht idealer iſt, als die Idealität eines reellen Centrums.

Es würden ſich alſo die himmlichen Körper, nach dem Unterſchied der Form ihrer Bewegung, in folgende Reihe ſtellen: 1) Kometen; 2) Monde; 3) Sonnen; 4) Doppelſterne; 5) Planeten, von denen wir aber nur die unſeres Sonnenſyſtems kennen. Von den Aërolithen ſpreche ich nicht; ſie ſind durch Arago und Humboldt in den Ruf gekommen, im Weltraum vagabondirende Planetenpygmäen zu ſein. Doch ſelbſt wenn dieſe Meinung ſich durch genauere Beobachtung beſtätigte, ſo würden dieſelben doch weit von derjenigen Vollkommenheit der Bewegung entfernt bleiben, die wir den wirklichen Planeten, auch den Aſteroiden, zuerkennen müſſen. Ihre Bewegung würde doch nur, wie mir ſcheint, in die Kategorie derjenigen Form gehören, die ich Fallrotation nenne. Sie iſt ſo unſelbſtſtändig, daß dieſe Sternſchnuppenplanetoiden ja ſelbſt in unſere Atmoſphäre ſich verirren und auf unſere Erde niederfallen ſollen. Man kann über den Urſprung dieſer Phänomene Anſichten haben, welche den momentan als kanoniſch geltenden gegenüber häretiſch erſcheinen; allein ſelbſt wenn man Myriaden ſolcher Miniaturplaneten annimmt, ſo werden ſie doch immer nichts Anderes ſein, als fragmentariſche Reſte einer kosmogoniſchen Formation, die nicht von einem größeren Körper eingearbeitet ſind und denen man wünſchen möchte, in dem Dunſtrieſenleib eines Kometen als Kern verwendet zu werden. Es ſind Aetherconcrescenzen, die es nicht einmal dazu gebracht haben, Monde zu werden.

Wenn Sie nun, wie ich mir ſchmeichle, die obige Stufenordnung vom rein mechaniſchen Geſichtspunkt aus nicht umſtoßen können, ſo kann ich nicht in Abrede ſtellen, allerdings zu glauben, daß in ihr ſich zugleich auch eine Folge der phyſikaliſchen Dignität ausdrücke, daß die kometariſche Weichheit, die lunariſche

Starrheit, die ſolariſche Selbſtverbrennung, die planetariſche Fruchtbarkeit zugleich mit der Vermannigfaltigung der Bewegung eine Steigerung, eine qualitative Aenderung der dynamiſchen und organiſchen Zuſtände enthalte. Dies iſt der Sinn der §§. 431 und 432. Dieſer Zuſammenhang des Mechaniſchen mit dem Phyſikaliſchen dünkt mich eben ſo intereſſant als wichtig. Wenn ich aus ihm heraus von der Erde ſage, daß ſie, verglichen mit dem Kometen, in ihrer Atmoſphäre deſſen Gaſigkeit; verglichen mit dem Monde, in ihrem Kern deſſen Starrheit beſitze; daß ſie, verglichen mit der Sonne, in ihren elektriſchen Effulgurationen zwar nur ſporadiſch leuchtend ſei, dagegen eben das Licht der Sonne in ſich aufnehme und es ſich aneigne, von ihnen allen aber (d. h. doch alſo nach dieſem Text, von Kometen, Monden und der Sonne) ſich durch das Waſſer unterſcheide, ſo folgern Sie daraus, daß ich „den übrigen feſten Weltkörpern das Waſſer abſpräche". O über die heutige Kunſt zu leſen! Es iſt mir nicht eingefallen, den übrigen Planeten die Atmoſphäre oder das Waſſer abzuſprechen. Da ich aber §. 433 nur von der Erde handle, ſo beſorgte ich keinen Mißverſtand, zumal ich ſelbſt hier noch, nachdem ich von der Erde geſprochen, ausdrücklich die verallgemeinenden Worte hinzufüge: „erſt mit dem Waſſer wird der Planet fruchtbar", was ich alſo nicht blos von dieſem Planeten verſtehe.

Wie ſich nun dieſe Gattungen der himmliſchen Körper, Kometen, und Monde, Sonnen und Doppelſterne und Planeten, zu Gruppen geſellen, das iſt die Aufgabe der uraniſchen Topographie, die ich §. 377 angedeutet habe und die nun von Humboldt im dritten Band ſeines Kosmos mit ſo großer Ausführlichkeit behandelt iſt.

Es war nun zu erwarten, daß Sie, da Sie doch einmal gegen die Hegel'ſche Philoſophie Front machten, die Bedeutung angreifen würden, welche ſie der Erde zu vindiciren verſucht hat. Da ich dieſelbe jedoch nur als problematiſch vortrage, ſo müſſen Sie S. 111 ſelbſt geſtehen, daß „dies ſicherlich auch das wahre vernunftgemäße Verhalten zu dem in Rede ſtehenden Problem ſei". Dennoch ſcheint Ihnen ſogar mein vorſichtiges, hypothetiſches Benehmen zuwider. Sie klagen, dem Tone nach, über den

„langen" Paragraphen 431, der den Beweis zu führen ſuche, daß die Erde der claſſiſche Stern ſei. Warum laſſen Sie ſich aber auf nichts ein? Warum geben Sie nicht eine Kritik meiner Gründe? S. 110 beſchuldigen Sie mich, falſche analogiſche Schlüſſe gemacht zu haben. Welche denn? Wo habe ich irgend geſagt, daß der Mond, die Sonne, die andern Planeten „unbewohnt" ſeien? Ich habe gewiß nichts dagegen, wenn es ſich anders verhält. Aber der Leichtſinn, mit welchem man ſich auf dieſem Gebiet phantaſtiſchen Träumereien hingiebt, iſt mir zuwider. Sie ſagen: „Wenn wir auch nicht das unterſchreiben wollen, was gründliche Naturforſcher über die Möglichkeit, daß die Sonne bewohnt ſei, lehren, ſo iſt jedenfalls die Annahme höchſt unwahrſcheinlich, daß eine lebendige Organiſation von individuellen Weſen unter allen Planeten nur unſerer Erde zukomme". Gründliche Naturforſcher, behaupten Sie, lehren die Bewohnbarkeit der Sonne. Und doch wollen Sie das nicht unterſchreiben? Warum denn nicht? Doch nicht gar, weil die Naturforſcher, die Sie im Auge haben, gründliche ſind? Aber wer ſind denn dieſe gründlichen Naturforſcher? Hätten Sie doch wenigſtens Einen genannt! Weil alſo es Ihnen denn doch, trotz Ihrer gründlichen Naturforſcher, nicht ſo ganz wahrſcheinlich zu ſein ſcheint, daß die Sonne bewohnt iſt, ſo iſt Ihnen jedenfalls die Annahme unwahrſcheinlich, daß nur unſerer Erde eine lebendige Organiſation von individuellen Weſen zukomme. Wie ſchon geſagt, habe ich meines Theils die Möglichkeit des Lebens auf außertelluriſchen Weltkörpern nirgends geleugnet, ich ſage S. 260 ſogar ausdrücklich: „Endlich kann gegen die abſtracte Möglichkeit nichts eingewendet werden, daß auch auf andern Weltkörpern Intelligenzen exiſtiren und eine Geſchichte erzeugen". Können Sie mehr verlangen? Wenn ich aber doch für das Leben auf der Erde ſehr eingenommen bin und nicht blos abſtracte Weltkörper, wie Sonnen und Monde, verſteht ſich, hypothetiſch, ſehr im Verdacht einer bloßen mineralogiſchen und meteorologiſchen Exiſtenz habe, ſondern ſelbſt den übrigen Planeten für die Pflege des organiſchen Lebens nicht zu viel Möglichkeit zutraue, ſo erlauben Sie wohl, daß ich mich dabei auf die Anſicht eines gründlichen

Naturforſchers berufen darf. In ſolchen Dingen pflegt eine empiriſche Auctorität mehr zu gelten, als zehn philoſophiſche. Ich berufe mich alſo auf meines unvergeßlichen Collegen Beſſels Abhandlung: über die phyſiſche Beſchaffenheit der Himmelskörper, abgedruckt in den Populären Vorleſungen S. 68—93, die Schumacher zu Hamburg 1848 herausgegeben hat. Beſſel ſagt in dieſer Abhandlung S. 78 gegen die, welche dem Monde ohne Prüfung aus der Analogie durchaus eine Atmoſphäre zuſchreiben wollen, daß dieſer Grund der Anfang eines Schluſſes ſei, dem aber das Ende fehle.

„Weil die Erde eine Atmoſphäre hat, ſo — es folgt wirklich weiter nichts“.

Daraus aber, daß ich S. 262 und ſonſt die Grenze unſerer Erkenntniß in dieſen Regionen wiederholt einſchärfe, ziehen Sie eine ſonderbare Folgerung, die ich, bevor ich ſie analyſire, ganz hieherſchreiben muß: „Iſt, ſagen Sie, unſer Wiſſen auf einen ſo kleinen Theil des Weltalls, dergleichen einer die Erde iſt, eingeſchränkt, bildet der übrige Weltkreis hinſichtlich ſeiner phyſikaliſchen Beſchaffenheit für uns eine terra incognita, welche die Naturphiloſophie weder ignoriren, noch auch irgendwie ihrer demonſtrativen Methode unterwerfen, ſondern nur als ein Problem, als eine ungeheure Lücke im Syſtem betrachten kann; wie ſteht es denn alsdann mit der Behauptung (Vorr. S. XVIII.), daß die Philoſophie die die Nothwendigkeit ihrer Begriffe logiſch beweiſende Wiſſenſchaft der Idee ſei? Es iſt damit offenbar eine Breſche in das eng geſchloſſene, Begriffe aus Begriffen mit innerer Nothwendigkeit ableitende Syſtem geſchoſſen, eine Breſche, welche beweiſt, daß die ganze Methode der Speculation einer Umbildung und Erweiterung bedarf, wenn die Form des Wiſſens in einem entſprechenden Verhältniſſe zu dem unendlichen Inhalte des Seins ſtehen ſoll“.

Dies Raiſonnement, geſteh' ich, bei Ihnen als einem Manne, der doch Denken, Vernunft, Wiſſenſchaft, Philoſophie, kennt und will, nicht recht faſſen zu können. Ich kann mir nicht anders helfen, als, um klar zu werden, die einzelnen Verſicherungen kurz zu durchlaufen.

Alſo: „unſer Wiſſen iſt auf einen ſo kleinen Theil des Weltalls, dergleichen einer die Erde iſt, eingeſchränkt“.

Ich ſollte glauben, daß unſer Wiſſen, da es den Begriff des Unendlichen zu haben vermag, überhaupt die Idee des Weltalls in ſich begreift, daß es ſich dies Weltall in den Sternenkarten auch zu einem ſehr beſtimmten Gegenſtand gemacht hat, daß gegen die große Bedeutung, die unſerer Erde zuſtehen kann, ihre Kleinheit nichts verſchlägt und daß die Schranke nur auf den möglichen meteorologiſchen und organiſchen Proceß, auf die mögliche Geſchichte anderer Weltkörper ſich beziehen könne. Dieſe letzte Meinung haben wahrſcheinlich auch Sie gehabt, da Sie ſogleich fortfahren, „den übrigen Weltkreis hinſichtlich ſeiner phyſikaliſchen Beſchaffenheit für eine terra incognita zu erklären“. Nun folgern Sie aber aus dieſer Lücke einen Widerſpruch mit meiner Behauptung, daß die Philoſophie die Wiſſenſchaft der Idee ſei, welche die Nothwendigkeit ihrer Begriffe logiſch beweiſe.

Iſt die Philoſophie nicht die Wiſſenſchaft der Idee? Und iſt nicht, wenn wir das Verhältniß deſſen, was wir auch von unſerer Erde empiriſch bereits wiſſen, zu dem, was wir im Lauf kommender Jahrhunderte von ihr noch wiſſen können, eine ungeheure Lücke eigentlich unvertilgbar vorhanden? Eine Lücke, die ſich für die Empirie immer wieder erneuen muß?

Hat aber die Philoſophie die Nothwendigkeit ihrer Begriffe nicht zu beweiſen? Iſt der Zufall des Meinens, iſt die bloße Verſicherung ſchon Philoſophie?

Kann der Beweis der Nothwendigkeit anders geführt werden, als in logiſcher Form? Iſt ohne logiſche Klarheit und Genauigkeit eine wirklich philoſophiſche Beweisführung denkbar?

Iſt aber die Schranke, die wir als Erdbewohner für die Empirie des Weltalls beſitzen, eine Schranke für die Erkenntniß der Idee, des ὄντως ὄν?

Würde z. B. in dem ganzen Syſtem der logiſchen Idee, in den Begriffen der Qualität und Quantität, des Weſens und der Erſcheinung, der Urſache und Wirkung, des Zwecks und Mittels, des Allgemeinen und Beſondern, des Princips und der Methode; oder würde im Begriff des Mechaniſchen, Dynamiſchen, Organiſchen überhaupt; würde im Begriff der Schönheit; im Begriff der theoretiſchen und praktiſchen Intelligenz; endlich im Begriff Gottes — würde in dieſem Allen auch nur das Geringſte verändert werden müſſen, wenn wir nun z. B. wüßten, daß die Sonne bewohnt iſt, oder daß die glänzenden Punkte, die wir an den Polen des Mars bemerken, in der That Eisberge ſind u. dgl. mehr?

Die Alten wußten nichts von Amerika, nichts von Auſtralien. Das Bild unſerer Erde iſt durch dies Wiſſen weſentlich für uns erweitert, verändert. Aber die Philoſophie eines Herakleitos, eines Sokrates, Plato und Ariſtoteles hat, trotz dieſer „ungeheuren Lücke“ doch ſchon die Idee nach ihrer Wahrheit gewußt.

Ich ſehe daher gar nicht, wie jener Umſtand einer empiriſchen Grenze, deren Nothwendigkeit wir vollkommen begreifen, eine „Breſche“ in das Syſtem ſchießen könne? Jene Grenze, über die wir auch mit unſern Rieſenteleskopen, wie man ſie auch vervollkommne, nicht werden hinauszudringen vermögen, iſt für uns, was die Wahrheit der Idee der Natur angeht, ſo wenig eine abſolute Grenze, als für unſern Begriff der Geſchichte etwa der Umſtand, daß die Menſchheit ſie noch nicht beendet hat.

Inwiefern nun jene Lücke, jene Breſche, eine Umbildung der Methode fordern ſollte, begreife ich auch nicht, denn ich begreife nicht, wie da, wo wir das Empiriſche nur approximativ zu erkennen vermögen, zum Entdecken eine andere, als die inductoriſche zuläſſig ſein ſoll und ſehe dieſe auch von unſern Aſtronomen unbedenklich und mit Erfolg angewendet.

Was aber die demonſtrative Methode angeht, ſo bleibt ſie für die Darſtellung auch auf dieſem Naturgebiet dadurch möglich, daß jedes Moment, alſo auch die Erde, doch wieder als Moment in ſich Totalität iſt, in der Sprache der Alten zu reden, ein Mikrokosmos des Makrokosmos.

Bei dieſem Wort fällt mir zu rechter Zeit, bevor ich dieſe ganze Materie verlaſſe, noch ein Vorwurf ein, den Sie mir machen und der mich an meiner Fähigkeit, mich verſtändlich auszudrücken, könnte verzweifeln laſſen. In einer Schilderung, die ich von unſerer geliebten Erde mache, welche bei Ihnen freilich in keinem ſonderlichen Credit zu ſtehen ſcheint, ſage ich, daß dieſelbe der Sonne nicht zu nahe und nicht zu fern ſtehe. Zu nahe nämlich, wie der Mercur; zu fern nämlich, wie der Saturn oder Uranus. Ich vertrete dieſen Ausdruck noch und habe ihn in Populararaſtronomieen, in mathematiſchen Geographieen oft genug gefunden. Sage ich denn mit ihm, daß unſere Erde gerade in der Mitte ſtehe? Sie brechen S. 110 über jene unſchuldigen Wörter gegen mich mit eifernder Rede los: „Welche grundloſe und zugleich wieder unbeſtimmte Verſicherung, die ſich ſchon durch die neueſten Entdeckungen einer Reihe weiterer Planeten widerlegt, ſofern in Folge hievon es ſich immer mehr herausſtellt, daß die Erde nicht zu der mittleren, vielmehr zu der der Sonne nächſten Planetengruppe gehöre"!

Nun, ich ſollte meinen, daß ich mit jenem Ausdruck die Erde nicht zu den Aſteroiden habe rechnen wollen, und daß mir der Neptun nicht unbekannt geblieben, das hätten Sie mir doch wohl zutrauen können. Schon §. 377 hätte Ihnen dies ſagen müſſen. Ich könnte aber Sie in allem Ernſt fragen, ob denn, nach Ihrem Urtheil, unſere Erde der Sonne zu nahe, ob ſie ihr zu fern ſtehe? Warum ſetzen Sie ſich denn in den Kopf, daß eine nicht zu nahe und nicht zu ferne Stellung gleich die völlige Mitte ſein müſſe? Iſt denn nicht eine gewiſſe Mitte möglich, ohne gerade die mathematiſche Mitte zu ſein?

Ueber die ganze weitere Entwickelung der Naturphiloſophie ſagen Sie nichts Specielles. Sie beſchränken ſich darauf, die „lichtvollen Partien" derſelben, namentlich meine Darſtellung des vegetabiliſchen und animaliſchen Organismus anzuerkennen. Ich bin damit dankbar zufrieden und denke dabei im Stillen, daß Sie, hätte ich irgendwo ſehr gefehlt, es mich ſchon würden haben fühlen laſſen, da Sie in der aſtronomiſchen Partie als ein ſo ſtrenger und ſchwer zu befriedigender Richter mir entgegen getreten ſind.

Ich wende mich nun zu Ihrer Beleuchtung der Philoſophie des Geiſtes. Vorweg muß ich hier die Bemerkung machen, daß nicht Weniges, was man auf dieſem Felde als eine beſondere aus der Hegel'ſchen Philoſophie ſtammende Schwierigkeit anzuſehen ſich gewöhnt hat, vielmehr eine Schwierigkeit der Sache ſelbſt iſt, an die man nur deshalb nicht denkt, weil ſie in den herkömmlichen Auffaſſungen gar nicht berührt wird. Ich rechne dahin auch die Eintheilung der Philoſophie des Geiſtes. Für den Hausbedarf iſt man hier mit der Vorſtellung des Menſchen und Gottes zufrieden. In der Wiſſenſchaft hat man ſich an die monographiſche Behandlung gewöhnt. Man greift in die Pſychologie, Moral, Aeſthetik u. ſ. f. hinein, wenn man ihrer bedarf, ohne ſich um den innern, einheitlichen Zuſammenhang dieſer Wiſſenſchaften viel zu bekümmern. Und eben ſo behandelt man dieſe Wiſſenſchaften monographiſch, ohne ihre ſyſtematiſchere Concordanz ernſter zu berückſichtigen. Die Folge hiervon iſt, daß faſt in keinem Theil unſerer Wiſſenſchaften ſo viel Wiederholungen, ſo viel Lemmata, ſo viel willkürliche Abſchweifungen, als hier, vorkommen.

Die Philoſophie darf ſolcher Zufälligkeit ſich nicht überlaſſen. Sie muß auf Einheit der Unterſchiede ausgehen. Sie muß die Unterſchiede aus der Einheit ableiten. Von dieſem Geſichtspunkt aus hat man die Hegel'ſche Eintheilung der Geiſtesphiloſophie zu würdigen. Dann wird man erkennen, daß die Unterſcheidung des Geiſtes als des ſubjectiven, objectiven und abſoluten, die Sie „nicht zum Vortheil" der Wiſſenſchaft finden, durch ihre Einfachheit und Strenge vor jeder andern, die wir bisher erhalten haben, ſich auszeichnet. Solche Ausdrücke, wie ſubjectiv, objectiv, abſolut, ſind an ſich ſelbſt freilich noch ſehr nichtsſagend. Die nähere Beſtimmung und Ausführung giebt ihnen erſt ihren Werth und ihre Berechtigung. Haben ſie aber einen ſolchen Hintergrund gewonnen, dann werden ſie auch vollkommen ſo brauchbar, als andere Formeln es geworden ſind. Das allgemeine Bewußtſein, über ihre Bedeutung orientirt, nimmt ſie dann ſogar in den Sprachſchatz des gewöhnlichen Lebens auf, wie es in der That mit jenen Terminis für den Begriff des Geiſtes ſchon der Fall iſt.

Um die Mißverſtändlichkeit zu entfernen, die mit ſolchen allgemeinen Ausdrücken verknüpft iſt, habe ich §. 565—73 angewendet. Ich habe dort die andern Formeln, unter denen die Unterſchiede des Geiſtes auch erſcheinen, durchgenommen. Ich habe gezeigt, was unter den endlichen und unendlichen, was unter dem natürlichen, geſchichtlichen und göttlichen Geiſt zu verſtehen und wie die antike Benennung der Pſychologie, der Ethik und Theologie zu vertheilen ſei.

Sie ſtoßen ſich an der Gliederung der Pſychologie, daß dieſelbe von der Natürlichkeit des Geiſtes ausgeht, durch den Dualismus des Bewußtſeins zur Aufhebung deſſelben in der Vernünftigkeit fortſchreitet und dann mit dem Begriff der Geiſtigkeit als ſolcher endet. Sie nennen dies eine „gänzlich unlogiſche“ Anordnung. Nach Ihnen müßte der Gang alſo, um logiſch zu werden, ſich umkehren. Er müßte mit der Pneumatologie begonnen und mit der Anthropologie geendet werden. Es wäre umſonſt, wollte ich mich, Ihnen gegenüber, darauf berufen, daß ich in meiner ausführlichen Behandlung der Pſychologie die Schwierigkeiten berührt und auseinandergeſetzt habe, die in jener Anordnung zu liegen ſcheinen. Dem Publicum gegenüber darf ich es thun. Aus dem, was Sie S. 113 bemerken, geht hervor, daß es vorzüglich die Phänomenologie iſt, die Ihnen Anſtoß erregt. Ich habe dieſe nicht nur ſchon gegen Exner, ich habe ſie auch ſchon gegen Hegelianer ſelber, wie Michelet, vertheidigen müſſen. Da dieſe eigenthümliche Wiſſenſchaft vom Begriff des Bewußtſeins erſt ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, und bis jetzt in dieſer Strenge, nur unter uns Deutſchen ſich entwickelt hat, ſo begreift ſich, daß die gewöhnliche Pſychologie noch immer gegen die Integration dieſer jüngſten Erweiterung ihrer ſelbſt ſich ſträubt. Sie laſſen ſich auf keine Widerlegung der Nothwendigkeit ein, den Begriff des Bewußtſeins ſeiner Eigenthümlichkeit nach zu behandeln, ſondern begnügen ſich mit der Behauptung, daß die Pſychologie von mir und Hegel durch heterogene, geſchichtliche Erſcheinungen verunſtaltet werde, wie durch die Darſtellung des Kampfes zwiſchen Herrenthum und Knechtſchaft u. dgl., welche offenbar in die Philoſophie der Geſchichte gehörten und in ihr allein ihre genügende Erklärung fänden.

Ich glaubte, durch §. 574 hinlänglich dafür geſorgt zu haben, daß kein Zweifel mehr darüber möglich wäre, wie jede Stufe des Geiſtes an ſich der ganze Geiſt ſei und wie die höhere nicht nur die niedere explicite in ſich ſchließe, ſondern wie auch die niedrige doch wieder implicite die höheren Formen in ſich bergen könne. Ich glaubte daher auch keinen Mißverſtand mehr möglich über den Unterſchied des Begriffs des Bewußtſeins von dem des Geiſtes, ſofern in der Entwickelung des Bewußtſeins der Geiſt das Subject derſelben iſt, ſofern in der Entwickelung des Geiſtes als des theoretiſchen und praktiſchen ſchon das Bewußtſein als ein conſtanter Factor vorausgeſetzt wird. Indeſſen ſehe ich, daß alle dieſe Vorſicht, wenigſtens bei Ihnen, mir nichts genützt hat. Sie finden, daß ich die Pſychologie durch heterogene Elemente verunſtalte, durch geſchichtliche Erſcheinungen, die erſt in die Philoſophie der Geſchichte gehörten.

Sollte denn die Pſychologie nicht wirklich den Grund geſchichtlicher Erſcheinungen enthalten? Sollte ſie nicht vorzüglich geeignet ſein, uns die Geſchichte im Detail ihres Pragmatismus zu erſchließen?

Ich ſollte doch glauben, ja. Die Geſchichte erzählt uns von Träumen, von Leidenſchaften, von Veränderungen des Bewußtſeins, von Wahnſinn u. ſ. w. Der concrete Inhalt dieſer Formen iſt empiriſch ein immer anderer, aber die Formen an ſich, die pſychiſchen Kategorieen, ſind dieſelben. Den Begriff des Traums, der Leidenſchaft, des Bewußtſeins, des Wahnſinns u. ſ. f. hat doch nicht die Geſchichte zu geben?

Ich ſollte glauben, nein. Die Geſchichte giebt uns beſondere Facta, die Pſychologie den einfachen, ſich immer gleichen Begriff.

Gut. Dann wird die Pſychologie auch den Begriff des Bewußtſeins entwickeln müſſen?

Ohne Zweifel.

In dieſer Entwickelung werden unzählige Vorgänge der Geſchichte, abgeſehen von ihrem ſpecifiſchen Inhalt, ihre innere Erklärung finden?

Allerdings.

Wenn ſich nun aus dem Begriff des Bewußtſeins ergiebt, daß das Verhältniß nicht blos von Object und Subject, ſondern auch von Subject und Subject betrachtet werden muß, darf ſich die Erkenntniß dieſer Pflicht entziehen?

Durchaus nicht, denn ſie würde ja damit einer Willkür verfallen, welche ſie gegen die Wiſſenſchaft nicht zu rechtfertigen vermöchte.

Weiter aber. Wenn ſich nun herausſtellte, daß das Subject dem Subjecte ſich nicht nur gleich, ſondern auch ungleich verhalten kann, ſoll die Wiſſenſchaft dies verſchweigen?

Warum denn? Dies wäre ja gleichſam ein Selbſtmord der Erkenntniß.

Oder wenn ſich zeigte, daß das eine Selbſtbewußtſein, nachdem es gegen ein anderes ſeine Selbſtſtändigkeit aufgegeben, ſich doch ideell erhalten und aus dieſem ſeinem Bewußtſein heraus, ſich wieder zur Realität ſeiner Unendlichkeit erheben könne, ſoll die Pſychologie die Beſchreibung dieſes Proceſſes unterlaſſen?

Dazu ſcheint gar kein vernünftiger Grund vorhanden und es könnte ſolche Unterlaſſung offenbar nur zum Vorwurf gemacht werden.

So ſcheint es freilich. Wenn nun aber durch die Erkenntniß jener aus der Natur des Selbſtbewußtſeins reſultirenden Proceſſe viele Erſcheinungen der Geſchichte ihre Enträthſelung fänden, ſollte das nicht dazu beſtimmen, jene Geſetze des Selbſtbewußtſeins aus der Pſychologie zu eliminiren und für die Geſchichte aufzuſparen?

Aber mit welchem Rechte? Iſt es denn nicht vortrefflich, daß ſo viele intereſſante Phänomene der Geſchichte aus der einfachen Tiefe des Selbſtbewußtſeins heraus ihre Begründung finden? Müßte man dann nicht, wäre jene Eliminirung nothwendig, folgerecht auch ſchließen, daß, weil erſt in der Geſchichte von concreten Tugenden und Laſtern, von Eigenthum, von Verbrechen, von Familien u. ſ. w. die Rede iſt, auch gar keine beſondere Wiſſenſchaft der Moral und des Rechts zugegeben werden könne, da in dieſen Wiſſenſchaften jene Begriffe nach ihrer einfachen Allgemeinheit aufgeſtellt werden?

Gewiß. Sollte denn aber, ſo einleuchtend das Geſagte zu ſein ſcheint, nicht die Wiſſenſchaft der Geſchichte vielleicht eine noch nähere Aufklärung geben, da doch unleugbar in der Geſchichte der Gegenſatz von Herrſchaft und Knechtſchaft die Hauptrolle ſpielt?

Dieſe Frage beantwortet ſich dadurch, daß die Philoſophie der Geſchichte zu ihrem Inhalt den Begriff des wirklich Geſchehenen hat, in wiefern ſich darin ein Zuſammenhang der Vernunft endeckt, daß aber, was die ſogenannten Geſetze der Geſchichtswiſſenſchaft ausmacht, in der That nur die Geographie, die Pſychologie und Ethik dieſe Geſetze enthalten, wie dies §. 703 ausgeführt iſt.

Da Sie nun aber mir vorwerfen, die Pſychologie durch heterogene geſchichtliche Erſcheinungen „verunſtaltet“ zu haben, ſo müßten doch bei mir Facta vorkommen, und dieſe finde ich nicht, oder eine Beziehung auf Facta, die nicht pſychologiſch motivirt wäre, und auch dieſe finde ich nicht. Vielmehr finde ich, daß ich S. 414 mich ſehr deutlich ausgedrückt habe, die Allgemeinheit des Proceſſes der Anerkennung des Selbſtbewußtſeins zu beſchreiben, indem ich ſage:

„Dieſer Proceß geht durch alle Dependenzformen der ſocialen Verhältniſſe nicht nur der Herren und der Knechte, ſondern auch der Frauen und Männer, der Kinder und Eltern, der ſogenannten niedern Stände zu den höhern, unterjochter Völker zu den Eroberern, der Baſtardſtämme zu den Vollblutracen, der Lehrlinge zu den Geſellen, der Proletarier zu den Plutokraten, der novi homines zu den anerkannten Notabilitäten. Die Bedeutung dieſer im Lauf der Zeit ſich immer mehr verfeinernden Kämpfe iſt allerdings auch vom höchſten ethiſchen Intereſſe, ihre Begründung aber weſentlich pſychologiſch“.

Der Hinblick auf allgemeine geſchichtliche Phänomene, deren Kern ein pſychologiſcher Vorgang, iſt doch nicht ein „Verunſtalten“ der Pſychologie durch „heterogene“ Erſcheinungen?

Ich kann hierbei eine Bemerkung nicht unterdrücken. Ich finde nämlich, daß aus der Geſchichte unſerer Pſychologie ſich als unzweifelhaft ergiebt, welch' einen glücklichen Aufſchwung ſie mit der Theorie des Bewußtſeins ſeit Kant und Fichte genommen hatte und wie ſehr ſie ſeit einem Decennium wieder zurückgeht, in welchem man den Begriff des Bewußtſeins wieder verlaſſen und ſich zu der bequemen Manier der Vermögen des Gefühls, des Begehrens, des Erkennens, des Gemüths u. dgl. zurückgewandt hat. Ohne es zu merken, iſt man gemach da wieder angelangt, wo die Pſychologie in den ſiebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ſtand. Man erzählt ſich wieder von den Thaten der Seelenvermögen. Man verliert ſich in ein Spiel mit der Aſſociation der Vorſtellungen. Es iſt dies Alles bei Irwing, bei Maaß, bei Platner u. ſ. w. ſchon da geweſen, allein man täuſcht ſich mit der Einbildung des Fortſchrittes, der exacten Forſchung, der naturwiſſenſchaftlichen Methode, und ergießt ſich in eine breite Redſeligkeit, die man für Gründlichkeit nimmt. Bei dieſer Selbſtzufriedenheit darf man ſich nicht wundern, wenn ſogar die Polemik gegen die Hegel'ſche Pſychologie, je anmaaßender und zuverſichtlicher ſie geworden, um ſo weniger von Hegel ſelbſt Notiz nimmt. Sie hat ſich ein Phantom von ihm auch hier zurechtgemacht, gegen welches ſie nun ihre Lanze einlegt. So bemerke ich denn, daß mir in dem Kreiſe dieſer Literatur — ich muß aber eingeſtehen, auch bei den Hegelianern ſelber — es aufgefallen iſt, in welchem Grade man die trefflichen, geiſtvollen Erläuterungen Hegel's zu ſeiner Lehre von der Seele und vom Bewußtſein in dem dritten Bande ſeiner Encyklopädie, den Dr. Boumann 1845 herausgegeben, ignorirt hat. Und auch Sie, mein Herr, würden vielleicht über die Phänomenologie anders urtheilen, wenn Sie eine Rückſicht darauf hätten nehmen wollen.

Auch wegen der Beſtimmung des Gefühls tadeln ſie mich, daß ich nicht von ihm als Indifferenz ausgehe, die ſich in den Unterſchied des theoretiſchen und praktiſchen zerlegt. Fühlen iſt der Zuſtand der Unmittelbarkeit. Im Begriff des Geiſtes als Seele, als Bewußtſein, als Geiſt, der als ſein eigener Inhalt ſich ſelbſt ſeine Form giebt, kommt dies Moment des einfachen Seins vor. Aber wegen dieſer Einfachheit iſt von ihm wenig zu ſagen. Es kommt auf die nähere Beſtimmung an, die ſofort in jene Unterſchiede führt. Innerhalb der Seele geſtaltet ſich das Fühlen als Empfindung; innerhalb des Bewußtſeins als Gewißheit, die zunächſt ſinnliche iſt; innerhalb des Geiſtes als unmittelbare

Exiſtenz der theoretiſchen oder praktiſchen Freiheit. Alle dieſe Formen ſind von mir beſchrieben und doch finden Sie, daß das Gefühl bei mir „wenig zur Anerkennung komme“.

Noch ein größeres Unrecht aber thun Sie mir an, wenn Sie S. 112 in Anſehung des ſubjectiven Geiſtes behaupten: „es iſt falſch, den Begriff der Subjectivität durch natürliche Individualität zu erklären, denn die Natur iſt etwas ſehr Objectives, ja das Allerobjectivſte“. Gewiß habe ich keine Veranlaſſung gegeben, mich zu belehren, daß die Natur etwas Objectives ſei, da ich ſogar die Objectivität von Raum und Zeit gegen Sie verfechte. Ob die Natur das Allerobjectivſte ſei, will ich hier nicht unterſuchen. Bei ſolchen Begriffen kommt es auf die nähere Beziehung an, über ihren Comparativ und Superlativ zu entſcheiden. Man muß dem Objectiven gegenüber das Subjective haben, gegen welches gehalten es objectiver erſcheint. Für mich, ſo im Allgemeinen zu reden, iſt nicht die Natur, ſondern der Wille das Allerobjectivſte. Wenn Sie aber kurzweg urtheilen, es ſei falſch, den Begriff der Subjectivität durch natürliche Individualität zu erklären, ſo muß ich mich in der That hierüber als über eine recht barbariſche Behandlungsweiſe beſchweren. Es wäre nämlich doch immer noch richtiger geweſen, wenn Sie geſagt hätten, daß ich die Individualität durch die Subjectivität erkläre. Zum Begriff des ſubjectiven Geiſtes gehört ganz unzweifelhaft auch das Moment der natürlichen Individualität. Sie macht ſeine Unmittelbarkeit aus. Aber dieſe Natürlichkeit hat als geiſtige das Selbſtbewußtſein, die Subjectivität, zu ihrem Grunde, wie ich ausdrücklich nachweiſe. Sie citiren §. 565, worin ich allerdings geſagt habe, daß der ſubjective Geiſt der natürlich individuelle ſei, der in ſeiner Thätigkeit bei ſich, in ſeinem Begriffe, bleibt. In dieſem Paragraphen gebe ich ſummariſch die Eintheilung des Begriffs des Geiſtes an. In dieſer Eintheilung hebe ich die Natürlichkeit des einzelnen Geiſtes hervor, weil ſie die Bedingung iſt, auf welcher die Individualität beruht, denn individuell iſt Alles, was uns zum ausſchließenden Individuum macht, alſo das Geſchlecht, das Alter, das Temperament, die Anlage u. ſ. w. Ich ſage hier aber noch natürlich individuell, um dem Mißverſtand vorzubeugen, als ob die Individualität nicht auch als geiſtige, als freie Eigenthümlichkeit, als Originalität, möglich wäre. Ich hatte mit dieſem Ausdruck die Abſicht, den Gegenſatz vorzubereiten, der in der Objectivität des Geiſtes von mir ſo bezeichnet wird, daß er ſich in ihr ſeine Freiheit zum allgemeinen Gegenſtand mache als eine zweite, höhere Natur, als das reelle Abbild ſeines Willens. Daß ich aber nicht ſo plump bin, Subjectivität durch Individualität zu „erklären", wie Sie mich bezüchtigen, das hätte ein auch nur flüchtiger Blick auf die Ausführung zeigen müſſen, die ich dem Begriff des ſubjectiven Geiſtes gebe, denn hier unterſcheide ich deutlich genug:

1) die Individualität;
2) die Subjectivität;
3) die Perſönlichkeit deſſelben

und hoffte, durch dieſe Bezeichnungen auch hier eine wohlthätige Fortbildung der Philoſophie inſofern anzubahnen, als der neuerdings ſo viel ventilirte Begriff der Perſönlichkeit hierdurch ſofort genau und faßlich als die Einheit der Realität des Individuums und der Idealität des Bewußtſeins beſtimmt wird und hieraus der Zuſammenhang der Perſönlichkeit als eines pſychologiſchen Begriffs mit der Perſon als einem ethiſchen Begriff erhellen muß. In dieſer ganzen Entwickelung macht der Begriff des Ichs die Mitte aus. Der einzelne Geiſt ſetzt ſich ſelbſt als Subject für ſich. Dadurch hört er auf, nur Individuum, nur Seele zu ſein. Die Individualität iſt die Naturſeite des einzelnen Geiſtes, wie die Perſönlichkeit die Seite, nach welcher hin er ſchon ſeine Freiheit, wenn auch vorerſt als formale, zum Inhalt gewinnt. Ihr Wiſſen und Wollen iſt ein an ſich ſchon allgemeines, das aber erſt in der folgenden Sphäre durch die ethiſche Nothwendigkeit zur wahrhaften Freiheit ſich erhebt. Weil alſo erſt die Subjectivität, erſt das Selbſtbewußtſein es iſt, wodurch der einzelne Geiſt aus dem Zauberkreiſe der Natur heraustritt, ſo kann ſehr wohl dieſe ganze Wiſſenſchaft den Namen der Lehre vom ſubjectiven Geiſt behalten. Und weil die Einzelheit unmittelbar als natürliche geſetzt wird, weil alles Individuelle in ihr durch die Vermittelung der Natur ſich bedingt, weil der Proceß der Bildung des Geiſtes die Aufhebung ſeiner

Natürlichkeit fordert, dieſe aber eben deshalb überall, bis in die höchſten Regionen, bis in die religiöſe Sphäre hinein, als Vorausſetzung und Mittel vorkommt, ſo kann die allgemeine Eintheilung ſehr wohl von dem natürlich Individuellen zuerſt ſprechen. Was können Sie nun wohl anführen, ſich zu entſchuldigen, mich zu beſchuldigen, Subjectivität durch Individualität zu „erklären"? Sie konnten dies um ſo weniger, als der Zuſatz, daß der ſubjective Geiſt der natürlich individuelle ſei, der in ſeiner Thätigkeit, in ſeinem Begriffe, bei ſich bleibe, zugleich auf das Bewußtſein und auf den Willen hindeutet.

Naturlehre, wie Sie hinterher ſagen, iſt die Pſychologie nur in der Lehre von der Individualität als dem natürlichen, durch die Natur geſetzten Geiſte. Der Begriff der Subjectivität und Perſönlichkeit kann nicht mehr eine Naturlehre heißen. Daß der Ausdruck Anthropologie einmal für die pſychiſche Sphäre im engeren Sinn üblich geworden iſt und wörtlich genommen einen viel weitern Umfang anſpricht, das iſt eine jener etymologiſchen Idioſynkraſieen, denen wir auf dem Felde der Terminologie ſo oft begegnen. Die Somatologie des Menſchen aber halte ich für ein zwiſchen der Wiſſenſchaft der Natur und des Geiſtes neutrales Gebiet in ſofern, als es ganz unmöglich iſt, nicht in der Zoologie ſie ſchon im Weſentlichen zu erſchöpfen. Gern aber gebe ich zu, daß der Begriff des Geiſtes auch erſt die Naturgeſtalt deſſelben erklärt, daß dieſe Naturgeſtalt, obwohl ſie nach einer Seite hin den Schluß der organiſchen Entwickelung ausmacht, als Organon des Geiſtes auch ihre eigenthümliche Darſtellung innerhalb der Philoſophie des Geiſtes fordern kann, und gern geſtehe ich, daß ich mit §. 575 dies bezweckt habe. Platon und Ariſtoteles haben im letzten Grunde gewiß Recht, wenn ſie lehren, daß die Seele die Priorität vor dem Körper habe und daß jene aus ſich dieſen ſich erſt nach ihrer Eigenthümlichkeit als deren reale Erſcheinung zubilde. Was Platon hierin mythiſch durch den Abfall der präexiſtirenden Seele in die Sinnlichkeit und was Ariſtoteles theologiſch dadurch ausdrückte, daß der Geiſt θυραθεν in ſeine ſomatiſche Hülle trete, das drücken wir dadurch aus, daß wir Gott

als Schöpfer der Natur ſetzen. So iſt er, der Geiſt, ihr reales Prius. Die Natur wird nur das Moment der Vermittelung der Erſcheinung.

Je öfter ich Ihre Worte über dieſe Materie durchleſe, um ſo mehr komme ich auf den Gedanken, daß Sie unter Individualität am Ende nur die empiriſche Idioſynkraſie verſtehen, denn Sie ſtoßen ſich daran, daß Race, Alter, Geſchlecht, Temperament, zur natürlichen Individualiſirung gezählt werden, da dies doch „allgemeine Unterſchiede“, „Beſonderungen der allgemeinen menſchlichen Natur“ ſeien. Da weiß ich denn freilich kaum, wie ich es anfangen ſoll, mich klar zu machen. Ich beſchränke mich auf die Bemerkung, daß die Wiſſenſchaft die Individualität doch nur als allgemeinen Begriff behandeln kann, daß ſie nur mit den allgemeinen Factoren deſſelben ſich beſchäftigen darf und daß die beſtimmte Individualität als ein empiriſches Monogramm der hiſtoriſchen Wiſſenſchaft oder der Kunſt anheimfällt.

So eben, indem ich in meinem Buch blättere, um Stoff zur Anklage gegen mich zu finden, der Ihre Ausſtellungen mir rechfertigte, fällt mein Blick auf die Paragraphen von 576—79. Ich leſe dieſelben durch und ſcheide ganz beruhigt von ihnen, denn, nachdem ich ſie wiederholt geprüft, weiß ich nicht nur nicht, wie ich es anſtellen ſollte, das Hierhergehörige anders und beſſer, beſtimmter, deutlicher, einfacher, unmißverſtändlicher auszudrücken, ſondern ich bezweifle auch, daß ein Anderer, z. B. Sie ſelber es vermöchten und will es auf den Wettverſuch ankommen laſſen.

Für die Ethik geſtehen Sie mir zunächſt zu, daß meine Darſtellung, der Hegel'ſchen gegenüber, durch eine eingehendere Behandlung des Pflicht- und Tugendbegriffs gewonnen habe. Dann folgt der gegen Hegel'ſche Ethik herkömmliche Tadel, daß auch ich mich nicht über die Einſeitigkeit erhoben hätte, die Sittlichkeit im Staat culminiren zu laſſen. Bevor ich hierauf eingehe, muß ich mich nun billig verwundern, daß Sie ganz ſtillſchweigen zu der

Reform, die ich gerade hier unternommen habe, indem ich 1) die Idee des *Guten*, die Hegel irrthümlich in der Logik abgehandelt, hier als den Begriff des ſchlechthin allgemeinen Willens an die Spitze ſtelle; 2) die *Moralität*, die Hegel zwiſchen das abſtracte Recht und die Sittlichkeit in die Mitte ſtellt, zwar auch in die Mitte ſtelle, aber ſo, daß ſie den einzelnen Willen zum Inhalt hat, wie er ſich aus ſeinem allgemeinen Begriff heraus ſelbſt beſtimmt; 3) die *Sittlichkeit* als das Reich der objectiven Organismen des Willens, die, nach meiner Meinung, dadurch unter den Rechtsbegriff fallen, daß in ihnen der Wille als einzelner nicht blos, was auch in der Moralität ſtatt findet, für ſich der allgemeine iſt, ſondern auch für *Andere* ſich als den allgemeinen zum Object macht. Hegel hat das, was er abſtractes Recht nennt, von der Sittlichkeit geſondert. Er hat auch Recht, das Recht, wie es nur erſt formal iſt, von den höhern und reichern Entwickelungen des Willens abzuſcheiden. Er hat Recht, wenn er behauptet, daß der Inhalt dieſes Rechts auch das Unrecht ſein kann und daß der Wille ſeine Allgemeinheit hier erſt als Gemeinſamkeit feſtſetze. Dies Alles aber ſcheint mir nicht auszureichen, das formale Recht von dem Gebiet auszuſchließen, auf welchem der Wille ſich eine gegenſtändliche, auf *Geltung* für den Willen Anſpruch machende Form giebt. Ich betrachte das formale Recht daher zwar auch nur als die *elementare* Stufe dieſer höhern Reihe, aber doch als eine Stufe derſelben. Es liegt nicht in der Nothwendigkeit des formalen Rechts, daß es nicht das Gute zu ſeinem Inhalt haben könnte; nicht in ſeiner Nothwendigkeit, daß die Rechtsſubjecte ſich nicht auch moraliſch verhalten könnten. So wenig, daß vielmehr, vom höchſten Geſichtspunkt aus, dem allein in der Wiſſenſchaft abſolute Berechtigung zukommt, das Gute allein der Inhalt auch des formalen Rechts ſein ſollte und daß die Rechtsſubjecte ſich ebenfalls in der Beobachtung des Rechts nur moraliſch verhalten *ſollten*. Können doch auch die dem Begriff nach objectiven ethiſchen Organismen, Familie, Geſellſchaft, Staat, empiriſch der Unſittlichkeit verfallen.

Ich habe daher den Kreis der objectiven Geſtalten, den auch ich als den der Sittlichkeit bezeichne, aus der Natur des Willens heraus anders, als Hegel, abgeleitet, indem ich den Willen hier als den ſingulären, particulären und univerſellen unterſcheide und in dieſen Zuſammenhang dasjenige eingliedere, was man das private, das öffentliche und das Völkerrecht zu nennen pflegt. Bei dem öffentlichen Recht habe ich die Eintheilung Hegel's beibehalten, nämlich den Unterſchied des Rechts der Familie, der bürgerlichen Geſellſchaft und des Staats. Ich habe mir aber angelegen ſein laſſen, zu zeigen, wie dieſe Formen ſich für ſich allein geſtalten und wie ſie in einander übergehen. Ich habe §. 739 bemerklich gemacht, wie die Natur, die Cultur und die Freiheit darin den Naturſtaat, den Culturſtaat und den politiſchen Centralſtaat erzeugen und wie man dieſe Formen, je nachdem man ſie nach dieſer oder jener Seite hin wendet, mit verſchiedenen Namen bezeichnen kann, als Gefühlsſtaat, Verſtandes- und Vernunftſtaat, als patriarchaliſchen, als ſtändiſchen und conſtitutionellen u. ſ. w. Für mein größtes Verdienſt halte ich hierbei, den großen Mangel getilgt zu haben, welcher der Faſſung Hegel's dadurch anhaftet, daß er in der Entwickelung der bürgerlichen Geſellſchaft den Begriff der Gemeinde verfehlt, ja vergeſſen hat. Hegel kommt nur bis zur Polizei und Corporation. Mit dem Begriff der Gemeinde, wie er ſich naturgemäß ergiebt, erhält der Socialſtaat, wie man dieſe ganze Sphäre auch nennen kann, erſt den organiſchen Abſchluß und den ungezwungenen Uebergang in den Begriff des Centralſtaates. Die glücklichen Folgen, die ſich für die Wiſſenſchaft und die Praxis hieraus ergeben, ſind ſo groß, daß ich eitel genug wäre, mir ordentlich auf dieſe Reform Hegel's etwas zu Gute zu thun und daß ich mich wundere, wie Ihrem Kritikerauge dieſe Verbeſſerung ſo gar nicht aufgefallen zu ſein ſcheint. Um ſo mehr habe ich mich darüber gewundert, als Sie ſelber in Ihrer Ethik, Th. II., S. 151 ff. die Gemeinde als Schluß der bürgerlichen Geſellſchaft vor dem ſouverainen Staat hingeſtellt haben, ſonderbarer Weiſe aber den Uebergang zu ihr aus dem Hypothekenvertrag machen, die Gemeinde wieder S. 152 dem Begriff der Corporation unterordnen und die Entwickelung derſelben wiederum mit dem Begriff der Amtscorporation ſchließen. Aber Sie waren doch auf dem rechten Wege und hätten ſich freuen müſſen, mich hier mit Ihnen auf einer gemeinſamen Abweichung von Hegel zu betreffen.

So lakoniſch ich alle Paragraphen gehalten habe, welche die Ethik darſtellen, ſo darf ich doch verſichern, daß dieſe Kürze das Reſultat langer und vielſeitiger Studien, namentlich hiſtoriſch comparativer Art iſt und daß mich die Vergleichung ſpäter erſchienener Arbeiten von Oppenheim, von Chalybäus, von Fichte, in der Gewißheit beſtärkt hat, hier einen Schritt vorwärts gethan zu haben. Dieſen Fortſchritt ſetze ich auch vorzüglich darin, daß ich die Idee des Guten zu einer einfacheren und präciſeren Geſtalt erhoben zu haben glaube, als dieſe Lehre bisher gehabt hat, denn ohne Klarheit in den fundamentalen Beſtimmungen und ohne die fortwirkende Gegenwart derſelben in der concreten Ausführung verlieren ſelbſt gute Detailverbeſſerungen ihren Werth.

Ich komme nun zu dem Vorwurf zurück, daß auch bei mir die Sittlichkeit in dem Begriff des Staates culminire. Ich will hier noch nicht erörtern, ob das Factum richtig iſt. Ich will es mir vorerſt gefallen laſſen. Ich glaube aber mit Ihnen mich doch darin einverſtanden, daß die philoſophiſche Wiſſenſchaft es mit der Idee des Staates zu thun hat, nicht mit dieſem oder jenem empiriſchen Staat. Sodann glaube ich doch Ihre Zuſtimmung auch darin vorausſetzen zu dürfen, daß Sie den Staat für einen ethiſchen Organismus halten, der, ſeinem Begriff nach, nicht das Unſittliche zu ſeinem Inhalt haben ſoll. Wenn nun nicht das Unſittliche, ſo doch wohl — nun was denn? Ich denke wirklich, das Gegentheil, alſo das Sittliche. Wenn aber das Sittliche, warum ſoll er dann nicht das wahrhaft Sittliche zu ſeinem Inhalt haben? Wenn empiriſche Staaten die Idee des Staats corrumpiren, wenn ſie dieſelbe zu den Carricaturen des Polizeiſtaates, des induſtriellen Sclavenſtaates, der büreaukratiſchen Despotie, der fanatiſchen Klerokratie u. ſ. w. u. ſ. w. degradiren, ſo befinden ſich ſolche Erſcheinungen im Widerſpruch mit dem Begriff der Idee des Staats; was ihre Geſchichte durch den unfehlbaren Untergang ſolcher Zuſtände, allem künſtlichen Conſerviren zum Trotz, darzuthun pflegt. Wenn aber der Staat die Sittlichkeit ſeiner Bürger ſich zur Aufgabe machen muß — und das thun ſogar, Ihrer Verſicherung nach, die despotiſchen und utiliſtiſchen Staaten —, ſo iſt nicht abzuſehen, weshalb dieſe Sittlichkeit nicht *ächte* Sittlichkeit, weshalb ſie eine ſchlechtere Art ſein ſoll, als eine gewiſſe andere Sittlichkeit, die Sie im Auge haben und wovon ich weiter unten ſprechen muß. Ich meinestheils fordere alſo von den empiriſchen Staaten im Namen der Idee des Staats, im Namen des höchſten Gutes, daß ſie allen Ernſtes darauf ſinnen und denken ſollen, wirkliche, ächte Sittlichkeit zu realiſiren. Ich ſehe kein Unglück darin, wenn die Sittlichkeit, wie Sie ſich ausdrücken, im Staat „culminirte". Im Gegentheil ſchiene mir das vortrefflich zu ſein und ich hoffe, daß die Menſchheit immer mehr einer Zeit entgegen geht, wo das Bewußtſein allgemeiner und lebhafter wird, daß im Staat nur dasjenige berechtigt iſt, was den Majeſtätsbrief der Sittlichkeit, der „culminirenden" Sittlichkeit aufzuweiſen vermag.

Sie erlauben, daß ich Ihnen aus Ihrer eigenen Ethik wenigſtens Eine Stelle anführen darf, worin Sie Thl. II., S. 169 den *Gehalt* der ſtaatsrechtlichen Idee folgendermaaßen ſchildern:

„Was das Staatsrecht conſtruirt, iſt die Organiſirung der Rechtsidee in ihrer Allgemeinheit. Das Recht iſt aber die Verwirklichung des Sittlichen zum objectiven Gelten. Fällt daher die Rechtsidee in ihrer Allgemeinheit in das Staatsrecht, ſo werden es auch die entſprechenden Beziehungen der übrigen ſittlichen Sphären ſein, die ſich in ihm verwirklichen. Wenn das bürgerliche Recht wohl alle ſittliche Potenzen, ſomit auch Kunſt, Wiſſenſchaft, Religion in ſich reflectirt, aber nur inſofern ſie zu äußerlichen Productionen und dadurch Subſiſtenzmitteln des Einzelnen werden; ſo reflectirt ſie der Staat im engeren Sinne, wie er Object des Staatsrechts iſt, nach ihren objectiv *allgemeinen* Beziehungen und Rechten, deren Regelung in die Geſetzgebung, deren Beſchützung in die Verwaltung des Staates fällt. Dieſer iſt ſomit erſt, wie er nun betrachtet wird, das objective, aber darin allgemeine Centrum, in deſſen Angeln ſich die ganze Welt der Sittlichkeit bewegt, das irritable **Herz des göttlichen Geiſtes**."

Wie nun, mein Herr, laſſen Sie hier nicht die Sittlichkeit im Staat „culminiren“? Wenn die „ganze Welt“ der Sittlichkeit in ſeinen Angeln ſich bewegt, wenn er das „Herz“, das „irritable“ Herz des „göttlichen“ Geiſtes ſein ſoll, ſo weiß ich in der That nicht, was Sie gegen mich erzürnt, der ich §. 780 in ſchlichten Worten ſage: „Der Begriff des particulären Rechts vollendet ſich im Begriff des Staats, in deſſen Verfaſſung der Wille ſich über die Natürlichkeit des Familienzuſammenhanges eben ſowohl, als über die bloße Nützlichkeitstendenz der bürgerlichen Geſellſchaft zum Wollen der Freiheit als ſolcher erhebt“.

Vorhin habe ich das Factum vorläufig zugegeben, daß bei mir die Sittlichkeit im Staat „culminire“. Iſt es denn aber auch richtig? Erkenne ich, ganz abgeſehen von der Religion, über den Staat hinaus nicht noch, innerhalb der Objectivität des Geiſtes, eine Sphäre an, welche in der Entwickelung des Staats diejenigen Correcturen hervorbringt, die ſich dadurch als nothwendig ergeben, daß der Staat, was Sie mir auch in Erinnerung bringen, nach meiner eigenen Lehre, eines nationalen Ausgangspunktes nicht entbehren kann? Lehre ich nicht, daß über dem particulären Recht das Recht der Menſchheit, das univerſelle Recht ſteht? Lehre ich nicht, daß dies ſchlechthin allgemeine Recht es iſt, welches im Rechte der Staaten die eigentlich belebende, treibende, ſie zur Humanität fortgeſtaltende Seele ausmacht? Lehre ich alſo nicht, daß die Sittlichkeit, wenn denn einmal ſo geſprochen werden ſoll, nicht in dem einzelnen Staat, der immer ein beſchränkter Organismus iſt, ſondern in der Menſchheit culminirt? Habe ich nicht, dies in concreto nachzuweiſen, einen Abriß der Weltgeſchichte gegeben?

Doch S. 114 geben Sie einen beſondern Grund an, weshalb der Inhalt des Sittlichen, ſofern es in den Staat fällt, nur ein beſchränkter ſein könne. Sie behaupten nämlich, daß der Staat die „Verwirklichung des Sittlichen nur inſoweit iſt, als es ſchlechthin geboten und von Außen nöthigen Falls erzwungen werden kann“. Ich ſtimme inſofern in dieſe Definition ein, als ich ſelber §. 781 ſage, daß der Staat durch ſeine Verfaſſung die Freiheit zu objectivem Daſein und das Syſtem der Sittlichkeit zur Macht unbedingter Geltung zu erheben ſuche. Aber ſoll der Staat dies nur durch Gebieten, nur durch äußern Zwang? Wenn Sie ſo denken, dann, mein Herr, denken Sie nur an den abſtracten Rechtsſtaat, an den Polizeiſtaat. Ich denke, daß der Staat außer Gebot und Zwang noch ein anderes Mittel hat, die Realiſirung des Sittlichen zu fördern. Ich glaube nämlich, daß Bildung, daß Aufklärung, daß gute Volksſitte für die Verwirklichung des Sittlichen poſitiv viel mehr thun, als alle negative Veranſtaltungen. Wir ſehen daher ja auch, daß Staaten, welche nicht wahre Sittlichkeit, nur den Schein derſelben wollen, Bildung und Aufklärung unterdrücken und ſie auf ein zum Hausgebrauch unentbehrliches Minimum herabſetzen, dagegen in Polizeimaßregeln einen unendlichen Luxus entfalten. Dem ſittlichen Staat iſt nicht damit ein Genüge geſchehen, wenn die Räder ſeines Mechanismus ſich ohne leidliche Hemmung bewegen, wenn ſeine Gebote äußerlich befolgt werden, wenn er die Macht zum Zwang beſitzt und den, ob auch innerlich empörten, Gehorſam ertrotzen kann. Er wünſcht vielmehr, daß ſeine Bürger freiwillig ſeine Geſetze befolgen möchten, was natürlich nur möglich, wenn ſie eine gewiſſe Einſicht in die Nothwendigkeit derſelben zu haben vermögen. Und ſelbſt den ſchlechten Regierungen iſt dieſe Freiwilligkeit angenehm. Sie gerade lieben es, die „gute Geſinnung" ihrer Unterthanen zu preiſen. Geſinnung aber iſt das Innere.

Sie fahren fort: „Es muß daher ein univerſelles Gebiet der Sittlichkeit geben, in welchem dieſe zugleich in ihrer ſubjectiven Innerlichkeit ſich verwirklicht und doch eine objective Realität erlangt. Daß dieſes Gebiet vornämlich die Kirche ſei, habe ich in meinem Syſtem der ſpeculativen Ethik zu zeigen geſucht".

Alſo die Kirche! Da Sie ſelber Geiſtlicher ſind, ſo finde ich das bei Ihnen natürlich. Es iſt mir zwar über die Maaßen wunderlich vorgekommen, im Syſtem einer ſpeculativen Ethik von Katecheſe und Kirchenzucht, von Kirchenrath und innerer Miſſion, von Kirchenrepräſentation und Generalſynoden zu leſen. Aber bei Ihnen, mein Herr, als einem Pfarrer, entſchuldigte ich das, denn Sie ſind in allen dieſen Dingen ſo zu Hauſe, daß

Ihnen dieſelben in einem andern Lichte, als uns Laien, erſcheinen können. Wenn nun aber Philoſophen, wie Chalybäus, auch ſo verfahren, wenn ſie, wie dieſer wackere Mann in ſeiner philoſophiſchen Ethik, unter dem Titel religiöſer Sittlichkeit ein ganzes mit obligater Dogmatik gewürztes Kirchenrecht vortragen, wenn ſie dabei oft nur die nächſten Bedürfniſſe der proteſtantiſchen Kirche im Auge haben, ach, ſo wird einem recht triſt, recht philoſophiſch dünne zu Muth! Und dieſe unſelige Confuſion der Philoſophie mit der Theologie greift jetzt immer weiter und die Philoſophen forciren ſich, eher gläubig, als, was doch ihres Amts iſt, vernünftig zu ſein.

Gewiß iſt nichts Verkehrteres, Verunſittlicherendes zu erfinden, als die Abgötterei, die man dermalen mit der Staatsgewalt treibt. Die Despoten wie die Communiſten begegnen ſich jetzt in dieſer Vergötterung. Aber dieſe Vergötterung, nach welcher der Despot nichts duldet, als was er befohlen, und nach welcher der Communiſt nichts leiſtet, weil der Staat es ihm zu leiſten verpflichtet ſein ſoll, dieſe Vergötterung iſt unſtreitig etwas ganz Anderes, als der Begriff des Staates, der in ihm die vollkommenſte ſittliche Ordnung des menſchlichen Willens erkennt.

Dieſe Erklärung ſchiebe ich hier ein, um kürzer ſein zu können. Ich halte nämlich das ethiſche Gebiet für dasjenige, auf welchem der Wille des Menſchen ſich ſelbſt nach ſeiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu beſtimmen hat; das religiöſe Gebiet dagegen für dasjenige, auf welchem der Menſch durch Gott beſtimmt wird. Auf dem ethiſchen Gebiet findet daher ein wirkliches Handeln ſtatt; auf dem religiöſen Gebiet iſt Gott der im Menſchen weſentlich Mithandelnde. Das ethiſche Handeln iſt daher das Geſchichtezeugende; das religiöſe geht zugleich über das Weſen und Thun der Geſchichte hinaus. Das ethiſche Handeln verklärt ſich in das religiöſe; das religiöſe ſetzt ſich das ethiſche als eine ſich von ſelbſt verſtehende Forderung voraus. Wir unterſcheiden daher beide Gebiete auch in der Benennung, indem wir das ethiſche im Deutſchen die Sittlichkeit, das religiöſe die Heiligkeit nennen. Sittlich ſollen wir durch uns ſelbſt ſein; heilig iſt nur Gott und wir können nur durch ihn geheiligt werden. Sittlich können und ſollen wir uns beſſern, unſere Vergehen bereuen, unſere Fehler ablegen, neue Tugenden erwerben u. ſ. w. Religiös ſollen und können wir nur durch den heiligen Geiſt Gottes zur Einheit mit ihm wiedergeboren werden.

Da Sie, mein Herr, ein Theologe und ſogar ein Pfarrer ſind, ſo iſt es überflüſſig, Ihnen alle die Stellen des alten und neuen Teſtamentes in die Erinnerung zurück zu rufen, in welchen die vorſtehenden Behauptungen ihre ausdrücklichſte Beſtätigung finden. Keineswegs will die Schrift das ethiſche Element degradiren, aber ſie will die Superiorität des göttlichen über ihm zur Anerkennung bringen. „Unter allerlei Volk, wer Gott fürchtet und Recht thut, der iſt ihm angenehm.“ „Niemand aber iſt gut, denn der einige Gott.“ Oder in anderer Form: Chriſtus läßt zwar ſein Leben von ihm ſelber — das iſt die ethiſche Seite — aber nicht nach ſeinem Willen, ſondern nach dem Willen ſeines Vaters, der ihm gegeben hat, zu haben das Leben in ihm ſelber — das iſt die religiöſe Seite.

Verhält es ſich nun ſo, dann kann allerdings der Uebergang des ethiſchen Elementes in das religiöſe in der Ethik betrachtet werden. Mit der Kirche aber hat die Philoſophie hier nichts zu thun. Nicht als hätte die Philoſophie es abzulehnen, auch den Begriff der Kirche in ihre Unterſuchung zu ziehen, denn die Philoſophie hat a priori nichts von ſich auszuſchließen; aber ſie hat ſich nur mit der Idee der Kirche als der ſocialen Erſcheinung der Religion zu beſchäftigen. Das Detail hat ſie der Theologie und dem kanoniſchen Recht zu überlaſſen. Das Recht einer Kirche iſt etwas Poſitives. Das der Katholiken, das der Reformirten, Lutheraner, Herrnhuter, Juden u. ſ. w. iſt ein immer anderes. Das Kirchenrecht z. B., was Sie in Ihrer Ethik deduciren, iſt nicht nur ein proteſtantiſches, ſondern ſieht auf ein Haar ſogar dem Würtembergiſchen höchſt ähnlich. Der Staat kann ſich dieſen poſitiven Verſchiedenheiten gegenüber nur rationell ſo benehmen, wie ich §. 738 geſagt habe. Er kann die Kirchen nur als religiöſe Gemeinſchaften nehmen, die er als Aſſociationen duldet oder als Corporationen anerkennt und die er nicht in ihrem dogmatiſchen Innern, wohl aber in ihrer ethiſchen Haltung, ſo weit ſie in die Erſcheinung tritt, zu überwachen die Pflicht und das Recht hat. Er prätendirt, zu wiſſen, was ſittlich, was unſittlich iſt.

Ueber die Kirche vergeſſen wir jetzt oft die Religion. Aber ſelbſt wenn ich als Glied der Kirche mich betrachte, ſo iſt das Centrum ihrer Thätigkeit ein ganz anderes, als ein nur ethiſches. Die Religion und, wie Sie ſich ausdrücken, ihre „praktiſche Organiſation", die Kirche, haben es mit der Vergebung der Sünde zu thun. Das ſittliche Leben iſt ein großer, unaufhörlicher Kampf. Die Gemeinſchaft mit Gott ſelber kann uns zu ihm ſtärken, kann uns für ihn begeiſtern, kann uns ethiſche Wunder vollbringen laſſen. Aber in der Religion werfen wir die Geſchichte, von der wir ſelbſt ein Moment ausmachen, als eine Laſt von uns; wir befreien uns von ihrer Unruhe; wir ſtürzen aus dem engen Wogendrang ihrer Bäche und Ströme in das uferloſe Meer der Ewigkeit; wir vergeſſen, verſunken in das Anſchauen Gottes, die Nöthe unſerer kleinen Biographie; wir fühlen uns aufgenommen in ſeine Seligkeit, kraft welcher wir dann alle Miſère unſerer empiriſchen Alltäglichkeit, alle Widerſprüche unſeres Treibens glorreich überwinden. Der Staat als der Hüter der objectiven Sittlichkeit vergiebt keine Sünde. Er verfolgt ſie. Die Kirche aber erquickt den Menſchen auch mit dieſem abſoluten Troſt. Blicken Sie dort auf das Schaffot hin. Da umarmt der Prieſter den „armen" Sünder als ſeinen Freund, ſeinen Bruder und verheißt ihm, dem Bußfertigen, die Gnade Gottes. Das iſt die Kirche. Der Henker aber ſchwingt prüfend das Beil in der Hand, um das Haupt des „Bruders" im Namen der Gerechtigkeit vom Rumpf zu trennen. Das iſt der Staat. Nun kann der Staat ſelber chriſtlich werden und ſeine Inſtitution im Liebesſinn des Evangeliums entwickeln. Kirchlich aber ſoll er ſo wenig werden, als die Kirche zum Staat.

Aber weil es ſo iſt, weil der Staat den Willen, wie er ſich thatſächlich kund giebt, zum Object machen muß, ſo halte ich eine religiöſe oder kirchliche Ethik, die noch etwas Anderes, als die Wiedergeburt des Menſchen in und durch Gott bezweckt, die Sittengerichte feſtſetzt, die eine Inquiſition der Geſinnung begründet, für einen Irrthum, welcher dem Staat nicht weniger, als der Religion und Kirche gefährlich iſt. Ich enthalte mich weitergehender Betrachtungen, da ich in der zweiten Ausgabe meiner Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften über alle dieſe Punkte mich ausführlich verbreitet habe. Das Gute, Moraliſche, Rechte, Sittliche iſt innerhalb der kirchlichen Region an ſich ganz daſſelbe, was es in der ſtaatlichen iſt. Es wäre entſetzlich, wenn es anders wäre. Die Geſchichte zeigt uns die Greuel, die aus einer doppelten Sittlichkeit, aus einer niedern und höhern, einer weltlichen und geiſtlichen, entſtehen. Das ethiſche Element, dem Weſen nach nothwendig Eines und daſſelbe, verändert ſich in der religiöſen Sphäre nicht an ſich, ſondern ſteigert ſich durch die Beziehung auf den perſönlichen Gott, eine Beziehung, die für den Staat nur da eintritt, wo er in ſeiner Vergewiſſerung deſſen, was als Wahrheit und Lüge natura sua und dem poſitiven Recht nach als gut oder böſe beſtimmt iſt, zum Eide übergeht.

Sie nehmen auch Anſtoß daran, daß ich für den Begriff der Weltgeſchichte den des Staates zum Ausgangspunkt mache und wundern ſich, daß ich doch in der Entwickelung fortwährend auch das religiöſe Leben berückſichtige. Ich habe dieſen Punkt in der Kritik der Hegel'ſchen Philoſophie der Geſchichte (in meinen Erläuterungen des Hegel'ſchen Syſtems, 1840, S. 173 ff.) und auch an andern Orten ſchon öfter beſprochen. In Erinnerung daran habe ich in meinem Syſtem §. 704 geſchrieben. Es iſt zwar höchſt langweilig, ſich ſelber zu citiren. Da ich aber doch dieſe Zeilen ſchreibe, nicht blos von Ihnen geleſen zu werden, vielmehr, neben der Ausgleichung mit Ihnen, auch das Publikum im Auge haben muß, ſo will ich meine Trägheit und Antipathie überwinden und den angezogenen Paragraphen hieher ſetzen.

„Unter dem Titel einer Philoſophie der Geſchichte ſehen wir die mannigfaltigſten Darſtellungen der Geſchichte ſich hervorwagen. Die Kritik derſelben gehört nicht hieher; die Grundſätze einer ſolchen ſind in der ſo eben gemachten Beziehung auf die geſammte bisherige Entwickelung der Wiſſenſchaft angegeben. Hier ſoll nur der eine Punkt bemerklich gemacht werden, daß der organiſche Ausgang für den Begriff der Geſchichte der Begriff des Staates iſt. Es iſt zwar ganz richtig, daß der Geiſt als der künſtleriſche, religiöſe und wiſſenſchaftliche auch noch eine Geſchichte hat; allein auf dieſen Gebieten geht er über das Wollen zugleich hinaus. Der Wille als thatenzeugender, als in objectiven Handlungen ſich darſtellender, gehört dem Staate an. Der Staat iſt die ethiſche Form, in welcher ſich die Freiheit als vernünftige, die Vernunft als freie organiſirt. Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft ſtehen als die Region der abſoluten Entzweiung und Verſöhnung des Geiſtes über der Objectivität des handelnden; aber von Seiten des Selbſtbewußtſeins der Vernunft und ihrer Freiheit ſteht der Staat als die Form des Willens da, welche Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft als beſondere Momente ſich integrirt, ſo daß er verſchiedene Kunſtſtyle und Schulen, verſchiedene Confeſſionen, verſchiedene Syſteme der Philoſophie in ſich ertragen und mit ſich als dem geltenden Syſtem der Sittlichkeit identiſch ſetzen kann. — Entwickelt ſich alſo der Begriff der Geſchichte an dem des Staates, ſo folgt doch daraus nicht, daß nicht die Hauptmomente derſelben mit denen der Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft zuſammenfallen müßten. Im Gegentheil wirken in der Tiefe des Geiſtes alle Mächte deſſelben zuſammen, ſo daß im Weſentlichen dieſelbe Eintheilung durch die ganze Geſchichte hindurchgehen muß."

Dieſe Eintheilung gebe ich nun §. 795 mit Rückſicht auf die Religion im Allgemeinen an, führe ſie aber auch S. 516—56 im Beſondern aus, da mir ſo viel daran lag, hier die Hegel'ſche Eintheilung zu reformiren, die mit dem Monotheismus nicht zurecht gekommen iſt; ein Punkt von der äußerſten Wichtigkeit, den Sie aber mit Stillſchweigen übergehen. Für die Kunſt habe ich §. 837 bei den verſchiedenen Idealformen; für die Religion §. 862 ff. in einer Andeutung über das Syſtem der Religionen den hiſtoriſchen Zuſammenhang und die Coincidenz mit der politiſchen Eintheilung der Weltgeſchichte angegeben. Für die Geſchichte der Wiſſenſchaft habe ich die nämliche Ueberzeugung gewonnen und leugne nicht, daß ich auf die concrete Durchführung derſelben, falls ſie mir noch vergönnt ſein ſollte, große Hoffnungen baue.

Hegel hat ſehr ſchön geſagt, daß die Weltgeſchichte der **Fortſchritt der Menſchheit im Bewußtſein der Freiheit** ſei. Und das hat er nicht blos ſo in abstracto geſagt, ſondern das hat er auch in einer vortrefflichen, nun ſo oft ſchon, ohne ihm Dank zu wiſſen, copirten und geplünderten Darſtellung der Geſchichte gezeigt. Ich verhehle nicht, daß es mir, ſeiner Größe gegenüber, die in geiſtvoller Durchdringung der politiſchen, der äſthetiſchen, religiöſen und philoſophiſchen Geſchichte ſo vorzüglich ſich hervorgethan hat, recht kahl vorkommt, wenn Sie S. 115 etwas Tieferes zu dociren meinen, indem Sie ſagen: „Wir müſſen den Zweck und das bewegende Princip der allgemeinen Geſchichte nicht ſo enge faſſen, wie Hegel und ſeine Schule dies thut, ſondern ſie überhaupt in die **Verwirklichung des ſittlichen Gemeindelebens** ſetzen, welches nicht allein ein ſtaatliches, ſondern auch ein individuell ſittliches und ein abſolutes d. h. zugleich individuell ſittliches und allgemeines oder kirchliches iſt, und namentlich hat die allgemeine Geſchichte den Zweck, dem ſie ſich Schritt für Schritt nähert, nicht allein die ſittlichen Lebensgemeinſchaften für ſich vollkommen der Idee gemäß zu geſtalten, ſondern auch ſie in ein vernunftgemäßes Verhältniß zu einander zu ſetzen, und hiedurch ſchließlich einen ſittlichen Erdorganismus hervorzubringen“.

Glauben Sie wirklich, daß Sie Hegel mit dieſen Allgemeinheiten etwas Neues geſagt hätten?

Sie werden mir einräumen, daß Sie in Ihrer Kritik mit Anerkennung derjenigen Veränderungen und Erweiterungen, die ich, wie ich glaube, im Geiſt Hegel's und ſeiner Methode an ſeinem Syſtem gemacht habe, ſo karg als möglich geweſen ſind. Wenn ich die andere Stellung der Teleologie, die eingänglichere Behandlung des Pflicht- und Tugendbegriffs ausnehme, ſo erwähnen Sie mit Nichts der Reformen, denen ich die Hegel'ſche Doctrin unterzogen habe. Sie ſprechen nicht von der andern Faſſung der Logik, der Ideenlehre; nicht von den vielen Veränderungen der Naturphiloſophie, die ich mit ſo großer Liebe gemacht habe; Sie verſchweigen, daß ich der Ethik den Unterbau der Idee des Guten gegeben. Und in dieſer einem Recenſenten allerdings freiſtehenden Richtung, mehr von meinen Fehlern, als von meinen Tugenden zu reden, gehen Sie nun auch über meine Darſtellung der Kunſt und Religion kurz hin. Von jener ſagen Sie eben nur, daß ſie bei mir kurz ſei. Kurz — nun ja. Aber kann man denn nicht kurz ſein und doch die Sache fördern? Iſt die von mir gegebene Metaphyſik des Schönen und der Kunſt keinerlei weiterer Aufmerkſameit werth? Sie haben es nicht ſo gefunden und ſo muß ich denn, da ich hier doch vor allen Dingen mich nur gegen Ihre Ausſtellungen zu wahren ſuche, ſchweigen und will mir einbilden, daß Sie wenigſtens nichts Unrichtiges darin entdeckt haben.

Aber eben ſo gehen Sie über den erſten und zweiten Abſchnitt meiner Darſtellung der Religion mit kaltem Stillſchweigen hinweg. Sollte ich denn auch hier nichts der Erwähnung Werthes gethan haben? Sollte nicht dieſe Sonderung des eigentlich religiöſen Proceſſes von der religiöſen Phänomenologie ein nicht unbedeutender Fortſchritt ſein, der eine Menge von Irrthümern widerlegt, eine Menge von Widerſprüchen in der Auffaſſung der Religion auflöſt? Ich hoffe es und ich glaube, daß ich mit dieſer Faſſung die große Anwartſchaft der Hegel'ſchen Philoſophie auf dem religionsphiloſophiſchen Gebiete nicht wenig gefördert habe. Auch hier, es iſt wahr, bin ich kurz geweſen. Wenn man aber, wie ich, eine Naturreligion, eine theologiſche Encyklopädie geſchrieben, wenn man die Glaubenslehren von Schleiermacher und Strauß ſo ausführlichen Beurtheilungen unterworfen, wenn man Hegel's Religionsphiloſophie kritiſirt und noch viele einzelne auf die Religion bezügliche Abhandlungen verfaßt hat, dann iſt Kürze wohl erlaubt. Sie werfen ſich nur auf die Deduction, die ich von dem Syſtem der Religionen gebe. Sie übergehen dabei auch wieder die principielle Begründung, die ich §. 863 dahin zuſammenfaſſe, daß ich ſage: „die Religion iſt daher 1) die Religion der abſoluten Subſtantialität; 2) die der abſoluten Subjectivität; 3) die der abſoluten Geiſtigkeit (Gottes). §. 864. Die Religionen, die auf dem erſten Standpunkt ſtehen, nennen wir auch mit einem techniſch gewordenen Ausdruck ethniſche; die auf dem zweiten befindlichen monotheiſtiſche; die auf dem dritten chriſtliche. Die beiden erſten Formen bilden unter ſich einen ſymmetriſchen Gegenſatz, der ſich in der dritten aufhebt".

Sie machen ſich nur mit der Form zu thun, die ich weiterhin vorgeſchlagen habe, den Unterſchied der Religionen auszudrücken, indem ich ſage, daß man den Ethnicismus auch in das Urtheil faſſen könne: der Menſch iſt Gott; den Monotheismus in das Urtheil: Gott iſt Gott und der Menſch iſt Menſch; das Chriſtenthum in das Urtheil: Gott iſt Menſch. Wenn man dieſe Urtheile ſo kurz und trocken hinſtellt, ſo läßt ſich der Werth derſelben freilich noch nicht einſehen. Dies kann erſt die ausführlichere Entwickelung und dieſe habe ich in einer Abhandlung gegeben, die im erſten Bande meiner Studien 1839 abgedruckt iſt und die ich S. 616 deshalb auch ausdrücklich in Erinnerung bringe. Wenn Sie mich alſo angreifen wollten, ſo hätten Sie wohl die Pflicht gehabt, auf dieſe Ausführung eine billige Rückſicht zu nehmen. Statt deſſen ſchelten Sie nun auf mich ein und machen mir Einwürfe, die mich nicht treffen; Einwürfe, die mich aber um ſo mehr überraſchen müſſen, als ſie ſchon aus dem Abriß der Weltgeſchichte, den ich gegeben habe, ihre Erledigung hätten finden müſſen.

Am liebſten würde ich daher ſchweigen, weil ich ein Recht zu ſchweigen hier durch Arbeit erworben zu haben glaube. Da ich indeſſen mir einmal vorausgeſetzt habe, allen Ihren Vorwürfen nachzugehen, ſo will ich auch hier wenigſtens das Hauptſächlichſte berühren. Wenn ich den Ethnicismus in dem Urtheil ausgedrückt finde: der Menſch iſt Gott, ſo will ich damit das charakteriſtiſche Moment alles Heidenthums bezeichnen, daß bei ihm die Wirklichkeit Gottes immer in den Menſchen fällt, weil Gott, da er hier nur als abſolute Subſtanz, noch nicht für ſich ſelbſt als abſolutes Subject gewußt wird, nur im Menſchen ſeine Subjectivität erreicht, ziemlich in der Weiſe, wie man die Hegel'ſche Philoſophie fälſchlich beſchuldigt, daß nach ihr Gott nur im Menſchen, nur als der Menſch Bewußtſein habe. Die Entwickelung aber dieſes Standpunktes führt eben zur Selbſtaufhebung ſeiner Einſeitigkeit d. h. alſo, in der Geſchichte des Ethnicismus muß die Subjectivität der Gottheit aus dem Schooße der abſoluten Subſtantialität ſucceſſiv hervortreten. Der Pantheismus geht daher in den Dualismus, der Dualismus in den individualiſirenden Polytheismus über, der ſeinerſeits alle ihm voraufgegangenen Phaſen rückwärts durchläuft und endlich in der Apotheoſe des Römiſchen Kaiſers concentrirt. Der Römiſche Kaiſer, der Herr des Weltkreiſes, war der divus augustus und der Cultus ſeiner Majeſtät, die keine andern Götter neben ſich duldete, verſchlang alle ethniſchen Religionen im Indifferentismus der Römiſchen Eklektik. Wenn Sie dies erwägen, werden Sie ſich nicht mehr wundern, wie ich den Parſiſchen Dualismus doch unter jenes Urtheil ſubſumire, da in ihm nicht nur jeder Parſe ein Mitſtreiter des Ormuzd oder des Ahriman ſein kann, das Schickſal des Gottes alſo von dem Thun des Menſchen auch abhängig gemacht wird, ſondern auch reeller Weiſe, actu, der König an die Stelle des Sonnenkönigs tritt. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß Subſtanz und Subject ſich gegenſeitig fordern, weshalb im Monotheismus der Menſch, als Subject, immer nach Erfüllung durch den Gott als das ſubſtantielle Subject trachtet. Wenn Sie daher es premiren, daß im Indiſchen der Gott ſich doch auch zum Menſchen entäußere, ſo widerſpricht das nicht meiner Anſicht, denn es kommt auf die Modalität der Entäußerung an. Sie wollen ſich auf Wishnu's Avataren berufen. Aber Wishnu wird eben nicht blos Menſch, er wird auch Fiſch, auch Eber, auch Schlange. Und die andern Götter incarniren ſich auch. Und der Menſch, wenn er nur die großen Bußen vollbringt, kann auch Welten und Götter ſchaffen. Und die Kaſten ſind in ihrem Urſprung Emanationen des Gottes, nicht, was wir Schöpfung des Menſchen nennen.

Wenn Sie aber ſich gegen das Urtheil des Chriſtenthums ſträuben, daß Gott Menſch iſt, ſo müſſen Sie doch auch wieder richtig verſtehen lernen. Nach dem Chriſtenthum iſt Gott in ſeinem Weſen menſchlich. Weil er für ſich, wie die Kirche es ausdrückt, in ſeiner zweiten Perſon, in Chriſtus, Menſch iſt, ſo wird er es auch. Sie ſagen, das Verhältniß Gottes zum Menſchen könne nur als „das der Lebensgemeinſchaft beider bei ſubſtantieller Verſchiedenheit derſelben bezeichnet werden“.

Wollen Sie damit verſichern, daß wir Menſchen nicht allmächtig, allwiſſend, allgegenwärtig, nicht unerſchaffen ſind u. dgl., ſo ſtimme ich Ihnen vollkommen bei. Dieſe Prädicate ſind die ausſchließlichen Prärogative Gottes. Wollen Sie aber damit das Weſen Gottes, das Wiſſen der Wahrheit und das Wollen des Guten, die Weisheit und die Liebe, die Vernunft und die Freiheit, von uns ausſchließen, ſo proteſtire ich im Namen der Menſchheit, im Namen des Chriſtenthums, im Namen Gottes. Wenn zwiſchen Gott und uns, wie Sie ſelbſt ſagen, Gemeinſchaft des Lebens iſt, ſo möcht' ich wiſſen, wie Leben ſich mittheilen ſoll, ohne ſich ganz, ohne ſich rückhaltlos hinzugeben, ohne ſeine Subſtanz zu entäußern, ohne alſo eine ſubſtantielle Identität hervorzubringen. Nach dem Chriſtenthum hat Gott uns nach und zu ſeinem Ebenbilde geſchaffen, hat uns ſeinen Odem eingeblaſen; nach dem Chriſtenthum iſt Gott ſelber Menſch, wirklicher Menſch geworden, ein Menſch, der ſogar verſucht iſt „allenthalben“ gleich wie wir; nach dem Chriſtenthum beſteht eine Homouſie zwiſchen dem göttlichen Vater und dem göttlichen menſchgewordenen Sohn, deſſen Brüder wir eben durch ihn ſelber ſind; nach dem Chriſtenthum genießen wir im Abendmahl ſein Fleiſch, trinken wir ſein Blut; nach dem Chriſtenthum iſt es der göttliche Geiſt, der in der Gemeinde waltet, der uns heiligt, der uns tröſtet, beſeligt, der uns eingiebt, was wir reden ſollen, der uns in alle Wahrheit führt, der, als ein Geiſt der Kindſchaft, uns rufen läßt: Abba, lieber Vater; der mit uns alle Höhen und Tiefen der Gottheit durchforſcht — und doch behaupten Sie, daß zwiſchen Gott und uns keine ſubſtantiellen Bande exiſtirten? O mein Herr, wie ſehr verkennen Sie dann das Chriſtenthum! Sie müſſen fühlen, wie wenig der zahme Ausdruck „Gemeinſchaft des Lebens“ gegen den Ausdruck der „Einheit des Lebens“ verſchlägt, den Chriſtus ohne Bedenken vom religiöſen Rapport gebraucht. Liebe des Menſchen zu Gott, das Weſen des Chriſtenthums, wären unmöglich, wenn der Menſch nicht mit einer ſubſtantiellen, nur mit einer accidentellen Einheit mit Gott von Gott begnadet wäre.

Doch ſoll dieſe Erinnerung gegen Sie keineswegs Ihre Chriſtlichkeit anfechten, ſondern nur mich ſelber gegen den Vorwurf ſchützen, als hätte ich das Chriſtenthum nicht verſtanden und als hielt ich etwa einen Pantheismus dafür, denn dies bei den Theologen gegen uns Hegel'ſche Philoſophen ſo beliebte Ungeheuer, das man ſo gern zu unſerer Verdächtigung losläßt, dies iſt es doch eigentlich, was Sie mir inſinuiren wollen, indem Sie gegen die „ſubſtantielle Identität" Gottes und des Menſchen polemiſiren.

Daß es ſich ſo verhält, erſehe ich ſchließlich ganz unzweideutig aus Ihrer Verwunderung, wie es mir möglich iſt, das Hauptproblem der Philoſophie endlich in der Unterſuchung der Perſönlichkeit Gottes zu finden. Sie vermiſſen aber bei mir, während Sie mir in der Sache Recht geben müſſen, wieder die „eingehende dialektiſche Entwickelung der Gottesidee" und ſind hart genug, zu ſagen, daß dies Problem, welches eine beſondere Wiſſenſchaft, die Metaphyſik, bilde, ohne die größte Oberflächlichkeit nicht nur ſo nebenbei abgemacht werden könne. Alſo beweiſe ich, da Sie mich des Letztern bezüchtigen, die größte Oberflächlichkeit. Sie hätten vielleicht Recht, mein Herr, ſo derb gegen mich zu ſein, wenn ich nicht in meinen Erläuterungen S. 618 ausdrücklich angäbe, wo ich die ausführliche Begründung deſſen gegeben habe, was ich hier nur andeute. Wollten Sie mir hier etwas anhaben, ſo mußten Sie ſich um dieſe Ausführung kümmern. Dies zu fordern habe ich ein Recht. Biedermann in Tübingen iſt bis jetzt der Einzige geweſen, der es verſucht hat, meinen am angeführten Ort in der theologiſchen Encyklopädie gegebenen Beweis für den Begriff und die Exiſtenz Gottes (theol. Encykl. 1845, S. 10—37 zu widerlegen. Er hat mich aber nicht überzeugt, weil er überſehen hat, daß das letzte Urtheil, das ſich als Schluß ergiebt, ein apodiktiſches iſt: der Geiſt, als der abſolute, iſt Gott. Aber ſelbſt wenn Sie nicht auf meine Theologie an beſagtem Ort hätten Rückſicht nehmen wollen, ſo mußten Sie doch aus der Beſchreibung, die ich von meinem Verfahren S. 617 und 18 mache, ſich überzeugen, daß eine ſolche nichtsſagende, ſich auf gar nichts einlaſſende Abfertigung, als Sie mir zu Theil werden laſſen, eine zu oberflächliche Behandlung ſei.

Ihrem Tadel, daß auch ich vom Begriff der logiſchen Idee zum Begriff der Natur übergehe, bin ich ſchon oben begegnet.

Vielleicht iſt es mir gelungen, Ihnen dort deutlich gemacht zu haben, inwiefern die logiſche Idee als Logos gedacht werden könne, ſo daß dann ſogar die Vorſtellung eines ſchöpferiſchen Verhaltens möglich wird. Das Verhältniß der Natur zum Geiſt habe ich §. 304 angegeben. Vielleicht habe ich Ihnen oben auch deutlich gemacht, welch' ein Unrecht Sie Hegel anthun, wenn Sie nicht den Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes als das Princip ſeiner Philoſophie anſehen. Wäre mir dies gelungen, ſo würde ich eben damit mich ſelbſt gerechtfertigt haben, daß ich der Hegel'ſchen Philoſophie nicht ein ihr principiell fremdes Element octroyirt habe, wenn ich ihre Darſtellung mit dem Begriff des perſönlichen Gottes ſchließe. Sie ſagen nämlich am Schluß Ihrer Kritik: „Zu dem Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes gelangt Roſenkranz, wie Hegel, nur auf dem regreſſiven Wege, obgleich er Gott nicht, wie letzterer, nur als das reine Sein erfaßt, das allein im Menſchen zum Selbſtbewußtſein gelangt. Es bekommt hiedurch das ganze Werk des Verfaſſers eine innere Unentſchiedenheit und Haltungsloſigkeit, indem es im Ganzen die Form des Hegel'ſchen Syſtems und deſſen Entwickelungsgang feſthält, während doch der Inhalt der philoſophiſchen Anſchauung ein von dem Inhalte dieſes Syſtems grundweſentlich verſchiedener geworden iſt".

Im Eingang Ihrer Kritik ſagen Sie mir, ich hätte das Princip der Hegel'ſchen Philoſophie beibehalten, wäre aber von deſſen Conſequenzen abgegangen.

Hier am Ende ſagen Sie mir, ich hätte die Form und den Gang der Hegel'ſchen Philoſophie beibehalten, aber der Inhalt meiner philoſophiſchen Anſchauung ſei ein ganz anderer geworden.

Welche von beiden Behauptungen iſt denn nun wohl wahr?

Wo hätten Sie mir denn innere Unentſchiedenheit und Haltungsloſigkeit nachgewieſen?

Sie können ſich nicht denken, daß die Hegel'ſche Philoſophie, ſo wie ich ſie entwickele, in der That die Hegel'ſche Philoſophie iſt, während ich durch meine Reform und Darſtellung den tiefen, ewig wahren Sinn dieſer Philoſophie erſt recht klar gemacht zu haben beſtrebt geweſen bin. Aber ſo groß die Aenderungen ſind, die ich aus der Anlage und Methode des Syſtems heraus für nothwendig erachte, ſo kann ich mich doch nicht überzeugen, daß nicht Hegel die Idee Gottes ähnlich, als ich, ſollte verſtanden haben.

Aber ſelbſt wenn ich nun die Philoſophie anders, als Hegel, aufgefaßt, wenn ich mich etwa, ohne es zu merken, durch Jahre lange Arbeit allmälig in eine Anſchauung hinein vertieft hätte, die von der Hegel'ſchen, wie Sie wenigſtens behaupten, grundweſentlich verſchieden wäre, ſo würde es denn vor allen Dingen doch darauf ankommen, ob, was ich lehre, wahr und ob, wie ich es lehre, klar d. h. auch logiſch richtig und ob es geſchmackvoll ausgedrückt iſt.

Ob meine Veränderungen des Hegel'ſchen Syſtems nur eine Reform deſſelben, das iſt nur eine relative, eine kritiſch hiſtoriſche Frage; ob aber meine Philoſophie an und für ſich wahr und klar, das iſt eine abſolute, den Begriff der Idee direct betreffende Frage.

Ich wollte dieſe meine Apologie gegen Ihre Einwürfe erſt in der Zeitſchrift für Philoſophie und philoſophiſche Kritik drucken laſſen, welche Sie mit Fichte und Ulrici herausgeben. Sie iſt aber inzwiſchen ſtärker angelaufen, als ich dachte und ſo erlaube ich mir, ſie Ihnen als Brochüre zur gefälligen Einſicht zu überſenden und Ihrem Wohlwollen ergebenſt zu empfehlen.

Leben Sie wohl!

Karl Roſenkranz.

Königsberg, den 29. September 1852.

XII.

Helfferich's Organismus der Wiſſenſchaft.

1857.

Wir haben Sympathien und Antipathien auch auf dem literariſchen Gebiet. So habe ich für Helfferich von Anfang an, da er ſeine Geſchichte der „Chriſtlichen Myſtik“ herausgab, durch alle ſeine ſpätern Leiſtungen, ſeine „Metaphyſik“ 1846, ſeine „Briefe aus Paris“ zur Zeit der Februarrevolution, ſeine Parallele der „Engländer und Franzoſen“ 1852, ſeine Schrift über „Kunſt und Kunſtſtil“ u. ſ. w., immer eine lebhafte Sympathie gefühlt. Das gründliche Wiſſen, die vielſeitige Bildung, das humane Beſtreben und die einfache Schreibart machten mir den Mann werth, zumal in einer Zeit, in welcher die bloße Fabrikarbeit und die Koketterie des Charlatanismus ſo epidemiſch geworden. Mit großer Spannung nahm ich daher ſein neueſtes Werk: „Der Organismus der Wiſſenſchaft und die Philoſophie der Geſchichte“, zur Hand, das Reſultat ausgedehnter und nach allen Richtungen gewendeter Studien. Die Aufgabe, die Helfferich hier hat löſen wollen, ſpricht er ſelbſt S. VI dahin aus: „Den weltgeſchichtlichen Proceß der Ideenwelt und deren unmittelbaren Zuſammenhang mit den Thatſachen unſers Selbſtbewußtſeins“ darzulegen. Er hat ſeinen Gegenſtand in folgende neun Abſchnitte geſondert: 1) die Univerſität und die Wiſſenſchaft; 2) der Menſch als Individuum; 3) das Selbſtbewußtſein; 4) die Perſönlichkeit; 5) die Medicin; 6) die Philoſophie; 7) die Philologie; 8) die Rechtswiſſenſchaft; 9) die Theologie. Jeder dieſer Abſchnitte bildet für ſich ein Ganzes, das, in ſich vollkommen ſelbſtſtändig, ſeine Stelle verändern könnte, ohne dadurch ſelbſt verändert zu werden oder die übrigen Abhandlungen ſonderlich zu bedingen. Man kann das Buch überall aufſchlagen und jeden Abſchnitt bequem für ſich leſen. Die Art der Behandlung iſt nämlich eine hiſtoriſch-kritiſche. Helfferich hat das Material jedes Themas mit Berückſichtigung der wichtigſten neuern Forſchungen überſichtlich zuſammengeſtellt. Er hat ſowohl den Gegenſtand ſelbſt als die Hauptanſichten, die über ihn bisher laut geworden, die Revue paſſiren laſſen und verbindet mit dieſer Erzählung ſeine Erklärung, welcher Anſicht er ſelber zugethan ſei. Er behauptet zwar, eine genetiſche Methode zu verfolgen, welche die Vortheile der analytiſchen Unterſuchung und ſynthetiſchen Conſtruction in ſich vereinigen ſoll: allein er nimmt es damit nicht ſtreng, ſondern liebt den Ton des Berichterſtatters, der ſeine Erzählung mit kritiſchen Randgloſſen durchbricht.

Helfferich will keine Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften geben, wie er ausdrücklich mit einem unſtreitig auf Noack's Propädeutik zielenden Seitenblick ſagt. Er beginnt ſofort mit dem Menſchen als Individuum und ſteigt von da bis zur Religion auf, in welcher ſich der Menſch zu Gott als zur abſoluten Perſönlichkeit verhält. Eine tiefere Ableitung aber der einzelnen Wiſſenſchaften und ein Nachweis ihres innern, gegenſeitigen Zuſammenhanges fehlt. Die Wiſſenſchaft wird ein Organismus genannt, allein die Organiſation der Wiſſenſchaft ſelbſt wird nicht entwickelt. Zwiſchen den einzelnen Wiſſenſchaften wird nur zuweilen eine oberflächliche Verbindung geſetzt. Betrachtet man z. B. die oben mitgetheilte Anordnung des Stoffs, ſo wird man ſich wundern, auf den Begriff der Perſönlichkeit die Medicin, auf die Medicin die Philoſophie, auf die Philoſophie die Philologie, auf dieſe die Rechtswiſſenſchaft folgen zu ſehen. Man wird begierig ſein, die Rechtfertigung dieſer in der That neuen Folge kennen zu lernen. Dieſe Rechtfertigung ſucht man umſonſt. Der Verfaſſer hat ſich vorgeſetzt, alle Wiſſenſchaften aus dem Menſchen, aus den Thatſachen des Selbſtbewußtſeins abzuleiten. Die Wiſſenſchaft ſoll nach ihm gar kein realer Vernunftzweck, ſondern nur ein Standpunkt des menſchlichen Verhaltens ſein. Solche Allgemeinheiten, wie der Menſch oder die Thatſachen des Bewußtſeins, ſind ſehr elaſtiſch, wie die Geſchichte der Philoſophie nun ſchon oft genug gezeigt hat. Auf den Menſchen kann Alles bezogen, aus dem Menſchen kann Alles hervorgeholt werden und ebenſo giebt es kein Moment der Wiſſenſchaft, das nicht in der Form einer unmittelbaren Thatſache unſeres Selbſtbewußtſeins ausgeſprochen werden könnte. Allein bei dem Menſchen iſt eben die große Frage, wie er zu ſeiner Exiſtenz kommt, und bei den Thatſachen des Bewußtſeins, die uns als Unmittelbarkeiten erſcheinen, wie ſie vermittelt ſind. Erſt mit dieſer Frage beginnt die Philoſophie. Wie die Medicin dazu kommt, in einem Organismus der Wiſſenſchaft die Mitte zwiſchen dem Begriff der Perſönlichkeit und der Philoſophie auszumachen, wird ſich niemals begründen laſſen, wenn auch die Philoſophie es nicht ungern ſehen wird, daß die Herren Philoſophen zu ihr eine mens sana in corpore sano mitbringen. Helfferich ſagt, die Medicin ſei vorzüglich geeignet, zu zeigen, daß das Wiſſen nur einen Standpunkt der menſchlichen Perſönlichkeit bilde. Iſt das aber eine Ableitung der Nothwendigkeit des Begriffs der Medicin aus dem der Perſönlichkeit? Helfferich entwickelt bei dieſem ſchon den Begriff des Rechts, der Sitte, ja des Gottesbewußtſeins. Sollte man da nicht den Fortgang ſtatt zur Medicin vielmehr zur Rechtswiſſenſchaft erwarten? Wie vieles Andere ſchiebt ſich jedoch dem Verfaſſer noch dazwiſchen!

Ebenſo unerhört und grundlos iſt der Uebergang von der Medicin zur Philoſophie, die Helfferich eigentlich nach ſeiner Definition derſelben, das Selbſtbewußtſein zu ihrem ausſchließlichen Object zu haben, ſchon unter dem Begriff des Selbſtbewußtſeins hätte abhandeln können. Conſequent hätte er, wie Fichte, eine Wiſſenſchaftslehre geben müſſen. Helfferich hätte die Philoſophie auch in dieſer beſchränkten Form, wodurch ſie auf die Pſychologie reducirt wird, an die Spitze ſtellen und Natur wie Geſchichte aus der Analyſe des Selbſtbewußtſeins ableiten müſſen. Sieht man näher zu, ſo findet man, daß er unter dem Titel der Philoſophie eine Skizze der formalen Logik und der Metaphyſik ziemlich in Ariſtoteliſcher Weiſe giebt, weil er die Erforſchung des Selbſtbewußtſeins, auch in ſeinen logiſchen Functionen, in der That ſchon vorweggenommen hat. Als das ſubjective Band der logiſchen Formen hält er die Sprache feſt, durch welche uns dieſelben gegeben werden ſollen.

Verhielte es ſich ſo, dann müßte das Capitel der Philologie dem der Philoſophie nicht folgen, ſondern ebenfalls vorangehen, wie denn auch wirklich die Sprache S. 92—100 im Begriff des Selbſtbewußtſeins ſchon dargeſtellt iſt. Daß alſo die Philologie, unter welchem Namen Helfferich auch die Linguiſtik mitbegreift, noch einmal außerhalb der Pſychologie von neuem abgehandelt wird, iſt keine organiſche Verknüpfung und, ſelbſt vom Standpunkt des Verfaſſers aus, ungenau, da nach ihm die Sprache es ſein ſoll, aus welcher die Philoſophie die logiſchen Formen entnimmt. Das Sprechen hat nach ihm die Priorität vor dem Bewußtwerden der in ihm vorhandenen logiſchen Geſetzmäßigkeit und der Philoſoph muß daher nach ihm Grammatiker ſein. Daß wir eher ſprechen als ein Bewußtſein der in dem ſprachlichen Ausdruck enthaltenen logiſchen Formen gewinnen, iſt gewiß und ebenſo gewiß iſt es, daß es nichts ſchadet, wenn der Philoſoph auch Grammatiker iſt. Den Begriff der logiſchen Beſtimmungen aber nicht in ihnen ſelbſt zu ſuchen, ſondern ſie lediglich aus den grammatiſchen Formen herauszuklauben, heißt die Autonomie des Denkens gänzlich verkennen. Alle tiefern Philoſophen haben den Zuſammenhang des Sprechens mit dem Denken, den Parallelismus der grammatiſchen und logiſchen Formen beachtet, aber ein Grammatiker als ſolcher iſt deshalb noch kein Philoſoph. Daß die Sprache durch ihre empiriſche Ausbreitung verſchiedene Lautſyſteme, daß ſie Wurzel- und Stammſprachen u. ſ. w. erzeugt, iſt eine geſchichtliche Thatſache. Die comparative Sprachwiſſenſchaft wird das Mittel einer Erkenntniß der Einheit des unendlich mannigfaltigen Sprachgebiets. Für eine Ueberſicht deſſelben, wie ſie nach den neuern Forſchungen von Bopp, Schott, Grimm, Pott, Steinthal, Humboldt, Buſchmann, Böcklingk und Andern ſchon möglich iſt, hat Helfferich eine recht ſchätzenswerthe Zuſammenſtellung gemacht, bei der wir uns freilich nicht verhehlen wollen, daß unſtreitig Vieles, was er von afrikaniſchen, oceaniſchen und amerikaniſchen Sprachen ſagt, höchſt zweifelhaft iſt, da Grammatik wie Lexikon dieſer Sprachen noch in der Kindheit begriffen ſind.

An die Philologie ſchließt Helfferich die Rechtswiſſenſchaft an. Auch hier ſieht man keinen Zuſammenhang. Daß im Eingang von Leibniz' Verſuch einer Weltſprache die Rede iſt, begründet noch keine objective Syntheſe zwiſchen dem Begriff der Sprache und dem des Rechts. Der Begriff des Rechts und der Sitte iſt ſchon bei dem Begriff der Perſönlichkeit abgehandelt worden. Das Capitel, welches der Rechtswiſſenſchaft als ſolcher gewidmet iſt, enthält nur eine breitere hiſtoriſche Darlegung des Familien-, Civil- und Criminalrechts der Völker, die theilweiſe auch in das Staatsrecht hinaufreicht. Ich halte dieſe aus Gans, Unger, Fallati, Klemm und Andern gemachte Ueberſicht für eins der beſten Capitel des Buchs, wenn auch von Philoſophie darin gar nicht die Rede ſein kann.

Auf die Rechtswiſſenſchaft folgt zum Schluß die Theologie. Wäre die Wiſſenſchaft wirklich als ein Organismus entwickelt, ſo hätte hier die Integration aller früher abgeleiteten Begriffe und die Nothwendigkeit eines Endes nachgewieſen werden müſſen. Der Schluß einer wiſſenſchaftlichen Organiſation muß die Probe des Anfangs machen. Um dergleichen iſt Helfferich unbekümmert und der Verſuch, den er anſtellt, die Rechtswiſſenſchaft mit der Theologie in einen gewiſſen Zuſammenhang zu ſetzen, ein bloßer Schein, indem er die Theologie mit folgenden Worten anhebt: „So wie das Recht das perſönliche Selbſtgefühl weckt, ſo die Religion die ſich ſelbſt verleugnende Demuth; umſpannt jenes das ſinnliche All, um es zu beſitzen, ſo läßt dieſe das Endliche hinter ſich, um das Unendliche, Ewige, Abſolute ſich nicht etwa anzueignen, ſondern von ihm angeeignet zu werden." Dies iſt mindeſtens ſehr ſchlecht ausgedrückt, abgeſehen davon, daß es den Unterſchied von Recht und Religion höchſt einſeitig nur auf eine pſychologiſche Differenz des affirmativen und negativen perſönlichen Selbſtgefühls reducirt. Recht und

Religion ſind ſich dem Begriff nach nicht entgegengeſetzt. Das ethiſche Element hebt ſich im religiöſen als ſeiner tiefern Begründung auf, wie Helfferich im Capitel von der Perſönlichkeit den Uebergang des Rechts in die Religion, namentlich an der Rechtsſymbolik, ſelber aufgezeigt hat. Die Religion kann daher auch ſelbſt in der Form des Rechts erſcheinen, wie z. B. die jüdiſche die Form eines Vertrags zwiſchen Jehovah und ſeinen Anhängern hat. Das Sinnliche iſt ebenfalls ein Moment innerhalb der Religion, gegen welches ſie ſich nur inſoweit negativ verhält, als es die Verwirklichung der abſoluten Freiheit hemmt. Wie dieſe gefaßt iſt, entſcheidet über ihre Behandlung des Sinnlichen. Im Buddhismus z. B. wird von demſelben in ſtrenger Askeſe abſtrahirt, im Judenthum wird ſein Genuß accentuirt. Kanaan wird den Juden von ihrem Gott verheißen als das Land, darin Milch und Honig fließt und vom Wein rühmt Salomo, daß er des Menſchen Herz erfreue. Inhalt des Rechts iſt, der Idee nach, wahrlich nicht das ſinnliche All, ſondern der vernünftige Wille, der an ſich ſelbſt heilig iſt. Die Religion macht allerdings auch demüthig, allein ihre Demuth, wenn ſie rechter Art iſt, ſchließt ein vernünftiges und berechtigtes Selbſtgefühl ſo wenig aus, daß ſie es ſogar der Gewalt der Natur, dem Erdulden von Unrecht und dgl. gegenüber erweckt. Chriſtus erinnert z. B. ſeine Jünger daran, daß ſie doch viel mehr ſeien als Sperlinge, ermahnt ſie, daß ſie die Perlen nicht vor die Säue werfen ſollen u. ſ. w.

Das Geſagte wird ausreichen, darzuthun, daß Helfferich eine Organiſation der Wiſſenſchaft, worin ein nothwendiger Zuſammenhang der einzelnen Glieder aus der Einheit des Ganzen entwickelt wäre, nicht gegeben hat. Er hat einzelne, an ſich werthvolle Rhapſodien über einzelne Wiſſenſchaften geſchrieben, aber keineswegs, wie er wünſcht, den „Kosmos der Ideen" dargeſtellt. Das erſte Capitel: die Univerſität und die Wiſſenſchaft, iſt ganz zweckmäßig, eine akademiſche Vorleſung über philoſophiſche Encyklopädie zu eröffnen, hätte hier aber wohl einem andern weichen müſſen, worin der Begriff eines Organismus der Wiſſenſchaft und der Philoſophie der Geſchichte vorläufig auseinandergeſetzt wäre. Das zweite, dritte und vierte Capitel enthalten, was wir gewöhnlich Pſychologie nennen. In der Unterſcheidung des Menſchen als Individuum, als Selbſtbewußtſein und als Perſönlichkeit ſchimmert die Hegel'ſche Trias des anthropologiſchen Individuums, des phänomenologiſchen Subjects und der pneumatiſchen Perſon deutlich genug hindurch, obwohl der Verfaſſer es liebt, ſich gegen Hegel polemiſch zu ſtellen. Die Medicin ſchließt bei Helfferich die Naturwiſſenſchaft, die Philoſophie die Logik und Metaphyſik, die Philologie die Aeſthetik und die Theologie die Religionsphiloſophie in ſich. Dieſe Manier, hiſtoriſch durchgebildete Wiſſenſchaften um ihr gutes Recht auf Selbſtſtändigkeit zu verkürzen und ſie nur gelegentlich unterzubringen, iſt nicht zu billigen. Die Medicin bedarf unſtreitig der Naturwiſſenſchaft, zumal ſie nicht blos, wie Helfferich meint, „den individuellen Menſchen", ſondern auch die Thiere zu ihrem Object hat. Allein die Medicin iſt nicht, wie die Naturwiſſenſchaft an ſich von urſprünglicher Selbſtſtändigkeit, ſondern, wie die Pädagogik, eine gemiſchte Wiſſenſchaft. Sie muß den kranken Organismus mit dem geſunden vergleichen, die Mittel zur Geneſung ſuchen und eben ſowohl durch pſychiſche als durch materielle Mittel wirken. Daß die Exiſtenz der Natur durch die des Menſchen teleologiſch gleichſam erſt gerechtfertigt wird, iſt kein Grund, die Naturwiſſenſchaft als ſolche nicht unabhängig vom Begriff des Menſchen zu behandeln. Daß, wie Helfferich S. 211 ſagt, das Object der Medicin und der Naturwiſſenſchaft nicht eine Idee, ſondern nur eine Thatſache ſei, iſt ebenfalls eine craß empiriſche, grell realiſtiſche Faſſung, über welche wir den Verfaſſer bedauern. Freilich iſt die Exiſtenz eines Kranken wie die Exiſtenz der Natur Thatſache, die auch ſinnlich erfahren werden kann: allein der Gegenſtand der Wiſſenſchaft iſt doch nicht das vereinzelte Factum, ſondern der an und für ſich unſinnliche, ewige, ſich ſelbſt gleiche Begriff, der in den concreten Thatſachen ſich realiſirt. Helfferich erkennt auch für die Wiſſenſchaft die Bedeutung der Geſchichte in hohem Grade an und ſo muß man ſich denn wundern, wenn er S. 132 Idee nur in praktiſchem Sinn definirt: „Der frei producirte, durch den Willen realiſirte Vernunftzweck iſt die Idee". Warum denn den Begriff der Idee auf ſolche Weiſe gegen den einmal durch die Geſchichte gegebenen Begriff des Platoniſchen Ausdrucks auf ein particulares Gebiet abſchränken? Gegenſtand der Naturwiſſenſchaft wird immer die Idee der Natur, d. h. der Vernunftbegriff der Natur, ſein müſſen, wenn auch die Erkenntniß dieſes Begriffs von der analytiſchen Seite her durch die Empirie der Thatſachen, d. h. der Naturerſcheinungen, vermittelt wird, die für uns immer eine Grenze hat, über die wir mit dem Gedanken hinausgehen müſſen. Es iſt merkwürdig, heutzutage zu beobachten, wie ſehr man wiſſenſchaftlicher und gründlicher zu ſein glaubt, wenn man nur des Wortes Thatſache ſich ſo oft als möglich bedient und die Verſicherung abgiebt, nicht dem Idealismus, ſondern dem Realismus zu huldigen. Man kann jetzt namentlich von der Hegel'ſchen Philoſophie Beſchreibungen leſen, nach denen man ſich ihren Idealismus lediglich als eine logiſche Abſtraction vorſtellen ſollte, während ſchon ihre Definition des Begriffs der Idee als der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität einer ſolchen Auffaſſung widerſpricht. Die logiſche Idee als ſolche hat Realität im Denken als ihrem Sein und die Idee der Natur hat Realität im Kosmos.

Auf die Medicin folgt bei Helfferich die Philoſophie, die, wie wir ſchon vorhin ſahen, bei ihm eigentlich nur ein Moment der Pſychologie, der Begriff des Selbſtbewußtſeins, iſt. Wir finden hier noch einmal die formale Logik mit Beziehung auf die grammatiſchen Formen vorgeführt, außerdem aber die Metaphyſik. Obwohl der Verfaſſer 1846 ſelbſt eine „Metaphyſik als Grundwiſſenſchaft" herausgegeben hat, ſo iſt dieſelbe doch hier nur nebenher in einer dürftigen Skizze auf wenigen Seiten abgethan. Sie hat nach ihm zu zeigen, wie die Kategorieen des Weſens, der Beziehung, des Zwecks, rein begreiflich, die Sphäre alles Daſeins ausfüllen, weshalb er S. 271 ſogar die Abhängigkeit der logiſchen Functionen von der Löſung der metaphyſiſchen Frage zugeſteht. Wenn ſie, nach ſeinem Ausdruck, die abſolute Syntheſe des Realgrundes entwickelt, ſo muß man ſich wundern, weshalb ſie nicht an die Spitze der ganzen Unterſuchung geſtellt iſt. Die Mathematik macht er zu einer angewandten Logik. S. 253: „Verlaſſen wir den formalen Boden der Logik, um den durch ſie gewonnenen Begriff thatſächlich und ſyſtematiſch an dem objectiven Sein zu vollziehen, ſo befinden wir uns ſofort im Bereich der Mathematik. Die Mathematik hat es nicht mit logiſchen Begriffen zu thun, ſondern mit den einfachſten Beſtimmungen des Seins, denn Raum und Zeit ſind die allgemeinen Vorausſetzungen, die Grundbedingungen, ohne welche kein Reales als ſolches gedacht werden kann.“ Dies iſt eine ſehr unbeſtimmte Definition. Alles Reale iſt eine thatſächliche Vollziehung der logiſchen Formen. Die Immanenz des Logiſchen, die allem Natürlichen und Geiſtigen zukommt und ohne welche es nur eine begriffloſe Realität wäre, macht nicht das Unterſcheidende der Mathematik aus. Raum und Zeit aber ſind wohl die Bedingungen für alle Endlichkeit der Erſcheinung, nicht aber für den Begriff der Realität überhaupt, denn Gott z. B. iſt zwar ein Reales, allein ein ſolches, bei welchem wir ausdrücklich die Unbedingtheit durch Raum und Zeit denken müſſen. Daß die Mathematik als ſolche die Arithmetik und Geometrie enthält, iſt richtig, unrichtig jedoch, die Arithmetik als die Wiſſenſchaft der Zeit zu faſſen, in der That aus keinem andern Grunde, als um der Geometrie als der Wiſſenſchaft des Raumes einen Pendanten zu geben. Helfferich ſagt: „Wie verhält ſich der Raumpunkt zum Raumpunkt, der Zeitpunkt zum Zeitpunkt? Mit der Beantwortung dieſer Frage hat es die Mathematik zu thun.“ Dies iſt nur halb wahr, denn die Arithmetik hat es gar nicht mit dem Begriffe der Zeit zu thun. Sie haftet an dem Begriffe der abſtracten Größe, des Eins überhaupt, in welchem das Princip der Zahl mit allen möglichen Combinationen derſelben liegt. Sie iſt daher im höchſten Sinn ein Theil der Metaphyſik, ein Moment der Ontologie als der Wiſſenſchaft vom abſtracten Begriff des Seins. Die Arithmetik als die Wiſſenſchaft vom Begriff der Größe und ihren Verhältniſſen überhaupt im Gleich- und Ungleichſein, im Größer- oder Kleinerſein, in der Discretion oder Continuität, in der arithmetiſchen oder geometriſchen Proportion u. ſ. w. iſt daher ſchon die Bedingung für die Geometrie als die Wiſſenſchaft von den abſtracten Figurationen, die aus dem Raumpunkt und der Linie entſtehen. Dieſe Wiſſenſchaft fällt aber nicht mehr der Metaphyſik, ſondern der Naturwiſſenſchaft anheim, weil ſie die abſtracten Elemente aller Naturformen enthält. Es iſt ſchwer, althergebrachte Vorurtheile zu zerſtören. Zu dieſen gehört das Verhältniß der Arithmetik und Geometrie, als ob jene ebenſo durch den Zeitbegriff, wie dieſe durch den Raumbegriff vermittelt wäre, während doch Raumpunkte, weil ſie Einſe ſind, ſich gerade ebenſo gut zählen laſſen als Zeitpunkte und der Calcül nicht im geringſten mit den Dimenſionen der Zeit, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft zu ſchaffen hat. In ſeiner „Metaphyſik, §. 54," hat Helfferich auch ſelbſt den Begriff der Zahl ſeine Stelle angewieſen. Durch die Differentialrechnung und den Begriff der imaginären Größe, der ſchon ſo unermeßliche Erfolge gehabt hat, iſt die Arithmetik zu einer der intereſſanteſten metaphyſiſchen Wiſſenſchaften geworden, eine Höhe des Standpunktes, die in der Herrſchaft des Calcüls über alle geometriſchen Probleme zur thatſächlichen Erſcheinung kommt und ſich nur deshalb dem gewöhnlichen Auge verbirgt, weil daſſelbe an dem Mechanismus der arithmetiſchen Technik haften zu bleiben pflegt. Noch ein Irrthum auf dieſem Felde iſt der, daß die Mathematik alle Wiſſenſchaften an logiſcher Evidenz übertreffe. Helfferich ſagt: „Die Mathematik iſt die einzige Wiſſenſchaft, die in ſtrenglogiſcher Beweisform weiterſchreitet und deren Sätze und Löſungen als vollſtändige Schlüſſe ausgedrückt werden können." Dies ſollte nun wenigſtens bei der Logik eben ſo ſehr der Fall ſein. Es iſt zuzugeben, daß bei der Mathematik wegen der Einfachheit ihres Inhalts die logiſchen Formen greller hervorſtechen, allein es iſt nur ein Mangel an Ausbildung und eine Folge der größern Schwierigkeit im reichern Stoff, wenn das logiſche Element in den übrigen Wiſſenſchaften nicht mit ähnlicher Strenge behandelt wird; wir ſagen, mit ähnlicher, denn die Schärfe der todten Aeußerlichkeit, die in der Zahl und in der Linie liegt, iſt auf den höhern Stufen des Lebens und des Geiſtes nicht darſtellbar. Dieſe Unmöglichkeit iſt aber nicht eine Schwäche oder ein Mangel der höhern Wiſſenſchaften, ſondern ihre Nothwendigkeit und der Verſuch, ſie gegen ihren Begriff durch Zahlenbeſtimmungen und intuitive Conſtructionen zu mathematiſiren, verdirbt daher ſogar bei ihnen die richtige Erkenntniß, für welche der arithmetiſche oder geometriſche Ausdruck unzulänglich bleibt und höchſtens zum approximativen Symbol wird.

Bei der auf die Philoſophie folgenden Philologie hat Helfferich ſeltſamerweiſe die Aeſthetik untergebracht. Es könnte unglaublich ſcheinen, aber es iſt ſo. Auf vier Seiten handelt er die geſammte Kunſt ab und macht dann von der Poeſie, indem er die Allſeitigkeit derſelben hervorhebt, zur Philologie folgenden Scheinübergang: „Dieſer Kunſtuniverſalismus iſt bedingt durch die univerſelle Natur der Sprache. Ihre geſchichtliche Seite zu erforſchen iſt Aufgabe der Philologie.“ Und nun geht es tapfer und weitläufig auf die Sprachwiſſenſchaft los. Eine ſolche Deplacirung und ſtiefväterliche Behandlung der Kunſt hat natürlich weder in Unkenntniß noch Intereſſeloſigkeit des Verfaſſers ihren Grund, ſondern offenbar nur in ſeiner Willkür, die aber in einem Organismus der Wiſſenſchaft nicht platzgreifen ſollte.

Der folgende Abſchnitt von der Rechtswiſſenſchaft hat ein ungemein reiches Material aus der empiriſchen Rechtsgeſchichte zuſammengetragen, iſt aber in wiſſenſchaftlicher Hinſicht ſehr ungenügend, da ſich Niemand aus ihm über den Unterſchied und das Verhältniß der Moral, des Civil- und Criminalrechts, der Pädagogik, der Oekonomik, des Staats- und Völkerrechts wird unterrichten können, weil alle dieſe Begriffe nur in der Form ihrer factiſchen Erſcheinung, nicht aber in der Form der Idee an und für ſich dargeſtellt ſind, obwohl man gerade hier eine „Ideenwelt“ hätte erwarten dürfen, da nach Helfferich, wie wir ſahen, Idee nur der frei producirte durch den Willen realiſirte Vernunftzweck ſein ſoll.

Aehnliches muß vom letzten Abſchnitt, von der Theologie, geſagt werden. Eine Theologie, d. h. eine Wiſſenſchaft von Gott wird darin nicht gegeben. Auch nicht eine Philoſophie der Religion an ſich, die Helfferich als unmöglich ablehnt. Statt deſſen breitet er mit regem Sammelfleiß eine Gallerie merkwürdiger Züge aus den verſchiedenſten Religionen aus, die er bis zu den neueſten Zuſtänden des Chriſtenthums verfolgt und dann plötzlich abbricht. In ſeiner „Metaphyſik“, §. 103—128 hatte Helfferich noch die Idee Gottes abgehandelt; hier will er von einer ſpeculativen Begründung der Religion nichts wiſſen, ſondern findet S. 532, daß es ein „ſittliches Bedürfniß“ iſt, die „Dialektik der Sünde“, wodurch der Menſch zur Religion getrieben werde; die rationale Theologie, den metaphyſiſchen Beweis für das Daſein Gottes, erkennt er zwar als Möglichkeit an, läßt ſich aber nicht darauf ein. Er tadelt mit Recht, daß die metaphyſiſche und ethiſche Betrachtung der Religion gegenwärtig oft nicht gehörig geſondert wird, d. h. daß einerſeits die Idee Gottes, wie eine Religion ſie faßt, andererſeits der Cultus, der aus der beſondern Vorſtellung Gottes entſpringt, nicht in ihrem Unterſchied wie in ihrer Einheit dargeſtellt werden, allein er ſelbſt hat dieſer richtigen Anforderung auch nicht genügt. Erſt durch ihre Erfüllung würde in die Menge von Thatſachen, die er anhäuft, eine innerlich fortſchreitende Bewegung gebracht ſein, während man ſich jetzt vergeblich nach dem Grunde umſieht, weshalb gerade in dieſer und nicht in einer andern Ordnung von den verſchiedenen Religionen erzählt wird, z. B. von dem Monotheismus der Juden und Mohammedaner eher als von dem indiſchen Pantheismus und dem helleniſchen Polytheismus.

Das Reſultat unſerer bisherigen Ueberſicht würde alſo ſein, daß Helfferich dem Begriff eines Organismus der Wiſſenſchaft nicht entſprochen hat, weil es an Klarheit der Sonderung, am Zuſammenhang und an ſyſtematiſcher Ausgliederung der Begriffe fehlt, weil die einzelnen Wiſſenſchaften zu ungleich behandelt ſind und die Verbindung, worin einige gebracht worden, z. B. die Aeſthetik mit der Philologie, eine nur zufällige iſt. Die zweite Aufgabe, die der Verfaſſer hat löſen wollen, iſt die einer Philoſophie der Geſchichte. Dieſer Ausdruck iſt ein beliebtes Modewort. Soll es einen Sinn haben, ſo kann derſelbe nur darin beſtehen, in dem Verlauf der menſchlichen Thaten trotz der darin mitgeſetzten Coëfficienten von Zufall und Willkür doch einen Zuſammenhang aufzuſuchen, der als eine nothwendige Folge aus dem Zweck der Geſchichte begriffen werden kann. Eine ſolche Darſtellung der Univerſalhiſtorie vermiſſen wir aber bei Helfferich, obwohl bei ihm das hiſtoriſche Element das begriffliche bei weitem überragt. Es erſcheint jedoch nur innerhalb einer jeden Abtheilung als Particulargeſchichte, die gewöhnlich nicht blos die Geſchichte der Sache ſelbſt, z. B. der Sprache, des Rechts, der Religion, ſondern auch die ihrer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß erzählt. Wir verwerfen dies nicht, allein es hätte nicht gehindert, den großen Gang der Geſchichte ſei es vorher als allgemeine Grundlage, ſei es nachher als Reſultat alles Beſondern in eine einfache Ueberſicht zuſammenzufaſſen und dieſe ganze Breite der Entwickelung ſchließlich in die Geſchichte der philoſophiſchen Selbſterkenntniß der Menſchheit zu vertiefen, ſo daß der Organismus der Wiſſenſchaft mit ihrer Geſchichte und durch dieſe mit der Weltgeſchichte überhaupt in ein Verhältniß geſetzt wäre. So wie Helfferich jetzt verfahren iſt, liegt die Philoſophie der Geſchichte mit tauſend Wiederholungen über alle Particulargebiete zerſtreut und die Geſchichte der Wiſſenſchaft wird oft mit einer Haſtigkeit abgehandelt, die in ihren kategoriſchen Abbreviaturen alles Intereſſe einbüßt. Der Verfaſſer will zwar eine genetiſche Methode beobachten, allein thatſächlich überläßt er ſich einem dogmatiſchen Aufſtellen ſowohl von Definitionen als von Facten. Wenn er ſich davor ſcheute, eine ſogenannte Conſtruction a priori zu geben, ſo brauchte er deshalb noch nicht in das andere Extrem zu fallen, gar keine Ableitung der Thatſachen auseinander zu verſuchen. Nachdem er z. B. von der jüdiſchen Religion geſprochen hat, wendet er ſich S. 568 ſofort mit dieſen Worten zum Mohammedanismus: „Der Mohammedanismus kann höchſtens ein glücklicher Einfall heißen, dem rohen arabiſchen Semitenthum durch die ſittlichen Motive der altteſtamentlichen Religion aufzuhelfen. Mohammed war ein epileptiſcher Convulſionär, was Weil durch das Zeugniß ſeiner älteſten und zuverläſſigſten Biographen belegt hat, und ſein angeblicher Prophetenberuf oscillirte zwiſchen den Mordſcenen eines erbarmungsloſen und blutdürſtigen Beduinenhäuptlings und den Lüſten und Verdrießlichkeiten des Harems andererſeits hin und her.“ Wenn der bloße glückliche Einfall eines kranken Menſchen ſo große welthiſtoriſche Erfolge haben konnte, ſo iſt die Geſchichte des Islam eine der wunderbarſten, die wir kennen. Helfferich hat ſich philoſophiſchen Beſtimmungen der Geſchichte faſt mit Aengſtlichkeit entzogen, was ihn nicht davor geſchützt hat, dafür in ethnographiſche Abſtractionen zu verfallen, wohin z. B. die übergroße Ausdehnung zu rechnen iſt, die er dem heutzutage als Modebegriff graſſirenden Gegenſatz ariſcher und turaniſcher Völker giebt, welcher letztere Begriff ihm eigentlich mit dem des Nomadenthums zuſammenfällt. Daß bei der wirklich unendlichen Menge von Thatſachen, die er zuſammenpreßt, auch Fehler vorkommen, iſt natürlich und entſchuldbar. So verſichert er z. B. S. 574 von den Göttern der indiſchen Trimurti, daß nur Viſchnu und Siva mit Göttinnen gepaart wären. Allein Brahmâ iſt es auch; ſeine Gattin heißt Saraswati. Wollte man hier in das Einzelne ſich einlaſſen, ſo würde ſich Mancherlei zu berichtigen finden. So ſagt der Verfaſſer S. 89: „Die von Hegel gegebene Deutung, die Intelligenz ſei Attractionskraft der ähnlichen Bilder und die Aſſociation der Vorſtellungen Subſumtion der einzelnen unter eine allgemeine, welche den Zuſammenhang ausmacht, iſt inſofern irrig, als bei der Vorſtellung, falls ſie ihrer Natur getreu bleibt, von der Beſtimmung des Allgemeinen überhaupt nicht die Rede ſein kann.“ Hegel will erklären, wie eine Vorſtellung, z. B. Baum, Krieg und dergl., als ein Allgemeines inſofern geſetzt werde, als wir den einzelnen Baum, den beſtimmten Krieg u. ſ. w. unter das unbeſtimmtere, abſtracte Schema, Baum, Krieg überhaupt, ſubſumiren und behauptet, daß ſolche Verallgemeinung bei der urſprünglichen Bildung der Vorſtellung nicht durch ein Auseinanderfallen vieler ähnlicher Bilder, ſondern durch die Erinnerung der Intelligenz hervorgebracht werde, weil dieſelbe ihrem Weſen nach allgemeiner Natur iſt. Eine Attractionskraft weiſt er ausdrücklich zurück, denn in der betreffenden Stelle, Werke VII, 330, ſagt er: „Damit dies Auseinanderfallen nicht ganz der Zufall, das Begriffloſe ſei, müßte eine Attractionskraft der ähnlichen Bilder oder dergleichen angenommen werden, welche zugleich die negative Macht wäre, das noch Ungleiche derſelben aneinander abzureiben. Dieſe Kraft iſt in der That die Intelligenz ſelbſt, das mit ſich identiſche Ich, welches durch ſeine Erinnerung ihnen unmittelbar Allgemeinheit giebt und die einzelne Anſchauung unter das bereits innerlich gemachte Bild ſubſumirt.“

In der Vorrede erklärt ſich Helfferich für einen Anhänger Schleiermacher's. Aus dem Buch heraus würde man das wohl ſchwerlich errathen, weder was den Inhalt, noch was die Form angeht, denn in jener Beziehung müßten doch Schleiermacher'ſche Begriffsbeſtimmungen über Sprache, Kunſt, Erziehung, Staat, Kirche u. ſ. w. durchſchlagen, wovon ſich, höchſtens mit Ausnahme des Begriffs der Sitte, keine Spur zeigt; in dieſer Hinſicht aber müßte ſich das dialektiſche Verfahren Schleiermacher's kundgeben, von welchem noch weniger eine Spur zu finden. Schleiermacher, wie er in ſeiner Dialektik ausführt, erkannte durchaus an, daß das Wiſſen an ſich Einheit, Totalität, Syſtem, Organismus iſt; daß die philoſophiſche Kunſt darin beſteht, durch Vermittelung des heuriſtiſchen Erkennens zum architektoniſchen Wiſſen aufzuſteigen und hat in ſeiner Ethik und Dogmatik ſelber ein Syſtem verſucht. Helfferich wünſcht nun freilich in der Vorrede ſeinem Leſer, daß ihn durch alle Wendungen des Syſtems das Gefühl begleiten möge, daß der Verfaſſer in dem Weltall etwas mehr ſucht, als eine Aufgabe für den menſchlichen Verſtand. Er giebt alſo zu, ein Syſtem gewollt zu haben. Auch nennt er ja ſein Werk ſelbſt einen Organismus der Wiſſenſchaft. Aber in ſeiner Darſtellung ſtellt er nur Thatſachen in einer gewiſſen Ordnung locker zuſammen und verwirft am Schluß des Capitels von der Philoſophie S. 275 das Syſtem als Ziel des Erkennens mit dieſen ausdrücklichen Worten: „Was wir unter Philoſophie verſtehen, iſt ſonach die wiſſenſchaftliche Betrachtung aller der Vorausſetzungen, die dem Denken als Stützpunkte dienen. Es handelt ſich nicht um eine einzige, ſondern um eine Mehrheit von Aufgaben und in die Zunftlade eines Syſtems läßt ſich der philoſophiſche Gedanke nicht einſperren. Das Syſtem iſt die Kindheit der Philoſophie, ihre Mannheit die Forſchung.“ Dies ſcheint uns bei Helfferich ſelber ein Widerſpruch, an ſich aber ein Irrthum, denn der Begriff der Wiſſenſchaft iſt auf ſeiner höchſten Stufe von dem der ſyſtematiſchen Geſtaltung unzertrennlich. Daß ein empiriſch vorhandenes Syſtem ſich zum unendlichen Ziel der Wiſſenſchaft nur approximativ verhält, iſt kein Grund, ſeinen Begriff nicht als oberſte Norm der Wiſſenſchaft anzuerkennen. Als eine Einſeitigkeit verfällt das einzelne Syſtem der Geſchichte. Es wird ein Moment der Forſchung, die ſeine Grenzen überſchreitet. Das Bewußtſein der Nothwendigkeit einer ſolchen Zukunft wird aber den Forſcher nicht abhalten, es zu verſuchen. Wenn Helfferich den Begriff des Syſtems mit dem Beiſatz Zunftlade verächtlich machen will, ſo hat der Begriff ſelbſt, weil er in dem Poſtulat der Harmonie des Erkennens liegt, ſolche Schmach nicht verſchuldet. Es kann Menſchen geben, die ſich in einem Syſtem verhärten, die ſich gegen die Kritik verſchließen, die der Forſchung abſterben und ſich vor der Freiheit der Bewegung, vor dem Fortſchritt fürchten, allein der Begriff des Syſtems iſt nicht Urſache ſolcher Beſchränktheit.

Wenn nun das vorliegende Buch, im Widerſpruch mit ſeinem Titel, weder ein Organismus der Wiſſenſchaft noch eine Philoſophie der Geſchichte iſt, ſo iſt es dennoch ein gutes Buch, das, wie wir vermuthen möchten, aus hodegetiſchen Vorträgen für Studirende in ähnlicher Abſicht als Schelling's „Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums“ entſtanden iſt. Nehmen wir dieſe Hypotheſe an, ſo erklärt ſich, weshalb zuerſt von der Univerſität geſprochen, weshalb die Naturwiſſenſchaft bei der Medicin, die Aeſthetik bei der Philologie untergebracht, Rechtswiſſenſchaft aber und Theologie am ausführlichſten behandelt ſind. Die Stärke Helfferich's iſt nicht die Speculation, ſondern die Kritik, die ihn befähigt, in der Auswahl der Thatſachen wie in dem Annehmen oder Ablehnen gegebener Begriffe einen geſunden Takt zu zeigen. Sein Werk iſt daher nicht nur Studirenden als ein zweckmäßiges Sammelbuch des Wiſſenswürdigſten zur Orientirung zu empfehlen, ſondern auch jeder gebildete Mann überhaupt wird ſich daraus die wichtigſten Reſultate der heutigen Wiſſenſchaft in einer angenehmen und würdigen Form aneignen können.

XIII.

Kritik

von

Konſt. Rößler's „Syſtem der Staatslehre“.

1857.

Die Univerſität Jena bietet für die Geſchichte der deutſchen Philoſophie augenblicklich ein ſehr intereſſantes Schauſpiel. Sie erinnert an den Aufſchwung, welchen die Philoſophie 1790—1806 darin gewann. Jena war der centrale Punkt Deutſchlands, wo die Ideen Kant's, der in Königsberg, dieſem äußerſten peripheriſchen Extrem deutſcher Bildung, lebte, ihre Entwickelung fanden. Kant war ſchon ein hochbetagter Greis, der ſich zwar noch den praktiſchen Conſequenzen ſeines Syſtems mit ſeltener Begeiſterung widmete, aber von dem engern ſpeculativen Gebiet ſich mehr und mehr zurückzog, während in Jena Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel, Fries und Krauſe mit jugendlicher Energie die Principien ſeiner Philoſophie in unaufhaltſamem Drange verfolgten. Nach der Jenenſer Kataſtrophe verſtummte die Philoſophie in Jena. Als Fries nach den Befreiungskriegen eine lebendigere Theilnahme für ſie wieder erweckte, war dies doch nur einen Moment hindurch möglich, weil man ihm nach der Wartburgfeier die philoſophiſchen Collegia verbot und ihn auf aſtronomiſche und phyſikaliſche beſchränkte. Bachmann, ein abgefallener Schüler Hegel's, und Reinhold, ein Sohn Reinhold's, der in Kiel geſtorben war, vertraten nun lange Zeit hindurch die Philoſophie mit gewiſſenhafter Treue in ihrem Lehramt, allein ohne eine beſonders hervorſtechende Wirkung.

Zu ihnen geſellte ſich Scheidler, der auf die Studenten in ſeiner Propädeutik und Anthropologie einen anregenden Einfluß übte; da er aber zu ſehr nur Eklektiker war, ſo fehlte demſelben ein nachhaltiges Bildungsferment.

Eine neue Wendung trat für Jena ein, als Mirbt, Apelt und Schleiden die Philoſophie von Fries mit großem Enthuſiasmus zu lehren begannen. Mirbt ſchied jedoch bald in melancholiſcher Verſtimmung freiwillig aus dem Leben, Apelt und Schleiden aber cultivirten die inductoriſche Methode in der Bearbeitung der Naturforſchung mit glänzendem Erfolg. Beide kehrten ſich mit Schärfe gegen die Hegel'ſche Philoſophie. Zu ihnen kam Fortlage von Heidelberg, ein unendlich vielſeitig gebildeter, phantaſievoller, platoniſch begeiſterter, feinfühliger Mann. Er ſteht als Philoſoph, ſeiner eigenen Anſicht nach, auf Fichte'ſchem Grunde und iſt daher Apelt und Schleiden in ihrer praktiſchen Tendenz verwandt. Merkwürdigerweiſe verſucht er aber, mit dem Fichte'ſchen Subjectivismus den Herbart'ſchen Realismus und Beneke'ſchen Pſychologismus zu verbinden. Als Schriftſteller übertrifft er Apelt und Schleiden noch an Fruchtbarkeit.

Durch Kuno Fiſcher wurde nun im vergangenen Jahr zum reformirten Kantianismus der Frieſianer Apelt und Schleiden und zum realiſtiſch ausgekünſtelten Fichtianismus Fortlage's der Hegelianismus hinzugefügt. Die Philoſophie alſo, welche Bachmann, und Reinhold, welche Fries und ſeine Schüler nicht ohne Leidenſchaft, welche Fortlage als einen verirrten Fichtianismus bekämpften, iſt nun in Jena ſelbſt durch einen Mann von ſeltenem Lehrtalent und, wie ſeine philoſophiſchen Geſchichtsdarſtellungen zeigen, von ſtreng geſchulter Bildung vertreten. Der Gegenſatz, wie er ſchon 1804 zwiſchen Fries und Hegel in Jena beſtand, iſt zurückgekehrt und die Univerſität dadurch in eine Epoche verſetzt, wie ſie augenblicklich auf keiner andern Univerſität exiſtirt. Jena iſt wieder zur philoſophiſchen Muſenſtadt geworden. Es iſt unmöglich, ſich ſolcher Vergleichungen zu entſchlagen. Fichte z. B. war es, der durch ſeine Vertreibung von Jena die Ferula der Philoſophie nach Berlin trug und dort ein Aſyl gewann. Fiſcher, von Heidelberg vertrieben, hoffte in Berlin eine Stätte für ſein Wirken zu finden, ſah ſich getäuſcht und ging nun nach Jena, wo ſich ihm in der akademiſchen Jugend ein günſtiges Feld erſchloſſen hat.

Es hätte nur gefehlt, daß noch ein Neuſchellingianer ſich in Jena angeſiedelt hätte, um die Totalität der philoſophiſchen Principien in der Mitte des Jahrhunderts, wie zum Anfang deſſelben, herzuſtellen. Statt deſſen ſehen wir zu unſerer Verwunderung noch einen Hegelianer in Jena auftreten: Konſtantin Rößler.

In einem Staatsrecht, von welchem der erſte allgemeine Theil vorliegt, hat er ſich mit ſelbſtbewußter Entſchiedenheit als Hegelianer, faſt hätten wir geſagt denuncirt: denn es gehört ein gewiſſer Muth dazu, ſich beim öffentlichen Auftreten als Bekenner einer Philoſophie darzuſtellen, der man alle Uebel und Laſter der Zeit von entgegengeſetzten Seiten her zu imputiren gewohnt iſt. Und Rößler bekennt ſich nicht nur zu dieſer Philoſophie, ſondern er ſetzt den ganzen Stolz ſeines ſittlichen Menſchen darein, dies zu thun. Und er bekennt ſich nicht nur zu dieſer Philoſophie, wie ſie durch reactionäre Metamorphoſen hier und dort anſtellungsfähiger gemacht iſt, ſondern er geht mit Begeiſterung bis in ihre Jenenſer Anfänge zurück, und es iſt möglich, daß er ſein Entzücken über dieſelben in einer Stube ausdrückt, in welcher Hegel ſelbſt gewohnt und ſeine „Kritik der Methoden des Naturrechts“ geſchrieben hat.

Ueber das Buch Rößler's zu berichten, würde nun in eine grenzenloſe Weitläufigkeit führen, wenn wir auf das Beſondere uns einlaſſen wollten. Wir werden uns auf eine Charakteriſtik der allgemeinen Stellung beſchränken müſſen, die es in der philoſophiſchen und politiſchen Literatur einnimmt. Umſomehr müſſen wir dies thun, als die Art der Behandlung, die Rößler eingeſchlagen hat, es faſt unmöglich macht, anders zu verfahren. Sie vermiſcht nämlich das kritiſche Element mit dem ſyſtematiſchen. Dieſe Vermiſchung gewährt einen eigenthümlichen Reiz und erhält den Leſer in Spannung. Er findet bald über Stahl, bald über Gerlach, bald über Ruge, bald über Bauer, bald über Schleiermacher, bald über Schelling, bald über den Liberalismus, bald über den Servilismus u. ſ. w. treffende, oft witzige Bemerkungen, allein die ſyſtematiſche Gliederung leidet doch darunter. Schleiermacher, Hegel, Stahl und Stein ſind auch einer ausführlichern Kritik unterworfen, der wir jedoch nicht, wie man erwarten könnte, in einer einleitenden Entwickelung, ſondern inmitten der begrifflichen Expoſition begegnen. Ferner nimmt Rößler in dieſe die Geſchichte eines Begriffs in Umriſſen aus der geſammten Geſchichte der Philoſophie auf und fügt oft noch die Geſchichte der Geſtaltungen hinzu, die ein Begriff als ein Factor der wirklichen Geſchichte, als politiſche Inſtitution in der Alten Welt, im Mittelalter und in der Neuzeit durchlebt hat. Man kann ſich vorſtellen, welche Weitläufigkeit dadurch entſteht. Der Verfaſſer hat jedoch über die Eigenheiten ſeines Verfahrens ein vollkommenes Bewußtſein, das er auch in der Vorrede ausdrücklich ausſpricht. Durch dies Bewußtſein wird es ihm ermöglicht, doch Maaß zu halten. Die Schärfe ſeines Denkens aber hindert die Begriffe, in molluskenartige Weiche ſich aufzulöſen. Er verliert ſich nie zu weit, ſondern verſteht noch zu rechter Zeit umzukehren. Weil aber troß dieſer Herrſchaft, die dem Autor bleibt, doch die Zufälligkeit des hiſtoriſchen Materials, das er aufgreift, ſehr groß iſt, ſo ſchleicht ſich inmitten des intereſſanten Détails nicht nur leicht Ermüdung ein, ſondern der Effect mancher ſchönen Darſtellung und manches guten Einfalls geht geradezu verloren, weil ſie an ganz unerwarteten Orten im Vorübergehen auftauchen. Dieſe Manier, die Entwickelung des Begriffs fortwährend mit hiſtoriſchen Rückblicken und prophetiſchen Vorblicken, mit Erinnerungen bald an dieſe bald an jene Faſſung des Begriffs und mit Anſpielungen auf die Tagesgeſchichte zu durchweben, iſt nicht ohne Gefahr für die Reinheit und Klarheit der Wiſſenſchaft. Sie iſt auch bei Stahl in der neueſten Ausgabe ſeiner „Rechtsphiloſophie“ ſtark hervorgetreten.

Rößler ſchildert in ſeinem Vorwort die Stellung Hegel's zur Zeit überhaupt ſo vortrefflich, daß wir uns nicht entbrechen können, eine Hauptſtelle daraus, weil ſie zugleich eine Darſtellung unſerer literariſchen Situation überhaupt iſt, wörtlich mitzutheilen. Sie lautet: „Das Verhältniß der Gegenwart zu Hegel bietet eine höchſt merkwürdige Erſcheinung dar. Eine ſtärkere und vielſeitigere

Regſamkeit des Geiſteslebens hat in keiner Epoche der Geſchichte ſtattgefunden. Aber nie iſt die intellectuelle Arbeit einer Epoche von dem Geiſt Eines Mannes ſo gewaltig überherrſcht worden wie das vielgeſtaltige Streben der Gegenwart von Hegel; und nie hat eine geiſtige Maſſenbewegung ihre Abhängigkeit ſo unter äußerlicher Abkehr und Vergeſſenheit ihres Meiſters verborgen wie die Gegenwart ihr Verhältniß zu Hegel. Nachdem die unbedingte Anerkennung in dem engern Kreis, welchen man unpaſſend Schule nennt, ihre Zeit gehabt, wandelt Jedermann heute ſcheinbar ſelbſtgefundene Bahnen. Ein ſolches Verhältniß iſt natürlich, ja nothwendig. Denn die erſte Anerkennung eines neuen Gedankenſyſtems iſt gewöhnlich unfrei, die eigene Thätigkeit der Individuen erdrückend und gerade darum oft eine trübe Vermiſchung zufälliger Befangenheit mit Ideen, die weit über die kleinen Intereſſen eines Tages hinausreichen. Erſt die Zeit, die einem großen Meiſter gegenüber ihr Selbſtgefühl wiedergewonnen hat, iſt im Stande, ſeine eigentliche Größe zu würdigen und wahrhaft von ihm zu lernen. Hegel gegenüber iſt gerade der Moment allſeitiger Abkehr eingetreten. Sie äußert ſich bei Denen am lebhafteſten, die ihm am unfreieſten anhingen und das Häuflein der Getreuen iſt ſehr zuſammengeſchmolzen. Wem aber ein glückliches Geſchick vergönnte, die Größe dieſer Gedankenſchöpfung enthuſiaſtiſch in ſich aufzunehmen, ohne ſeine Individualität zu opfern, wen alſo nicht die Nothwehr der geiſtigen Selbſterhaltung gegen Hegel verblendet, und wer anderſeits mit ihm zu vertraut iſt, um die Spuren ſeiner Gedanken irgendwo zu verkennen, den gemahnt das Bild der Gegenwart höchſt ſeltſam. Von den Rundſchauern der Kreuzzeitung, von den Reden der Kirchentage, von den Artikeln des „Halle'ſchen Volksblatt“, bis zu den Pamphleten der Materialiſten, ſofern die Leugner des Geiſtes es zweckmäßig finden, ſich mit Geiſt aufzuputzen; von den wiſſenſchaftlichen Werken höhern Stils aller Fächer bis zu den literariſchen Feuilletons; in dem Streben aller Kunſtrichtungen, ſo weit es bewußt iſt — der neueſte glänzende Beweis iſt Hauptmann's „Philoſophie der Muſik“ — finden wir Hegel'ſche Gedanken überall. Eine Ausnahme macht allerdings die Naturwiſſenſchaft, indem ſie jetzt mehr beobachtet und auflöſt als geſtaltet. Aber wenn naturwiſſenſchaftliche Belletriſten Abſtecher auf das Gebiet der Culturgeſchichte machen, zehren ſie ſofort unbewußt von Hegel's Reichthum, den ſie ſonſt nach Kräften verläſtern. Die invasion des idées allemandes, welche die Franzoſen theils bewundern, theils beklagen, der intellectuelle germanism, welcher die Engländer theils feſſelt, theils abſtößt, zeigen weſentlich die Macht des Hegel'ſchen Geiſtes, in dem ſich die deutſche Bildung concentrirt. Aber ihn, von dem ſie Alle leben, nennt man nicht. Man iſt ſehr gewiſſenhaft im Anführen; man zeigt dadurch ſeine Beleſenheit, und die hervorgehobene Entlehnung fremden Eigenthums von beſcheidenem Werth läßt die eigene Originalität nur deſto heller ſtrahlen. Aber der Hegel'ſche Gedankenſchatz iſt das allgemeine Eigenthum wie die Luft, den Jeder plündert, ſich ein Stück herausreißt, es unter die falſchen Steine des einheimiſchen Bergwerks ſteckt und den urſprünglichen Glanz deſſelben für einen Fund des eigenen Schachts ausgiebt. Freilich iſt dies ſo wenig der echte wie der ganze Hegel. Bei dieſer Verwendung geiſtiger Bruchſtücke in fremden Bedürfniſſen verändert ſich der urſprüngliche Sinn weſentlich und man könnte behaupten, daß die Summe der Hegel'ſchen Gedanken in dem Umfang und der Form, wie ſie Eigenthum der heutigen Bildung geworden ſind, ſich zu dem Urſprung verhält wie der Ariſtoteliſche Gedankenkreis des Mittelalters zu ſeiner Quelle. Wir ſehen heute oft, daß tiefere Naturen, die ſich mit Bruchſtücken nicht begnügen und nach einem Ganzen geiſtiger Individualität ſehnen, ſich einen andern Helden aus der großen Epoche geiſtiger Vergangenheit, deren Schluß Hegel bildet, ausſuchen. Sie wenden ſich ihm nicht zu, weil er als Individualität noch nicht überſehbar iſt, oder weil ihr Bildungsgang durch das übermächtige Eingreifen ſeines Syſtems geſtört wurde. Wer aber Veranlaſſung hat, bei einem zuſammenhängenden Durchdenken der ſittlichen Probleme die Hegel'ſchen Gedanken nicht in ihrer populären Corruption — als Gemeingut der ſogenannten Bildung —, ſondern in ihrer urſprünglichen Tiefe zu erfaſſen, und dabei theils durch das Suchen des innern Zuſammenhangs, theils durch den vergleichenden Ueberblick ſeiner und Anderer Gedanken dahin geführt wird, ihn ſich als Individualität vorſtellig zu machen, der wird allerdings durch den ganz unverhältnißmäßigen Werth ſeiner intellectuellen Leiſtung zu immer erneuter Bewunderung hingeriſſen. Bei Jenen, die einen Helden ſuchend verherrlichen und verherrlichend ſuchen, iſt das Seltſame, daß bei Analyſe ihres Gedankenkerns neun Zehntel ſich als Hegel's Eigenthum ergeben. Von dem Reſt kommt ein Drittheil auf den Helden, ein Drittheil auf den Verfaſſer, ein Drittheil auf allerlei andere Einflüſſe."

Dieſe reine Bewunderung Hegel's hindert Rößler aber nicht, das Verdienſt Anderer, wo es wirklich vorhanden, anzuerkennen. Er ſchweigt freilich von Ruge's denkwürdiger Kritik des Hegel'ſchen Naturrechts; von Hinrichs' politiſchen Vorleſungen, welche die Hegel'ſchen Rechts- und Staatsprincipien vor der Februarrevolution muthvoll auf die damaligen deutſchen Zuſtände als kritiſchen Maaßſtab anzuwenden verſuchten; von Erdmann's politiſchen Vorleſungen, welche das Reſultat der Revolution von 1848, wie es in der Verfaſſung von 1851 für Preußen vorlag, vom Hegel'ſchen Standpunkt aus kritiſirten; er ſchweigt von Prutz' „Geſchichte der letzten Zehn Jahre", welche das politiſche Ferment der Hegel'ſchen Philoſophie in ihren mannigfachen Kämpfen ſo anſchaulich geſchildert hat. Es kann dieſem Schweigen eine perſönliche Beziehung zu Grunde liegen. Dagegen ſchweigt er nicht von Schleiermacher und Stahl, die er einer fortwährenden Berückſichtigung würdigt. Von dieſen Beiden iſt Schleiermacher der wichtigſte Autor, weil er in eigener Selbſtſtändigkeit den Gedanken der ſittlichen Welt als eines Ganzen gefaßt und den Begriff der Sittlichkeit über alle geiſtige Thätigkeit ausgedehnt hat. Rößler geſteht ihm zu, daß er die concreten ſittlichen Geſtaltungen oft feiner und eindringlicher als Hegel geſchildert habe, meint aber, daß wir es allein der überwältigenden Genialität Hegel's verdanken, für das Ringen eines Geiſtes wie Schleiermacher ein überlegenes Verſtändniß zu beſitzen. „Hegel", ſagt er, „verhält ſich zu Schleiermacher wie Jemand, der vom höhern Standort die Gliederung einer Landſchaft vollkommen überſieht, während der Andere den einzelnen Gegenſtänden, d. h. einem Theil derſelben, näher iſt.“

Sollen wir nun die Stellung charakteriſiren, welche die Rößler'ſche Arbeit einnimmt, ſo ſcheint ſie uns vorzüglich darin zu liegen, daß ſie den Hegel'ſchen Begriff des Staats als des Syſtems der Sittlichkeit von den Mißverſtändniſſen und falſchen Conſequenzen befreit, die ſeine Auffaſſung ſo oft und ſo lange getrübt haben. Hegel hat bekanntlich den Begriff des abſtracten Rechts und der Moralität von dem der Sittlichkeit unterſchieden. Nach ſeiner Methode ſteht alſo die Moralität höher als das formale Recht und die Sittlichkeit höher als die Moralität. Aber dies Höherſtehen iſt nicht ein negatives Ausſchließen des relativ niedrigern Standpunkts. Die Sittlichkeit iſt ſowohl rechtlich als moraliſch. Sie iſt objectiv, denn ſie macht ihre Beſtimmungen für Alle geltend; ſie iſt ſubjectiv, denn ſie erfüllt den Sittlichen, indem er ſich der Sitte unterwirft, mit ſeinem eigenen Pathos. Der Staat als das Syſtem der Sittlichkeit hat daher die Freiheit zu ſeinem Inhalt. Sie wird durch die Vermittelung der Geſchichte ſeinen Bürgern zur Gewohnheit, zur zweiten Natur. Eine Sittlichkeit, welche dem Recht und der Moralität widerſpräche, wäre als unfrei unſittlich, d. h. Hegel hat in den Begriffen des Rechts und der Moralität die Bedingungen, welche das Maaß der Sittlichkeit conſtituiren, und es iſt keineswegs gleichgültig, welche Sitten in einem Staat herrſchen. Hier iſt es nun, wo Rößler den Mißverſtand beſtreitet, der in Hegel's Politik nur die Rechtfertigung aller geſchichtlichen Thatſächlichkeit erblickt, als ob der Idealismus des Sollens der praktiſchen Vernunft bei ihm gar nicht exiſtirte. Wenn dies der Fall wäre, wie könnte er von ſittlicher Corruption ſprechen, z. B. daß die Auflöſung der bürgerlichen Geſellſchaft ſich um die Heiligkeit der Ehe und die Ehre der Corporation drehe und dergl. m. In der Gliederung ſeines Syſtems hat Hegel die Sphäre des Willens den objectiven Geiſt genannt und von der des abſoluten Geiſtes unterſchieden, unter welcher er die Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft verſteht, die er hier nach ihrem phänomenologiſchen Verhältniß, nach der Differenz des Anſchauens, Vorſtellens und Denkens, geordnet hat. Nach Hegel's Methode macht alſo die Sittlichkeit die Bedingung für Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft aus, d. h. wahrhafte Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft dürfen der Sittlichkeit nicht nur nicht widerſprechen, ſondern müſſen ſie als ein conſtitutives Element in ſich aufheben. Dieſe Stellung hat beſonders zu den falſchen Conſequenzen geführt, die man dem Hegel'ſchen Staatsbegriff entgegengeſtellt hat. In dieſer Hinſicht hat nun Rößler viel geleiſtet, indem er nachweiſt, daß der Hegel'ſche Begriff des Staats als der Totalität des ſittlichen Geiſtes Kunſt, Wiſſenſchaft und Religion nicht von ſich ausſchließt, ſondern im Gegentheil auf ihnen als ſeinem tiefſten Grunde beruht, wie dies aus Hegel's Entwickelung nicht nur von ſelbſt folgt, ſondern auch von ihm ausdrücklich wiederholt ausgeſprochen iſt. Hierbei wollen wir jedoch nicht leugnen, daß wir im Einzelnen gegen manche Behauptungen Rößler's nicht ohne große Bedenken ſind. Es iſt ſchon richtig, daß der Staat als Totalität auch Kunſt, Wiſſenſchaft und Religion inſichſchließt, weil aber in ihnen der Geiſt ſich auch von der Geſchichte befreit, kann der Staat zu ihnen nur ein Verhältniß ethiſcher Beaufſichtigung und vorſorgender Pflege haben. Er muß ſie in ſich frei laſſen. Sie ſind auch ſittenbildneriſch, aber ſie entziehen ſich durch das Incommenſurable ihres Inhalts der Beherrſchung durch den Staat, der deshalb ihnen gegenüber ſich wahrhaft rationell und philoſophiſch zu benehmen hat. Wo er nicht mit dieſer im Begriff der Sache liegenden Freiſinnigkeit verfährt, die nichts weniger als Indifferentismus iſt, da richtet er zuerſt Kunſt, Wiſſenſchaft und Religion und durch ihr Verderben ſich hinterher ſelbſt zu Grunde. Doch iſt hier nicht der Ort, die einzelnen Punkte, die uns zuweilen Anſtoß erregt haben, zur Discuſſion zu bringen. Wir würden ſonſt namentlich nicht unterlaſſen, uns auch über den ſittlichen Werth des Kriegs näher auszuſprechen. Bei Hegel und Rößler ſieht es nämlich ſo aus, als ob der Krieg an und für ſich eine ſittliche Function wäre. Sie ſind für den Krieg begeiſtert, weil er den Ernſt des ſittlichen Verhaltens auf die Probe ſetzt. Wenn man die bisherige Geſchichte der Menſchheit von Kain's Brudermord bis zur jetzigen indiſchen Meuterei hin überblickt, wenn man ſieht, wie alle Nationen im Frieden auf nichts als auf Kriegführung bedacht ſind; wenn man die glänzenden Ehren erwägt, die überall in Kleidung, Orden, Denkmalen, ſocialen Bevorzugungen, dem Soldatenſtand zugetheilt werden, wenn man berechnet, wie ärmliche Summen im Verhältniß zu den Koſten des Militäretats die Staaten von ihren Jahreseinkünften für Kunſt, Wiſſenſchaft und Religion verwenden, obwohl ſie dieſelben in Prunkreden als die höchſten Güter der Menſchheit preiſen; ſo kann man wohl auf die Meinung verfallen, daß der Krieg, wenn nicht das höchſte Gut der Menſchheit, doch unbedingt eine ihrer weſentlichſten Angelegenheiten ſein müſſe. Aber das ſoll uns nie abhalten, uns principiell immer gegen den Krieg zu erklären und ihn, ausgenommen für den Fall der bedrohten Freiheit und Selbſtſtändigkeit, nur für eine traurige Nothwendigkeit zu halten. Rößler erklärt den Krieg (S. 547) für „das Nothwendigſte von Allem, groß und wohlthätig". Auf den heutigen Friedenscongreſſen ſieht er nur „das Geſindel der ſentimentalen Philanthropie und des verwaſchenen Humanismus, der Geſchwiſter der Aufklärung" herumſpuken. In Kant's Schrift „Zum ewigen Frieden" ſieht er nichts als einen „Haufen unglaublicher Trivialitäten" und erfreut ſich an Hegel's Polemik dagegen. „Man wird an die Scene zwiſchen Philipp und dem Großinquiſitor erinnert, wenn er mit trockenem Humor den alten Kant für ſeine Kinderei in die Schule nimmt."

Das iſt verwegen abgeurtheilt. Auf die Gefahr hin, dafür bemitleidet zu werden, werde ich Kant's kleine inmitten einer der furchtbarſten Kriſen der europäiſchen Geſchichte, am Rande des Grabes, verfaßte Schrift ſtets als ein Werk der edelſten Geſinnung nicht nur, ſondern auch der tiefſten politiſchen Einſicht zu bewundern nicht aufhören und werde mich darin auch durch Hegel's Verachtung der Kant'ſchen Anſicht nicht irre machen laſſen. Wie hoch ich Hegel's ethiſchen Standpunkt ſchätze, ſo habe ich mich doch nie darüber getäuſcht, daß er im Einzelnen, wie ganz natürlich, als ein Sohn ſeiner Zeit und als zwei Drittel ſeines Lebens in deutſchen Kleinſtaaten herumgeworfen, auch Vorurtheile hatte und Preußen ihm ſpäter zwar imponirte, aber mit manchen ſeiner liberalen Inſtitutionen unzugänglich blieb.

Doch dies ſind untergeordnete Punkte. Mit Spannung ſehen wir dem zweiten Theil der geiſtvollen Rößler'ſchen Arbeit entgegen: denn was man im Einzelnen auch gegen den Verfaſſer einwenden könne, ſo wird ihm der Ruhm ungeſchmälert bleiben, das Hegel'ſche Syſtem mit einer Kraft und Friſche vertheidigt und die innere Wahrheit deſſelben aus der Totalität ſeiner Beſtimmungen in einem ſolchen Zuſammenhange intereſſant und lichtvoll dargeſtellt zu haben, wie man es in einer Zeit, in welcher es als ein „kranker Mann" behandelt wird, wohl kaum hätte erwarten ſollen. Rößler hat philoſophiſch und hiſtoriſch die Aufgabe gelöſt, alle jenen controverſen Begriffe, um welche ſich die Angriffe der Gegner ſo gern drehen, um das Syſtem bald als craſſe Empirie, bald als hohle Ideologie, bald als ſervil, bald als revolutionär, bald als myſtiſch, bald als atheiſtiſch, zu verdammen, auf das anſchaulichſte entwickelt zu haben. Freiheit, Individualität, Perſönlichkeit, Egoismus, das Böſe, Zurechnung, das Gewiſſen, Fortſchritt, erbliche Monarchie, Verhältniß des Staats zur Religion und Geſchichte, alle dieſe fundamentalen Begriffe ſind mit Offenheit, ohne irgend eine Schwierigkeit zu verbergen, unter beſtändigem Zurückgehen auf die Einheit und den Geiſt des ganzen Syſtems behandelt und der hohe ſittliche Ernſt, womit dies geſchehen, verpflichtet nicht nur die Anhänger, ſondern auch die Gegner deſſelben zu lebhaftem Dank.

XIV.

Ueber

Dr. G. Biedermann's Wiſſenſchaftslehre

mit Bezug auf die Terminologie der deutſchen Philoſophie.

1857.

Dem wiſſenſchaftlichen Publicum hat ſich G. Biedermann zuerſt durch eine Schrift über Humboldt's „Kosmos“ 1849 bekannt gemacht, in welcher er denſelben vom ſpeculativen Standpunkt aus einer Kritik unterwarf, die freilich das ungerechte Schickſal gehabt hat, wenig beachtet zu werden. An Humboldt's „Kosmos“ hat ſich der Schwarm populariſirender Naturbeſchreiber angehängt, hat ihn tauſendfach mit kleinen Aenderungen copirt und ihn für einen Freibrief genommen, ſich von allem tiefern Nachdenken über die Natur fern halten zu dürfen. Sie ignoriren die Philoſophie, welche ſie in der Behaglichkeit ihres dogmatiſchen Erzählens zu leicht ſtört. Auch wollen wir nicht in Abrede ſtellen, daß die ſpeculative Kritik Biedermann's durch den Ernſt, welchen ſie dem Leſer zumuthete, ſich von ſelbſt aus dem Kreiſe der Tagesliteratur ausſchloß. Seitdem hat dieſer Autor eine Wiſſenſchaftslehre begonnen, von welcher der erſte Theil: „Die Lehre vom Bewußtſein“ (Leipzig 1855), erſchienen iſt.

Dies Buch dünkt uns in einer Beziehung wenigſtens höchſt merkwürdig und einer allgemeinen Aufmerkſamkeit nicht genugſam zu empfehlen. Wir wollen von dem philoſophiſchen Inhalt deſſelben hier nur ſo viel ſagen, als erforderlich iſt, jene eigenthümliche

Seite deſſelben mit wenigen Worten in's Licht zu ſtellen, die nämlich darin beſteht, daß das Buch von Anfang bis zu Ende rein Deutſch geſchrieben iſt. Biedermann will eine Wiſſenſchaftslehre geben. Dieſer Ausdruck erinnert ſofort an Fichte's Wiſſenſchaftslehre, welche dieſen Namen bei uns populär machte. Fichte verſtand darunter, was man Pſychologie nennt, jedoch mit Einſchluß der Logik und Metaphyſik, deren Beſtimmungen ebenfalls aus der Thätigkeit des Selbſtbewußtſeins abgeleitet wurden. Späterhin iſt dieſe Benennung von Chalybäus in ſeinem „Entwurf eines Syſtems der Wiſſenſchaftslehre" (1846) erneut worden; er trug darin eine Principlehre, eine Vermittelungslehre und eine Teleologie vor. Die Vermittelungslehre enthielt eine Metaphyſik, Logik und Erkenntnißtheorie. Herr Biedermann will eine Lehre vom Bewußtſein, vom Geiſt und von der Seele geben. Dieſe Eintheilung weicht gänzlich von der herkömmlichen ab und iſt in der Einleitung zum erſten Bande noch nicht ſo weit begründet worden, daß man ein abſchließendes Urtheil darüber fällen könnte. Wir können daher auch noch nicht wiſſen, inwiefern der Verfaſſer in den folgenden Theilen auch die Logik und Metaphyſik hereinziehen dürfte. Wenn er andeutet, daß er vorzüglich durch das Studium der Hegel'ſchen Philoſophie ſich gebildet habe, ſo leuchtet doch auf den erſten Blick ein, daß er einen ganz ſelbſtſtändigen Weg eingeſchlagen hat, der von dem Hegel'ſchen vielfach abweicht. Bei Hegel iſt der Begriff der Seele der Anfang; auf ihn folgt der des Bewußtſeins und auf dieſen erſt der des Geiſtes. Die Lehre vom Bewußtſein ſtellt Hegel in die Mitte, weil es ſich in ihr um den Gegenſatz von Subject und Object handelt. Die menſchliche Seele unterſcheidet ſich von der thieriſchen dadurch, daß in ihr dieſer Gegenſatz ſchon als reale Möglichkeit geſetzt iſt, welche ſich durch die Bildung des Bewußtſeins verwirklicht. Durch das Ich iſt dem Menſchen möglich gemacht, ſein Empfinden und Fühlen als Gegenſatz zu beſitzen. Bewußtſein iſt daher nach Hegel eine unabweisliche Vorausſetzung des Geiſtes. Geiſt ohne Bewußtſein iſt unmöglich. Aber der Geiſt iſt über die Dualität des Bewußtſeins als ein weſentlich vernünftiger hinaus. Er iſt als ſolcher ſich ſelbſt der Inhalt und die Form. Ein Geiſt ohne daß in ſeinem Sein die Vernunft an ſich ſchon geſetzt wäre, iſt undenkbar; allein ein Geiſt, der nicht dieſen mit ihm unmittelbar identiſchen Inhalt ſelbſt geſtaltete, wäre nicht frei und daher doch nicht Geiſt. Vernunft und Freiheit, als welche er ſich ſelbſt hervorbringt, ſind vom Begriff des Geiſtes untrennbar. Hegel hat daher bei ihm die theoretiſche und praktiſche Intelligenz unterſchieden. Die theoretiſche iſt wiederum die Bedingung der praktiſchen und die praktiſche die Bedingung der ethiſchen.

Herr Biedermann vereinigt zu einem eigenthümlichen Ganzen, was Hegel in anderer Weiſe geſondert hat. Wenn wir darauf verzichten, den geſammten Verlauf der ſtreng gehaltenen Dialektik Biedermann's zu analyſiren und mit der Hegel'ſchen Organiſation zu vergleichen, ſo thun wir es, weil dies ohne ſehr ſpecielle Auseinanderſetzungen unmöglich wäre, für welche hier kein Raum iſt. Biedermann wirft Hegel Unvollkommenheit der Methode vor. Er will das Wiſſen nicht als Entwickelung eines Begriffs, der, wie er behauptet, bei Hegel gleichſam hinter dem Rücken des Bewußtſeins fertig gegeben werde. Er unterſcheidet die Wiſſenſchaft der Natur von der des Geiſtes, welche beide in der Lebenswiſſenſchaft als Weisheit ſich einigen ſollen. Und ſo unterſcheidet er in der Lehre vom Bewußtſein Sinnlichkeit und Ueberſinnlichkeit, die ſich im Bewußtſein vereinigen ſollen. Wenn er weiterhin das Bewußtſein vom Geiſt unterſcheidet, ſo, daß beide in der Seele ſich vereinen ſollen, ſo möchte man nach einigen Andeutungen wohl annehmen, daß er unter Geiſt nur die Entwickelung des Denkens zur Gewißheit der Wahrheit und unter Seele nur die ethiſche Verwirklichung des Geiſtes verſteht, wie man einen Menſchen ſeelenvoll nennt, in welchem die ſittlichen Mächte lebendig walten. Wir können uns jedoch nicht verbergen, daß alsdann bei Biedermann, gerade wie bei Fichte und Chalybäus, die Unbeſtimmtheit des Problems einer Wiſſenſchaftslehre zu Tage kommen würde. Unter dieſem Wort kann verſtanden werden: 1) die Entwickelung der ſubjectiven Erkenntniß des menſchlichen Geiſtes, dieſe gehört offenbar der Pſychologie an; 2) die Entwickelung der abſoluten Kategorieen des Seins und Denkens, dieſe gehört der Metaphyſik und Logik an. Wiſſenſchaft iſt ein allgemeiner Ausdruck, deſſen Elaſticität es möglich macht, daß die Idee auch in ihren beſondern, realen Geſtalten herangezogen werde; bei Chalybäus finden wir daher in der Wiſſenſchaftslehre ſogar die Lehre von der Kirche, von den Ceremonien, den Sacramenten ꝛc. Dies ſcheint uns zu viel zu ſein. Wiſſenſchaftslehre müßte ſich auf das Werden der Erkenntniß und auf die Methoden des Bewußtſeins beſchränken, in das Praktiſche aber dürfte ſie nicht übergehen.

So verhehlen wir auch nicht, daß uns die Art, wie Herr Biedermann von dem Gegenſatz der Sinne und der Dinge ausgeht, zur Begründung der Wiſſenſchaftslehre keineswegs genügt, ja daß uns der ganze Gegenſatz von Sinnlichkeit und Ueberſinnlichkeit verfehlt ſcheint, um das Bewußtſein abzuleiten, unter deſſen Begriff wir erſtaunt waren, das Gemeingefühl, das Gefühl des Wohl- und Unwohlſeins, einen innern Sinn und dergl. anzutreffen.

Wie geſagt, hierüber ließe ſich Vieles und Ausführliches beibringen, das wir uns hier verſagen müſſen. Kaum würde es auch möglich ſein, ohne auf andere Bearbeitungen der Pſychologie einzugehen, deren jetzt ſo viele ſich Concurrenz machen. Die meiſten ſind von überfließender Breite. Ihnen gegenüber befleißigt Herr Biedermann ſich der äußerſten Beſtimmtheit und Knappheit des Ausdrucks. Seine Darſtellung iſt es, deren Eigenthümlichkeit uns hier noch einen Augenblick beſchäftigen ſoll, weil ſich ein allgemeineres Intereſſe daran knüpft. Das Buch iſt nämlich, wie ſchon oben geſagt wurde, ganz Deutſch geſchrieben. Da unſere Philoſophie durch die der Griechen und Römer vermittelt iſt, ſo können wir nicht, wie die Griechen, eine nur aus unſerer Sprache geſchöpfte Terminologie haben. Auch würden wir den wiſſenſchaftlichen Verkehr mit den übrigen europäiſchen Nationen zu ſehr erſchweren, wollten wir diejenigen griechiſchen und lateiniſchen Ausdrücke vermeiden, die einmal infolge der Geſchichte der Wiſſenſchaft einen ganz univerſellen Curs erhalten haben. Ein excluſiver Purismus würde uns unverſtändlich machen und uns nöthigen, die von uns gebrauchten deutſchen Ausdrücke erſt durch Umſchreibung feſtzuſtellen oder ſie doch wieder auf die griechiſchen und lateiniſchen zurückzuführen, um Mißverſtändniſſe abzuwehren, wie wir auch bei lexikaliſchen Arbeiten gern das lateiniſche Wort hinzufügen, alle Zweideutigkeit abzuſchneiden. Noch mehr Vorſicht iſt bei der Neubildung von Wörtern anzuwenden, damit ſie den Geſetzen der Sprache gemäß ſeien oder damit ſie nicht in's Geſchmackloſe ausirren. Dies war der Punkt, auf welchem der als Menſch und Forſcher gleich verehrungswürdige Krauſe fehlte, wenn er Wörter ſchuf, wie Oromweſenweſentlichkeit, verhaltfolglich, Angewirktfall und dergl. Wer erkennt darin das Abſolute, das Rhythmiſche, den Accuſativ? Erſt wenn in der Mutterſprache philoſophirt wird, empfängt die Wiſſenſchaft einen nationalen Charakter, der ſie zur Productivität befähigt. Man ſehe ſich um, ob eins der großen epochemachenden Werke der Philoſophie, mit wenigen Ausnahmen, anders als in der Mutterſprache geſchrieben iſt. Von vielen ſolcher Werke ſind lateiniſche Ueberſetzungen gemacht, in denen ſie ſich verbreitet haben, ſo daß man ſie gewöhnlich auch Lateiniſch citirt, z. B. von den Werken des Descartes. Aber Giordano Bruno, Descartes, Pascal, Montaigne, Baco, Locke ꝛc. ſchrieben in ihrer Mutterſprache. Spinoza mußte Lateiniſch ſchreiben, weil er weder mit der hebräiſchen noch mit der holländiſchen Sprache ſeinen Zweck erreicht hätte. Leibniz wurde durch ſeine kosmopolitiſche Stellung zum Lateiniſchen und Franzöſiſchen geführt, obwohl er, wie wir aus ſeinen von Guhrauer geſammelten deutſchen Schriften ſehen, die Bedeutung des Deutſchen für den philoſophiſchen Ausdruck vollkommen anerkannte.

Die erſten Verſuche, die deutſche Sprache Philoſophie reden zu laſſen, gehören den Gottesfreunden in der Rheingaſſe an. Eccart, Suſo, Tauler, Rulman, Merswin und Andere drückten zum erſten mal abſtracte Begriffe im Zuſammenhang aus; Ueberſetzungen aus dem Lateiniſchen, namentlich aus dem Boëthius, waren vorangegangen. Dieſe erſten Aeußerungen waren in ihrer Naivetät oft ſehr glücklich und kühn. Es ſei erlaubt, aus Suſo's Schriften (von Diepenbrock, Regensburg 1829, S. 213) nur eine kleine Stelle anzuführen, uns die Deutſchheit dieſes noch ohne alle Selbſtkritik ſprechenden Philoſophirens zu veranſchaulichen. Es iſt vom Begriff des Weſens Gottes die Rede: „Zu dem Weſen kehre deine

Augen in ſeiner lautern bloßen Einfältigkeit, daß du fallen laſſeſt dies und das theilhaftige Weſen. Nimm allein Weſen an ſich ſelbſt, das unvermiſcht ſei mit Nichtweſen; denn alles Nichtweſen leugnet alles Weſen; ebenſo thut das Weſen an ſich ſelbſt, das leugnet alles Nichtweſen. Ein Ding, das noch werden ſoll oder geweſen iſt, das iſt jetzt nicht in weſentlicher Gegenwärtigkeit. Nun kann man vermiſchtes Weſen oder Nichtweſen nicht erkennen denn mit einem Gemerk des alligen Weſens. Denn ſo man ein Ding will verſtehen, ſo begegnet der Vernunft zuerſt Weſen, und das iſt ein alle Dinge wirkendes Weſen. Es iſt nicht ein zertheiltes Weſen dieſer oder der Creatur; denn das getheilte Weſen iſt alles vermiſcht mit etwas Anderheit, mit einer Möglichkeit, etwas zu empfangen. Darum ſo muß das namenloſe göttliche Weſen in ſich ſelbſt ein alliges Weſen ſein, das alle zertheilte Weſen erhält mit ſeiner Gegenwärtigkeit." Ichheit, Selbſtheit, Meinheit, Entſprünglichkeit, Weisloſigkeit, Gegenwurf, Iſtigkeit, Sachlichkeit, Gewordenheit, Innerkeit, Außerkeit, Sonderheit, Abzug ꝛc. ſind geläufige Wörter.

Dieſe von der populären Theologie ausgehenden Anfänge wurden wieder verwiſcht und ſelbſt die Reformation that in dieſer Hinſicht nichts für das deutſche Volk. Sie ſtellte vielmehr innerhalb des Proteſtantismus die Ariſtoteliſche Philoſophie in lateiniſcher Form wieder her. Melanchthon ſelber ſchrieb die Lehrbücher für die proteſtantiſchen Schulen nach dem Ariſtoteles Lateiniſch. In Preußen wurde nur Lateiniſch philoſophirt. Kockermann in Danzig, Dreyer und Zeidler in Königsberg, berühmte Ariſtoteliker, ſchrieben nur Lateiniſch. Knutzen, Kant's Lehrer, verfaßte ſein „Compendium der Logik“ noch Lateiniſch. Ein Anſtoß zur Verdeutſchung der Wiſſenſchaft war zur Zeit der Reformation bekanntlich von Paracelſus ausgegangen. Er iſt reich an trefflichen Wendungen und Wörtern, aber er hat auch aus der Alchemie und verdorbenen Kabbala alle jene groteſken und undurchdringlichen, vieldeutigen Kategorieen in die deutſche Myſtik gebracht, bei denen ſich die Meiſten in der Vorſtellung des Geheimnißvollen befriedigten, ohne ſich etwas dabei zu denken. Nicht nur der Makrokosmus und Mikrokoſmus, nicht nur Sal, Sulphur und Mercurius, ſondern auch der Yliaster, der Ideos, Hiados, Nimbus major, das Chaos der Abech, Aſtrun, der Aniados, Tartarus, Realgar, die Sagonen, die Matrices, das Mysterium magnum u. ſ. w. wurden von ihm eingeführt und drängten deutſche Bezeichnungen in den Hintergrund. Valentin Weigel und die Hellmont, da ſie eine gelehrte Bildung beſaßen und großentheils Lateiniſch ſchrieben, hielten ſich freier von ſolchen barbariſchen Formen, aber durch Jakob Böhme überſchwemmten ſie die deutſche Sprache. Böhme hatte einen unvergleichlichen Sprachgeiſt, der ſtellenweiſe die ſpeculativſten Gedanken mit überraſchender Klarheit ausdrückt. Aber da er ohne wiſſenſchaftliche Bildung war, ſo iſt es zu bedauern, daß er nur in Bildern zu denken verſtand, die eine genauere Beſtimmung unmöglich machen. Der große Separator, das Fiat, das Ens, die Jungfrau, die Magia, der Schreck, der Glaſt, der Spiegel, die Begierde, das Angſtrad, turba vitae, der Hungergeiſt, Feuerblitz, der Ungrund, die Quellgeiſter, die Morgenröthe, der Zorn, die Finſterniß, das Licht, die Tinctur, das Centrum u. ſ. w. wurden die wunderlichen Formen, in denen er ſeine Anſchauung des dialektiſchen Proceſſes aller Dinge auszuſprechen rang. Oft wußte er ſich nicht anders als durch allegoriſche Auslegung von Begebenheiten, die in der Schrift erzählt ſind, zu helfen. Oft benutzte er höchſt dramatiſch die Geſchichte Chriſti, um den Kampf und die Ueberwindung der Widerſprüche zu ſchildern. Aber die Folge dieſes phantaſtiſchen Helldunkels war, daß er auf den allgemeinen Gang unſerer philoſophiſchen Bildung faſt ganz ohne Einfluß blieb und der Heilige einer kleinen Secte wurde, die ſich mehr mit dem erbaulichen Element ſeiner ſalbungsvollen Diction und mit den gothiſchen Schnörkeln ihrer magiſchen Terminologie als mit dem wirklich ſpeculativen Gehalt beſchäftigte, der bei ihm nicht fehlte.

Leibniz ſteht zwiſchen dieſer und derjenigen Epoche, welche durch Ueberſetzungen aus dem Engliſchen und Franzöſiſchen unſerer philoſophiſchen Sprache einen weltmänniſchen Typus gab, der ihr bis dahin gemangelt hatte. Leibniz, wie ſchon bemerkt, ſchrieb in der Regel Lateiniſch und Franzöſiſch und nur als Ausnahme Deutſch.

Die Cultur der deutſchen Sprache auch für die Philoſophie ſchien ihm wünſchenswerth. In den „Unvorgreiflichen Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbeſſerung der teutſchen Sprache“ (bei Guhrauer. 1838, I. 442 fg.) beſpricht er auch die philoſophiſche Darſtellung und meint, daß wir Deutſche zwar für alle Werktüchtigkeit des gemeinen Lebens, weniger aber für die Philoſophie, namentlich für die praktiſche, paſſende Ausdrücke beſäßen. Wenn auch die reine deutſche Sprache einen leichten Schaum müßiger Gedanken nicht annehme, ſo meint er gleichwohl, „daß in der Denkkunſt und in der Weſenlehre auch nicht wenig Gutes enthalten, ſo ſich durch alle andern Wiſſenſchaften und Lehren ergießet, als wenn man daſelbſt handelt von der Begrenzung, Eintheilung, Schlußform, Ordnung, Grundregeln, und ihnen entgegengeſetzten falſchen Streichen; von der Dinge Gleichheit und Unterſcheid, Vollkommenheit und Mangel, Urſach und Wirkung, Zeit, Ort und Umſtänden, und ſonderlich von der großen Muſterrolle aller Dinge unter gewiſſen Hauptſtücken, ſo man Prädicamenten nennet. Unter welchen allen viel Gutes iſt, damit die teutſche Sprache allmälig anzureichern.“ Guten Worten der Ausländer will er unter gewiſſen Bedingungen das Bürgerrecht geſtatten: „Hat es demnach die Meinung nicht, daß man in der Sprache zum Puritaner werde, und mit einer abergläubiſchen Furcht ein fremdes, aber bequemes Wort als eine Todſünde vermeide, dadurch aber ſich ſelbſt entkräfte und ſeiner Rede den Nachdruck nehme, denn ſolche allzugroße Scheinreinigkeit iſt einer durchbrochenen Arbeit zu vergleichen, daran der Meiſter ſo lange feilet und beſſert, bis er ſie endlich gar verſchwächet, welches Denen geſchieht, die an der Perfectiekrankheit, wie es die Holländer nennen, daniederliegen.“ Aus den Schriften der Myſtiker ließe ſich nach Leibniz mit rechter Behandlung Vieles benutzen, ſo daß wir wohl den Römern und Griechen endlich ſelbſt Trotz in der Speculation bieten könnten. Sehr wichtig iſt auch Leibniz' deutſches Schreiben an G. Wagner in Hamburg über die Logik, das bei Guhrauer I., 274 fg. abgedruckt iſt, worin man ſieht, wie Leibniz über ſolche abſtracte Materien ſich dennoch angemeſſen auszudrücken verſtand. Hatte unſere deutſche Terminologie zuerſt aus der Scholaſtik, ſodann aus der Alchemie ihre Mittel genommen, ſo wurde ſie während des 18. Jahrhunderts vorzüglich durch Ueberſetzungen engliſcher und franzöſiſcher Schriftſteller gefördert. Sie lernte nun auch, was Leibniz das Schwierigſte geſchienen hatte, ſich über Gegenſtände ethiſchen und religiöſen Inhalts richtiger, mannigfaltiger und geſchmackvoller auszuſprechen. Nun erſt war ſie im Stande, durch Kant zum erſten mal ein ganzes Syſtem in der Vollſtändigkeit aller Theile Deutſch hinzuſtellen, eine That, die für die Bildung der Nation von unermeßlichen Folgen begleitet geweſen iſt. Kant hat allerdings in der Terminologie die griechiſch-römiſchen Formationen geliebt, um die Unbeſtimmtheit deutſcher Bezeichnungen zu umgehen und der Sprache ihre kosmopolitiſche Allgemeinheit in dieſer Hinſicht zu erhalten. Er hat ſie aber nie unüberſetzt gelaſſen, hat nicht einen Mangel an Erkenntniß dahinter verſtecken, hat nicht damit Aufſehen machen wollen und hat in der Entwickelung der Begriffe ſelbſt ein vortreffliches Deutſch geſchrieben, wobei man natürlich zwiſchen der Strenge ſeiner ſyſtematiſchen Schriften und der gefälligen Klarheit, Friſche und Gewandtheit ſeiner kleinern Abhandlungen unterſcheiden muß, die ſtiliſtiſch nicht hoch genug zu ſchätzen ſind. Wir haben mehrfach erlebt, daß man Citate aus denſelben z. B. aus der Abhandlung über die Erdbeben, über die Racen, über die Vulkane im Monde als Stellen aus Humboldt's „Kosmos“ bewundert hat.

Im Allgemeinen hat die Philoſophie bei uns die Kant'ſche Schreibart und Terminologie beibehalten. Sie iſt fortgebildet, aber nicht principiell verändert. Einer größern Hebung des deutſchen Elements iſt ſie nicht entgegen geweſen, wie namentlich Fichte, Krauſe und Hegel zeigen. Es iſt ſogar aus der Kant'ſchen Philoſophie ſelbſt eine Logik hervorgegangen, die völlig Deutſch geſchrieben iſt, nämlich von J. H. Tieftrunk: „Die Denklehre in rein deutſchem Gewande, auch zum Selbſtunterricht für gebildete Leſer“, Halle 1825; ein Buch, das zuweilen bedenkliche Formen zeigt, im Ganzen aber als ein nicht unglücklicher Verſuch angeſehen werden darf, der ohne Prätenſion und mit verſtändiger Mäßigung in den gewagten Neubildungen hervortrat, aber nach Art der Deutſchen, weil ſie kein

Bewußtſein über die von ihnen erarbeiteten Reſultate gewinnen, ſpurlos vorübergegangen iſt. Wenn man die Hegel'ſche Philoſophie einer fremdartigen und unzugänglichen Terminologie beſchuldigt hat, ſo iſt das oft nur ein Vorwand geweſen, ſie ignoriren zu dürfen oder ſie in Verruf zu bringen; ein Manöver, das von Miſologen oder von Schulfanatikern immer angewendet wird. Will Jemand z. B. Herbart'ſche Philoſophie ſtudiren, ſo hat er auch eine Terminologie zu bezwingen. Er muß auch lernen, was abſolute Poſition, reales Weſen, Inhärenz, Synechologie, zufällige Anſicht, Methode der Beziehungen u. ſ. w. iſt. Hegel's Terminologie iſt im Allgemeinen dieſelbe wie die Schelling'ſche, im Beſondern aber iſt ſie deutſcher, wie alle Schlagwörter Hegel's darthun, als: Sein, Weſen, Begriff, Unmittelbarkeit, Vermittelung, Selbſtbewegung, Gleichheit u. ſ. f.

Die Wiſſenſchaftslehre Biedermann's ſcheint uns nun ein für die Sprache der Wiſſenſchaft darin epochemachendes Buch, daß ſie, wie der Verfaſſer S. 148 ſelbſt bemerkt, nicht aus übertriebenem Reinigungseifer, noch weniger aus bloßer Geſuchtheit oder Verkennung des Zuſammenhangs einer beſondern Sprache mit allen andern, ſondern aus der Fülle des Sprachſchatzes mit Bewußtſein über die Wurzeln und die Geſchichte der Wörter den reindeutſchen Ausdruck mit künſtleriſchem Sinn in edler und plaſtiſcher Weiſe angeſtrebt hat. „Fremdwörter“, ſagt er, „denen zumeiſt die Eigenthümlichkeit ihres Inhalts abhanden gekommen iſt, als bequeme Gemeinplätze immer wieder abzuweiden, ſowie das Undeutſche überhaupt als eine Bereicherung und Zierde unſerer Sprache, das Ausländiſche vor allem als einen Bildungsbeleg anzuſehen, dieſe Meinung, jener Mißbrauch, iſt geradezu verwerflich.“ Man überzeuge ſich durch eigene Lectüre, wie ungezwungen der Verfaſſer aus der Strenge und Correctheit ſeines Gedankenganges zur congruenten deutſchen Bezeichnung gelangt iſt. Anfänglich, wir wollen es geſtehen, fällt es uns ordentlich ſchwer, in einer ſo reindeutſchen Atmoſphäre uns zu bewegen. Wir verwundern uns im Geheimen, noch keinem der traditionellen Schulwörter begegnet zu ſein, aber allmälig durchdringt uns ein Gefühl höherer Harmonie und wir ahnen, welchen Entwickelungen eine Sprache in der Philoſophie noch entgegengehen kann, die ſolcher Werke fähig iſt.

Nur von dieſer Seite her wollten wir die Schrift als eine culturgeſchichtlich intereſſante empfehlen. Was den gewichtigen Inhalt betrifft, der eine ernſte Auffaſſung und nachdrückliche Bearbeitung fordert und den leichtfertigen Leſer trotz ſeiner einfachen Form ſofort abſtoßen wird, ſo enthalten wir uns für jetzt eines genauern Eingehens und erwarten mit Ungeduld die Fortſetzung, die uns gewiß manches Räthſel, das uns aufgeſtiegen, löſen wird.

XV.

Apologie Hegel's

gegen Herrn Dr. Haym.

1858.

Seit länger als einem Menſchenalter iſt Hegel's Philoſophie das unausgeſetzte Ziel anhaltender Polemik. Von den verſchiedenſten Standpuncten iſt dieſe in den verſchiedenſten Formen, in Büchern, in Journalartikeln, in ſatyriſchen Gedichten aufgetreten. Mit einigen dieſem Zweck gewidmeten Schriften haben ſich proteſtantiſcher Seits Weiße, Bachmann, P. Fiſcher, Ulrici, katholiſcher Seits Günther und Staudenmaier beſonders hervorgethan. In politiſcher Hinſicht richteten im Intereſſe der Reaction Schubarth und Stahl den ſtärkſten Angriff gegen Hegel. Nunmehr aber erleben wir es, daß er, wozu Ruge in den Deutſchen Jahrbüchern durch ſeine Kritik der Rechtsphiloſophie präludirte, von dem Liberalismus als ein Reactionair in einer Weiſe befeindet wird, die nicht blos dem Syſtem, ſondern auch dem Menſchen gilt. Dieſe Rolle hat Herr Dr. Haym in ſeiner Schrift: Hegel und ſeine Zeit, Berlin 1857, übernommen.

Ich bezweifele nicht, daß derſelbe bona fide handelt. Ich bezweifele noch weniger, daß ſeine Schrift für die Enthüllung des Entwickelungsproceſſes der Hegel'ſchen Philoſophie eine Menge feiner, geiſtreicher und beredtſam ausgedrückter Bemerkungen darbietet. Ich will Dr. Haym nicht eine principielle Feindſeligkeit gegen Hegel zuſchreiben, allein der Eindruck, den ſein Buch hinterläßt, iſt ein gemiſchter. Einerſeits zeigt er das Berechnete, Ausgeklügelte, im Inhalt Unvollkommene und Verfehlte, in der Form Rohe, Unkritiſche und Unerquickliche der Hegel'ſchen Leiſtungen mit ſcheinbar mikroskopiſcher Genauigkeit; andrerſeits aber ſchildert er die großen Folgen, welche dieſe Fehlgeburten für den glücklichen Fortſchritt der Wiſſenſchaft nicht nur, ſondern ſelbſt für die Förderung unſeres nationalen Lebens gehabt haben ſollen, in einer ſo anerkennenden Weiſe, daß man nicht begreifen kann, wie ſo ſchlechte Urſachen ſo gute Wirkungen zu haben vermögen. Dieſer Widerſpruch zieht ſich durch das ganze Buch. Eben ſo verdächtigt Haym den Menſchen Hegel durch eine pſychologiſche Pragmatik, die in den geheimſten Winkeln der Seele des Philoſophen Beſcheid weiß, als ob er nämlich ſeine Philoſophie nur nach äußerlichen Beziehungen, um eine momentane Wirkung auszuüben, als ein Klügling gemacht, als ob er für das Geſchick ſeiner Nation kein Mitgefühl, ein Intereſſe nur für ſeine Speculation und die Herrſchaft derſelben, keine Kraft des Charakters, keine Widerſtandsfähigkeit gegen die Verlockungen gehabt habe, welche die Regierungen ihm boten, ſeine Philoſophie ihren Tendenzen zu accomodiren. Dann aber muß er wieder die ächte Begeiſterung Hegel's für die Wiſſenſchaft, die Rückſichtsloſigkeit ſeiner Aeußerungen, die Unbeſcholtenheit, Redlichkeit, Offenheit, Gediegenheit, den Ernſt und die Treue des Mannes zugeſtehen, ſo daß auch hier ein Widerſpruch bleibt, wie ein ſo auf die Sache geſtellter Menſch bis zu einem ſolchen Grade von Leichtfertigkeit und Niedrigkeit habe ſinken können.

Nun könnte Haym unſtreitig erwidern, daß in der That der eben geſchilderte Widerſpruch das Weſen der Hegel'ſchen Philoſophie wie ihres Urhebers ſei. Sieht man jedoch näher zu, ſo entdeckt man bald, daß ſeine Auffaſſung ſich entſchieden der negativen Richtung des Tadels und der Verwerfung hinwendet. Er hat eine Vorliebe für alle Mängel und Schwächen Hegel's, die kein Vernünftiger leugnen wird. Er hat ſichtbare Freude daran, die Unvollkommenheiten hervorzukehren. Er ſchildert zuweilen die ausgezeichneten Eigenſchaften Hegel's nur, um ihnen ſofort den

Contraſt ſeiner Verirrungen und Beſchränktheiten um ſo ſtärker entgegenzuſtellen. Er hat das Talent der Leidenſchaft, alle Größe dieſes Mannes zu verkleinern, alles Verdienſt deſſelben in einen zweifelhaften Schein aufzulöſen. Er behandelt ihn oft, wie Macaulay unſern Friedrich II. Er hat ſich für ſeine Polemik eine bequeme Manier zurecht gemacht. Hegel arbeitete ſich von der Aufklärungsperiode durch den Gegenſatz des antiken und des romantiſchen Ideals zum Gedanken des proteſtantiſchen Staats hindurch, in welchem das politiſche, religiöſe und wiſſenſchaftliche Princip mit einander verſöhnt ſind, wie er in der letzten Ausgabe ſeiner philoſophiſchen Encyklopädie zu §. 552 ſich ausdrückte: „Nur in dem Principe des ſein Weſen wiſſenden, des an ſich abſolut freien und in der Thätigkeit ſeines Befreiens ſeine Wirklichkeit habenden Geiſtes, iſt die abſolute Möglichkeit und Wirklichkeit vorhanden, daß Staatsmacht, Religion und die Principien der Philoſophie in Eins zuſammenfallen, die Verſöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiſte des Staats, mit dem religiöſen Gewiſſen, ingleichen dem philoſophiſchen Wiſſen ſich vollbringt.“ Dr. Haym ſtellt nun die nüchterne Verſtändigkeit der Aufklärung, die ſchöne Sinnlichkeit der Antike, die phantaſtiſche Verworrenheit der Romantik und die feudaliſtiſchen Souverainetätsgelüſte der Reſtauration gleichſam als Farbentöpfe vor ſich hin, aus denen er, je nach Bedürfniß, das Bild Hegel's bepinſelt, ſo daß es bald in dieſem, bald in jenem Anſtrich, am häufigſten aber in einer buntſcheckigen Harlekinsjacke ſich zeigt, worin die heterogenſten Lappen durch eine dialektiſche Nath zuſammengeflickt ſind.

Das Maximum von Monſtroſität, das Hegel hervorgebracht hat, bleibt ihm daher auch die Phänomenologie des Geiſtes, mit welcher Hegel die deutſche Philoſophie aus der Romantik wieder herausarbeitete, indem er zugleich noch dem damaligen Geſchmack geiſtreicher, auch die Phantaſie beſchäftigender, zuweilen vornehm geheimnißvoller Darſtellung huldigte. Haym vermag in ihr nichts zu erblicken, als eine durch Geſchichte in Unordnung gebrachte Pſychologie und eine durch Pſychologie zerrüttete Geſchichte. Sollte es aber nicht Werke geben, und ſollte, in gewiſſen Kriſen der Wiſſenſchaft, es nicht Werke geben müſſen, die freilich in keine der herkömmlichen Schulkategorieen ſich einrangiren laſſen, und welche doch, als in ſolchem Betracht incommenſurable Größen, den entſchiedenſten Fortſchritt haben erwirken helfen? Dr. Haym führt beifällig an, daß ich die Phänomenologie in ihrem aufwärts ſteigenden Gange mit Dante's divina commedia verglichen habe. Iſt dieſe aber nicht auch ein weder lyriſches, noch epiſches, noch dramatiſches oder didaktiſches Gedicht im gewöhnlichen Sinn? Iſt ſie nicht in ihrem kühnen und einzigen Bau allen dieſen Formen transcendent? Iſt ſie nicht eine gigantiſche Anomalie? Iſt nicht gerade eben ſo die Phänomenologie keine Bearbeitung einer beſondern Disciplin und doch eine alle Disciplinen überragendes, ſie alle befruchtendes, formgewaltiges Werk? Hegel iſt nach Haym, S. 10, kein Genie, nur ein Talent geweſen, das mit Reflexion und Abſichtlichkeit arbeitete. Ich glaube aber, daß nur ein Genie ein ſo eigenthümliches Werk, wie die Phänomenologie, ſchaffen konnte. Ich glaube noch mehr, daß, wenn von ihr nur die Vorrede auf die Nachwelt käme, dieſe darin das glänzende Denkmal eines der genialſten Denker ehren würde. Julian Schmidt, mit welchem Haym nach ſeiner Schlußverſicherung übereinzuſtimmen liebt, iſt doch gegen Hegel bei weitem gerechter geweſen. Er hat ſeine Größe viel tiefer und reiner durchgefühlt, und es iſt ihn bei der Phänomenologie die Empfindung überkommen, als handele es ſich in ihr um die Geburt eines Gottes. Nach Haym's Manier, mit einem Durcheinander von Pſychologie und Geſchichte den Stab darüber zu brechen, könnte man auch ſagen: Kant's Kritik der reinen Vernunft iſt ein abſurdes Product, denn ſie iſt eine durch Logik verderbte Metaphyſik, eine durch Metaphyſik zerrüttete Logik, oder auch eine durch Pſychologie verunreinigte Logik, eine durch Logik verwirrte Pſychologie. Wäre das nicht eben ſo wahr? Wär' es aber auch nicht eben ſo falſch?

Dr. Haym will die Hegel'ſche Philoſophie in die Geſchichte des philoſophirenden Individuums Hegel auflöſen. Er geht daher auf das eigentlich Speculative wenig ein. Die Philoſophie der Natur berührt er kaum; die Pſychologie ſchließt er aus, weil ſie nach ſeiner Meinung gar keine wiſſenſchaftliche Bedeutung hat. Von der Geſchichte der Philoſophie, deren außerordentliche Leiſtungen ſelbſt die heftigſten Gegner Hegel's willig zugeſtehen, und aus welcher auf Hegel's eigene Begriffswelt eine ſo helle Beleuchtung fällt, ſchweigt er merkwürdiger Weiſe gänzlich. Die Einwürfe, die er gegen Hegel's Logik und ihre dialektiſche Methode macht, ſind nicht neu. Sie ſind längſt von Fichte, Weiße, Ulrici, Fiſcher u. A. und ſie ſind oft gründlicher gemacht. Daſſelbe gilt von ſeiner Polemik gegen die Philoſophie des Staats, der Religion und Kunſt. Das Specifiſche in Haym's Verfahren iſt die pſychologiſche Analyſe der ſubjectiven Geneſis des Syſtems und die aus ihr folgende Verurtheilung deſſelben, als des Products eines von der Zeit überwundenen Standpunkts. Er ſelbſt bezeichnet, ohne nähere Begriffsbeſtimmung, ſeine eigene Philoſophie als eine transcendentale, in welcher nach S. 468 der lebendige Menſch in der ganzen Concretion ſeiner Innerlichkeit und in der Totalität ſeiner hiſtoriſchen Erſcheinung und Entwickelung die Wahrheit der abſoluten Idee ſein ſoll. Die dogmatiſche Metaphyſik ſoll in's Transcendentale umgeſchrieben werden Man kann ſich nur eine anthropologiſche Grundlage dabei vorſtellen. Nun zieht ſich aber durch ſeine ganze Betrachtung ein Dualismus hindurch, der in ihm ſelber liegt, den er aber Hegel als ein conſtantes Gebrechen ſeiner Philoſophie unterſchiebt. Er erkennt nämlich auf der einen Seite die Nothwendigkeit der logiſchen Formen und ihrer Dialektik an; auf der andern Seite aber will er das Reale, d. h. Natur und Geiſt, von ihnen unabhängig wiſſen. Wie aber Natur und Geiſt, ohne das logiſche Element als ein in ihrer Realität immanentes Moment zu beſitzen, vernünftig ſein können, erhellt nicht. Nach Hegel iſt der Begriff des Logiſchen der abſtracte Begriff der abſoluten Form des Abſoluten; eben deshalb bezieht er ſich nothwendig auf die Realexiſtenz des Abſoluten, in welcher er als Moment enthalten iſt. Das Reale aber bezieht ſich wiederum auf das Logiſche, weil in ſeinem eigenthümlichen und für ſich ſelbſtſtändigen Daſein die Vernunft das allgemeine Maaß ausmacht. Vernunft, Natur, Geiſt ſind daher an ſich gleich abſolut; aber dem

Inhalt nach mit einander verglichen, enthält die Natur die Vernunft und der Geiſt ſowohl die Vernunft als die Natur concreter Weiſe in ſich. Inſofern ſteht die Natur höher als die Vernunft, und der Geiſt höher als die Natur. Aehnlich iſt die Abſolutheit innerhalb des Geiſtes zu faſſen, in welchem die Subjectivität der formalen Vernunft, die Objectivität der erſcheinenden Natur, die Abſolutheit als ſolche dem adäquaten Begriff des Geiſtes entſpricht. An ſich ſind daher der ſubjective, objective und abſolute Geiſt im Begriff des Geiſtes ſelber coordinirt, aber verglichen mit einander ſteht der objective ſittliche Geiſt höher, als der individuell natürliche und der abſolute als religiöſer höher als der objective. Dr. Haym klagt beſtändig darüber, daß man bei Hegel gar nicht wiſſe, was denn eigentlich ſein Abſolutes ſei, ob die logiſche Idee oder der Geiſt, ob der Staat oder die Religion, ob die Kunſt oder Philoſophie. An ſich ſind ſie alle abſolut, actu aber iſt nur der Geiſt als abſoluter das ſchlechthin Abſolute. Nach Haym ſoll Hegel's Philoſophie ſich in einer ſteten, ſich widerſprechenden Doppelbewegung verlaufen, bald das Logiſche durch eine widernatürliche Fiction ſich in ein Reales verwandeln zu laſſen, wodurch nur eine dialektiſche Phantasmagorie erzeugt werde, bald das Reale durch den Vampyrismus der logiſchen Kategorieen zu blaſſen Abſtractionen auszuſaugen, die ebenfalls nur eine geſpenſtiſche Exiſtenz hinkümmern. In dieſem gründlichen Mißverſtand der Bedeutung des Logiſchen muß ſelbſtredend die ganze Haym'ſche Kritik bei allem combinatoriſchen Scharfſinn, den ſie aufwendet, dem eigentlichen ſpeculativen Problem, um das es ſich handelt, fern bleiben; die Logik muß ihr zur Sophiſtik herab ſinken. S. 329 ruft Dr. Haym pathetiſch aus: „Aber wer, der noch einen Funken, ich will nicht ſagen, von Freiheitsgefühl, ſondern von ächtem Reſpect vor der Wirklichkeit, von wirklichem Sinn für die Lebendigkeit des Geiſtes beſitzt, wird ſich noch heute in dieſes Joch einſpannen laſſen, um ſich damit die Freiheit der ſophiſtiſchen Willkür zu verſchaffen?“ Vorher S. 324 heißt es: „Die Logik, um es kurz zu formuliren, iſt der durchgeführte Verſuch, das abſtracte Denken als ſolches aus der Fülle der Totalität des menſchlichen Weſens und aus der Fülle der Wirklichkeit heraus zu vereinigen und zu concretiſiren. In ſich widerſprechend, wie dieſer Verſuch iſt, muß er vom Standpunkt lebendiger Geiſtigkeit, vom Standpunct der religiöſen und äſthetiſchen Anſchauung aus als eine Rohheit und Geſchmackloſigkeit, vom Standpunkt des reinen Rationalismus aus als eine Verwirrung und Corruption des Verſtandes und ſeines Gewiſſens bezeichnet werden."

Mitunter iſt Dr. Haym der Wahrheit ganz nahe, ſpringt aber, dicht herangekommen, wieder ab. So fällt es ihm S. 102 auf, daß bei Hegel von Anfang an der Begriff des abſoluten Geiſtes derjenige iſt, in welchem ſeine Philoſophie culminirt, und durch welchen ſie ſich principiell von der Schelling'ſchen unterſcheidet. Er geſteht nach Darlegung der embryoniſchen Geſtalt des Hegel'ſchen Syſtems, wie es in dem von ihm ſelber im Original durchgeſehenen Manuſcript der Frankfurter Periode noch vor dem Erſcheinen von Schelling's Syſtem des transcendentalen Idealismus vorliegt, S. 121 zu: „Niemals iſt das Hegel'ſche Syſtem aus dieſen ſeinen Grundfugen gewichen. Wohl aber war es für jetzt noch nicht überall ſeiner eigenen Idee treu und gleich." Bei ſolcher Einſicht iſt es ſchwer zu faſſen, daß Haym ſpäterhin doch behauptet, daß Hegel alle Realität der logiſchen Schattenwelt und alle Kraft der Freiheit dem abſtracten Begriff geopfert habe. Und noch ſchwerer zu faſſen iſt, daß er die allmälige Entwickelung des Hegel'ſchen Realprincips weniger als eine Vervollkommnung, ſondern mehr als einen Fehler betrachtet und die ſehr begreiflichen Schwankungen in der ſubjectiven Geneſis des Syſtems zu polemiſchen Einwänden gegen dieſes ſelbſt macht. Daß Hegel ſelber ſo langſam ſich ſeines Princips bemächtigte; daß er den Geiſt erſt in ſolchen allgemeinen Formen, wie Leben und Liebe, erfaßte; daß er dann ſeine abſolute Erſcheinung in der volksthümlichen Sittlichkeit feierte; daß er ſpäter von dieſer als dem objectiven Geiſt den ſubjectiven und den abſoluten als die Extreme ſonderte; daß er in der Erſcheinung der Abſolutheit des Geiſtes die äſthetiſche, religiöſe und philoſophiſche unterſchied, bis er endlich, in den Beweiſen für die Exiſtenz Gottes, die Abſolutheit des erſcheinenden Geiſtes, von dem auch in ſeiner Exiſtenz ewig abſoluten Geiſte als „der eben ſo ewig in ſich ſeienden wie in ſich zurückkehrenden und zurückgekehrten Identität" (Encyklopädie §. 554) ablöſte, iſt unleugbar ein allmälig reifender, in ſich conſequenter Fortſchritt. Es iſt dieſelbe Grundidee, die aus trüben aber tiefen Anfängen zu immer größerer Klarheit ſich fortarbeitet, aber es iſt keine Untreue gegen ſein Princip. Der Begriff der logiſchen Idee würde in der Luft ſchweben, wenn nicht der Geiſt als der denkende und ſchaffende ſelber der Logos wäre.

Niemand kann die Unumwundenheit, mit welcher ein Schriftſteller ſeine Anſichten äußert, höher ſchätzen, als ich. Niemand kann daher weiter, als ich, davon entfernt ſein, Dr. Haym aus der Schärfe ſeiner Oppoſition gegen Hegel irgend welchen Vorwurf zu machen. Darin aber, glaube ich, hat derſelbe fehl gegriffen, wenn er es liebt, diejenigen Deductionen Hegel's, die ihm durch ihren Inhalt zuwider ſind, mit verächtlichen Ausdrücken zu bezeichnen, die Hegel nicht blos des Irrthums zeihen, ſondern die ihn des Betrugs bezüchtigen ſollen. S. 375 und 76 wird ihm daher auch aufgerückt, daß er das Höchſte und Würdigſte im Subjectiven, die Moralität, zu faſſen unfähig geweſen ſei. Er habe ſie untergeſteckt und abgefunden und ſich in ihren Regionen nie heimiſch gefühlt. Dr. Haym nimmt gegen Hegel einen Ton vornehmer Ueberlegenheit an, der durch einen höhern poſitiven Gehalt ſeiner Kritik gerechtfertigt ſein müßte, was doch gar nicht der Fall iſt. Er beſchuldigt Hegel einer unverzeihlichen Escamotage mit einer Zuverſicht, die durch ſein wiederholtes Zugeſtändniß von dem Ernſt widerlegt wird, den Hegel in ſeine Arbeit legte. Nicht ſelten ſpricht er von dem ehrlicheren Wege Kant's. Bei der Aeſthetik findet er, daß Hegel in ihr ehrlicher, als bei der Religionsphiloſophie, zu Werke gegangen. Die Vermittelungen in dieſer nennt er fadenſcheinigen Formalismus, ihre Dialektik Capriolen der Logik. Zuweilen, wie S. 423, betheuert er, daß er das Hegel'ſche Verfahren nur Taſchenſpielerkunſt nennen könne. Sein Lieblingsterminus iſt aber, von den Manövern zu reden, die Hegel mache, einen an ſich unwahren Begriff als plauſibel zu inſinuiren.

Doch noch herber ſpricht er ſich über die ſtyliſtiſche Seite der Hegel'ſchen Schriften aus, indem er hierbei ſchon als eine vollendete Thatſache das Urtheil vorausſetzt, daß Hegel niemals ein Meiſter in der Darſtellung geweſen ſei. Dies iſt auch ſo ein faules, zur Mode gewordenes Gerede, das zum Theil wohl von der Mühſamkeit und Schwerfälligkeit herrührt, die Hegel, wie er ſelber oft klagt, bei dem mündlichen Vortrag anhafteten; zum Theil aber ſich auf einzelne Brocken ſtützt, die man aus ſeinen Vorleſungen herausgeriſſen hat. In der That gehört Hegel nicht zu den leichten und eleganten Schriftſtellern. Auch kommen bei ihm erſtaunliche Härten der Diction vor. Indeſſen iſt es, wenn ein Princip zum erſten Mal ſeine Darſtellung verſucht, kaum anders zu erwarten, als daß eine gewiſſe Herbheit der Form ſich darin kund giebt. So lange man in den ſchon getretenen Gleiſen, ſo lange man an der Oberfläche der Dinge bleibt, läßt ſich auch mit den landläufigen Ausdrücken und Wendungen leicht und glatt ſchreiben. Sobald man aber etwas bis ſo lang Unausgeſprochenes zum erſten Mal zu ſagen, ſobald man einſam in die Tiefe zu dringen hat, ergeben ſich aus der Natur der Sache Schwierigkeiten und die Darſtellung wird noch mit dem Boden, aus welchem ſie ſich hervorbildet, zu kämpfen haben. Entſpringt aber nicht aus dieſem Kampf auch eine eigenthümliche Schönheit? Ein gewaltiges Ringen mit der Sprache iſt bei Hegel unverkennbar. Hat es aber ſeinen Grund in einer ſtyliſtiſchen Unfähigkeit? Gewiß nicht und Haym ſelber iſt oft genug der Bewunderer der Hegel'ſchen Diction. Aus jenem Ringen entſteht daher der Reiz, den machtvollen Geiſt des Denkers mehr und mehr Herr des Stoffs werden zu ſehen und, was ihn im Innerſten bewegt, in immer treffendern Wendungen, in immer anſchaulicheren Worten ſagen zu hören. Die Bildungsgeſchichte Hegel's, zu welcher Haym's Buch trotz ſeiner Ungunſt und Mißkennung ein nicht unintereſſanter Beitrag iſt, ſcheint uns eben dadurch ſo anziehend zu ſein, daß mit dem Wachsthum der Erkenntniß auch die Form ſich zu immer lichtvollerer Deutlichkeit fortſtuft. Von Haym bekommen wir freilich über ſie nichts zu hören, als daß ſie roh, trocken, geſchmacklos, ſchwerfällig, plump, unkritiſch, verworren, geſpannt u. dergl. m. ſei. Dies ungerechte Urtheil vergißt ſich ſo weit, daß S. 331 Hegel mit Herbart im Styl contraſtirt und nun, nachdem die logiſche Reinlichkeit und Akribie von dieſem gelobt iſt, von jenem geſagt wird, er ſei, Herbart gegenüber, „ein unverzeihlicher Confuſionarius.“ Wenn denn einmal über Hegel's Styl abgeurtheilt werden ſollte, ſo müßte man doch fragen, ob er im Stande geweſen ſei, den Styl einer Gattung inne zu halten und zugleich dem Zweck zu genügen, den die Darſtellung nach Außen hin erfüllen ſollte. Aus dieſen beiden Factoren wird doch eine jede Proſaſchrift hervorgehen müſſen. Die Gattung hat ihr beſtimmtes Geſetz, aber die exoteriſche Beziehung auf das Publicum, für welches die Darſtellung ſich beſtimmt, bringt noch einen ſpecifiſchen Ton in dieſelbe. Wenn Hegel Paragraphen für Gymnaſialſchüler abfaßte, ſo mußte er, um gut zu ſchreiben, eine andere Form wählen, als wenn er den nämlichen Inhalt zu Dictaten für die Univerſität verarbeitete. In ſolchen Differenzen zeigte er alſo einen guten Geſchmack. Ferner, wenn er als akademiſcher Lehrer im mündlichen Vortrag ſo ſprach, wie Hotho ihn unübertrefflich wahr geſchildert hat, ſo bewies er einen guten Geſchmack, daß er als Schriftſteller, wo er ſich zu dem allgemeinen Publicum wandte, diejenigen Rückſichten walten ließ, von denen er als Profeſſor auf dem Katheder abſtrahiren konnte. Bei jedem Docenten, der einen freien Vortrag hält, wird die Nachſchrift immer eine große Probe ſeines Talentes für die Darſtellung ſein. Hegel hat ſie wohl hinreichend beſtanden, da Michelet die Naturphiloſophie und die Geſchichte der Philoſophie in all der Naturwüchſigkeit herausgegeben hat, in welcher ſie von ihrem Urheber geſprochen ſind. Als mündlicher Redner iſt Hegel nach dem einſtimmigen Zeugniß ſeiner Zeitgenoſſen, wie nach ſeiner eigenen Meinung, in Vortrag und Geſticulation niemals von Belang geweſen. Sind aber deswegen die Reden, die er z. B. als Rector des Nürnberger Gymnaſiums gehalten hat, nicht rhetoriſch untadelhaft gebaut, correct im Ausdruck, gemeinverſtändlich und voll edler Wärme? Ich bin daher der Meinung, daß Hegel ein vollkommenes Anrecht hat, unſern Claſſikern zugezählt zu werden, denn er hat gerade durch jene Vereinigung von Verſtand und Phantaſie, die Haym ihm zum Vorwurf macht, unſere philoſophiſche

Proſa unendlich gefördert, weil er mit ihr die Scheidewand zerbrochen hat, welche die Philoſophie als Speculation von der allgemeinen Wiſſenſchaft überhaupt trennte. Hiezu hatten Kant und Fichte den Grund gelegt, denen Hegel in künſtleriſcher Hinſicht unbedenklich angereiht werden darf. In Deutſchland gelangt man freilich zu der Ehre, als Claſſiker anerkannt zu werden, erſt, wenn ein Fragment in eine Anthologie aufgenommen und der lieben Schuljugend als muſtergiltig präſentirt iſt. Von dieſem Augenblick an iſt bei uns der Ruf eines Schriftſtellers gemacht. Jenes Bruchſtück wenigſtens wird unſterblich fortleben, weil jeder nächſte Sammler es für heilige Pflicht hält, es ebenfalls abdrucken zu laſſen, da man ja ſonſt argwöhnen könnte, daß er nicht eben ſo beleſen und eben ſo competent ſei. Nach Dr. Haym's Auffaſſung wird man nicht wiſſen, ob man Hegel als philoſophiſchen Autor claſſiſch nennen darf oder ob man ihn als einen rohen und ungebildeten Stümperer verachten ſoll. Offenbar neigt er ſich im Ganzen entſchieden dem letztern Urtheil zu. Allein, wie wir bemerkten, kann er ſtellenweiſe nicht umhin, ihm die höchſte Anerkennung zu zollen. Wir wollen eine Probe auch dieſes Widerſpruchs geben. S. 302 heißt es von der Logik: „Kein geringes Lob iſt es für die Wiſſenſchafft der Logik, daß die didaktiſche und ſchriftſtelleriſche Weisheit ihres Verfaſſers ſich mit dem philoſophiſchen und künſtleriſchen Plane des Ganzen in's Gleichgewicht zu ſetzen vermocht hat. Der Baumeiſter hat es verſtanden, ſein Gebäude gerade dadurch zweckentſprechend zu machen, daß er es ſchön machte. Seine didaktiſche Kunſt geht Hand in Hand mit ſeiner architektoniſchen. Nicht zum wenigſten deshalb iſt die Logik verſtändlich, weil ſie im Ganzen, wie im Detail ihrer Gliederung, die größte Regelmäßigkeit und Symmetrie zeigt.“ Was leſen wir aber S. 325? „In dogmatiſcher und unkritiſcher, in verworrener und roher Form iſt die Hegel'ſche Logik der erſte trügeriſche Verſuch einer ſolchen Wiſſenſchaftslehre und Philoſophie geweſen.“

Dr. Haym hat aber nicht nur Hegel's Philoſophiren und Philoſophie, er hat mit ihnen auch das ganze Zeitalter Hegel's darſtellen wollen und nennt daher ſeine Schrift: Hegel und ſeine

Zeit. Die Deutſche Aufklärung, die Franzöſiſche Revolution, das Napoleoniſche Kaiſerreich, der Befreiungskampf der Deutſchen gegen den Corſiſchen Giganten, die romantiſche Vermittelalterlichung, die politiſche und kirchliche Reſtauration und der Blitz aus ſcheinheiterm Himmel, die Julirevolution! Dieſe an den intereſſanteſten Metamorphoſen ſo reiche Zeit hat Hegel durchlebt. Man kann ſich ſehr wohl ein Werk vorſtellen, welches den Menſchen Hegel wie ſeine Philoſophie im Verhältniß zu dieſen Epochen entwickelte. Als ich meine Biographie 1844 herausgab und zum erſten Mal die bis dahin unbekannte Geſchichte der Jugendbildung Hegel's erzählte, war es nothwendig, mich an die Perſon und ihr nächſtes Wirken zu halten, um ein möglichſt treues und unverfälſchtes Bild ihrer Individualität zu gewinnen. Den Zuſammenhang mit den allgemeinen Phaſen der Zeit ließ ich nur ſo weit eintreten, als unumgänglich für das Verſtändniß des Philoſophen und ſeiner Thätigkeit nöthig war. Dr. Haym konnte einen univerſellern Standpunkt einnehmen. Er hat es auch formell mit nicht geringer Prätenſion gethan, aber die ſo geſtellte Aufgabe doch nicht befriedigend gelöſt. Um dieſen Ruhm zu erwerben, hätte er theils das geſchichtliche Element hiſtoriſcher behandeln, theils den Menſchen Hegel nicht verfälſchen müſſen. Er hat das geſchichtliche Element nur nach den traditionell gewordenen Auffaſſungen gezeichnet, ohne daſſelbe ſich bis dahin verdichten zu laſſen, wo es ſich bei Hegel im Local, in der Situation und in Perſonen individualiſirte. Den Menſchen Hegel aber hat er durch die verſchiedenen Epochen der Zeit mit der Paſſivität eines philoſophiſchen Anempfinders hindurchgehen laſſen, der mit jeder Phaſe ein anderer wird. Wenn das Erſtere ein Mangel iſt, ſo iſt das Zweite, gelinde geſagt, eine Selbſttäuſchung, da er ſich in dieſem Urtheil entſchieden ſelbſt widerſpricht und die Einheit Hegel's mit ſich in allem Weſentlichen wiederholt zugeben muß.

Um die Abhängigkeit Hegel's von jeder Zeitwandlung als einen charakteriſtiſchen Zug vorzubereiten, bemerkt er S. 23, daß Hegel ſchon von früh auf ein großes Streben gehabt habe, die Welt des Wiſſens nach allen Richtungen ſich anzueignen. Ich ſollte meinen, daß dies für einen Philoſophen nichts Schlimmes ſei. Wenn Leſſing ſagte, trinken könne man zwar zu viel, aber nie genug, ſo möchte ich auch ſagen, wiſſen könne man zwar zu viel, aber nie genug. Auch vergleicht Haym Hegel hierin zunächſt mit Ariſtoteles, findet es aber plötzlich bedenklich, auf einem ſolchen Kreuzungswege von Philoſophie und Gelehrſamkeit zu ſtehen. Dies Bedenken wäre richtig, wenn Hegel ein ſchlechter Gelehrter oder ſchlechter Philoſoph geworden wäre, ſo daß dort die Philoſophie die Gelehrſamkeit, hier die Gelehrſamkeit die Philoſophie verdorben hätte. Kann man das von ihm ſagen? Waren ſeine Kenntniſſe auf den verſchiedenſten Gebieten nicht wirklich gediegene? War aber nicht auch ſein Denken ſtets ein urthümliches, auch den ſprödeſten Stoff allmälig bezwingendes? Zeigte er nicht die höchſte Freiheit ſeines Geiſtes und ſeiner Bildung, namentlich in jenen Kritiken, in denen er den modernen Skepticismus, in denen er Krug, Reinhold, Kant, Jacobi, Fichte, Solger, Hamann, W. v. Humboldt, Görres u. ſ. w. beleuchtete? Nachdem das ſubjective Conſtruiren aller möglichen Standpunkte ſeine berechtigte Periode gehabt hatte, mußte ein Philoſoph kommen, der zugleich mit dem ſpeculativen Genie die gründlichſte und allſeitigſte Gelehrſamkeit vereinigte. Dieſer große Philoſoph war Hegel. Dr. Haym aber will ſagen, Hegel's außerordentliche Receptivität habe ihn dahin gebracht, eine Philoſophie nicht ſowohl zu ſchaffen, als zu machen und ihr eine nicht ſowohl organiſche, als nur hiſtoriſche Conſtruction zu geben. Er ſagt: Entwickelung, Stufenfolge, Werden des Einen aus dem Andern, iſt ihr Weſen. Sie iſt geſchichtlich in ihrer Form, ſie entnimmt aus der Geſchichte ihren Stoff. Sie iſt, um Alles zuſammen zu faſſen, ein logiſcher, von hiſtoriſchen Motiven durchwachſener und geſättigter Encyklopädismus." Daß die Form der Hegel'ſchen Philoſophie eine hiſtoriſche ſei, iſt eine in der That neue Behauptung, denn bisher galt ſie für eine dialektiſche, durch die Selbſtbewegung des Begriffs beſtimmte. Die logiſche Idee, die Natur und der Geiſt, ſowie die beſondern Trichotomien dieſer allgemeinen Sphären, ſind doch nicht aus der Geſchichte entlehnt? Die Vermittelung in der Folge dieſer Begriffe iſt doch kein hiſtoriſches Geſchehen? Wenn der Begriff der Idee an und für ſich dargeſtellt wird, müſſen ſeine Momente, die an ſich freilich ewig exiſtiren, nicht zu Stufen werden? Würden ſie denn ſonſt in ſeiner Einheit enthalten ſein? Iſt eine genetiſche Expoſition ohne ein Werden des Einen aus dem Andern und des Andern aus dem Einen möglich? Iſt eine ſolche Geneſis deshalb eine hiſtoriſche? Umgekehrt heißt es mit einem Male, Hegel's Philoſophie ſei ein logiſcher Encyklopädismus. Iſt er ein logiſcher, ſo iſt er ein durch die Nothwendigkeit des Gedankens ſich beſtimmender. Dann iſt er aber auch kein Encyklopädismus in dem ſchlechten Nebenſinn, den Haym durchſchimmern laſſen will, nämlich eines äußerlichen Synkretismus, ſondern dann iſt er Organismus, ſyſtematiſche Gliederung. Dieſer logiſche Encyklopädismus ſoll jedoch von hiſtoriſchen Motiven durchwachſen und geſättigt ſein. Was heißt das? Wahrſcheinlich ſoll es heißen, daß Hegel ein Bewußtſein darüber hat und auch ausſpricht, welche Standpunkte anderer Philoſophieen in der ſeinigen als beſtimmte Momente integrirt ſind; iſt dies gemeint, ſo läßt ſich dies Verfahren doch gewiß nicht tadeln, da es die Continuität der philoſophiſchen Arbeit feſt hält und den factiſchen Beweis führt, daß der Philoſoph mit dem Fortſchritt, den er macht, nicht hazardirte. Unſtreitig ſoll es aber nach Haym's Sinn heißen, daß Hegel die Standpunkte anderer Philoſophen nur äußerlich aufgerafft und in einen gewiſſen logiſchen Verband gebracht habe. Hiſtoriſch ſoll ein Euphemismus für Mangel an ſpeculativer Originalität ſein.

So ſehr iſt Dr. Haym in jene Anſicht verſtrickt, daß nach ihm S. 201 Hegel's Syſtem „nicht blos aus dem ganzen Zuſammenhang der Ueberzeugungen und Stimmungen des Jahrhunderts geworden, ſondern gefliſſentlich mit Bewußtſein in dieſen Zuſammenhang hineingepaßt erſcheint.“ Hegel nannte ſich einen Sohn ſeiner Zeit und ſcheute ſich vor der Rolle eines Propheten. Wenn er aber ſein Syſtem ſeiner Zeit immer nur angepaßt haben ſoll, ſo vernichtet ihn dieſe Beſchuldigung als Philoſophen nicht nur, ſondern, da ſie ihn der Frivolität bezüchtigt, noch mehr als Menſchen, denn dann iſt er nur ein bewunderungswürdig kluger

Sophiſt geweſen, der ein tiefes Verſtändniß ſeiner Zeit beſaß und demgemäß ſich der veränderten Zeit immer als ein elaſtiſcher Ueberläufer anſchmiegte. Das iſt im Grunde Haym's Meinung. Das Bedürfniß und die Nothwendigkeit, ſich fortzubilden, ſich durch Arbeit über ſeine eigene Beſchränktheit zu erheben, die aus der Zeit auftauchenden Gegenſätze zu überwinden, in ſeiner Darſtellung ſich dem Geſchmack der Zeitgenoſſen zu nähern — dies Alles meint er nicht. Solche Wandlungen finden wir ja bei allen bedeutendern Menſchen. Iſt Kant nicht erſt Wolffianer, iſt Fichte nicht erſt Kantianer, iſt Schelling nicht erſt Fichteaner geweſen? Hat Schelling nicht erſt eine negative, dann eine poſitive Philoſophie gelehrt? Will man ihnen einen Vorwurf aus dem machen, was gerade ihr Verdienſt iſt? Wie verkehrt würde das ſein! Doch ſolche Billigkeit gewährt Haym einem Hegel nicht, denn ſie würde ihm nicht zu ſeiner vorausgeſetzten Meinung paſſen. Widerſpricht er aber nicht thatſächlich derſelben? Erzählt er nicht ſelber, wie Hegel's Syſtem keineswegs als ein berechnetes Machwerk entſtanden, ſondern aus inniger Sehnſucht nach höherer Menſchheit und höherer Erkenntniß geworden iſt, als Hegel am Fuß der Alpen in Bern den Räthſeln der Welt in ſtiller Verborgenheit nachſann und in Frankfurt am Main mit Hölderlin und Sinclair dem reinſten Ideencultus lebte? Dort entſprangen jene tiefen Anſchauungen vom Weſen der Religion, vom Leben und von der Liebe, vom Schickſal und ſeiner Verſöhnung in ihrer ſo eigenthümlichen, einfach feierlichen Sprache, welche die Keime ſeiner ganzen Philoſophie bargen. Ich habe ſie im Anhang zu meiner Biographie Hegel's abdrucken laſſen, aber dieſe köſtlichen Exhibitionen ſcheinen bis jetzt in eben dem Maaße noch ungekannt zu ſein, als ſie gekannt und erkannt zu werden verdienen.

Seiner Auffaſſung Hegel's als eines allzeit fertigen Accommodators hat Dr. Haym vorzüglich auf dem politiſchen Gebiete Raum gegeben, wie dies nach ſeiner bisherigen publiciſtiſchen Thätigkeit auch nicht anders zu erwarten war. Die Politik Hegel's mußte ihn vor Allen intereſſiren. Hegel iſt ſchon einmal als Politiker in einem vortrefflichen Aufſatz von A. Stahr geſchildert worden, den derſelbe gleich nach dem Erſcheinen meiner Biographie Hegel's 1844 in Schwegler's Jahrbüchern der Gegenwart 944 — 71 abdrucken ließ. Stahr machte gewiß einen ſtrengen Cenſor vom liberalen Standpunkt aus, aber mit welch' gerechtem Eingehen auf die Schranken, von denen auch ſtarke Individualitäten, gerade weil ſie dies ſind, ſich nicht losreißen können, mit welcher Rückſicht gegen die Täuſchungen, denen auch ſie unterworfen ſind. Ganz anders Dr. Haym. Obwohl er das Große in Hegel nicht durchaus verkennt, ſo vernichtet er es doch wieder durch die kleinlichen Motive, die er ihm unterſchiebt. Obwohl er die durch Hegel bewirkte Umwälzung der Wiſſenſchaft oft mit höchſter Zuſtimmung ſchildert, ſo fühlt man doch durch das ganze Buch den Groll, den er gegen Hegel in ſich hegt. Inſofern macht dieſe Schrift den gerade umgekehrten Eindruck, als ſein Leben Wilhelm's v. Humboldt, aus welchem uns überall die Wärme der hingebendſten Verehrung und des liebevollſten Wohlwollens entgegenwehet, während hier ein kalter Nebel permanenten Argwohns und übelgelaunter Kritik fröſtelnd jede Zeile durchſchleicht und daher ſelbſt dem Lobe, wo es gezollt wird, alle Freudigkeit raubt. Bei Humboldt hatte Haym auch ſchon eine Biographie deſſelben vor ſich, die von Schleſier. So anerkennend dieſe iſt, ſo genügt ſie doch der Begeiſterung Haym's niemals und er hat Schleſier's Bewunderung überall überboten. Bei Hegel lag ihm mein Leben Hegel's vor. Die Wahrhaftigkeit meiner Erzählung hat er zugeben müſſen; die Familie Hegel's hat ihm alle Papiere zur Benutzung mitgetheilt, aus denen ich ſchöpfte; er hat mich auf's Genaueſte controliren können. Aber die Beurtheilung Hegel's fällt bei ihm ganz entgegengeſetzt aus und er verliert ſich in eine pſychologiſche Pragmatik, die nur zu häufig ganz ſubjectiv iſt und durchgängig den Zweck hat, Hegel in Anklagezuſtand zu verſetzen. Auf die Kritik der Wahrheit des philoſophiſchen Inhalts läßt er ſich hierbei wenig ein, deſto mehr auf die Inquiſition der Geſinnung. Er durchknetet den Bericht von Hegel's Arbeiten ſo ſehr mit moraliſcher Verdächtigung, daß dieſe Infection alles Große und Schöne an ihnen vergiftet.

Indem ich dieſe Worte ſchreibe, kommt mir unwillkürlich in die Erinnerung, daß ich ſelber einen Philoſophen einer ſcharfen polemiſchen Kritik unterworfen habe. Es iſt Schelling, über den ich 1843 ein Buch herausgab, in welchem ich gerecht zu ſein ſtrebte, das aber durch ſeine negativen Seiten erſchreckte und mir vielen Tadel und viele Feindſchaft zuzog. Aber mein Fall war ein anderer, denn Schelling lebte noch und ich mußte alſo ſeiner Entgegnung gewärtig ſein. Hegel hingegen iſt todt. Er kann ſeine Vertheidigung gegen Haym nicht ſelber führen. So wird er denn in der Ordnung finden, daß ich, weil ich mit Hegel's Leben wohl am Genaueſten bekannt bin, ſie übernehme. Von dem treueſten und ausdauerndſten Interpreten und Apologeten Hegel's, wie er mich ſelber nennt, wird er auch nichts Anderes erwarten. Ich benutze dieſe Gelegenheit, offen über mehrere Punkte zu ſprechen, die zu den Gemeinplätzen über Hegel gehören und die man ohne Kritik ſich gefallen zu laſſen pflegt. Sie betreffen nicht ſowohl das Innere des Syſtems, als die äußere Geſchichte deſſelben, haben aber im Publicum eine größere Mißliebigkeit dagegen erzeugt, als die ſpeculativſten Widerlegungen; ähnlich, wie Viele gegen Goethe's lyriſche Gedichte gleichgültig ſind, ſich aber lebhaft für das perſönliche Verhältniß intereſſiren, worin er zu ſeinen Geliebten geſtanden hat, und ſich freuen, den Poeten wegen Friederike und Lilli haſſen und verachten zu dürfen.

An der erſten politiſchen Schrift, die Hegel zu Frankfurt über die alte Verfaſſung Würtembergs ſchrieb, tadelt Haym, daß ſie zwar mit freiſinnigen allgemeinen Grundſätzen anfange, hinterher jedoch ſich in die detaillirteſte Auseinanderſetzung über die zwiſchen Herrſchaft und Landſchaft geſchloſſenen Receſſe verlaufe. Sind denn aber die Geſinnungen, mit denen Hegel dieſe ungedruckt gebliebene Schrift eröffnet, deshalb in ihm nicht wirklich vorhanden geweſen? Iſt, daß er ſeinen Reformeifer in's Einzelne hinarbeitete, was Haym als ein Stumpfwerden der Principien nimmt, nicht ein Beweis praktiſcher Gründlichkeit, daß er nicht blos aufregen, ſondern in der That verbeſſern wollte? Iſt nicht die Klarheit über das Unhaltbare, was abgethan werden muß, der erſte nothwendige Schritt zur geſunden Reform?

Die zweite ebenfalls ungedruckte Schrift über das Schickſal

Deutſchlands iſt von mir im Auszuge mitgetheilt. Haym hat ihn durch einige größere ſehr anziehende Fragmente über die Heerverfaſſung und Finanzverwaltung Deutſchlands noch vervollſtändigt. Ich gebe Haym Recht, wenn er die wahrſcheinliche Entſtehung dieſer Schrift ſchon 1801 ſetzt. Ich ſetzte ſie ſpäter, weil ich glaubte, daß ſie zwar 1801 ſchon angefangen, aber erſt 1807/8 vollendet ſei, weil ich mir nicht denken konnte, daß Hegel, als er ſchon in Jena war und eine ſo große philoſophiſche Schriftſtellerthätigkeit entfaltete, noch zu ihr Muße gehabt habe. Was das treffende Urtheil Hegel's in der Kritik der bodenloſen Zuſtände des Deutſchen Reichs, was den ſatyriſch bittern, aber leider nur zu ſehr gerechtfertigten Ausdruck Hegel's angeht, ſo erkennt Haym darin ſowohl die gründliche Kenntniß als die überzeugende Darſtellung an, macht aber die Zurückhaltung, die Reform zum Beſſern durch ein Verſtehen deſſen, was iſt, einleiten zu wollen, zum Vorwurf und vergleicht Hegel den Philoſophen mit Goethe dem Dichter, der ſich auch beruhigt habe, ſobald er einen Affect in ein Gedicht verwandelt hatte. Woher weiß denn Dr. Haym, daß für Hegel mit dem Niederſchreiben ſeiner Gedanken auch ſeine Theilnahme für Deutſchland aufgehört habe? Dies iſt wirklich ſeltſam. Eben ſo wirft er ihm vor, daß er ſeine poſitiven Vorſchläge zu einer neuen Organiſation Deutſchlands, wieder einen Staat aus ihm zu ſchaffen, in der Form von problematiſchen Aeußerungen darſtelle. Mein Gott, wie ſollte denn der Einzelne, wie ſollte es der Privatmann wohl anders machen? Decretiren konnte er doch die Organiſation nicht, wie das Frankfurter Parlament. In Betreff aber der praktiſchen Vernünftigkeit, eine Centralgewalt für Deutſchland herzuſtellen, haben ſich Hegel's Vorſchläge doch wohl ſelbſt den Frankfurter Reformen gegenüber nicht zu ſchämen?

Nichts offenbar iſt nun Dr. Haym für die Verwerfung Hegel's als Politiker willkommener, als daß derſelbe auch anderthalb Jahr Zeitungsredacteur war. Als Jena nach der Schlacht von 1806 keinen Halt mehr darbot, nahm Hegel, wenn auch widerſtrebend und von vornherein mit der Abſicht, nur vorübergehend in dieſer Stellung zu verweilen, ein Anerbieten ſeines Freundes Niethhammer an, die Redaction der Bamberger Zeitung zu verwalten. Er behandelte dies Geſchäft mit derjenigen Gewiſſenhaftigkeit, die ſich von ſeinem Ernſt und ſeiner Rechtſchaffenheit erwarten ließ, allein er behandelte es auch mit der ganzen Ueberlegenheit eines großen Geiſtes, der gar kein Gewicht darauf legt. Seine Briefe an Riethhammer und an Knebel, welche letztere Mundt hat abdrucken laſſen, beweiſen die humoriſtiſche Haltung, mit welcher er ſein Geſchäft als ein nothgedrungenes Geſchäft betrieb. Von einer politiſchen Tendenz, von leitenden Artikeln, die überhaupt in keiner Deutſchen Zeitung exiſtirten, konnte unter den damaligen Umſtänden nicht die Rede ſein. Die Artikel aus dem Moniteur mußten überſetzt werden, wollte man nicht, wie Haym ſelbſt von dem Philoſophen Stutzmann, der in Erlangen ein Blatt redigirte, erzählt, in's Gefängniß geworfen werden. So blieb denn nur ein möglichſt treuer ſummariſcher Bericht des Merkwürdigſten aus den Weltbegebenheiten und der Culturgeſchichte übrig. Wie beurtheilt Haym dieſe Notharbeit eines Mannes, der ſich in trauriger Zeit ehrlich durchbringen wollte, bis er eine beſſere und ſeiner würdigere Thätigkeit gefunden? S. 271 geſteht er, daß die Zeitung von Hegel ſo gut redigirt wurde, als eine ſchlechte Zeitung irgend redigirt werden kann, fährt dann aber fort: „Sie referirte, aber ſie wollte weder noch durfte ſie raiſonniren. Sie enthält keine leitenden Artikel. Und gut vielleicht, daß ſie hiezu weder Erlaubniß noch Verſuchung hatte. Schmählich genug, daß ſie in der Form der reinen Thatſächlichkeit die Dienerin des Einen Intereſſes war, für welches eine Deutſche Feder ſich nie hätte finden ſollen.“ Das Intereſſe nämlich, das ſie vertrat, war nach Haym in erſter Linie das Franzöſiſche, in zweiter das Baieriſche. „Ohne zu ſuchen findet man auf jeder Seite die tauſendfach in der commandirten Preſſe widerhallenden Lobhudeleien des großen Kaiſers und Feldherrn, ſeiner gekrönten und ungekrönten Werkzeuge und Creaturen. — Daß es in Baiern unter dem allmächtigen Einfluß Napoleons unmöglich war, anders zu ſchreiben, iſt nur zu gewiß.“

Haym wirft Hegel vor, mit der Trockenheit Deutſcher Gelehrſamkeit eine Napoleoniſche Zeitung geſchrieben zu haben. Eine

Napoleoniſche Zeitung? Das würde doch wohl heißen, eine Zeitung, die von der Napoleoniſchen Regierung begründet, geleitet, bezahlt geweſen wäre, welche die ausſchließliche Verherrlichung Napoleons ſich freiwillig zum Zweck gemacht und die Ehre Deutſchlands perfider Weiſe untergraben hätte? Iſt Hegel, als er die Bamberger Zeitung redigirte, wohl im Geringſten etwas hievon in den Sinn gekommen? Gewiß nicht. Er erblickte darin nichts, als eine ſehr gewöhnliche Thätigkeit, auf die er gar keinen Werth legte. Den Maaßſtab der heutigen Zeitungspreſſe, der einen ſelbſtbewußten politiſchen Standpunkt fordert, kann man nicht an eine damalige Zeitung legen. Zeitungen können wir nicht mehr entbehren. Sie ſind eine Nothwendigkeit für die Geſellſchaft. Hegel redigirte eine ſolche, ohne allen Anſpruch, ohne ſonderliche Neigung, weil er es für anſtändig hielt, ſich ſein Brod durch ſeine Arbeit zu verdienen. Haym als ein Fachkenner ſchildert ſein Geſchick bei derſelben in Worten, die uns oft jetzt noch ähnliche Redactionen wünſchenswerth machen könnten, wenn er ſagt: „Sehr correct und geſchickt ſtellte er aus den franzöſiſchen Zeitungen (auf die er vorzüglich angewieſen war) ſein Material zuſammen. Ein ſicherer kritiſcher Tact wird bemerklich, ſo oft er widerſprechende Angaben zu ſichten und zu vereinigen verſucht. Ueberall zeigt ſich behutſame Gründlichkeit, überall eine überarbeitende Hand. Zuweilen giebt er ſelbſtſtändige zuſammenhängende Ueberſichten über die durch das Gewirr der Nachrichten unverſtändlich gewordenen Ereigniſſe und zuweilen erhebt er ſich zu Vertheidigung und Angriff gegen die Artikel anderer Zeitungen.“

Dies iſt der einfache Thatbeſtand. Was thut Dr. Haym? Mit pomphafter Declamation, die nunmehr wohlfeil genug iſt, wirft er Hegel vor, ein Geſchäft übernommen zu haben, bei welchem die Klugheit eine ſtete Rückſicht auf die Franzöſiſche Gewaltherrſchaft geboten. „Ein natürliches patriotiſches Ehrgefühl hätte Hegel eine ſolche Stellung gar nicht dürfen antreten laſſen. Nur unter einer Bedingung wäre es ihm erlaubt geweſen, den Bau der Wiſſenſchaft einzuſtellen und Zeitungen zu ſchreiben, dann nämlich, wenn es gegolten hätte, das nationale Bewußtſein wach zu rufen und das Feuer der Empörung gegen den fremden Tyrannen zu ſchüren. Zu dem entgegengeſetzten Zweck läßt ſich Hegel in ſein Redactionszimmer einſperren.“

Wirklich, man ſollte glauben, Hegel hätte ſich im ſchönen Bamberg von den Franzoſen hinter Schloß und Riegel halten laſſen und nichts betrieben, als eine Zeitung zu ihren Gunſten zu ſchreiben. Ich will Hegel nicht damit vertheidigen, daß die Deutſche Nation, die er ſo tief verletzt haben ſoll, damals kaum als ein geographiſcher Begriff exiſtirte; nicht damit, daß ich an das Benehmen anderer Deutſchen aus jener Zeit erinnere, die, ohne Noth zu leiden, in Franzöſiſche Dienſte traten, wie der Würtemberger Reinhard, der ſogar Pair von Frankreich wurde, oder wie Johannes v. Müller, der ſich zum Schmeichler eines Jerome erniedrigte; ich will ihn auch nicht damit vertheidigen, daß ich an die Herabwürdigung der Nation durch das Betragen ihrer Fürſten erinnere, die in Napoleon's Vorzimmern hofirten, durch ihn auf Koſten Deutſcher Ehre und Macht zu größerem Beſitz und höheren Würden emporgehoben oder gnädigſt geſchont zu werden, ich will ihn nicht damit vertheidigen, daß ich an die factiſche Unmöglichkeit erinnere, 1807 gegen Napoleon in Deutſchland einen revolutionairen Ton anzuſtimmen; ich will mich auf die Wiederholung der Thatſache beſchränken, daß Hegel — und ſeine Zeitgenoſſen nicht minder — in jener Zeitungsredaction nur eine bürgerliche Beſchäftigung, keineswegs eine politiſche That erblickte. Ein ganz ohne Anhalt an eine Regierung daſtehender Gelehrter ſollte durch eine, wie Haym ſelber uns belehrt, damals unmögliche That das vollbringen, was die Nation, was die Feldherrn und Fürſten derſelben zu thun unterlaſſen hatten?

Iſt es denkbar, daß ein Mann, den der elende politiſche Zuſtand der Deutſchen mit jener erhabenen Verzweiflung erfüllte, die ſeine claſſiſche Schrift über die deutſche Reichsverfaſſung beurkundet, wirklich ſeines Vaterlandes ſo habe vergeſſen können, um ſich lange nach ſeinem Tode von Dr. Haym als einen Napoleoniſchen Schergen mit Verachtung behandeln zu laſſen? Daß Deutſchland kein Staat mehr ſei, daß die Ungeſchicklichkeit und Unmacht der Deutſchen ſie einem fremden Eroberer überantworten könne, wie hatte es ihn beunruhigt, geſchmerzt, erzürnt! Und dieſer Mann ſollte ohne patriotiſches Ehrgefühl geweſen ſein? Dr. Haym verſichert es. Er verſichert es aus Conſequenzen, die er macht.

Ich bekenne, die Gereiztheit nicht zu verſtehen, mit welcher dieſe ganze unſchuldige Zeitungsgeſchichte von ihm aufgenommen iſt. Ich habe z. B. in meiner Biographie Hegel's nach der Einſicht der Zeitung, die nur durch Ausführlichkeit der Artikel auf den perſönlichen Antheil des Redacteurs einen ungefähren Schluß machen läßt, S. 232 geſagt, daß an der Zeitung nichts Beſonderes hervorzuheben ſei, „als etwa nur das warme Intereſſe, was daraus für die perſönliche Größe Napoleons, für das Geſchick Preußens und ſeines Herrſcherhauſes, das gerade in dieſen Jahren entſchieden ward, und für alle Fortſchritte im Gebiet der Kunſt und Wiſſenſchaft hervorleuchtet." Dieſe Worte ſind ganz richtig, denn, was Preußen angeht, ſo hätte Hegel ein ſehr beſchränkter und gefühlloſer Menſch ſein müſſen, wenn er bei derjenigen Auffaſſung deſſelben, die vor 1806 richtig war, hätte ſtehen bleiben, wenn der Friede von Tilſit und das Unglück des edlen Preußiſchen Königspaars nicht ſeine ganze Theilnahme hätte erregen ſollen, die in der Zeitung natürlich nur in der Form großer Aufmerkſamkeit auf die Vorgänge in Preußen und einer würdevollen Relation derſelben ſich abſpiegeln konnte. Dr. Haym citirt nun S. 272 aus der eben angeführten Stelle nur den mittleren Satz und ſagt: Ich meinestheils habe nichts darin finden können, was ein warmes Intereſſe für das Geſchick Preußens und ſeines Herrſcherthrons verriethe."

Es iſt gerade, als ob ich meinestheils nicht finden könnte, woher Dr. Haym Hegel die Bewunderung Napoleon's zum Vorwurf macht, denn eine eigene Aeußerung Hegel's über Napoleon findet ſich in der ganzen Zeitung nicht. Was dieſe Bewunderung überhaupt betrifft, ſo hatte ſie, denke ich, Grund genug. Sie war damals, wie wir aus tauſend Zeugniſſen ſehen, allgemein. Hegel hätte ſtumpfſinnig ſein müſſen, ſie nicht zu theilen. Aber auch ſpäter hat er dieſe Bewunderung öffentlich ausgeſprochen, was er damals, obgleich Zeitungsſchreiber, nicht that. In Berlin, auf dem Katheder, in der Philoſophie der Geſchichte (2. Ausg. 540) äußerte er ſie unverholen. „Mit der ungeheuren Macht ſeines Charakters hat ſich Napoleon dann (nachdem er im Innern fertig geworden) nach Außen gewandt, ganz Europa unterworfen und ſeine liberalen Einrichtungen überall verbreitet. Keine größern Siege ſind je geſiegt, keine genievolleren Züge je ausgeführt worden aber auch nie iſt die Ohnmacht des Sieges in einem hellern Licht erſchienen, als damals.“ Daß nun die unmittelbare Anſchauung dieſes gewaltigen Menſchen, als er ihn am 13. October 1806 zum erſten Mal in den Straßen Jena's erblickte, ihn außerordentlich ergreifen mußte, war, meine ich, ganz natürlich, und würde gewiß Herrn Dr. Haym, der ihm dies verargt, nicht anders gegangen ſein.

Er geht aber ſo weit, daß er Hegel folgendermaaßen anklagt: „Was ihn verlockte, war die Größe, die Macht, die Sichtbarkeit und Greifbarkeit des damals triumphirenden Princips; was ihn corrumpirte, bis zum Verrath der vaterländiſchen Intereſſen corrumpirte, war die Gewohnheit, das Eingebildete und metaphyſiſch Conſtruirte auf gleichem Fuß und als gleichen Werths mit dem Wirklichen zu behandeln. In dieſem Sinn hatte Stein Recht, wenn er nicht müde wurde, die Metaphyſik zu verklagen, welche zugleich die Thatkraft und das natürliche Gefühl der Nation untergrabe.“ — „Nicht wenig erinnert die Haltung der Bamberger Zeitung an dieſe von Stein ſo hart gebrandmarkte Denkweiſe und zu einem guten Theil iſt dieſe Denkweiſe die Frucht der phantaſtiſchen Anſchauungen, zu denen die Phänomenologie den Verſtand zu perſuadiren verſucht hatte.“ Wirklich? Alſo Hegel war ein Verräther an der Deutſchen Nation? Er opferte ſeiner Metaphyſik das Vaterland? Er war ein Phantaſt, der ſeine ſpeculativen Illuſionen mit der Wirklichkeit in gefährlicher Weiſe vermiſchte? Das verſichert Herr Haym mit einer Zuverſichtlichkeit, die in Erſtaunen ſetzen muß. Das ſchmachvolle Wort Verrath fließt ihm ſo glatt aus der Feder, wie andere ſchöne Pointen ſeiner wortkräftigen Rhetorik. Er iſt es recht zufrieden, dieſen Trumpf gegen Hegel ausgeſpielt zu haben. Er ruft ſogar den ehrwürdigen Stein heran, der freilich eine recht ſeichte Behauptung aufſtellt; wenn die arme Metaphyſik verſchuldet haben ſoll, was das Werk der Fürſten, der Päpſte, der eigenſüchtigen Stände, der centralen Lage Deutſchlands in Europa geweſen iſt. Ich möchte doch wiſſen, welchen Antheil die Metaphyſik an der Stiftung des Rheinbundes, an der Kriecherei der Großen und Fürſten vor Napoleon, an der zuvorkommenden Uebergabe Preußiſcher Feſtungen durch feige und beſtochene Feldherren gehabt hat? Ich möchte wiſſen, wie ſich nachweiſen läßt, daß Hegel's phänomenologiſche Studien ihm den klaren Blick für die Erfaſſung der empiriſchen Wirklichkeit getrübt haben ſollten? Herr Haym kann ja nicht oft genug wiederholen, daß dieſer Philoſoph ſich immer der Zeit gefügt habe. Dann muß er ſie auch verſtanden haben, was im kräftigen Mannesalter wirklich, jedoch gegen Ende ſeines Lebens, wenigſtens nach meiner Meinung, nicht mehr der Fall war. Herr Haym hat aber Hegel auch das Lob eines guten Publiciſten ertheilt. Während der Arbeit an der Phänomenologie ſtellt er ihn jedoch als einen Träumer vor, der in einem gleichſam nachtwandleriſchen Zuſtande nur utopiſche Unrealitäten vor ſich gehabt habe, und läßt ihn bei der Redaction der Bamberger Zeitung aus ſeinem Traumſchlaf erwachen, indem er S. 269 ſehr naiv ſchreibt: „In demſelben Momente, in welchem dieſer Mann aus dem Stadium der Contemplation in das der Praxis und des Lebens zurücktrat, nahm die Wirklichkeit wieder ihre natürliche Geſtalt und der Verſtand wieder ſeinen unverfälſchten Charakter an. Deshalb war Hegel ein vortrefflicher Publiciſt geweſen, ehe er die Phänomenologie geſchrieben hatte: deshalb war er ein brauchbarer Publiciſt, auch nachdem er ſie geſchrieben.“

Um jedoch Hegel völlig durch das Spiegelbild eines Contraſtes niederzuſchmettern, holt er S. 260 Fichte als den charaktervollen thatluſtigen, patriotiſchen Philoſophen heran, deſſen männliche Rede zum Weckruf des eingeſchlummerten Nationalgefühls geworden. Fichte in allen Ehren, wie ſich von ſelbſt verſteht, aber auch Hegel in allen Ehren. Wie verſchieden war die augenblickliche Lage beider Philoſophen! Der eine war bereits mit dem Preußiſchen Staat verwachſen und hatte in Berlin einen breiten Boden ſeiner Wirkſamkeit gefunden; der andere war von einem Kleinſtaat zum andern gewandert und hatte in Jena jede Möglichkeit einer ferneren Thätigkeit verloren; der eine floh beim Anrücken der Franzoſen von Berlin nach Königsberg, der andere erlebte die Schlacht von Jena in nächſter Nähe und hatte Franzöſiſche Soldaten in ſeiner Wohnung zu bewirthen. War deswegen, dem kühnen Fichte gegenüber, Hegel, was Haym durch den Umweg ihrer dem Leſer überlaſſenen Vergleichung urtheilt, eine kleine, vom Staub der Metaphyſik bedeckte Seele? War er ohne Charakter, ohne ein Gefühl der Selbſtſtändigkeit und Freiheit? Hatte der arme Metaphyſiker, der ſich mit Plänen zu Deutſchlands ſtaatlicher Wiedergeburt getragen, keine Theilnahme für das Geſchick ſeines Volks? War Fichte nicht eben ein ſo großer Kosmopolit, als Hegel? Wandte ſich Fichte zur Deutſchen Nation, weil es ihm um ihre Deutſchheit zu thun geweſen wäre? Gar nicht. Er wandte ſich zu ihr, weil alle andern Nationen verrottet wären, weil die Deutſchen noch kein Miſchvolk ſeien, weil ſie noch eine Urſprache hätten, weil alſo die Menſchheit hier noch einen reinen Anknüpfungspunkt fände, weil die Deutſchen das moderne Volk Gottes ſeien, deſſen Jugend zur beſſeren Zukunft berufen ſei, denn die Alten ſeien ſchon zu verderbt, das Weſen der Menſchheit zu realiſiren.

Wenn ich mich ſo lange bei der Kritik dieſer traurigen Paſſage in Haym's Buche aufhalte, ſo iſt es nicht bloß die Pietät, die ich als Hegel's Biograph empfinde und die mich dazu treibt, ſondern es iſt auch die Wichtigkeit der Sache, denn was ſoll aus unſerer Literatur, was ſoll aus unſerer Nation werden, wenn an ſich lieberale Gemüther, urſprünglich wohlwollende Naturen, feingebildete Geiſter, zu denen ich Herrn Dr. Haym unbedenklich zähle, ſo leichtſinnig mit der Geſchichte umgehen? Was ſoll aus unſerer Geſchichtſchreibung werden, wenn ſie ſich in dem Ausmalen der kleinlichſten Motive gefällt, um eine Größe, die auf ganz andern Grundlagen beruht, herabzuwürdigen? Würden denn Hegel's Ideen deswegen nicht ſeine Ideen ſein, auch wenn er, wie es der Fall geweſen, und worin er leider doch auch ganz Recht hatte, das Unterliegen der Preußen in der Schlacht bei Jena vorausſah und in einem flüchtigen Brief dieſe Ueberzeugung, gepaart mit der Bewunderung Napoleon's, ausſprach? Aus der Trockenheit, mit welcher dies geſchieht, zieht Dr. Haym S. 258 entſetzliche Folgerungen für Hegel. Auch kann er ihm nicht vergeben, daß er für das Schickſal des Manuſkriptes ſeiner Phänomenologie, welches er durch die Reihen der feindlichen Armee nach Bamberg geſchickt hatte, bei dem geſtörten und bedrohten Poſtenlauf, ſehr ernſtliche Beſorgniſſe hegte. Wenn man das Bewußtſein hat, eine Phänomenologie geſchrieben zu haben, ſo finde ich darin nichts Kleinliches, nichts Unnatürliches, und es ließen ſich aus der Literaturgeſchichte tauſend ähnliche Fälle aufführen. Haym nimmt die von Gans erfundene brillante Phraſe, daß Hegel den Schluß der Phänomenologie während des Kanonendonners der Schlacht von Jena verfaßt habe, buchſtäblich und ruft S. 257 höhniſch: „Was iſt dem Schauſpieler Hekuba? Was lag daran, daß die Monarchie Friedrich's des Großen niedergeſtreckt wurde und daß die gemüthloſe Tyrannei des Auslandes ſich in unſern deutſchen Gauen befeſtigte, wenn es nur der Welt nicht verhalten blieb, daß die Subſtanz zugleich Subject ſei und daß aus dem abſoluten Wiſſen neugeboren der Geiſt in ſeinem eignen reinen Aether ſich eine vollendete Geſtalt bereite?" Nein, ſolch ein verhockter Schwabenmagiſter, ſolch' ein in ſeinem Stubenidealismus verkommener Lump, ſolch' ein in ſeine Schriften, in ſeine Weisheit verliebter Narr iſt Hegel nie geweſen. Dieſe todte Fratze iſt das alleinigſte Eigenthum ihres Schöpfers, des Herrn Dr. Haym.

Von Bamberg ging Hegel 1808 nach Nürnberg, das Rectorat des Aegidiengymnaſiums zu übernehmen, das er nach dem Zeugniß aller Zeitgenoſſen und ſeiner dazu gehörigen Schüler muſterhaft geführt hat. Ich finde darin einen Beweis der univerſellen Befähigung Hegel's, in ſo verſchiedenen Lagen, als er durchlebt hat, ſich immer angemeſſen und fruchtbar benommen zu haben. Gewiß wäre er lieber Profeſſor geweſen. Niemals, wie wir aus ſeinen Briefen an Paulus und Andere erſehen, erſtarb ihm die Sehnſucht nach akademiſcher Wirkſamkeit. Einſtweilen mußte er mit einer weniger adäquaten zufrieden ſein und daß er ſie ſo vortrefflich übte, kann ihm nur unſere Hochachtung gewinnen. Er hatte den

Unterricht in der Philoſophie zu ertheilen. Er that dies nach dem Baieriſchen Normativ. Dies war ſeine Pflicht. Er machte aber manche Modificationen aus pädagogiſcher Rückſicht. Er ließ mit Recht das ſpeculative Element zurücktreten, fing mit dem Unterricht in der praktiſchen Philoſophie an, weil der Stoff derſelben dem Knaben zugänglicher und ſuchte eine allmälige Gewöhnung in dem Feſthalten allgemeiner Beſtimmungen des Verſtandes zu begründen, was er ſcherzweiſe als einen Act der Abſtraction beſchrieb, bei welchem der Jugend vorerſt das Sehen und Hören vergehen müſſe. Dr. Haym findet in dieſem Verfahren Widerſprüche, wo keine ſind, ſobald man ſich nur auf den pädagogiſchen Standpunkt ſtellt. Profeſſor Kapp in Hamm und Thaulow in Kiel haben ihn in eigenen Schriften entwickelt. Im Intereſſe deſſelben habe ich die philoſophiſche Propädeutik Hegel's herausgegeben. Daß ich damit nichts Müßiges gethan habe, beweiſt der Umſtand, daß ſie ſchon ſeit mehreren Jahren gänzlich vergriffen iſt, obwohl der Verleger zu einer zweiten Auflage ſich noch nicht hat entſchließen können. Sie iſt auch ein wichtiges Denkmal für die innere Entwickelungsgeſchichte des Hegel'ſchen Syſtems und Dr. Haym ſelbſt hat ſie in dieſer Beziehung richtig zu würdigen gewußt. Nun iſt es aber merkwürdig genug, zu ſehen, wie er aus ſeiner Geheimquelle pſychologiſcher Pragmatik, den thatſächlichen Zeugniſſen entgegen, Hegel's Wirkſamkeit als Lehrer herabſetzen will. Ein Hiſtoriker ſollte doch nach objectiven Thatſachen, nicht nach ſubjectiven Muthmaaßungen urtheilen. Genug, er behauptet, Hegel habe nicht anregend vorzutragen verſtanden und die Schüler hätten viel mehr lernen können, wenn der Lehrer etwas weniger ſteif und pedantiſch, wenn er etwas friſcher und jugendlicher geweſen wäre. Er will daher, was ich von Hegel's Erfolgen berichtet habe, nicht glauben. Nun, ich habe hiſtoriſch treu mich an die mir gewordenen Berichte glaubwürdiger Männer gehalten, die Hegel's Schüler in Nürnberg geweſen ſind und von denen ich nur noch einen lebenden, Herrn Profeſſor Dr. Abegg in Breslau, nennen will. Dr. Haym citirt einen Aufſatz von einem der älteſten Schüler Hegel's am Gymnaſium, dem jetzigen Director deſſelben, Lochner, welchen derſelbe im

Nürnberger Courier 1844 als ein Sendſchreiben an mich Nr 216—18 unter dem Titel: Hegel in Nürnberg ſeit 1808, habe abdrucken laſſen. Ich bedaure, bis dieſen Augenblick von dieſem an mich gerichteten Schreiben nichts gewußt zu haben. So viel ich jedoch aus dem, was Dr. Haym daraus anführt, ſchließen kann, beſtätigt ſich daraus die Vorſtellung Hegel's als eines ſteifen, des lebendigen Sinnes für die Jugend ermangelnden Pedanten ſo wenig, daß vielmehr das Gegentheil erhellt. Uebrigens wird Hegel hier wieder S. 275 zu einem wahrhaften Mann voller Gediegenheit und Ernſt. In politiſcher Beziehung hat Schubert in ſeiner Selbſtbiographie II., 1855, 315 Hegel während dieſer Zeit geſchildert, indem er zugleich ſeine muſterhafte Amtsführung rühmt. Es geht daraus hervor, daß Hegel Napoleon zu bewundern fortfuhr, und mit Beſonnenheit auf dem Boden der Gegenwart blieb, während Schubert mit Kanne und Pfaff, wie er ſelbſt ſagt, über Land und Meer durch die Lüfte fuhr, aus welchem Gegenſatz unter ihnen viel Spaßhaftes entſtanden ſei, das er einſt in einem Brief Schelling geſchrieben, worauf dieſer am 27. Mai 1809 über Hegel geantwortet habe: „Die ſpaßhafte Seite iſt wirklich die beſte, wenn auch nicht die einzige. Ein ſolches reines Exemplar innerlicher und äußerlicher Proſa muß in unſerer überpoetiſchen Zeit heilig gehalten werden. Uns alle wandelt da und dort Sentimentalität an, dagegen iſt ein ſolch' verneinender Geiſt ein trefflicher Corrector. — In ſeinem politiſchen Urtheil über die Zeitgeſchichte hat er indeſſen ohne Zweifel recht."

Es würde ermüdend ſein, Dr. Haym in alle Einzelheiten ſeiner Polemik zu folgen. Wenn ich aber bedenke, welche Mühe unſere Philologen und Hiſtoriker ſich oft wegen eines viel unbedeutenderen Menſchen in längſt verſchwundenen Zeiten geben, ihm ſein Recht zu ſichern, ſo darf ich wohl hoffen, daß man mir auch noch in einige der wichtigeren Punkte bei einem wirklich großen Manne, bei einem Zeitgenoſſen und Deutſchen folgen wird, deſſen Arbeiten auch nach Jahrtauſenden noch fortleben werden. Ueberdem gehören aber auch die Gegenſtände ſelbſt zu den wichtigſten, ſo daß ihr eigener Inhalt unſere Ausführlichkeit entſchuldigen muß. Hegel war in Heidelberg 1816 Profeſſor geworden. Gerade während dieſer Zeit hatten die politiſchen Zuſtände ſeines engern Vaterlandes Würtemberg eine neue Phaſe betreten, indem König Friedrich am 15. März 1815 ſeinem Volke eine conſtitutionelle Verfaſſung octroyirte. Die Stände weigerten ihre Annahme und konnten ſich mit den Zugeſtändniſſen des Königs nicht befriedigen. Der König ſtarb am 30. October 1816. Sein Nachfolger Wilhelm octroyirte am 4. Juni 1817 eine zweite noch freiſinnigere Verfaſſung, über welche ſich die Verhandlungen noch ein paar Jahre hinzogen. Die Verhandlungen von 1815 und 1816 unterwarf Hegel in den Heidelberger Jahrbüchern einer ſehr ausführlichen Kritik, die immer ein Meiſterwerk auf dem Gebiet der Verfaſſungspolitik bleiben wird. Sie iſt es, die Hegel in den Ruf gebracht hat, ein ſerviler Royaliſt zu ſein. Von Süddeutſchland iſt dieſer Ruf unaufhörlich erneuet worden. Von einem Publiciſten, wie Dr. Haym, wäre nun eigentlich ein genaues Eingehen auf die Sache zu erwarten geweſen, allein er begnügt ſich, S. 351—53 mit einem kurzen Bericht, deſſen Sinn dahin geht, daß Hegel den Privilegien des alten poſitiven Staatsrechts ſich ſcharf entgegenſetze, um dem Königthum und einer conſervativen Politik zu huldigen. Das „Zaunkönigthum“ Würtembergs, ein, wenn ich nicht irre; von Metternich geborgter Ausdruck, werde von Hegel mit „Aſiatiſcher Lobberedſamkeit verherrlicht.“ Mit Aſiatiſcher? d. h. mit ſclaviſcher. Dr. Haym erblickt in der damaligen Conſtitution Würtembergs nur ein Mittel, nach „altbewährter Tyrannenmethode bei dem Volk gegen den Adel Beiſtand zu ſuchen.“ Er macht Hegel wieder zum Napoleoniſten, der am Despotismus des Königs Friedrich Gefallen finde, zum elenden Schmeichler, der der Weisheit dieſes Fürſten im ächten Hofſprachenſtyl Weihrauch darbringe. Sonſt pflegen Schmeichler dem Lebenden, nicht dem Todten zu ſchmeicheln. Als Hegel ſeine Kritik drucken ließ, war Friedrich ſchon geſtorben. Wenn alſo Hegel die politiſche Weisheit Friedrich's bewunderte, ſo war es gewiß uneigennützig. Doch hat Dr. Haym S. 350 aus einer anonymen Quelle erfahren, daß Hegel von Herrn v. Wangenheim, damaligem Miniſter in Würtemberg, übrigens einem freiſinnigen Manne, die Ausſicht auf das Kanzleramt der Univerſität Tübingen eröffnet ſei, wenn er die

Regierung in ihrem Kampf gegen die Stände unterſtütze. Darauf hin habe Hegel ſofort, ſeine Brauchbarkeit für den Würtemberger Staatsdienſt zu zeigen, jene Kritik geſchrieben. Ich habe in Hegel's Papieren nichts gefunden, was dieſe Nachricht beſtätigte. Indeſſen iſt das kein Beweis. An und für ſich aber kommt es mir ſehr unwahrſcheinlich vor, daß Hegel eine Wirkſamkeit in ſeinem Vaterlande durch eine Schrift ſich hätte erkaufen ſollen, die ihn mit dem geſammten Adel und Advocatenſtand auf das Bitterſte verfeinden und die unangenehmſte Stellung bereiten mußte, um ſo unwahrſcheinlicher, als er ſein Augenmerk ſchon länger auf Preußen hin gerichtet und den Ruf nach Heidelberg dem nach Berlin nur deshalb zunächſt vorgezogen hatte, weil er dort ſchon zugeſagt hatte, als dieſer das erſte Mal an ihn kam. Dr. Haym will durch ſeine anonyme Nachricht Hegel als einen der Beſtechung zugänglichen Menſchen herabſetzen. Ich antworte ihm darauf mit den Worten, die er mir bei Hegel's Lehrwirkſamkeit in Nürnberg entgegnet hat: Glaube das, wer will!

Seine Bemerkungen über den Würtemberger Verfaſſungskampf ſind ein Haufen von Widerſprüchen, eine Confuſion von Oppoſition und Approbation, in welcher man ſtets von einer Seite zur andern geworfen wird. Woher kommt dies? Dr. Haym ſteht ſelber auf dem Standpunkt des Conſtitutionalismus. Er kann im Grunde alſo Hegel nicht Unrecht geben. Die octroyirte Verfaſſung ſtellte als weſentliche Punkte hin: Mitwirkung des Volkes an der Geſetzgebung; Gleichheit aller Bürger vor dem Geſetz; Recht der Steuerbewilligung; Rechenſchaft über den Staatshaushalt; perſönliche Freiheit; Gleichberechtigung aller Bürger zu allen Aemtern ohne durch die Geburt oder eines der chriſtlichen Glaubensbekenntniſſe ausgeſchloſſen zu ſein; gleiche Verpflichtung aller Bürger, zu den Staatsausgaben nach Verhältniß gleichmäßig beizutragen; Verantwortlichkeit der Staatsdiener; Gewerbefreiheit; Recht der Auswanderung nach abgeleiſteter Militairpflicht und fortdauernde Wirkſamkeit der Stände.

Dieſe Beſtimmungen wird Herr Haym unſtreitig mit Hegel als die Grundſätze jedes vernünftigen Staatsrechts anerkennen müſſen. Für ſie hat Hegel gekämpft. Ihre Einführung war nicht möglich, ohne viele Privilegien der alten Stände und der Advocaten zu zerſtören. Würtemberg war durch den Rheinbund zum Königreich geworden. Der Rheinbund war eine Schmach, weil er durch Franzöſiſche Macht zu Stande kam und für Napoleon ein Mittel ſein ſollte, die innere Zerſpaltung Deutſchlands zu erhalten. Aber ein Fortſchritt war er unſtreitig auch. Die conſtitutionelle Verfaſſung war die weitere Conſequenz dieſes Fortſchritts. Couſin hat uns noch letzthin in der Revue des deux mondes ſeinen Beſuch bei Hegel in Heidelberg erzählt und die Begeiſterung geſchildert, mit welcher Hegel zu ihm über die conſtitutionelle Monarchie geſprochen habe. Er intereſſirte ſich für dieſelbe ſo lebhaft, weil er in ihr diejenige Staatsform erkannte, welche dem Vernunftbegriff des Staats mehr als jede andere entſpreche. Er ſtellte ſich auf die Seite des Königs nicht als ein abſtracter Monarchiſt, nicht als ein Liebhaber des Despotismus, ſondern weil hier der Monarch es war, der den Schritt zur Verfaſſung that. Er beſtritt alte Rechte, nicht weil ſie nicht empiriſch als Rechte exiſtirt hätten, ſondern weil ſie dem allgemeinen Fortſchritt der Zeit und der zum Bewußtſein gekommenen Staatsidee gegenüber unhaltbar geworden waren. Ich möchte wohl wiſſen, was in der wahrhaft ſtaatsmänniſch gehaltenen Kritik Hegel's nicht aus dieſer Anſchauung entſpränge. Ich bin über Vieles in Haym's Buch erſtaunt, allein über Nichts ſo ſehr, als über die Erbitterung, die er, der Geſchichtsſchreiber des Frankfurter Parlaments, hier gegen Hegel zeigt. Daß hier ein Fürſt — und ein Fürſt, der ſich vielfach unbeliebt gemacht hatte, was Hegel doch wohl wußte — den Schritt zur Verfaſſung that, konnte doch die Vernunft jener organiſchen Beſtimmungen nicht verändern oder aufheben. Reiſte Platon doch dreimal nach Syrakus, um den Verſuch zu machen, durch einen Tyrannen ſeine Staatsidee zu verwirklichen?

Doch der Strom verdächtigenden Mißtrauens und Mißwollens gegen Hegel ſchwillt bei Haym noch höher an, als er ihn nach Preußen begleitet und die Rechts- und Staatsphiloſophie beleuchtet, die derſelbe 1821 zu Berlin herausgab. Wenn er S. 354 von Hegel noch in dem Sinne ſpricht, daß er ſeine in der

Luft ſchwebenden politiſchen Ideen beſpöttelt, ſo läßt er ihn hier auf den Boden der niedrigſten Empirie herabſinken. Der Philoſoph ſoll hier, aus Klugheit, nur noch die ſchlechteſte Wirklichkeit copiren. Hier hat es mich beſonders geſchmerzt, Haym, einen Preußen, ſo ganz in dem vulgären Anklageton gegen Hegel als einen ſervilen Reactionär predigen zu hören, da wir Preußen gerade nicht vergeſſen ſollten, wie viel wir Hegel und jenem Buch über die Rechts- und Staatsphiloſophie inſonderheit für eine tiefere Erkenntniß des Staats ſchuldig geworden ſind.

Vorab will ich hier der Antipathie erwähnen, die Hegel gegen die Philoſophie von Fries und gegen die mit ihr zuſammenhängende ſubjective Richtung in der burſchenſchaftlichen Politik hatte. Niemand wird die Aufrichtigkeit Hegel's in dieſer Antipathie bezweifeln, wenn er den Begriff der Philoſophie und des Staats erwägt, den ſich Hegel allmälig gebildet hatte. Im Staat wollte er das von der ſelbſtbewußten Thätigkeit des Menſchen realiſirte geiſtige Abbild der Vernunft erblicken. Er fürchtete daher von einer Tendenz, welche dem Wiſſen das Fühlen und Ahnen vorzieht, deſtructive Wirkungen. Wenn er aber in jener bekannten Vorrede zur Rechtsphiloſophie Fries perſönlich nennt, und ihn mit harten Worten angreift, ſo würde dies nur dann als eine Gefliſſentlichkeit erſcheinen können, wenn Hegel nicht immer ſo über Fries gedacht, nicht immer ſo polemiſch ihm entgegengeſtanden, nicht immer ſchon auch öffentlich ſich mit gleicher Härte geäußert hätte. Wie ich über dies Verhältniß denke, habe ich in meiner Biographie nicht verſchwiegen, weil Wahrheit und Gerechtigkeit das erſte Gebot aller Geſchichtſchreibung ausmachen müſſen. Ich bemerke aber, daß Hegel, als er Fries namentlich nannte, dabei gewiß nicht an eine Denunciation im Sinn der Demagogeninquiſition gedacht hat, ſondern daß es ihm in ſeiner ſchon von Jena her feſtgewurzelten Antipathie natürlich war, Fries zu nennen. Er ſuchte nicht darnach, der Mainzer Commiſſion ein Opfer zu deſigniren. Auch war das Verfahren gegen Fries ſchon beendet, Hegel's Aeußerung hat nichts gegen ihn veranlaßt. Ich rufe daher Herrn Haym zurück, daß Hegel bereits in Nürnberg, als Niemand an Demagogen in Deutſchland dachte, 1812 in einer Note zur Einleitung in den erſten Band ſeiner Logik, S. XVII ſagte: „Eine ſo eben erſchienene neueſte Bearbeitung dieſer Wiſſenſchaft, ein Syſtem der Logik von Fries, kehrt zu den anthropologiſchen Grundlagen zurück. Die Seichtigkeit der dabei zu Grunde liegenden Vorſtellung oder Meinung an und für ſich und der Ausführung überhebt mich der Mühe, irgend eine Rückſicht auf die bedeutungsloſe Erſcheinung zu nehmen.“ Derſelbe leidenſchaftliche Widerwillen bricht in brieflichen Aeußerungen an Privatperſonen hervor, z. B. 1814 an Paulus (bei Reichlin Meldegg, II., 226). Die Beſchwerde Hegel's beim Miniſterium über die Preußiſche Literaturzeitung beweiſt ſeine Entrüſtung, daß man ihm einen andern, als einen objectiven Grund zutrauen könne. Mit dem Privatmann Fries habe er nichts zu ſchaffen. Wenn Dr. Haym, der dieſen Handel mit vielem Pathos auszubeuten nicht verſäumt, S. 365 behauptet, daß Hegel vom Miniſterium Altenſtein die von ihm geforderte Genugthuung auch erhalten habe, ſo irrt er ſich. Altenſtein ſagte ihm, daß, wenn er Genugthuung für den gegen ihn gerichteten perſönlichen Angriff ſuchen wolle, er ſich entweder an die Gerichte zu wenden oder eine Erklärung an das Publicum zu machen habe. S. meine Biographie Hegel's S. 337.

Was Hegel's Verhältniß zu Altenſtein betrifft, ſo glaube ich, iſt nichts ſo abenteuerlich erweitert und übertrieben, als dies, denn die Miniaturallmacht, die man Hegel für die Beſetzung von Lehrſtellen im Preußiſchen Staate zuſchrieb, war in der Ausdehnung, wie es geſchah, bei weitem mehr Meinung, als Thatſache. Hofphiloſoph, wie er ſo oft geſcholten wird, wo man ihn nicht geradezu einen ſervilen Menſchen nennen will, iſt er nun vollends nie geweſen, denn er hat mit dem Hof nie in Verbindung geſtanden, iſt nie zu einem Hoffeſt geladen und hat kurz vor ſeinem Tode erſt den rothen Adlerorden vierter Claſſe erhalten. Wie man nicht ungeſtraft unter Palmen wandelt, ſo lebt man auch nicht ungeſtraft in Berlin. Ich habe in meiner Biographie erzählt, wie viel Mühe Hegel hatte, die übertriebenen, von allwärts her ihn bedrängenden Anſprüche abzuwehren, weil er im Mittelpunkt der Monarchie lebte und nun Jedem, der mit ſeiner Philoſophie ſich beſchäftigte, auch eine Anſtellung ſchaffen ſollte. Dr. Haym häuft nun auf ihn alle Schmach, die ein Mann verdienen würde, der mit Bewußtſein eine Doctrin politiſcher Unfreiheit lehrte. In der Vorrede ſchon ſpricht Hegel nach ihm die abſolute Form alles politiſchen Conſervatismus, Quietismus, Optimismus aus. Im Syſtem iſt es die praktiſche und ſtaatliche Wirklichkeit, wie ſie 1821 in Preußen beſtand, auf deren Begreifen Hegel die Ethik in ähnlicher Weiſe anweiſt, wie Bacon die Naturphiloſophie auf das Begreifen der ſinnlichen Natur. Wille und Freiheit verdampfe bei Hegel in Wiſſen und Wollen. Das Gewiſſen verdünne er zum Wiſſen und das Gute veräußerliche er zu der beſtehenden Staatsordnung. Es ſei das claſſiſche, auf die Schönheit der ſinnlichen Erſcheinung gerichtete Ideal, dem die Tiefen der Innerlichkeit zum Opfer gebracht werden. Es ſei der Harmonismus, der es davon trägt über den Individualismus. In der Rechtsphiloſophie gerade culminire der Sieg des erſtern über das letztere, des antiken über das moderne, des Römiſch-Griechiſchen über das Germaniſche Princip. Das ſchöne Standbild des antiken Staats erhält einen conſtitiutionellen, es erhält mehr noch einen ſchwarzweißen Anſtrich. Wir erblicken eine Figur, die unverkennbar nach dem Modell des in der Mitte ſeiner Reformen ſtehen gebliebenen Preußiſchen Staats gebildet iſt, aber in einer Beleuchtung, die einer fremden und fernen Zeit entnommen ſind. Seltſam ſtehe der barbariſchen Geſtalt das antike Gewand zu Geſichte. Die Preußiſche Beamtenherrſchaft werde zur Herrſchaft der Beſten und Wiſſenden platoniſirt. Der Hegel'ſche Freiheitsſtaat ſei eine rechtfertigende Conſtruction der in Preußen waltenden Polizeigelüſte.

Dies ungefähr iſt die Summe der Anklagen, die Dr. Haym mit geläufigem Redefluſſe in vielen Wendungen vorbringt. Ueberall vernehmen wir den Refrain, daß Hegel in ſeiner Rechtsphiloſophie abſichtlich nur ein ſophiſtiſch-idealiſirtes Portrait des Preußiſchen Staats gegeben und dem wahrhaften Begriff des Staats aus knechtiſchen Motiven widerſprochen habe. Die Farbentöpfe, von denen ich oben ſprach, ſind beſtändig in Bewegung. Wenn aber Alles verbraucht iſt, Aufklärung, antikes Ideal, Romantik, Phantaſtik, dann hilft das Wort Germaniſch aus. Zuweilen trifft ſich's, daß er Hegel doch das Rechte zugeſtehen muß. Aber wie ſchade, dann iſt es doch nicht das rechte Rechte, denn es iſt wohl das Rechte, aber es iſt nicht Germaniſch. Es würde vielleicht zwar eben ſo ſein, aber Germaniſch wäre es ganz etwas Anderes. Es iſt wirklich intereſſant, das Germaniſche zu einer Kategorie creirt zu ſehen, die noch über die Philoſophie hinaus ſein ſoll. Da von einer principiellen Unterſuchung, welche auf den Begriff des Willens und der Freiheit ſelbſt zurückginge, gar nicht die Rede iſt, da nur die alleroberflächlichſten, tauſendmal von Andern und oft viel ſchärfer gemachten Einwürfe ſchönredneriſch vorgebracht werden, ſo iſt es nicht möglich, eine tiefere Kritik der Haym'ſchen Begriffsverwirrung zu geben. Wie bei ſeiner Schilderung der Logik herrſcht auch hier ein Durcheinander, das uns bei der Abweſenheit aller Philoſophie zwingt, uns ebenfalls mit einzelnen Bemerkungen zu begnügen.

Hegel ſoll alſo den Preußiſchen Staat copirt haben und dadurch der Unfreiheit verfallen ſein. War denn dieſer Staat wirklich ein ſo barbariſcher? Hätte man denn ein Grauen haben müſſen, in ihm zu leben? Der Preußiſche Staat war ein Beamtenſtaat, deſſen Beamte damals aber durch Intelligenz, Höflichkeit, Gewiſſenhaftigkeit, Freiſinnigkeit und Unbeſtechlichkeit ſich auszeichneten und factiſch Preußen große Achtung erwarben. Die Preußiſchen Beamten wurden erſt corrumpirt, als Oeſterreich und Rußland die Demagogenhetze auch in Preußen durchſetzten; ſodann, als ſeit 1822 die Einführung der Hof- und Domagende betrieben und die Cenſur in einer beſchränkten, unerträglichen Weiſe gehandhabt ward. Es war der giftige Mehlthau der Karlsbader Beſchlüſſe, der das Preußiſche Beamtenthum erkranken ließ. Als Hegel nach Preußen kam, konnte er noch die Blüthe deſſelben kennen lernen und ſich überzeugen, welche Rieſenſchritte dieſer Staat ſeit 1806 gemacht hatte. Hegel kannte aber den eigentlichen Preußiſchen Staat nicht. Er kannte nur Berlin. Der Berlinismus im guten und böſen Sinn identificirte ſich ihm, wie es vielen Süddeutſchen geht, mit dem Preußenthum überhaupt. In meiner Biographie Hegel's habe ich daher ſogar behauptet, daß Hegel manche liberale Inſtitutionen

Preußens, ſeine Städteordnung, Gewerbefreiheit, ſein Wehrſyſtem, immer etwas Fremdes geblieben ſein und Dr. Haym ſtimmt mir hierin S. 386 bei.

Aber den damaligen Preußiſchen Staat kann Hegel nicht copirt haben, denn er lehrte ja die Nothwendigkeit der conſtitutionellen Monarchie, der Volksvertretung, der Gleichheit aller Bürger vor dem Geſetz, der Oeffentlichkeit der Rechtspflege, des Geſchwornengerichts und der Freiheit der öffentlichen Meinung.

Beſtanden dieſe Inſtitutionen in Preußen? Nein. Wie iſt denn, wenn man dies weiß, möglich, zu behaupten, daß der liebedienernde Sophiſt Hegel ſeine Rechts- und Staatsphiloſophie nach dem Muſter des Preußiſchen Polizei- und Beamtenſtaats eingerichtet habe?

Wie dies einem verſtändigen, gewiſſenhaften Menſchen zu behaupten möglich ſei, kann ich nicht erklären, denn der Widerſpruch iſt zu evident. Die Wirklichkeit dieſer unvernünftigen Thatſache iſt aber nicht weniger gewiß und prangt in tauſend Büchern und Zeitſchriften als eines der Hauptreſultate der für gründlich gehaltenen Kritik des Hegel'ſchen Syſtems.

Weiß Dr. Haym, daß Hegel in dem thatſächlich nicht conſtitutionellen Preußen den Conſtitutionalismus lehrte? Er weiß es, denn er muß es S. 380 zugeſtehen. Wie hilft er ſich, ſeine Entſtellung aufrecht zu halten?

Er wird ein Sophiſt. Er liebt Hegel einen Sophiſten zu nennen, aber er ſelbſt iſt ein viel größerer.

Er wirft ſich auf irgend eine Seite der Detailausführung Hegel's und preßt ſie ſo lange mit den Daumſchrauben kleiner Bedenklichkeiten und hämiſcher Möglichkeiten, bis er es wahrſcheinlich zu machen geglaubt hat, daß Hegel im Grunde die Sache, die er lehre, gar nicht gewollt habe. Hegel lehrt z. B. §. 316—19 die Nothwendigkeit der öffentlichen Meinung. Die Preſſe gilt ihm als eines ihrer Mittel. Er betrachtet aber auch die Schranke der öffentlichen Meinung und ihrer Aeußerung. Sie iſt ihm einerſeits der Inbegriff der ewigen ſubſtantiellen Principien der Gerechtigkeit, der wahrhafte Inhalt und das Reſultat der ganzen Verfaſſung, Geſetzgebung und des allgemeinen Zuſtandes überhaupt, anderſeits iſt ihre factiſche Erſcheinung ihm die bloße Zufälligkeit des Meinens und Beurtheilens, weshalb man ſie eben ſowohl achten als verachten lernen müſſe. Die indirecte Sicherung der öffentlichen Meinung findet er in der Unſchädlichkeit, die vornehmlich in der Vernünftigkeit der Verfaſſung, in der Feſtigkeit der Regierung, dann auch in der Oeffentlichkeit der Ständeverſammlungen begründet iſt; in letzterer, inſofern ſich in dieſen Verſammlungen die gediegene und gebildete Einſicht über die Intereſſen des Staats ausſpricht und Andern wenig Bedeutendes zu ſagen übrig läßt.

Dieſe Beſtimmungen ſind unſtreitig vollkommen wahr. Auch finde ich nicht, daß Dr. Haym etwas gegen ſie zu erinnern hätte. Den Nachdruck aber, den Hegel auf die große Bedeutung der Oeffentlichkeit der Ständeverſammlungen legt, wendet er ſo, daß dadurch der Schein hervorgebracht wird, als ob Hegel von der Preßfreiheit nichts wiſſen wolle, indem er S. 384 in die Declamation ausbricht: „Die Preßfreiheit, dieſer mächtigſte Hebel alles Fortſchritts, dieſe größte Bürgſchaft politiſcher Freiheit, gilt ihm als ein entbehrlicher Ueberfluß neben der Freiheit und Oeffentlichkeit der Debatte in der Ständeverſammlung.“ Oder wenn Hegel, wie doch nothwendig, Volk und Pöbel unterſcheidet, ſo wendet er die Sache ſo, als ob der Begriff Volk ihm mit dem des Pöbels zuſammenfalle u. ſ. w. Es iſt die Manier des Chicanirens.

Hegel ſetzt verſchiedentlich auseinander, daß der Staat ohne Wiſſen des Rechts unmöglich ſei, daß er eben deshalb mit der Philoſophie, die auf das Denken und Wiſſen gehe, von dieſer Seite denſelben Boden habe. Natürlich kann Hegel in einer Philoſophie des Staats von dem Staat nur ſeiner Idee nach ſprechen. Im Staat ſind die Geſetze der Ausdruck des allgemeinen, denkenden Willens. Ohne ſie zu wiſſen, können ſie nicht gewollt werden. Das Verhältniß des Betragens und Thuns des Einzelnen zu ihnen kann nicht richtig aufgefaßt und beurtheilt werden, wenn nicht eine denkende Erkenntniß den Beweis führt, welche Thatſachen vorliegen und auf welche Geſetze ſie ſich beziehen. Der Vorſchlag zu neuen Geſetzen, wie zur Abrogirung beſtehender, iſt ohne Kritik, alſo ohne Denken, unmöglich.

Nach Hegel iſt der wahrhafte Staat die Verwirklichung der Vernunft in der objectiven Form des Willens. Er hat die Freiheit zum Inhalt, die ſich als vernünftige weiß, die Vernunft, die ſich als nothwendige will. Hiſtoriſch genommen entſpricht daher der Staat nach Hegel ſeinem Begriff nur als proteſtantiſcher, weil der Proteſtantismus dem Menſchen die Freiheit giebt, auch die Religion der Kritik des Gedankens zu unterwerfen und ſich nur in einem von ihm als vernünftig anerkannten Inhalt des Glaubens wiederzufinden. In dieſem kritiſchen Element kommt der Glaube nicht als katholiſcher, nur als proteſtantiſcher mit dem Staat überein. Kritik aber iſt das innerſte Weſen der Philoſophie. Hegel beſtimmt als das Weſen des Staats die Sittlichkeit, worunter er die ſelbſtbewußte Verwirklichung der Vernunft und des Willens zu einem objectiven Organismus verſteht, der durch Gewohnheit, als Sitte, für den Menſchen zu einer zweiten von ihm ſelbſt hervorgebrachten geiſtigen Natur wird. Der Staat, als dieſer geiſterfüllte Organismus, als die ſelbſtbewußte Realität des vernünftigen Willens, iſt ihm daher in ſeiner Menſchlichkeit göttlich, wie ja auch die Völker mit Recht von der Heiligkeit der Geſetze und Sitten ſprechen. Dr. Haym beſchuldigt nun Hegel, daß er den Begriff des Staats mit dem der Philoſophie identificire und fragt, was denn bei ihm nun eigentlich das Abſolute ſei, der Staat oder die Philoſophie? Eine Frage, welche beweiſt, daß er Hegel's Intention gar nicht gefaßt hat, denn an ſich iſt der Staat eben ſowohl abſolut als die Philoſophie, weil er wie ſie in der Totalität der Idee nothwendige Momente ſind; im Staat aber kommt es auf den Willen an, der, ohne ſeiner ſelbſt gewiß zu ſein, nicht wirklicher Wille wäre, in der Philoſophie auf das Wiſſen, das, ohne von dem Einzelnen als Denken gewollt zu werden, auch nicht wirkliches Wiſſen zu ſein vermöchte. In ſeiner beliebten Terminologie beſchuldigt Haym auch hier Hegel eines Manöver's, daß er, wie ein Taſchenſpieler in einem Gefäß mit doppeltem Boden, bald den Staat, bald die Philoſophie verabſolutire, während ſie in der Harmonie der Vernunft an ſich gleich abſolut und in ihrer Einheit durch ihren Unterſchied frei gegen einander ſind. Nichts iſt daher ungerechter als die Anklage, daß Hegel die Freiheit im Denken und Wiſſen verdampfen laſſe. Nichts iſt unwahrer, als die pſychologiſche Grundlage, welche nach S. 370 der praktiſchen Philoſophie Hegel's ihre quietiſtiſche Richtung ertheilt haben und wonach der Wille darin beſtehen ſoll, nicht zu wollen. Dies iſt in dem Grade unwahr, daß Hegel ausdrücklich beim Uebergang aus der Pſychologie in die Ethik in der Encyklopädie §. 481 den freien Geiſt von dem nur theoretiſchen oder nur praktiſchen als ihre Einheit unterſcheidet, als den freien Willen, der für ſich als freier Wille iſt. Daß der Wille nur als denkender, der ſeinen Zweck als ſeinen Begriff weiß und ſeine Freiheit als ſein allgemeines Weſen will, Wille und freie Intelligenz iſt; unterſcheidet doch in der That den wirklichen Willen erſt als ethiſchen von dem bloßen Triebe, vom nur inſtinctiven Handeln. Iſt denn dies etwa wieder nicht wahr? Exiſtirt menſchlicher, actueller Wille als ein undenkender? Kann bei dem Begriff des Willens von dem des Denkens abſtrahirt werden? Iſt der rohe Trieb, iſt die natürliche Begierde ſchon wahrhafter Wille? Wo lehrt Hegel denn, daß der Wille, wie Haym verächtlich ſagt, nur eine Velleität des Erkennens ſei, daß er nur im Erkennen, nicht auch im Handeln, ſein Ziel und ſeine Wahrheit habe, daß die Praxis nur der Schatten der Theorie ſein dürfe? Wäre Dr. Haym denn mit Hegel zufriedener, wenn derſelbe etwa, ſtatt den Begriff der praktiſchen Idee zu exponiren, einen revolutionären Ton angeſtimmt hätte?

Es iſt ganz unglaublich, bis zu welchen kecken und grundloſen Inſinuationen Dr. Haym von ſeinen vorgefaßten Meinungen fortgeht. Von einem Hiſtoriker ſollte man doch eine hiſtoriſche Behandlung erwarten. Er langt zuletzt dabei an, daß die Entwerthung des Praktiſchen zum Theoretiſchen auch Hegel's Philoſophie der Geſchichte zu Grunde liege, weil derſelbe ſie — unter Anderem — als den Fortſchritt der Völker im Bewußtſein der Freiheit deſinirt. Nun, ohne ein ſolches Bewußtſein iſt der Fortſchritt gewiß nicht möglich. Die Kraft des Selbſtbewußtſeins ſeines Rechts beſeelt den Willen mit jenem aggreſſiven Muthe, der das Leben dafür gern in die Schanze ſchlägt. Ein Volk, das kein Bewußtſein ſeiner Freiheit hat, iſt noch ein naturwüchſiges, kein politiſches. Tyrannen, Jeſuiten, Obſcuranten ſorgen ja deshalb auch für nichts ſo zärtlich, als für die Unwiſſenheit und Unbewußtheit der Völker. Kommen die Völker zum Bewußtſein der Freiheit, ſo muß über kurz oder lang der Wille auch durch dies Bewußtſein zum Handeln beſtimmt werden. Nach Dr. Haym S. 446, 47 kommt es bei Hegel gar nicht auf die Thaten der Völker, nicht auf ihre Thaten an, weil bei ihm die Freiheit um ihren praktiſchen Ernſt betrogen werde und weil es ihm mit der Freiheit kein Ernſt ſei. Obwohl nun Hegel's ganze Geſchichtsphiloſophie dieſe entehrende Beſchuldigung widerlegt, ſo will ich doch, wenngleich es mich faſt erniedrigend dünkt, eine ſolche Vertheidigung zu führen, irgend eine Stelle aus Hegel anführen, die das gerade Gegentheil der perfiden Conſequenzen Haym's ausſpricht, z. B. S. 91 (2. Ausg. der Geſchichtsphiloſophie):

„Der Geiſt handelt weſentlich, er macht ſich zu dem, was er an ſich iſt, zu ſeiner That, zu ſeinem Werk; ſo wird er ſich Gegenſtand, ſo hat er ſich als Daſein vor ſich. So der Geiſt eines Volks; er iſt ein beſtimmter Geiſt, der ſich zu einer vorhandenen Welt erbaut, die jetzt ſteht und beſteht, in ſeiner Religion, in ſeinem Cultus, in ſeinen Gebräuchen, in ſeiner Verfaſſung und ſeinen politiſchen Geſetzen, im ganzen Umfang ſeiner Einrichtungen, in ſeinen Begebenheiten und Thaten. Das iſt ſein Werk, das iſt dies Volk. Was ihre Thaten ſind, das ſind die Völker. Ein jeder Engländer wird ſagen: Wir ſind die, welche den Ocean beſchiffen und den Welthandel beſitzen, denen Oſtindien gehört und ſeine Reichthümer, welche Parlamente und Geſchwornengerichte haben u. ſ. w." Bei der Reformation S. 50 ſagt Hegel: „Hiermit iſt das neue, das letzte Panier aufgethan, um welches die Völker ſich ſammeln, die Fahne des freien Geiſtes, der bei ſich ſelbſt und zwar in der Wahrheit iſt, und nur in ihr bei ſich ſelbſt iſt. Dies iſt die Fahne, unter der wir dienen und die wir tragen."

Nach einer Diatribe über die Oberflächlichkeit der praktiſchen Philoſophie Hegel's heißt es S. 375: „Er weiß das Subjective nur zu ſchätzen, ſofern es ein Subjectives zu ſein aufhört und ſich zum Allgemeinen abgeklärt hat. Daher die Verflachung des Wollens zum Wiſſen. Daher weiter die Mißachtung, welche das ſubjectiv Geiſtige überhaupt und mit dieſer das Individuelle erfährt.“ Der abſolute Idealismus verſchmäht nach Haym, in die Individualität als in den ergiebigſten Schacht der Wirklichkeit hinabzuſteigen. Ich müßte mich ſehr irren, wenn nicht, was Herr Haym wahrſcheinlich hier unter Individualität verſteht und damit gegen Hegel groß thut, von dieſem Bd. VII., S. 161 ff. in der Anthropologie auf's Vortrefflichſte beſchrieben iſt. Er nennt ſie hier den beſondern Genius des Menſchen. Zuweilen möchte man wirklich glauben, daß Herr Haym Hegel's Werke vielleicht einmal geleſen aber ſchnell wieder vergeſſen habe, weil ſonſt viele ſeiner Aeußerungen gar zu haltlos ſind. Das bloße nackte unmittelbare Subjectſein iſt doch nur erſt die Möglichkeit der wirklichen Freiheit. Subject iſt jeder Menſch, weil er Menſch iſt. Einen beſondern Werth empfängt er doch erſt durch ſeine Bildung, welche die in ihm als Möglichkeit enthaltene Vernunft und Freiheit in ſittlichen, politiſchen, künſtleriſchen, wiſſenſchaftlichen, religiöſen Thaten verwirklicht. In ſolcher Verwirklichung hört die Exiſtenz der Subjectivität nicht auf. Ihre Erfüllung mit einem allgemeinen Intereſſe als dem ihrigen iſt doch keine Vernichtung der ſubjectiven Form des Inhalts. Hegel hat das Subjective ſo wenig mißachtet, daß er den Hauptmangel des Platoniſchen Staats in die Verkennung ſeiner unendlichen Berechtigung ſetzt, daß er im Intereſſe der Eigenthümlichkeit des Subjects die Unterſcheidung der bürgerlichen Geſellſchaft von dem politiſchen Centralſtaat hervorhebt, weil ſie dadurch frei geworden ſei und der moderne Staat ihr einen großen Spielraum gewähren könne, ohne dadurch gefährdet zu werden. Er hat aus eben dieſem Grunde ſich der Leidenſchaft, die auch einen edlen und großen Inhalt haben kann, gegen das Anathema einer heuchleriſchen, engherzigen Moral angenommen. Er hat beſtändig zum Proteſtantismus gehalten, weil derſelbe die ſubjective Freiheit auch in der Religion anerkennt. Er hat die ungeheuerſten ſpeculativen Anſtrengungen in der logiſchen Wiſſenſchaft gemacht, dem Abſoluten die Subjectivität als die nothwendige Form ſeines ſubſtantiellen Weſens zu vindiciren. Er hat an der Individualiät großer Menſchen eine unendliche Freude gehabt und von einigen, wie Sokrates, Perikles, Alexander dem Großen, Cäſar, köſtliche, von der liebevollſten Bewunderung durchglühete Schilderungen gegeben. Und dieſer Philoſoph ſoll das Subjective, das Individuelle mißachtet haben! Freilich, die ſchlechte, leere, eitle, gehaltloſe Subjectivität hat er niemals hochgeachtet und ihre dünkelhafte Anmaaßung oft in den ſtärkſten Ausdrücken gegeißelt.

Bei ſeiner Gehäſſigkeit gegen Hegel wird man ſich kaum wundern, daß Dr. Haym die bekannten und berüchtigten Worte Hegel's in dem Vorwort zur Rechtsphiloſophie über die Vernünftigkeit des Wirklichen und die Wirklichkeit des Vernünftigen ganz in dem vulgären Sinn einer Vergötterung des gemeinen empiriſchen Daſeins als eine Taufformel der Reſtauration nimmt. Es ekelt mich jedoch an, über dieſen Punkt noch ein Wort zu ſagen. Eben ſo wird man ſich nicht wundern, daß er den bekannten Punkt auf dem J nicht vergißt, Hegel als einen ſchlechten Royaliſten anzuklagen, denſelben Hegel, den er als einen ſervilen Fürſtenknecht bei den Verhandlungen der Würtembergiſchen Landſtände zur tiefſten Verächtlichkeit herabgedrückt hat. Es ekelt mich auch hier an, ein Wort zu verlieren. Eine Bemerkung über die Gedankenloſigkeit der Menge, die einen Witz als ein Dogma behandelt, kann ich jedoch nicht unterlaſſen. Jene Phraſe, die Gans von Hegel über den Monarchen ſagen läßt, daß derſelbe in einer vollendeten Organiſation des Staats als die Spitze formellen Entſcheidens nur den Punkt auf das J zu ſetzen, nur Ja zu ſagen habe, wird immer ſo genommen, als ſei derſelbe nur, wie Napoleon von der durch Sieyes entworfenen Conſtitution ſagte, ein cochon à l'engrais, als müſſe er immer den Punkt machen, als müſſe er, eine Staatspagode, immer ſein Ja nicken. Und doch liegt ſelbſt in dieſem Vergleich, den Hegel einmal beiläufig gemacht haben ſoll, auch die Freiheit, daß der Punkt einmal verweigert, daß ſtatt Ja einmal Nein geſagt würde. Daran denkt man nicht. Haym drückt ſeine Anklage Hegel's ſo aus, daß von ihm die monarchiſche Perſönlichkeit und Individualität dem Harmonismus des Ganzen in ſeiner ſyſtematiſchen Gliederung zum Opfer gebracht werde. Es ſcheint alſo, als ob er Hegel tadelt, denn er würde ſonſt wohl nicht S. 383 den Ausdruck Opfer gebrauchen. Merkwürdiger Weiſe verſichert er aber wieder, daß Hegel hierin mit „der bewährten Praxis und Theorie des ächten Conſtitutionalismus durchaus zuſammenkomme“ und definirt deſſen Anſicht dahin, daß „der Monarch nicht das Fundament oder auch nur die Kuppel des Baues, ſondern höchſtens das Kreuz auf deren Höhe ſei“, was mir weniger auf einen politiſchen Monarchen, als auf das Verhältniß des Papſtes zu den katholiſchen Staaten zu paſſen ſcheint. Den Fürſten herabzuſetzen, iſt Hegel gewiß nicht eingefallen. Dr. Haym ſagt nämlich: „Es iſt die Ernſthaftigkeit, mit welcher ſich das Recht der perſönlichen Freiheit und Selbſtſtändigkeit, der germaniſche Individualismus, durchſetzt, wodurch in der durchgebildeten conſtitutionellen Monarchie die Bedeutung der Einen Perſönlichkeit an der Spitze herabgeſetzt wird“. Im Gegentheil iſt Hegel's Meinung, daß auch der Monarch erſt in der conſtitutionellen Verfaſſung wirklich frei werde und ſeine Individualität ſchärfer ausbilden könne, weil das Schickſal des Staats nicht mehr an der Particularität ſeines Charakters, ſeiner Bildung und ſeiner Neigungen gebunden iſt. Dieſe werden zum Glück des Fürſten, zum Wohl des Staats, gleichgültiger. Es folgt jedoch gar nicht, daß der Fürſt ein unbedeutender Menſch ſein müſſe, daß er nicht, auch im conſtitutionellen Staat, eine große, ſchöpferiſche Individualität ſein könne. Während Hegel einerſeits den Staat im „verfälſchenden Lichte eines helleniſirenden Idealismus“ darſtellen und daher die Perſönlichkeit des Monarchen dem Harmonismus des Ganzen opfern ſoll, ſoll er doch wieder S. 382 die Bedeutung des Moments der Subjectivität dem Monarchismus zu Liebe auf's Aeußerſte angeſpannt haben. Und zwar „auf einmal“. Dies ſieht wie eine Inconſequenz aus, deren Hegel ſich ſchuldig gemacht habe, allein er hat ſchon in Jena die erbliche Monarchie ganz eben ſo wie in Berlin gelehrt. Sein Hellenismus war kein Republicanismus. Ich habe in Hegel's Leben S. 196 die Hauptſtelle abdrucken laſſen, die alſo lautet: „Das freie Allgemeine iſt der Punkt der Individualität. Als frei vom Wiſſen, als nicht durch es conſtituirt, als Extrem der Regierung, iſt ſie eine unmittelbare, eine natürliche: es iſt der erbliche Monarch. Hier iſt der feſte unmitelbare Knoten des Ganzen. Das Ganze aber iſt die Mitte Aller, der freie Geiſt, der ſich, frei von den vollkommen befeſtigten Extremen, ſelbſt trägt, unabhängig vom Wiſſen der Einzelnen, wie von der Beſchaffenheit des Regenten. Das geiſtige Band iſt die öffentliche Meinung als das wahre legislative Corps, als die unmittelbare Erklärung des allgemeinen Willens, der in der Execution aller Befehle lebt. Dieſe erbliche Monarchie iſt das höhere Princip der neueren Zeit, das die Alten nicht kannten. In den Einen Monarchen hat ſich die Natur geflüchtet. Es iſt der letzte Reſt derſelben als poſitiver. Alle andern Familien ſind zu verlaſſende. Jedes andere Individuum gilt nur als entäußert, gebildet, als das, wozu es ſich gemacht hat. Dies allein iſt dazu geboren, unmittelbarer Wille, abſoluter Entſchluß zu ſein. Wir befehlen.“ Man vergleiche hiermit den reinern Ausdruck, welchen dieſer Gedanke in der Encyklopädie §. 542 erhalten hat. Was die dialektiſche Stellung des Begriffs des Monarchen anbetrifft, die Dr. Haym S. 382 in der Rechtsphiloſophie mit Recht, obwohl in einer widrig höhniſchen Weiſe, rügt, wenn er ſagt: „Die fürſtliche Gewalt bekommt vor der Regierungsgewalt und der Geſetzgebung mit demſelben Rechte den Vortritt, mit welchem altväterliche Frömmigkeit den Namen Gottes mit großen Lettern ſchreibt, ſo hätte er nicht vergeſſen ſollen, daß in der Encyklopädie dieſer Fehler vermieden iſt. Er ſelbſt weiß übrigens vom Erbkönigthum nur zu ſagen, daß man es am beſten geſchichtlich als das erprobteſte Mittel erkläre, wodurch auch in den modernen Staaten die Selbſtregierung der Völker beſtehen kann. Der Publiciſt mag ſich mit einer ſolchen Erklärung zufrieden geben, der Philoſoph darf es nicht.

Dieſe ſchlechte Philoſophie Hegel's ſoll nun doch wieder S. 388 ff. einen tiefen Wahrheitsgehalt beſitzen und den Geiſt ächt politiſcher Praxis haben. Noch mehr aber wird Hegel's Philoſophie der Geſchichte gelobt, in welcher der Philoſoph zu den geſunden

Tendenzen ſeiner Jugend zurückgekehrt ſei. Aber eigentlich, iſt ſie erſt recht ein troſtloſes Werk, weil in ihr S. 448 die Seligkeit der Theorie der Müdigkeit der Reſtauration die Hand reiche. Von einer eigentlichen Kritik des Inhalts iſt hier ſo wenig als bei der Rechtsphiloſophie die Rede. Es werden ganz abſtracte, unbeſtimmte Anſichten ausgeſprochen und die philoſophiſche Sprache, wenn ſie von Ideen handelt, dahin gemißdeutet, als ob die Menſchen und Völker nur die Marionetten der Idee wären. Beſonders wird Hegel S. 448 vorgeworfen, daß ſeine Geſchichtsphiloſophie eigentlich keine Zukunft habe. Wenn von der Geſchichte die Rede iſt, ſo iſt zunächſt das vergangene Geſchehene zu begreifen. Wird dies geleiſtet, ſo iſt das, wie ich glaube, ſehr viel und erlaubt analogiſche und inductoriſche Schlüſſe für die Zukunft. Es iſt eine recht müßige Quälerei, vom Philoſophen eine Philoſophie der Geſchichte der Zukunft zu fordern, denn er kann einfach auf ſeine praktiſche Philoſophie verweiſen. Er kann ſagen: Dieſe Begriffe ſind zugleich ewige Poſtulate, ewige Imperative. In ihnen liegt die Zukunft beſchloſſen. Sie ſollen ſein und daher werden ſie ſein! Wie ſie particulärer Weiſe ſich realiſiren werden, vorherzuſagen, iſt nicht Sache der Philoſophie, ſondern der Prophetie. Es iſt gerade wie mit dem Vorwurf, den Haym macht, daß Hegel die Moral dem Staat als Organismus aufgeopfert habe. Hegel erklärt nämlich, daß der lebendige Inhalt des moraliſchen Willens in den Pflichten liege, welche durch die Familie, durch die bürgerliche Geſellſchaft und den Staat für den Menſchen entſtehen, ſo daß man jedes Moment ihrer Organiſation in die Form einer Pflicht verwandeln kann. Die Mikrologie des Details, in welche Ideale des Zukunftſtaats ſich wohl einzulaſſen pflegen, wie die Fictionen von Campanella, Thomas Morus, Harrington, Mercier, Cabet u. A. kann ſehr ſinnreich ſein, iſt aber keine Philoſophie.

Wie ſich Hegel in concreto mit der Zukunft der Geſchichte beſchäftigen könne, zeigt uns nicht nur ſeine Kritik der Verfaſſung Deutſchlands, ſondern auch ſeine Abhandlung über die Engliſche Reformbill, weil er fürchtete, daß in Englands Politik ſtatt des

Princips des hiſtoriſchen Poſitivismus das der abſtracten Principien, das Franzöſiſche Raiſonnement, die Abſtimmung nach der bloßen Kopfzahl einbrechen und eine für England und Europa folgenſchwere Revolution nach ſich ziehen könne. Hegel kritiſirte hierbei viele Mißbräuche in der Verfaſſung und viele Mängel im Civilrecht und in den Zuſtänden der bürgerlichen Geſellſchaft Englands mit glänzender Sachkenntniß, wie ihm auch Herr Haym bezeugt. Gegen die parlamentariſche Verfaſſung oder gegen die Nothwendigkeit der Reform ſich zu erklären, fiel ihm nicht ein. Im Gegentheil bewies er die Unumgänglichkeit derſelben und ſprach die ſchönen Worte aus: „Das gewöhnliche Vorurtheil der Trägheit, den alten Glauben an das Gute einer Inſtitution noch immer feſtzuhalten, wenn auch der davon abhängende Zuſtand ganz verdorben iſt, hat endlich nachgegeben.“ Aber verſtimmt und umdüſtert war ſeine politiſche Stimmung, wie ich ausführlich beſchrieben habe. Wenn man ſich die Zeitlage zurückruft, ſo war wohl Urſach vorhanden. Herr Haym läßt Hegel dies nicht zu Gute kommen, ſondern färbt S. 457 ſeine Bedenklichkeiten dahin um, als ob er für die unfreie, büreaukratiſch und polizeilich geordnete Freiheit ſchwärme und der Engliſche Parlamentarismus ihm nichts, als ein Inbegriff politiſcher Verderbniß und Unvernunft ſei. Uebrigens ſind Hegel's Auffaſſungen durch Bucher's Parlamentarismus Englands von liberaler Seite her nur zu ſehr beſtätigt. Wenn Hegel aber gegen die Verderbniß bei den parlamentariſchen Wahlen, gegen die barbariſchen Jagdgeſetze, gegen die Unbehülflichkeit des Civilrechts, gegen das Elend der Iriſchen Zuſtände u. ſ. w. auftritt, wenn er mit Selbſtgefühl die Fortſchritte bezeichnet, welche Deutſchland in der Geſittung gemacht hat und in welchen es England voraus iſt, ſo iſt er doch von einer Verkennung des Kernes der Engliſchen Inſtitutionen, wie man ſie nach Haym bei ihm erwarten ſollte, entfernt geblieben. In ſeiner Philoſophie der Geſchichte gegen Ende, hat er den Werth des Selfgovernments, namentlich im Gegenſatz gegen Frankreichs abſtracte Centraliſation, richtig erwogen und ſagt ausdrücklich S. 544 nach Schilderung der Wahlcorruption: „Aber dieſer ganz vollkommen inconſequente und verdorbene Zuſtand hat doch den Vortheil, daß er die Möglichkeit einer Regierung begründet, d. i. eine Majorität von Männern im Parlament, die Staatsmänner ſind, die von Jugend auf ſich den Staatsgeſchäften gewidmet und in ihnen gearbeitet und gelebt haben. Und die Nation hat den richtigen Sinn und Verſtand, zu erkennen, daß eine Regierung ſein müſſe, und deshalb einem Verein von Männern ihr Zutrauen zu geben, die im Regieren erfahren ſind; denn der Sinn der Particularität erkennt auch die allgemeine Particularität der Kenntniß, der Erfahrung, der Geübtheit an, welche die Ariſtokratie, die ſich ausſchließlich ſolchem Intereſſe widmet, beſitzt. Dies iſt dem Sinne der Principien und der Abſtraction ganz entgegengeſetzt, welche jeder ſogleich in Beſitz nehmen kann und die ohnehin in allen Conſtitutionen und Charten ſtehen. — Es iſt die Frage, in wiefern die jetzt vorgeſchlagene Reform, conſequent durchgeführt, die Möglichkeit einer ſolchen Regierung noch zuläßt.“

Hiermit ſei es der Entgegnung genug. Dr. Haym ſpricht zwar auch noch von der Religionsphiloſophie und Aeſthetik — denn von der Naturphiloſophie, Pſychologie und Geſchichte der Philoſophie ſchweigt er ganz, — was er aber von beiden ſagt, iſt im höchſten Grade dürftig und oberflächlich. Er ſcheint von beiden nur dunkle Erinnerungen gegenwärtig gehabt zu haben. Mit ſouverainer Verachtung behandelt er die Religionsphiloſophie, ohne eine Ahnung von der Bedeutung zu haben, welche ſie in der Entwickelung dieſer Wiſſenſchaft einnimmt und derentwegen ſelbſt principielle Gegner ſie unbedingt hochgeſchätzt haben. Dem zweiten Abſchnitt, der die Charakteriſtik der nichtchriſtlichen Religionen enthält, läßt er noch einige gnädige Rückſicht angedeihen, aber von der Philoſophie der chriſtlichen Religion heißt es S. 420: „Die Eliminirung des hiſtoriſchen Motivs aus der Betrachtung der abſoluten Religion, die jähe Metaphyſicirung der Geſchichtsgrundlage des chriſtlichen Glaubens iſt von einer Willkür und Rohheit, wie ſie in den alten Gnoſtiſchen Syſtemen, ſie iſt überdem von einer Sophiſtik und Zweideutigkeit, wie ſie überhaupt nirgends ihres Gleichen findet.“

Er betrachtet Hegel's Religionsphiloſophie nur als eine künſtliche Rechtfertigung und Reſtauration der orthodoxen Kirchenlehre im Intereſſe einer quietiſtiſchen Politik. Er erweckt den Schein, als ob Hegel erſt in Berlin zu einer ſolchen Uebereinſtimmung mit der allgemeinen kirchlichen Lehre gekommen ſei oder richtiger eine ſolche abſichtlich zurecht gemacht habe. Er vergißt oder ſieht nicht ein, daß die ſpeculative Auffaſſung des Chriſtenthums in der Phänomenologie unter dem Abſchnitt: die geoffenbarte Religion, im Weſentlichen Hegel's Standpunkt geblieben war, den er zwar ſpäterhin erweitert und geläutert, niemals aber zurückgenommen hat. Hegel war gewiß kein abſtracter Rationaliſt, aber von der Abſurdität eines Glaubens an das Abſurde, weil es abſurd iſt, deſſen Haym ihn beſchuldigt, iſt er noch entfernter geweſen. Uebereinſtimmung mit dem Weſentlichen der allgemeinen Kirchenlehre gilt Haym für antiquirte Scholaſtik, für ein Attentat gegen die Philoſophie. Er betont hierbei, daß Hegel beſonders die Luther'ſche Dogmatik im Sinn gehabt habe. War dies in der That der Fall, ſo konnte dies Hegel damals der Preußiſchen Politik nicht ſonderlich empfehlen, denn dieſe betrieb, was Dr. Haym bekannt ſein ſollte, die Union und trat damals gegen die Lutheraner ſogar mit Gewaltſamkeit auf. Die Begeiſterung, welche Hegel offen für die Luther'ſche Confeſſion theils in ſeinen Vorträgen, wovon Dr. Haym ſelbſt einen ſehr piquanten Fall erzählt, theils bei einer feierlichen Rede, die er als Rector 1830 hielt, an den Tag legte, ſtimmt ſehr ſchlecht zu dem Gemälde, das er von ihm als einem Hofphiloſophen entwirft, der ſelbſt die Religion für die Politik zu mißbrauchen ſervil genug geweſen ſein ſoll.

Noch weniger als von der Religion ſcheint Dr. Haym von der Kunſt zu verſtehen. Wir vernehmen bei der Aeſthetik von ihm die alte Klage, daß man nicht wiſſe, was Hegel für das abſolute Ideal halte, ob das claſſiſche oder das romantiſche, und die alten Widerſprüche, die Aeſthetik einerſeits als ein höchſt ungenügendes Werk herunterzuſchelten und anderſeits von ihr zu rühmen, daß in ihm die Deutſche Nation eine Aeſthetik, wie kein anderes Volk, beſitze. Sie ſoll ſich nach S. 441 und 42 nothwendig in ein kaltes und abſtractes Verhältniß zur Kunſt ſetzen und die Verwirrung ſoll nirgends ärger ſein, als in ihr; „ſie iſt ſo groß und noch mehr verſteckt, als in der Phänomenologie,“ die nach Dr. Haym die unförmlichſte aller Compoſitionen iſt. Und doch ſoll ſie ein Gipfelpunkt und Abſchluß der äſthetiſchen Theorie ſein und eine wenigſtens annähernd vollſtändige Geſchichte der Kunſt darbieten.

Dr. Haym hat einmal vor längerer Zeit eine Brochüre veröffentlicht, worin er mit zwei Begriffen, mit dem der Sprache und dem des Gewiſſens, den ganzen Jammer aller Philoſophie und alles Menſchengeſchicks zu heilen verſprach. Weiter ſcheint er auch jetzt noch nicht gekommen, denn bei der logiſchen Idee wundert er ſich, daß ſie, als die abſolute Form, ein Verhältniß zum Realen, zur Natur und zum Geiſt hat und begrüßt zugleich dieſe von ihm getadelte Tendenz zum Realismus als einen unendlichen Fortſchritt. Bei der Natur und dem Geiſt an ſich erfahren wir nicht, was er von ihnen denkt, ſo wichtig und entſcheidend dies ſein müßte. Den Staat hält er mit Hegel für den Organismus der vernünftigen Freiheit, wundert ſich aber, daß er das Göttliche auf Erden ſein ſoll. Die Kunſt realiſirt das Abſolute in ſinnlich ſchöner Form und nun verwundert er ſich, daß ſie das Göttliche darſtellen ſolle. Die Religion ſcheint auch ihm die heiligſte Angelegenheit des Gemüths, aber dann wundert er ſich, daß ſie nach Hegel die Verſöhnung des Menſchen mit Gott durch Gott ſelber enthalten ſoll und erklärt die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur für das Monſtröſeſte, worauf die Kirchenlehre verfallen ſei. Endlich wundert er ſich, daß die Philoſophie, die nicht einmal die Geſchichte der Zukunft zu erzählen im Stande ſei, mit dem Begreifen des Weſens der Dinge ſo ſehr Ernſt mache, auch das Weſen Gottes nach ſeiner Wahrheit erkennen zu wollen.

Und ich wundere mich, wie es möglich iſt, die großartige und raſtloſe Arbeit eines ſo einfachen Lebens, als das Hegel'ſche, mit dem böſen Geiſt der Verdächtigung ſo zu verunſtalten, daß dieſer Mann, der ſo ganz in die Sache, die er als ſeinen Beruf empfand, aufging, ſogar zu einem Verräther an ſeiner Nation geſtempelt wird. Und in welch' ironiſchem, verächtlichem, hochherfahrendem, mit Sophiſtik und Ambiguität, mit Accommodation und Berechnung, mit Roheit und Geſchmackloſigkeit um ſich werfenden Ton! Das ſoll hiſtoriſche Treue, pſychologiſche Gründlichkeit ſein! Was hilft es, wenn Dr. Haym Seitenweiſe Hegel's Leiſtungen mit einem zweideutigen Lob überſchüttet. Dieſe Anerkennung kann gegen die vorherrſchende Grundanſicht nur als ein Mangel an Einſicht und Urtheil erſcheinen, indem ein ſo großer Sophiſt, ein ſo verworrener Kopf, ein ſo geſchmackloſer Schriftſteller, als Hegel durchgängig geſchildert wird, niemals Verfaſſer von Werken hätte werden können, die ſo hoch geſtellt werden müßten. Umgekehrt, ſind ſie wirklich ſo claſſiſch, ſo kann ihr Autor nicht jene Nullität geweſen ſein, für welche er von Haym ausgegeben wird. Dies iſt ein unlösbarer Widerſpruch, die Selbſtvernichtung der Haym'ſchen Polemik. Der Haupteffect, der durch jene panegyriſchen Zugeſtändniſſe nicht verwiſcht wird, bleibt ein tiefer politiſcher Groll gegen Hegel als Politiker. Das Buch iſt keine Darſtellung von Hegel's Leben, keine wirklich wiſſenſchaftliche Analyſe ſeiner Werke, keine Entwickelung derſelben aus der zeitgenöſſiſchen verwandten Literatur, ſondern eine Kritik von Hegel's Politik, leider keine gründliche, thatſächliche, wie der vielverſprechende Titel des Buchs verheißt, ſondern eine ſubjective, in einem lebhaften Feuilletonſtyl ſkizzirende, höhere philoſophiſche und hiſtoriſche Geſichtspunkte, die ſehr wohl denkbar ſind, ganz vernachläſſigend.

Ich habe nicht behaupten wollen, daß Hegel als Menſch nicht Schwächen gehabt habe, daß er nicht befangen und leidenſchaftlich habe werden können. Ich habe nicht behaupten wollen, daß ſeine Philoſophie nicht an einzelnen Irrthümern laborire und auch in der Form gar Manches zu wünſchen übrig laſſe. Wohl aber habe ich behaupten wollen, daß Hegel trotz aller ſeiner Mängel es heilig halte mit der Wahrheit und daß ihm die Wiſſenſchaft, wie ſie es nur einem Menſchen ſein kann, Selbſtzweck war. Ich bin ſtets ein treuer Anhänger der Principien der Hegel'ſchen Phhiloſophie, nie ein Sclav ihres Buchſtabens geweſen. Ich habe ſie in meinen Kritiſchen Erläuterungen 1840 und in Hegel's Leben 1844 kritiſirt;

ich habe ſie poſitiv in vielen Abhandlungen, namentlich in meinem Syſtem der Wiſſenſchaft 1850, aus ihrem Geiſt und ihrer Methode fortzubilden verſucht. Es iſt mir daher wahrlich nicht um ſyſtemgläubige Orthodoxie zu thun, die ſich, wie Dr. Haym ſagt, dem Geiſt als unheilbare Krankheit einniſtet. Aber gegen die ſo offenbare Verkennung ſeiner Lehre wie gegen den ſo hart ausgeſprochenen Vorwurf der Niedrigkeit des Sinnes, der Zweideutigkeit, der abſichtlichen Sophiſtik, politiſchen Kriecherei, kirchlichen Heuchelei, wiſſenſchaftlichen Formloſigkeit, habe ich den herrlichen Mann ſchützen wollen, wie er es verdient.

Was ſoll aus unſerer Nation werden, wenn eine ſo leichtfertige Anklage eines großen und edlen Menſchen als ein Meiſterwerk hiſtoriſcher Forſchung geprieſen wird? Soll es uns mit Hegel etwa auch ergehen, wie mit Goethe, von dem Viele unter uns auch nichts wiſſen wollten, ihn nunmehr aber, da der Engländer Lewes ihn anerkannt hat, auch für einen großen Deutſchen halten? Herr Lewes hat auch ſchon über Hegel in ſeiner biographical history of philosophy, IV., 197—220 geſchrieben nnd Hegel's Philoſophie der Geſchichte iſt auf ſeine Anregung in's Engliſche überſetzt. Vielleicht ſchreibt er einmal ein ganzes Buch über Hegel's Leben und Werke voll ähnlicher Begeiſterung wie über Goethe. Dann werden die Deutſchen kommen und an Hegel glauben. Und dann wird auch Dr. Haym kommen und glauben.

Soll ich aber zum Schluß noch ein letztes Wort ſagen? Wenn ich bedenke, daß Dr. Haym gewiß bona fide geſchrieben hat; wenn ich bedenke, daß er ſelber nirgends, auch nicht im Politiſchen, eigenthümliche Ideen verräth, die ihn von Hegel mit poſitiver Deutlichkeit unterſchieden; wenn er ſogar in der Darſtellung ganz in ein Hegel'ſches Fluidum getaucht erſcheint und wenn er nun doch in ſo maaßloſe Gereiztheit, in wiſſenſchaftlich ſo ſtumpfen, moraliſch ſo ſchneidenden Widerſpruch gegen Hegel verfallen konnte; ſo vermag ich mir, um die pſychologiſche Erklärungsart auf ihn ſelber anzuwenden, nur zu denken, daß ſein ganzes Buch ein unglückſeliger Irrthum, ein Product falſch ſehender Verſtimmung iſt. Nicht der

Wiſſenſchaft bedurfte Dr. Haym, ſondern einer politiſchen That. Nach einer ſolchen lechzt er in ſeinem Pathos. Statt ihrer ſchrieb er dies Buch — zufällig über Hegel und ſo mußte es ein krankhaftes werden. Wünſchen wir ihm, daß er mit demſelben dieſe Krankhaftigkeit überwunden habe!

Königsberg, den 15. Januar 1858.

Karl Roſenkranz.

XVI.

Carrière's Aeſthetik.

1860.

Hegel's eben ſo geniale als gelehrte und umfaſſende Bearbeitung der Aeſthetik hatte für längere Zeit eine ausgiebige Befriedigung gebracht. Allgemach aber mußten ihre Einſeitigkeiten und Mängel zum Bewußtſein kommen und dies Bewußtſein mußte zu neuen Verſuchen des Fortſchritts aufforden. Die Kritik Hegel's mit poſitivem Neubau der Wiſſenſchaft der Aeſthetik vereinigt zu haben, bleibt Viſcher's Verdienſt. Seine Behandlung der Metaphyſik des Schönen gab abermals den Anſtoß zu weitern Unterſuchungen über dieſen Gegenſtand, unter denen Zeiſing's äſthetiſche Forſchungen durch ihre Scharfſinnigkeit und die Mannichfaltigkeit ihrer Detailbeſtimmungen einen vorzüglichen Rang einnehmen. Nunmehr hat Carriere wiederum den geſammten äſthetiſchen Stoff zu gliedern, die Hauptreſultate monographiſcher Arbeiten, beſonders aus dem kunſthiſtoriſchen Gebiet, auszubeuten und das Ganze in einer dichteriſch gehobenen Sprache darzuſtellen ſich bemüht.

In früheren Zeiten hatte Carriere ſich überwiegend der Religionsphiloſophie hingegeben. Ihr Inhalt ſagte ſeinem leicht entzündbaren Gemüth wahlverwandt zu. Jedoch hinderte ihn eben ſeine Begeiſterung, ſich des Inhalts in einer vollkommen wiſſenſchaftlichen Weiſe zu bemächtigen. Zwar ſchrieb er eine Philoſophie der Religion (1841) ganz nach Hegel, allein ohne mit ihr eine die Wiſſenſchaft afficirende Wirkung zu haben. Viel richtiger war daher ſein Tact, als er Reden über die Religion an das deutſche Volk richtete. In der rhetoriſchen Emphaſe, im Schwung der Apoſtrophe, konnte die überſtrömende Erregtheit ſeines Gemüths die ihr angemeſſene Form finden. Er konnte erbauen. Er konnte die Reſultate der Speculation in der Sprache des Prieſters vortragen. Sein Werk hatte einen großen Erfolg im Publicum.

Seitdem hat er ſich nun vorzugsweiſe mit der Kunſtwiſſenſchaft nach allen Seiten hin beſchäftigt. Mitten in einer an Kunſtgenüſſen aller Art ſo überreichen Stadt, wie das jetzige München, lebend, durch vielfache Reiſen mit den vorzüglichſten Kunſtrichtungen und Kunſtwerken der verſchiedenſten Nationen und Zeiten vertraut, als Kritiker in vielen Journalen unermüdlich thätig, hat er ſich allmälig eine ungewöhnliche, auf Selbſtanſchauung beruhende Kenntniß der Kunſt erworben, die er noch durch eine fleißige Beleſenheit in den beſten äſthetiſchen und kunſthiſtoriſchen Werken unterſtützt.

So ausgerüſtet, hat er nun eine Aeſthetik gegeben, die für die gebildete Leſewelt ſich als ein vortreffliches Werk empfiehlt. Sie verarbeitet die ganze Fülle des äſthetiſchen Materials, das in den letzten Decennien von ſo vielen Seiten her aufgethürmt worden, in einer gemeinfaßlichen, angenehm lesbaren Weiſe und wird im beſten Sinn des Wortes als eine populäre Aeſthetik willkommen ſein, weil ſie lehrreich iſt, ohne zu ermüden, unterhaltend, ohne die Sache aus dem Auge zu verlieren, verſtändlich, ohne in Trivialität zu verſinken.

Wir wünſchen ihm im Voraus Glück zu den Erfolgen, welche dieſe Aeſthetik zu einem Seitenſtück ſeiner religiöſen Reden machen werden; denn ſeine Darſtellung iſt nicht blos kategoriſch, ſie iſt oft aſſertoriſch und lieſt ſich daher ohne ſonderliche Schwierigkeit glatt weg. Sie beſchäftigt den Verſtand durch Andeutung von Begriffsbeſtimmungen; ſie erſättigt die Phantaſie durch treffende, maleriſch ausgeführte Beiſpiele; ſie bewegt ſich in einer Diction, welche wir die blühende zu nennen gewohnt ſind, weil ſie viel anſchauliche Schmuckwörter verwendet, gelegentlich in Bildern ſich ausbreitet und nicht ſelten auf dem Flügelſchlag des Dichterwortes ſich aus der Proſa erhebt.

Für die ſtrengeren Anforderungen der Wiſſenſchaft wird Carriere nicht eben ſo genügen können, denn er iſt einmal nicht ſowohl ein ſyſtematiſcher, als ein encyklopädiſcher Kopf. Er läßt ſich die Begriffe nicht ſowohl von Innen aus ſich ſelbſt entwickeln, ſondern er ordnet ſie mehr von Außen in einer zweckmäßigen Weiſe. Dem Bedürfniß des großen Publicums wird er mit dieſer Manier völlig entſprechen, weil es demſelben vor Allen um die leichte Aneignung der Reſultate der Wiſſenſchaft zu thun iſt. Und ſo iſt Carriere auch weniger ein ſpeculativer Philoſoph, der ſich in die Conſequenz der Begriffe vertieſt, als vielmehr ein kritiſches Talent das mit glücklichem Inſtinct eklektiſch verfährt. Seine Arbeiten ſind muſiviſche. Er denkt immer in den Gedanken Anderer. In der neueren Zeit iſt die Kunſt des Plagiates ſehr groß geworden. Die Bildung der Sprache hat es verfeinern gelehrt und es herrſcht bei uns Deutſchen in einem kaum glaublichen Umfange. Hier iſt Carriere zu loben, der obwohl in der Regel außer ſich, doch die Aeußerungen Anderer wörtlich oder mit ihrem Namen anführt und, wo er umfangreichere Auszüge macht, offen die Quelle andeutet, aus der er ſchöpfte. Es fehlt Carriere keineswegs an Eigenſchärfe des Verſtandes, an Eigenblick in der Auffaſſung, allein die anthologiſche Schreibart iſt, wie es ſcheint, bei ihm einmal ſtereotyp geworden, weil er es gleichſam für unrecht hält, das, was von Andern bereits ſo trefflich geſagt worden, anders auszudrücken. Seine Bücher üben die Pietät eines dankbaren Gedächtniſſes. Wir wollen ihn nicht darüber tadeln, wenn wir auch wünſchen möchten, daß er oft, ſtatt ſolcher prägnanten Schlagwörter und ſchönen Stellen von Andern, ſelbſt genauere Definitionen gegeben hätte.

Wir glauben nämlich, daß Carriere, ohne ſeinen Zweck der Populariſirung der Wiſſenſchaft zu verfehlen, doch mit mehr Logik hätte verfahren können; ja, wir glauben, daß ihm die Logik große Vortheile gebracht hätte. Logiſch iſt es z. B. klar, daß das ganze äſthetiſche Gebiet iu drei Grundbegriffe zerfällt: 1) die Idee des Schönen; 2) die Kunſt als die Production des Schönen; 3) das

Syſtem der Künſte. Carriere hat dieſe Trichotomie verwiſcht, indem er zwar ihren Inhalt in einer ziemlich plauſibeln Ordnung vorführt, aber die Schärfe der Sonderung der Begriffe vermiſſen läßt. Er erklärt ſich widerholt gegen die „Uebergeherei“ der Begriffe. Er weiſt auch mehrfach entſchiedene Irrthümer nach, in welche die Dialektik bei Weiße, bei Hegel, bei Viſcher, bei Zeiſing verfallen iſt. Aber abusus non tollit usum. Die Wiſſenſchaft iſt Wiſſenſchaft nur durch die Genauigkeit, mit welcher die Begriffe ſelbſt ihr Verhältniß zu einander beſtimmen. Daß Carriere bei entſcheidenden Punkten mit ſeiner eigenen Perſon hervortritt und es betont, wie Er einen Gegenſtand eintheile u. ſ. w., giebt noch keine Bürgſchaft, daß Er nun auch das Richtige getroffen habe. So meint er z. B. II., 569, daß Er zuerſt den Begriff der lyriſchen Formen richtig beſtimme, wenn er eine Lyrik des ſubjectiven Gefühls: das Lied; der objectiven Anſchauung: Ode und Elegie, Ballade und Romanze; des abſoluten Gedankens: Hymnus, unterſcheidet. Man ſieht leicht, daß er hier dem Stufengange der theoretiſchen Intelligenz folgt. die ſich vom Gefühl durch das Vorſtellen zum Denken erhebt. Das Princip ſeiner Eintheilung iſt alſo pſychologiſch. Es ſollte aber äſthetiſch ſein. Das Gefühl kann ſich für die Phantaſie immer nur in der Form von Vorſtellungen veranſchaulichen und muß, um dichteriſch zu ſein, immer irgendwie eine Idee zum Inhalt haben. Nun wird der lyriſche Dichter 1) das allgemeine Gefühl, ſei es der religiöſen, ſei es der politiſchen Begeiſterung, ausſprechen können, in welche auch er mit ſeiner Individualität aufgeht. Dies iſt die hymniſche Lyrik. Oder er wird 2) über ein beſonderes Gefühl, das ihn bewegt, in der Weiſe reflectiren können, daß er es mit den allgemeinen Mächten der Natur und Geſchichte in Zuſammenhang bringt: die odiſche Lyrik. Oder er wird 3) ſein individuelles Gefühl auch ganz individuell mit rückſichtsloſer Vertiefung ausſprechen können, unbekümmert darüber, ob er mit ſeinen Worten auch die Wahrheit der Empfindung Anderer ausdrücke: die meliſche Lyrik. Dieſe Eintheilung der lyriſchen Poeſie iſt geſchichtlich allerdings aus der Helleniſchen Lyrik entnommen; wenn Hegel ihr aber gefolgt iſt, ſo hat das ſeinen Grund darin, daß ſie zugleich die an und für ſich objective iſt, denn die Lyrik hat zu ihrem Princip die Subjectivität des Dichters, wie auch Carriere annimmt. In der Hymnik iſt aber die Subjectivität noch die allgemeine, die der Gemeinde. Sie iſt daher in der Form noch epiſch. Ihr Pathos iſt ein feierliches. In der Ode tritt das Bewußtſein der individuellen Empfindung hervor und ſtellt die Beſonderheit derſelben der allgemeinen epiſchen Weltanſchauung gegenüber. Sie iſt inſofern die Lyrik der Reflexion. In der meliſchen Dichtung, die in zahlloſe Spielarten auseinandergeht, erreicht die Individualität des Gefühls ihre Abſolutheit. Das Lied wird in ſeiner melodiſchen Originalität auch eine Seite haben, welche dem allgemeinen Intereſſe zugekehrt iſt; es wird auch eine beſondere Situation in ſich ſchließen; allein weder wird der Dichter mit ihm als Repräſentant der Gemeinde auftreten wollen, noch wird er ſich in Reflexionen über ſein Gefühl ergehen, ſondern er wird eben nur dies in aller Energie zur Darſtellung bringen wollen. Im Liede klopft ſchon der Puls dramatiſcher Bewegtheit. — Carriere nimmt das Lied als die unterſte Stufe der Lyrik, weil es die ſubjective Empfindung ausdrücke. Dies thut alle Lyrik, denn auch der Hymniker ſpricht, indem er Organ des Gemeingefühls iſt, damit ſein eigenes Gefühl aus. Zur objectiven Poeſie rechnet Carriere die Ode und Elegie einerſeits, die Ballade und Romanze andererſeits. Allein Ode und Elegie ſind kein Gegenſatz. Eine Ode kann auch elegiſch ſein. Ballade aber und Romanze gehören gar nicht zur Lyrik. Sie ſind kleine Epen, die eine lyriſche Färbung annehmen können. Das, was Carriere Gedankenlyrik nennt, iſt, ſofern es nicht, wie er ebenfalls annimmt, der hymniſchen Poeſie zufällt, didaktiſch. Es kann aber eben deswegen nicht die Vollendung der Lyrik ſein, ſondern integrirt ſich relativ nach der Epik als der Poeſie der objectiven Weltanſchauung, oder wird, als eine verhüllte philoſophiſche Abſtraction, geradezu unpoetiſch.

Carriere war früherhin der Hegel'ſchen Philoſophie zugethan. Jetzt aber hat er ſich von ihr emancipirt. Wenn ich ihn recht verſtehe, ſo ſind es vorzüglich folgende Punkte, in denen er ſich genöthigt geſehen hat, Hegel's Syſtem aufzugeben. 1) Er hält die Hegel'ſche Philoſophie für pantheiſtiſch; er will ſtatt des Pantheismus eine Einheit von Theismus und Pantheismus. 2) Er glaubt, daß Hegel den Begriff der Natur verkenne, weil er den Geiſt viel höher ſtellt und die Natur, im Verhältniß zu ihm, für einen Widerſpruch der Idee mit ſich erklärt, der ſich nicht in ihr, ſondern erſt im Geiſt löſe. 3) Er glaubt, daß die Hegel'ſche Philoſophie die Individualität der Perſon dem Allgemeinen opfere und ſie, ohne ihre Eigenthümlichkeit zu reſpectiren, zu einem bloßen Moment im geſchichtlichen Proceß herabſetze. 4) Endlich hält er die Hegel'ſche Dialektik für einen Irrthum, weil die Begriffe keineswegs, wie man verſichere, durch ihre Bewegung zur Entgegenſetzung gegen ſich umſchlügen.

Ich enthalte mich, gegen dieſe Behauptungen hier eine Polemik zu eröffnen, wie ich ſie anderwärts oft genug geführt habe. Ich führe dieſe Dogmen Carriere's nur deshalb an, weil ſie natürlich auf ſeine Aeſthetik den größten Einfluß geübt haben und will nur in Erinnerung bringen, wie er S. 240 den principiellen Bruch mit Hegel's Lehre in Betreff des Naturſchönen verlangt. Hegel und auch Viſcher ſollen daſſelbe verkannt haben, weil ſie das Kunſtſchöne über das Naturſchöne erheben. Allein S. 486 ff. thut Carriere ganz daſſelbe. Man ſollte nach ſeinen Aeußerungen faſt vermeinen, daß Hegel das Naturſchöne leugne, denn er ſoll in ſeiner Aeſthetik nur wenige Bemerkungen über die Natur machen, um die Mängel ihrer unmittelbaren Wirklichkeit und die Nothwendigkeit der Kunſt darzuthun. Sieht man ſich hierauf Hegel's Aeſthetik an, ſo findet man Th. I., S. 50—71 eine ſo eingehende Betrachtung des Naturſchönen, wie vor Hegel keine Aeſthetik ſie gebracht hat. Viſcher hat demnächſt ſich in die ſpecielle Analyſe der verſchiedenen Naturformen eingelaſſen. Er hat eine äſthetiſche Morphologie der Pflanze und des Thiers geliefert, die ganz vortrefflich iſt. Carriere weiß im Grunde auch nichts Beſſeres, will aber hier durchaus nicht zugeben, daß der Geiſt die Anſchauung der Natur in ſich idealiſirt. Hegel hatte S. 170 geſagt: „Eine eigenthümliche Beziehung endlich gewinnt die Naturſchönheit durch das Erregen von Stimmungen des Gemüths und durch Zuſammenſtimmen mit demſelben. Solche Bezüglichkeit z. B. erhält die Stille einer Mondnacht, die Ruhe eines Thals, durch welches ein Bach ſich hinſchlängelt, die Erhabenheit des unermeßlichen, aufgewühlten Meeres, die ruhige Größe des Sternenhimmels." Und Viſcher hatte geäußert, daß das Bild, welches wir uns von einem Naturgegenſtande machen, im Grunde immer ſchöner ſei, als er ſelber. Macht es nun nicht einen faſt komiſchen Eindruck, wenn Carriere S. 241 gegen ſolche Anſichten folgenden perſönlichen Einwurf ſetzt: „Jeder Gegenſtand exiſtirt für uns im Spiegel unſerer Subjectivität, aber der Eindruck, den mir bei mehrmaligem Beſuch der gegenwärtige Golf von Neapel machte, war immer viel energiſcher und das Gefühl der Freude erregender, als die Vorſtellung des abweſenden in der Erinnerung."

Der Streit über das Naturſchöne wird nicht eher zu einem glücklichen Austrag kommen, bis man den Begriff des Schönen ſelbſt tiefer erfaßt und anerkennt, daß derſelbe in den verſchiedenen Geſtalten der Idee ſich verſchieden, aber progreſſiv, entwickelt, denn die abſtracten Beſtimmungen des Schönen gehören der logiſchen Idee. Maaß, Inhalt und Form, zweckmäßige Gliederung, ſind metaphyſiſche Kategorieen. Dieſe formalen Elemente realiſiren ſich in der ſinnlichen Aeußerlichkeit der Natur. Die ſtereometriſchen Formen, die Geſetze des Klanges, die Harmonie der Farben, die landſchaftlichen Profile, die tauſendfältigen Geſtaltabänderungen des mineraliſchen, vegetabiliſchen und animaliſchen Organismus enthalten die Aeſthetik der Natur, deren höchſte Norm Zeiſing in der Proportion des goldenen Schnittes auszuſprechen verſucht hat. Der Geiſt endlich bildet das Schöne in der Phyſiognomie der anthropologiſchen Individualität, in der Sitte der Tracht, der Umgangsformen, der feſtlichen Geſelligkeit, in der Gymnaſtik, im Kampfſpiel, vor Allem aber im Kunſtſchönen hervor, das ſich ſelbſt abſoluter Zweck wird, wenn es auch relativ andern Zwecken, z. B. dem religiöſen Cultus, dienen kann. Erſt die Kunſt genügt der Idee des Schönen, weil ſie erſt die Zufälligkeit ſeiner Erſcheinung ausſchließt. Erſt mit dem Geiſtſchönen vollendet ſich die Idee des Schönen; er nimmt alle Formen der Natur als Mittel ſeiner Darſtellung auf, indem er ſie idealiſirt und mit geiſtigem Gehalt erfüllt. Eine Landſchaft, wie ein Künſtler ſie malt, iſt nicht die Copie eines Naturbildes, die wir als Begleiterin einer Reiſebeſchreibung erwarten, ſondern der Maler legt auch ſeine Seele hinein. Alle Töne der Muſik werden mit natürlichem Mittel erzeugt, aber kein einziger von der Natur hervorgebracht, die weder Trommel noch Pfeife, weder Trompete noch Harfe kennt u. ſ. w.

Eine freiere und höhere Auffaſſung des Schönen, zu welcher Carriere's Aeſthetik unſtreitig wieder einen guten Schritt vorwärts thut, wird auch die Metaphyſik des Schönen allmälig zu einer größeren Feſtigkeit und Fülle gelangen laſſen. Es iſt hier der Begriff des Häßlichen und Komiſchen, um welchen ſich noch immer der Kampf der Aeſthetiker drehet. Carriere polemiſirt dagegen, den Begriff des Häßlichen in die Idee des Schönen aufzunehmen, obwohl er S. 135 anerkennt, daß die Unterſuchung über die Häßlichkeit eben ſo nothwendig in die Aeſthetik gehört, wie die Betrachtung des Böſen in die Ethik. Aber S. 136 ſagt er: „So entſchieden ich darauf drang, das Erhabene innerhalb des Schönen feſtzuhalten und ihm hier ſeine nothwendige Stelle zu behaupten, ſo beſtimmt muß ich betonen, daß das Häßliche als der Gegenſatz des Schönen außerhalb der Idee deſſelben gedacht werde.“ Es iſt die ihm ſo fatale „Uebergeherei der Begriffe, gegen deren Dialektik er ſich wieder ereifert. In der Auseinanderſetzung des Begriffs des Häßlichen ſelbſt nach ſeiner Beſonderheit zeigt er die größte Uebereinſtimmung mit der Entwickelung, die ich in meiner Aeſthetik des Häßlichen gegeben habe. In dieſem Detail, das er zuweilen mit neuen, treffenden Beiſpielen erweitert, vermeidet er jedoch die ſtrengere Ableitung der Begriffe. Er überläßt ſich auch hier einem lockern Gruppiren und abſorbirt häufig die begriffliche Expoſition in die poetiſirende Exemplification. Und doch wird auch hier ohne exacte Definitionen und ohne Dialektik nicht abzukommen ſein.

Wenn das Häßliche das Negativſchöne iſt, ſo muß ſein Begriff unter den der Idee des Schönen ſubſumirt werden, denn unter welche andere Idee ſollte er denn fallen? Das Schöne iſt die poſitive Vorausſetzung des Häßlichen. Es verhält ſich in der Aeſthetik zum Häßlichen, wie in der Biologie die Phyſiologie als die Wiſſenſchaft von den normalen Functionen zur Pathologie als der Wiſſenſchaft von den kranken Zuſtänden und den aus ihnen entſpringenden Verbildungen. Die Lehre vom Häßlichen iſt die äſthetiſche Pathologie, denn das Häßliche kann nicht aus ſich ſelbſt, ſondern nur aus dem Schönen begriffen werden. Es iſt nicht ein dem Schönen *Heterogenes*, vielmehr *Homogenes*. Nur als heterogen wäre es *außerhalb* des Schönen. Carriere ſelbſt lehrt, daß es vom Schönen überwunden werden müſſe. Das wäre aber logiſch unmöglich, wenn es nicht das eigene Unweſen des Schönen als ſeiner identiſchen Gattung wäre. Will Carriere ſagen: das Schöne iſt ſchön, weil es ſchön iſt; das Häßliche iſt häßlich, weil es häßlich iſt; ſo wird ihm Niemand die Richtigkeit dieſes tautologiſchen Urtheils beſtreiten, denn das Häßliche iſt das Nichtſchöne. Aber *warum* iſt es häßlich? Dieſe Frage führt in ihrer Beantwortung unvermeidlich ſofort zum Begriff des Schönen. *Nur innerhalb der Idee des Schönen wird die Unidee des Häßlichen begreiflich.*

Hier iſt nun freilich der wunde Fleck der heutigen Logik, die immer noch nicht müde wird, *Gegenſatz* und *Widerſpruch* zu vermiſchen. Würde den Aeſthetikern dieſer Unterſchied erſt klar, ſo würden ſie endlich aus der Verwirrung, in welche ſie ſich immer von Neuem hineinarbeiten, ſich erlöſen können. Das Häßliche iſt dem Schönen als ſein Widerſpruch entgegengeſetzt. Der in dem Schönen als ſolchem enthaltene Gegenſatz von Inhalt und Form iſt allerdings der Grund für die Möglichkeit des Häßlichen, aber er iſt ganz etwas Anderes, als der Widerſpruch des Häßlichen gegen das Schöne. Die Möglichkeit des Widerſpruchs kann ſich natürlich realiſiren, weil alles erſcheinende Daſein in ſeiner Freiheit über die durch ſeinen Begriff nothwendige Grenze hinausgehen kann. Das Häßliche iſt nicht irgend ein Gegenſatz gegen das Schöne, auch nicht der dem Schönen ſelbſt immanente dynamiſche Gegenſatz — des *erhaben* und des *gefällig* Schönen — ſondern es iſt derjenige Gegenſatz des Schönen, mit welchem es ſich *ſelbſt widerſpricht*.

Dieſer Widerſpruch iſt ſelbſtverſtändlich für das Schöne an ſich nicht nothwendig, denn es bedarf ſeiner nicht, um ſchön zu ſein, aber die Erſcheinung des Schönen *in ihrem Werden* iſt ſofort ſeiner Möglichkeit unterworfen und jeder Künſtler kämpft beſtändig mit ihm während ſeiner Arbeit, es von ſeinem Werk auszuſchließen. Das Häßliche iſt der Irrthum und das Verbrechen, in welche das Schöne verfällt. Ohne den Begriff des Schönen hätten wir auch keinen vom Häßlichen. Die poſitiven Beſtimmungen des Schönen müſſen alſo für ihn das Fundament abgeben, weil, ohne daß ſie ſich zum Widerſpruch verkehrten, das Häßliche unmöglich wäre. Hieraus folgt, daß jede affirmative Kategorie des Schönen in einer negativen des Häßlichen ihren correlaten Reflex haben muß. Dieſe Geneſis des Häßlichen aus dem Schönen iſt ganz dieſelbe, wie die des Kranken aus dem Geſunden, des Böſen aus dem Guten. Wir ſagen damit ja nicht, daß das Schöne als das Schöne häßlich werde oder daß das Häßliche als das Häßliche ſchön ſei, wohl aber, daß das Schöne ſich im Häßlichen ſelbſt vernichte. Carriere iſt ein großer Bewunderer Jacob Böhme's, deſſen Dialektik er 1847 in ſeiner Schrift von der philoſophiſchen Weltanſchauung des Reformationszeitalters mit ſo großer Zuſtimmung geſchildert hat. Böhme würde ſagen, daß das Weſen des Schönen ſich in den Grimm des Häßlichen, in die Widerwärtigkeit ſeiner bitteren Eſſenz verkehre, daß es aber ohne dieſen rauhen und ſtachlichen Gegenwurf ſich ſelbſt nicht empfindlich zu werden vermöchte. Form wird zur Unform; Proportion zur Disproportion; Symmetrie zur Aſymmetrie; Regulariät zur Irregularität; Correctheit zur Incorrectheit; der rechte Ausdruck zum falſchen; das Erhabene zum Gemeinen; das Gefällige zum Widrigen, die Wohlgeſtalt zur Caricatur, deren Inhalt gehaltlos, deren Form formlos iſt.

Carriere muß von dem Uebergehen der Begriffe in einander die ſonderbare Vorſtellung haben, als ob daſſelbe eine Veränderung wäre, welche das, was ihren Inhalt ausmacht, nur negativ aufhebt. Da er nun der Conſequenz der Dialektik mißtraut, ſo iſt es nur conſequent, daß er, ſtatt den immanenten Zuſammenhang der Begriffe zu finden, auf ſich ſelbſt zurückgeworfen wird und in erſter Perſon über die Begriffe decretirt. So iſt es ihm denn auch mit dem Komiſchen widerfahren, das von ihm als Gegenſatz des Tragiſchen behandelt wird. Er häuft hier eine Menge luſtiger Anekdoten, lächerlicher Züge, läßt aber eine tiefer dringende Entwickelung vermiſſen. Er beſchreibt mit gewandter Feder die Mehrzahl von den Schattirungen des Komiſchen, aber er fördert ſeinen Begriff nicht im Geringſten. Es geht der Aeſthetik hier, wie der Phyſik, die auch bei dem Begriff des Lichtes und des Tones immer ſchon den Begriff der Organe hereinzieht, durch welches dieſe Phänomene wahrgenomen werden können. Bei der Wärme hat ſie ſich dies ſchon abgewöhnt, weil wir das Thermometer haben, das eine objective Beſtimmtheit der Temperatur angiebt, aber bei dem Licht und dem Ton kommt ſie noch nicht vom Sehen und Hören los, deren Proceß erſt Optik und Akuſtik begründen ſollten. So verläuft ſich auch die Aeſthetik bei dem Komiſchen immer noch in die Phyſiologie und Pathologie des Lachens, während ſie bei dem Tragiſchen ſich ſchon abgewöhnt hat, das Weinen zu ſchildern. Das Lachen iſt nur die organiſche Reſonanz des intellectuellen Vorganges, der durch die Anſchauung eines komiſchen Proceſſes entſteht, denn dieſer muß in ſich ſelbſt komiſch ſein. Der Künſtler wäre ſehr übel daran, wenn es ganz in die Zufälligkeit des anſchauenden Subjectes geſtellt wäre, etwas lächerlich zu finden oder nicht. Alles wahrhaft Komiſche iſt es in ſich ſelbſt dadurch, daß die Idee des Schönen mit dem Schein ihrer Selbſtvernichtung auf heitere Weiſe ſpielt. Das Häßliche wird daher für das Komiſche eben ſowohl ein Mittel, als für das Tragiſche, allein im Tragiſchen hat das Häßliche als Krankheit, Elend, Wuth, Grauſamkeit, Verbrechen, den Sinn der Entzweiung der Idee mit ſich, während es im Komiſchen nur die Nullität derſelben ausdrückt und daher in der Scheinwirklichkeit des Unmöglichen die ganze affirmative Kraft der Idee ungetrübt gegenwärtig erhält. Das Schreckliche, Fürchterliche im Tragiſchen iſt in ſeiner Häßlichkeit zugleich erhaben, aber das Gemeine, Widrige, Unbeholfene, Gefährliche, Sinnloſe im Komiſchen iſt in ſeiner Häßlichkeit zugleich reizend, weil es ſich in ſeiner Exiſtenz ſelbſt mit harmloſer Wolluſt vernichtet. Das Komiſche beruht auf einem Widerſpruch, der an und für ſich ohne Ernſt iſt und deſſen Auflöſung daher nur das in ihm verborgene heitere Nichts offenbar werden läßt. Das Komiſche muß nicht blos dem Erhabenen entgegengeſetzt werden, wie gewöhnlich geſchieht, ſondern es iſt in ſich ſelbſt wieder Totalität der äſthetiſchen Idee und kann daher in allen Formen derſelben erſcheinen. Vermöchte die große Komödie nicht erhaben zu ſein, ſo wäre auch ſie nur eine Poſſe; aber Peiſtheteros, ein Lump, wird in den Ariſtophaniſchen Vögeln Gründer eines — empiriſch unmöglichen, daher lächerlichen — Staats und vermählt ſich ſchließlich mit der göttlichen Baſileia des Zeus. Und umgekehrt in denſelben Vögeln ſehen wir den Menſchenfreund Prometheus, den durch Herakles von ſeinem Leiden erlöſten Titanen, aber er, der erhabene Dulder, kommt hier mit einem Regenſchirm angeſchlichen, damit der Donnerer ihn nicht ſehe. Es iſt unmöglich, daß ein Prometheus ſich fürchten könne — aber dieſe Unmöglichkeit iſt — ſcheinbar und darum lächerlich — doch für uns eine wirkliche. Ein betrügeriſcher Lump gehört ſo gut in's Häßliche, als ein furchtſamer Titan, aber dies Häßliche tritt hier in Verhältniſſen hervor, die es vernichten und objectiv komiſch werden laſſen. Und mitten durch alle Ausgelaſſenheit des Scherzes dringt ſich uns immer die Idee des Staates und ſein Verhältniß zur Religion mit erſchütternder Wahrheit auf. Dieſe Erhebung wirkt erhaben.

Man ſollte daher in der Metaphyſik des Schönen drei ganz verſchiedene, innerlichſt zuſammengehörige Momente unterſcheiden:

I. Das Schöne an ſich.

1) Das abſtracte oder formale Schöne.

2) Das Schöne in der Realität der Entgegenſetzung gegen ſich:
   a) als das erhabene,
   b) als das gefällige.

Das Tragiſche iſt nur eine beſondere Modification des Erhabenen, wie das Reizende nur des Gefälligen.

3) Das abſolut Schöne, in welchem Würde und Anmuth ſich vereinen.

II. Das Negativſchöne oder Häßliche.

1) Das Amorphe.

2) Das Häßliche in der Entgegenſetzung
   a) als das gemeine,
   b) als das widrige.

3) Die Caricatur als die concrete Einheit der Gehalt- und Formloſigkeit (Unförmlichkeit).

III. Das Komiſche

als die Wiederherſtellung des Schönen aus dem Häßlichen

1) in der formalen Selbſtzerſtörung der Nullität des Widerſpruchs;
2) in der Realität des Gegenſatzes
    a) als des Hochkomiſchen,
    b) als des Niedrigkomiſchen;
3) in der abſoluten Freiheit des Inhaltes und ſeiner Form als des Spiels mit dem Widerſpruch und ſeiner Auflöſung in allen Formen: das Humoriſtiſche.

Dies iſt ein abſtracter Schematismus der Idee des Schönen, der eine weitläufige Ausführung fordert. Wie mannichfaltig wird nicht ſchon jedes Moment der mittleren Stufe durch den abermaligen Gegenſatz der Extenſion und Intenſion!

Wir ſind überzeugt, daß Carriere's Buch bei einer zweiten Ausgabe, die es ſich bei Künſtlern und bei dem belletriſtiſchen Publicum durch ſeine empfehlenden Eigenſchaften bald erwerben wird, eine Menge von Verbeſſerungen zeigen werde, die ihm auch bei dem ſtrengeren Freunde der Wiſſenſchaft ein dauerndes Intereſſe ſichern müſſen.

XVII.

Alphabetiſche Bibliographie
der Hegel'ſchen Schule.
1861.

Grundſätze der Auswahl:

1) Es ſind nur ſolche Schriftſteller angeführt, die ſich für Hegelianer halten, oder die ſich wenigſtens in der Periode, aus welcher die von ihnen genannten Schriften ſtammen, für Hegelianer gehalten haben.
2) Von den Werken dieſer Schriftſteller ſind nur diejenigen genannt, die ein Verhältniß zur Philoſophie haben.
3) Alle Promotions- und Habilitations-Diſſertationen, alle Schulprogramme, und, mit ein paar Ausnahmen, alle Aufſätze in Zeitſchriften, ſowie alle Recenſionen, ſind ausgeſchloſſen. (Sie ſind geſammelt in Ph. Gumpoſch: Die philoſophiſche Literatur der Deutſchen von 1400 bis auf unſere Tage. Regensburg, 1851.)
4) Das Format der Schriften iſt nicht angegeben, weil es, mit Ausnahme der Berliner und der Halle'ſchen Jahrbücher überall mehr oder weniger großes Octav iſt.

Karl Roſenkranz.

Bruno Bauer,

Dr. phil., Licentiat der Theologie, früher Privat-Docent in Bonn.

Zeitſchrift für ſpeculative Theologie. Berlin, 5 Hefte, 1836—37.

Poſaune des jüngſten Gerichts wider Hegel den Atheiſten und Antichriſten. Leipzig, 1841. (Anonym.)

Hegel's Lehre von Wiſſenſchaft und Kunſt. Leipzig, 1842. (Anonym.)

Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit. Zürich, 1842.

Briefwechſel zwiſchen Bruno und Edgar Bauer. 1839—42 aus Bonn und Berlin. Charlottenburg, 1844.

(Bauer's übrige Schriften gehören in die Fachtheologie oder in die Tagespolitik.)

Karl Theodor Bayrhofer,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie zu Marburg, jetzt in Amerika.

Die Idee des Chriſtenthums. Marburg, 1836.

Die Idee und Geſchichte der Philoſophie. Leipzig, 1838.

Beiträge zur Naturphiloſophie. Leipzig, 2 Bände: I. Das Syſtem der Naturentwickelung, als allgemeine Grundlage. 1839; II. Die Theorie der urſprünglichen und geſchlechtlichen Zeugung des Menſchen. 1840.

Konrad Moritz Beſſer,

Dr. phil., Kaiſerl. Ruſſiſcher Staatsrath und Profeſſor in Petersburg.

Syſtem des Naturrechts. Halle und Leipzig, 1830.

Guſtav Biedermann,

Dr. med., Arzt zu Bodenbach.

Die ſpeculative Idee in Humboldt's Kosmos. Ein Beitrag zur Vermittelung der Philoſophie und der Naturforſchung. Prag, 1849.

Die Wiſſenſchaftslehre. Leipzig, 3 Bände: I. Lehre vom Bewußtſein, 1856; II. Lehre des Geiſtes, 1858; III. Seelenlehre, 1860.

Franz Bieſe,

Dr. phil. und Profeſſor am Gymnaſium zu Puttbus.

Die Philoſophie des Ariſtoteles in ihrem innern Zuſammenhange, mit beſonderer Berückſichtigung des philoſophiſchen Sprachgebrauchs. Berlin, 2 Bde: I. Logik und Metaphyſik, 1835; II. Die beſonderen Wiſſenſchaften, 1842.

Philoſophiſche Propädeutik. Berlin, 1845.

Johann Guſtav Friedrich Billroth,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie in Halle; ſtarb 1836.

Beiträge zur wiſſenſchaftlichen Kritik der herrſchenden Theologie. Leipzig, 1831.

Vorleſungen über Religionsphiloſophie, herausgegeben von Erdmann. Leipzig, 1837.

Friedrich Bitzer.

Philoſophie des Privatrechts. Stuttgart, 1840.

Das Syſtem des natürlichen Rechts. Stuttgart, 1845.

Ebbe Samuel Bring,

zu Lund in Schweden.

Ordbock för att befordra studerandet of Hegel's Schrifter, 2 Thle. Lund, 1838 und 1842.

Buhl,

privatiſirt in Berlin.

Hegel's Lehre vom Staat und ſeine Philoſophie der Geſchichte. Berlin, 1837.

Friedrich Wilhelm Carové,

Dr. utr. jur., privatiſirte zu Frankfurt a. M.; geſtorben am 18. März 1852.

Ueber alleinſeligmachende Kirche. Frankfurt a. M. Bd. I. 1826. Bd. II. Göttingen, 1827.

Kosmorama. Eine Reihe von Studien. Frankfurt a. M. 1831.

Rückblick auf die Urſachen der Franzöſiſchen Revolution und Andeutung ihrer welthiſtoriſchen Beſtimmung. Hanau, 1834.

Moritz Carriere,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie in München.

Die Religion in ihrem Begriff ihrer weltgeſchichtlichen Entwickelung und Vollendung, ein Beitrag zum Verſtändniß der Hegel'ſchen Philoſophie. Weilburg, 1841.

(Seine ſpätern Schriften gehören einem andern Standpunkt an.)

Auguſt v. Cieszkowski,

Graf, Dr. phil. und Mitglied des Abgeordnetenhauſes.

Prolegomena zur Hiſtorioſophie. Berlin, 1838.

Du crédit et de la circulation. Paris, 1839. Nochmals aufgelegt.

Gott und Palingeneſie. I. Krit. Theil. Berlin, 1842.

De la Pairie et de l'Aristocratie moderne. Paris, 1844.

Kaſimir Conradi,

Dr. phil., Pfarrer in Dexheim, geſtorben 1849.

Selbſtbewußtſein und Offenbarung oder Entwickelung des religiöſen Bewußtſeins. Mainz, 1831.

Unſterblichkeit und ewiges Leben. Mainz, 1837.

Chriſtus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Drei Abhandlungen als Beiträge zur richtigen Faſſung des Begriffs der Perſönlichkeit. Mainz, 1839.

Karl Daub,

Dr. der Philoſ. und Theol., Geh. Kirchenrath zu Heidelberg, ſt. 1836.

Die dogmatiſche Theologie jetziger Zeit oder die Selbſtſucht in der Wiſſenſchaft des Glaubens und ſeiner Artikel. Heidelberg, 1833.

Ueber den Logos. Ein Beitrag zur Logik der göttlichen Namen. In den Studien von Ullman und Umbreit, 1833, Heft 2.

Darſtellung und Beurtheilung der Hypotheſen in Betreff der Willensfreiheit. Mit Zuſtimmung des Verfaſſers aus ſeinen Vorleſungen herausgegeben von Dr. J. C. Kröger. Altona, 1834.

Die Form der chriſtlichen Dogmen- und Kirchenhiſtorie. In Br. Bauer's Zeitſchrift für ſpeculative Theologie 1836 ff. Hft. I., II., III.

K. Daub's philoſophiſche und theologiſche Vorleſungen, herausgegeben von Marheineke und Dittenberger. Berlin, 7 Bde: I. Philoſophiſche Anthropologie, 1838; II. Prolegomena zur Dogmatik und Kritik der Beweiſe für das Daſein Gottes, 1839; III. Prolegomena zur theologiſchen Moral und die Principien der Ethik, 1839; IV. und V. Syſtem der theologiſchen Moral, 1840; VI. und VII. Syſtem der chriſtlichen Dogmatik. 1841—44.

(Daub's frühere Schriften gehören dem Kant'ſchen und Schelling'ſchen Standpunkt an. Vergl. Dr. Wilh. **Hermann**: Die ſpeculative Theologie in ihrer Entwickelung durch Daub dargeſtellt und gewürdigt. Hamburg und Gotha, 1847.)

N. Dellingshauſen.

Verſuch einer ſpeculativen Phyſik. Leipzig, 1851.

J. F. G. Eiſelen,

Dr. phil. und Profeſſor der Staatswiſſenſchaften zu Halle.

Handbuch des Syſtems der Staatswiſſenſchaften. Breslau, 1828.

Johann Eduard Erdmann,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie zu Halle.

Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung der Geſchichte der neueren Philoſophie. 3 Bde., jeder in zwei Abtheilungen. Riga und Leipzig, 1834—53.

Vorleſungen über Glauben und Wiſſen, als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphiloſophie. Berlin, 1837.

Leib und Seele. Halle, 1837. 2. Aufl. 1849.

Natur oder Schöpfung. Eine Frage an die Naturphiloſophie und Religionsphiloſophie. Leipzig, 1840.

Grundriß der Pſychologie für Vorleſungen. Leipzig, 1840. Oft wieder aufgelegt.

Grundriß der Logik und Metaphyſik für Vorleſungen. Halle, 1841. Oft wieder aufgelegt.

Philoſophiſche Vorleſungen über den Staat. Halle, 1851.

Pſychologiſche Briefe. Leipzig, 1852. 2. Aufl. 1857.

Vorleſungen über akademiſches Leben und Studium. Leipzig, 1858.

Ludwig Feuerbach,

Dr. phil. zu Bruckberg bei Ansbach.

Gedanken eines Denkers über Tod und Unſterblichkeit. Nürnberg, 1830.

Geſchichte der neuern Philoſophie von Baco v. Verulam bis Spinoza. Ansbach, 1833.

Abälard und Heloiſe oder der Schriftſteller und der Menſch. Eine Reihe humoriſtiſcher Aphorismen. Ansbach, 1834.

Kritik des Antihegel. Zur Einleitung in das Studium der Philoſophie. Ansbach, 1835.

Entwickelung, Darſtellung und Kritik der Leibniziſchen Philoſophie. Ansbach, 1837.

Pierre Bayle. Nach ſeinem für die Geſchichte der Philoſophie und Menſchheit intereſſanteſten Momenten. Ansbach, 1838.

Ueber Philoſophie und Chriſtenthum in Bezug auf den der Hegel'ſchen Philoſophie gemachten Vorwurf der Unchriſtlichkeit. Mannheim, 1839.

Das Weſen des Chriſtenthums. Leipzig, 1841.

Grundſätze der Philoſophie der Zukunft. Zürich, 1843.

(Mit dieſer Schrift ſagte Feuerbach ſich entſchieden von Hegel los, indem er die Sinnlichkeit als das Kriterium der Wahrheit proclamirte.)

Sämmtliche Werke in Leipzig ſeit 1846, noch immer fortgeſetzt.

Emil Feuerlein,

Diakonus zu Herrenburg in Würtemberg.

Die philoſophiſche Sittenlehre in ihren geſchichtlichen Hauptformen. 2 Theile. Tübingen, 1857—59.

Kuno Fiſcher,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie zu Jena.

Diotima. Die Idee des Schönen. Philoſophiſche Briefe. Pforzheim, 1849.

Sokrates. Die Idee der Religion. Philoſophiſche Briefe. Pforzheim, 1850.

Logik und Metaphyſik oder Wiſſenſchaftslehre. Lehrbuch für akademiſche Vorleſungen. Stuttgart, 1852.

Vorleſungen über die Geſchichte der neuern Philoſophie. 3 Bde. Darmſtadt, 1853 ff.

Baco v. Verulam. Leipzig, 1856.

Conſtantin Frantz,

Dr. phil., Königl. Preuß. Legationsrath in Berlin.

Die Philoſophie der Mathematik. Zugleich ein Beitrag zur Logik und Naturphiloſophie. Leipzig, 1842.

Grundzüge des wahren und wirklichen abſoluten Idealismus. Berlin, 1843.

(Mit dieſer Schrift, noch mehr mit den beiden folgenden: „Ueber die Freiheit. Berlin, 1843,“ und: „Ueber den Atheismus, mit beſonderer Bezugnahme auf Ludwig Feuerbach. Berlin, 1844“, trat er ganz aus der Hegel'ſchen Philoſophie heraus.)

J. Frauenſtädt,

Privatgelehrter in Berlin.

Die Freiheit des Menſchen und die Perſönlichkeit Gottes. Nebſt einem Briefe des Profeſſor Gabler an den Verfaſſer. Berlin, 1838.

Die Menſchwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Mit Rückſicht auf Strauß, Schaller und Göſchel. Berlin, 1839.

Studien und Kritiken zur Theologie und Philoſophie. Berlin, 1840.

(Von hier ab ging Frauenſtädt in ſeinen ſpätern Schriften zur Schopenhauer'ſchen Philoſophie über.)

Georg Andreas Gabler,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie zu Berlin, ſtarb 1853.

Lehrbuch der philoſophiſchen Propädeutik als Einleitung zur Wiſſenſchaft. Erſte Abtheilung: Kritik des Bewußtſeins. Erlangen, 1827.

De verae philosophiae erga religionem christianam pietate. Berolini, 1836.

Die Hegel'ſche Philoſophie. Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung, Heft I. Berlin, 1843.

Eduard Gans,

Dr. jur. und Profeſſor der Rechte zu Berlin, ſtarb am 5. Mai 1839.

Das Erbrecht in weltgeſchichtlicher Entwickelung, 4 Bände. Berlin, 1824—1835.

Vorleſungen über die Geſchichte der letzten funfzig Jahre, in Raumer's Hiſtoriſchem Taſchenbuche, 1833 und 1834.

Vermiſchte Schriften, juridiſchen, hiſtoriſchen, ſtaatswiſſenſchaftlichen und äſthetiſchen Inhalts, 2 Bde. Berlin, 1834.

Rückblicke auf Perſonen und Zuſtände. Berlin, 1836.

Karl Friedrich Göſchel,

Dr. phil. und Conſiſtorialpräſident a. D. in Berlin.

Aphorismen über Nichtwiſſen und abſolutes Wiſſen in Verhältniß zum chriſtlichen Glaubensbekenntniß. Berlin, 1829.

Der Monismus des Gedankens. Zur Apologie der gegenwärtigen Philoſophie auf dem Grabe ihres Stifters. Naumburg, 1832.

Hegel und ſeine Zeit; mit Rückſicht auf Goethe. Zum Unterricht in der gegenwärtigen Philoſophie. Berlin, 1832.

Von den Beweiſen für die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele im Licht der ſpeculativen Philoſophie. Eine Oſtergabe. Berlin, 1835.

Zerſtreute Blätter aus den Hand- und Hülfsacten eines Juriſten, 3 Bde. Erfurt und Schleuſingen, 1832—1837.

Unterhaltungen zur Schilderung Goethe'ſcher Dicht- und Denkweiſe, 3 Bdchen. Schleuſingen, 1834—1838.

Beiträge zur ſpeculativen Philoſophie von Gott, dem Menſchen, und dem Gottmenſchen. Berlin, 1838.

Leopold von Henning,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie zu Berlin.

Principien der Ethik in hiſtoriſcher Entwickelung. Berlin, 1824 (Er redigirte von 1827—47 die Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik.)

Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie zu Halle.

Die Religion im innern Verhältniſſe zur Wiſſenſchaft; nebſt Darſtellung nnd Beurtheilung der von Jacobi, Kant, Fichte und Schelling gemachten Verſuche, dieſelbe wiſſenſchaftlich zu erfaſſen. Nebſt einem Vorwort von Hegel. Heidelberg, 1822.

Aeſthetiſche Vorleſungen über Goethe's Fauſt, als Beitrag zur Anerkennung wiſſenſchaftlicher Kunſtbeurtheilung. Halle, 1825.

Grundlinien der Philoſophie der Logik, als Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Umgeſtaltung ihrer bisherigen Principien. Halle, 1826.

Das Weſen der antiken Tragödie, in äſthetiſchen Vorleſungen durchgeführt an den beiden Oedipus des Sophokles im Allgemeinen und an der Antigone in's Beſondere.' Halle, 1827.

Die Geneſis des Wiſſens. Erſter metaphyſiſcher Theil. Heidelberg, 1835.

Schiller's Dichtungen nach ihren hiſtoriſchen Beziehungen und nach ihrem innern Zuſammenhange. 3 Theile. Leipzig 1837 — 1839.

Politiſche Vorleſungen. Unſer Zeitalter und wie es geworden, nach ſeinen politiſchen, kirchlichen und wiſſenſchaftlichen Zuſtänden. 2 Bde. Halle, 1843.

Geſchichte der Rechts- und Staatsprincipien ſeit der Reformation bis auf die Gegenwart in hiſtoriſch-philoſophiſcher Entwickelung. 3 Bde. Leipzig, 1848, 1850 und 1852.

Die Könige. Entwickelungsgeſchichte des Königthums. Von den älteſten Zeiten bis auf die Gegenwart. Leipzig, 1852.

Das Leben in der Natur. Bildungs- und Entwickelungsſtufen deſſelben in Pflanze, Thier und Menſch. Naturhiſtoriſch-philoſophiſch dargeſtellt. Halle, 1854.

Heinrich Guſtav Hotho,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie, Director der Miniatur- und Kupferſtichſammlung im Königlichen Muſeum zu Berlin.

Vorſtudien für Leben und Kunſt. Stuttgart und Tübingen, 1835.

Geſchichte der Deutſchen und Niederländiſchen Malerei, 2 Bde. Berlin, 1842 und 1843.

Die Malerſchule Herberts van Eyk nebſt Deutſchen Vorgängern und Zeitgenoſſen, Berlin. Erſter Theil: Geſchichte der Deutſchen Malerei bis 1450, 1855. Zweiter Theil: Die Flandriſche Malerei im fünfzehnten Jahrhundert, 1858.

Chriſtian Kapp,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie zu Heidelberg.

Chriſtus und die Weltgeſchichte oder Sokrates und die Wiſſenſchaft. Bruchſtücke einer Theodicee der Wirklichkeit. Heidelberg, 1823.

Einleitung in die Philoſophie, als erſter Theil einer Encyclopädie derſelben. Berlin und Leipzig, 1825.

Das concrete Allgemeine der Weltgeſchichte. Erlangen, 1826.

Ueber den Urſprung der Menſchen und Völker nach der Moſaiſchen Geneſis. Nürnberg, 1829.

Italien, Schilderungen für Freunde der Natur und Kunſt. Berlin, 1837.

Friedrich Wilhelm Joſeph Schelling. Ein Beitrag zur Geſchichte des Tages von einem vieljährigen Beobachter. Leipzig, 1843.

Friedrich Kapp,

Dr. phil., Director a. D. des Gymnaſiums zu Hamm, lebt jetzt in Berlin.

Der wiſſenſchaftliche Schulunterricht als ein Ganzes oder die Stufenfolge des naturkundigen Schulunterrichts. Hamm, 1834.

G. W. Fr. Hegel, als Gymnaſialdirector, oder die Höhe der Gymnaſialbildung unſerer Zeit. Minden, 1835.

Die Unabhängigkeit der Schule von der Kirche. Ein freies Votum. Berlin, 1860.

Ernſt Kapp,

früher Oberlehrer in Minden, jetzt Farmer in Amerika.

Philoſophiſche oder vergleichende allgemeine Erdkunde, als wiſſenſchaftliche Darſtellung der Erdverhältniſſe und des Menſchenlebens nach ihrem innern Zuſammenhang, 2 Bde. Braunſchweig, 1845.

Ferdinand Laſalle,

privatiſirt in Berlin.

Die Philoſophie Herakleitos', des Dunkeln, von Epheſos. Nach einer neuen Sammlung ſeiner Bruchſtücke und der Zeugniſſe der Alten dargeſtellt, 2 Bde. Berlin, 1858.

Guſtav Andreas Lautier,

Dr. der Philoſophie, privatiſirt in Berlin.

Zur Philoſophie des heutigen Zeitgeiſtes. Berlin, 1843.

Philoſophiſche Vorleſungen. Berlin, 1853.

G. O. Marbach,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie in Leipzig.

Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie. Mit Angabe der Literatur nach den Quellen gearbeitet. Leipzig: I. Abtheil. Einleitung und Geſchichte der Griechiſchen Philoſophie, 1838; II. Abtheil. Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter, 1841.

Niccola Marſelli,

Ingenieur-Officier in Neapel.

Saggi di critica historia. Napoli, 1858.

La Ragione della Musica moderna. Napoli, 1859.

Fr. Aug. Märker.

Dr. phil. und Privatdocent zu Berlin.

Das Princip des Böſen nach den Begriffen der Griechen. Berlin, 1842.

Die Willensfreiheit im Staatsverbande. Berlin, 1845.

Philipp Marheineke.

Dr. und Profeſſor der Theologie und Prediger an der Dreifaltigkeitskirche zu Berlin; ſt. 1846.

Die Grundlehren der chriſtlichen Dogmatik als Wiſſenſchaft. Zweite völlig neu ausgearbeitete Aufl. Berlin, 1827.

Einleitung in die öffentlichen Vorleſungen über die Bedeutung der Hegel'ſchen Philoſophie in der chriſtlichen Theologie. Nebſt einem Separatvotum über B. Bauer's Kritik der evangeliſchen Geſchichte. Berlin, 1842.

Die Reform der Kirche durch den Staat. Berlin, 1844.

Seine theologiſchen Vorleſungen ſind nach ſeinem Tode in 5 Bänden, Berlin, ſeit 1847, von St. Matthies und W. Vatke herausgegeben, nämlich Moral, Dogmatik, Symbolik, Dogmengeſchichte und praktiſche Theologie.

Karl Ludolf Mengzer,

Dr. phil. und Oberlehrer zu Halberſtadt.

Allgemeine Einleitung in die Naturphiloſophie und Theorie der Schwere. Halberſtadt, 1847.

Carl Ludwig Michelet,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie zu Berlin.

Die Ethik des Ariſtoteles in ihrem Verhältniß zum Syſtem der Moral. Berlin, 1827.

Syſtem der philoſophiſchen Moral, mit Rückſicht auf die juridiſche Imputation, die Geſchichte der Moral und das chriſtliche Moralprincip. Berlin, 1828.

Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum Libri X. Berolini: Vol. I., textumcontinens, 1829; Vol. II., commentarium continens, 1835. Ed. altera 1848.

Examen critique de l'ouvrage d'Aristote, intitulé Métaphysique. Ouvrage couronné par l'Academie des sciences morales et politiques. Paris, 1836.

Geſchichte der letzten Syſteme der Philoſophie in Deutſchland von Kant bis Hegel, 2 Bde. Berlin, 1837 — 1838.

Ueber die Sixtiniſche Madonna. Berlin, 1837.

Schelling und Hegel. Berlin, 1839.

Anthropologie und Pſychologie. Berlin, 1840.

Vorleſungen über die Perſönlichkeit Gottes und Unſterblichkeit der Seele oder die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes. Berlin, 1841.

Entwickelungsgeſchichte der neueſten Deutſchen Philoſophie mit beſonderer Rückſicht auf den gegenwärtigen Kampf Schelling's mit der Hegel'ſchen Schule. Berlin, 1842.

Die Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes. Eine philoſophiſche Trilogie. Erſtes Geſpräch: Die Perſönlichkeit des Abſoluten, Nürnberg, 1844; Zweites Geſpräch: Der hiſtoriſche Chriſtus und das neue Chriſtenthum, Darmſtadt, 1847; Drittes Geſpräch: Die Zukunft der Menſchheit und die Unſterblichkeit der Seele, oder die Lehre von den letzten Dingen, Berlin, 1852.

Zur Verfaſſungsfrage. Frankfurt a. d. Oder und Berlin, 1848.

Zur Unterrichtsfrage. Nebſt Darſtellung der vom Miniſterium Eichhorn gegen den Verfaſſer geführten Disciplinarunterſuchung. Frankfurt a. d. Oder und Berlin, 1848.

Die Löſung der geſellſchaftlichen Frage. Berlin, 1849.

Esquisse de Logique. Paris, 1856.

Eine Italieniſche Reiſe in Briefen. Dem Freunde der Natur, der Kunſt und des Alterthums gewidmet. Berlin, 1856.

Die Geſchichte der Menſchheit in ihrem Entwickelungsgange ſeit dem Jahre 1775 bis auf die neueſten Zeiten, 2 Theile. Berlin, 1859 und 1860.

Ferdinand Müller,

Dr. phil. und Profeſſor an der Univerſität Berlin.

Der Organismus und die Entwickelung der politiſchen Idee im Alterthum oder die alte Geſchichte vom Standpunkt der Philoſophie. Berlin, 1839.

Joh. George Mußmann,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie zu Halle, ſt. 1833.

Lehrbuch der Seelenwiſſenſchaft oder rationalen und empiriſchen Pſychologie. Berlin, 1827.

Grundlinien der Logik und Dialektik. Berlin, 1828.

Grundriß der allgemeinen Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie mit beſonderer Rückſicht auf die chriſtliche Theologie. Halle, 1830.

Ludwig Noack,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie zu Gießen.

Der Religionsbegriff Hegel's. Darmſtadt, 1845.

Mythologie und Offenbarung der Religion in ihrem Weſen, ihrer geſchichtlichen Entwickelung und abſoluten Vollendung, 2 Thle. Darmſtadt, 1845.

Jahrbücher für ſpeculative Philoſophie und die philoſophiſche Bearbeitung der empiriſchen Wiſſenſchaften. Darmſtadt, 1846 bis Mitte 1848.

(Während des ganzen Beſtehens dieſer Zeitſchrift hat die Philoſophiſche Geſellſchaft zu Berlin darin ihre Arbeiten veröffentlicht.)

Mit Dr. Karl Rauwerk zuſammen gab Noack heraus:

Jahrbücher der freien Deutſchen Akademie. Im Auftrag des zur Gründung einer freien akademiſchen Univerſität gebildeten Ausſchuſſes. Frankfurt a. M., 1849. Es erſchien aber nur das erſte Heft des erſten Bandes.

(Von hier ab hat Noack immer ſelbſtſtändiger die Ausbildung des von Reiff und Planck verſuchten Standpunktes unternommen.)

Heinrich Bernhard Oppenheim,

Dr. jur., privatiſirt jetzt in der Schweiz.

Syſtem des Völkerrechts. Frankfurt a. M., 1845.

Philoſophie des Rechts und der Geſellſchaft. Stuttgart, 1850. (Auch Bd. V. der neuen Encyclopädie für Wiſſenſchaften und Künſte.)

Ed. Ph. Peipers,

Dr. med., Arzt in Grevenborch.

Syſtem der geſammten Naturwiſſenſchaften nach monodynamiſchem Princip, 2 Bde. Köln, 1840 und 1841: I. Theorie des unorganiſchen Daſeins; II. Theorie des organiſchen Daſeins.

Die poſitive Dialektik. Die die Formbeſtimmtheit des Bewußtſeins erzeugende That des Erkennens. Düſſeldorf, 1845.

Jakob Friedrich Reiff,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie zu Tübingen.

Der Anfang der Philoſophie mit einer Grundlegung der Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Stuttgart, 1841.

Das Syſtem der Willensbeſtimmungen oder die Grundwiſſenſchaft der Philoſophie. Tübingen, 1842.

(Hiermit ſagte Reiff ſich von der Hegel'ſchen Philoſophie los, indem er eine Vertiefung des Fichte'ſchen Subjectivismus unternahm.)

Friedrich Richter, von Magdeburg.

Dr. philos., Privatgelehrter in Breslau.

Die Lehre von den letzten Dingen. Eine wiſſenſchaftliche Kritik von dem Standpunkte der Religion unternommen: I. Kritik der Lehre vom Tode, von der Unſterblichkeit und von den Mittelzuſtänden. Breslau, 1833; II. Die letzten Dinge in objectiver Rückſicht oder die Lehre vom jüngſten Tag. Dogma und Kritik. Berlin, 1844.

Der Gott der Wirklichkeit. Breslau, 1854.

J. F. Rokoff,

Lehrer der Naturwiſſenſchaften zu Neuſtrelitz.

Die Reform der Naturwiſſenſchaften, 3 Hefte. Hamburg: I. Allgemeine Kritik der Naturlehre, 1845; II. Beſondere Kritik der Mechanik, Theoretiſcher Theil, 1847; III. Beſondere Kritik der Mechanik, Praktiſcher Theil, enthält die Entſcheidung des Streites über Luft- und Waſſerdruck, 1847.

Heinrich Theodor Rötſcher,

Dr. philos., ehemals Profeſſor am Gymnaſium zu Bromberg, jetzt Privatgelehrter in Berlin.

Ariſtophanes und ſein Zeitalter. Berlin, 1827.

Abhandlungen zur Philoſophie der Kunſt. Berlin 1837 — 1842: I. Das Verhältniß der Philoſophie zur Kunſt und der Kritik zum einzelnen Kunſtwerk. König Lear; II. die Wahlverwandtſchaften von Goethe; III. Der zweite Theil des Goethe'ſchen Fauſt; IV. Romeo und Julia. Der Kaufmann von Venedig.

Die Kunſt der dramatiſchen Darſtellung. Berlin, 1843.

Jahrbücher für dramatiſche Kunſt. Berlin, 1848.

Johann Karl Friedrich Roſenkranz,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie in Königsberg.

Ueber Calderon's wunderthätigen Magus. Ein Beitrag zum Verſtändniß der Fauſt'ſchen Fabel. Halle, 1829.

Der Zweifel am Glauben. Kritik der Schriften De tribus impostoribus. Halle, 1830.

Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter. Halle, 1830.

Die Naturreligion. Ein philoſophiſch-hiſtoriſcher Verſuch. Iſerlohn, 1831.

Encyclopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften. Halle, 1831. Zweite umgearbeitete Auflage. Ebendort, 1845.

Hegel. Sendſchreiben an Hofrath Bachmann in Jena. Königsberg, 1834.

Das Verdienſt der Deutſchen um die Philoſophie der Geſchichte. Königsberg, 1835.

Kritik der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre. Königsberg, 1836.

Erinnerungen an Karl Daub. Berlin, 1837.

Pſychologie. Königsberg, 1837. Zweite verbeſſerte Aufl. 1843.

Kritiſche Erläuterungen des Hegel'ſchen Syſtems. Königsberg, 1840.

Geſchichte der Kant'ſchen Philoſophie. Auch als Bd. XII. der Geſammtausgabe von Kant's Werken von Roſenkranz und Schubert.) Leipzig, 1840.

Studien, 5 Bändchen. Berlin und Leipzig, 1839—1848. (Bd III. enthält die Modificationen der Logik, abgeleitet aus dem Begriff des Denkens.)

Ueber Schelling und Hegel. Sendſchreiben an Pierre Leroux. Königsberg, 1843.

Schelling. Danzig, 1843.

Hegel's Leben. Berlin, 1844.

Kritik der Principien der Strauß'ſchen Glaubenslehre. Leipzig, 1845.

Goethe und ſeine Werke. Königsberg, 1847. Zweite verbeſſerte Aufl. 1856.

Die Pädagogik als Syſtem. Königsberg, 1848.

Syſtem der Wiſſenſchaft. Königsberg, 1850.

Meine Reform der Hegel'ſchen Philoſophie. Sendſchreiben an J. U. Wirth. Königsberg, 1852.

Aeſthetik des Häßlichen. Königsberg, 1853.

Die Poeſie und ihre Geſchichte. Entwickelung der poetiſchen Ideale der Völker. Königsberg, 1855.

Apologie Hegel's gegen Dr. Haym. Berlin, 1858.

Wiſſenſchaft der logiſchen Idee. 2 Bde. Königsberg, 1858—1859

Arnold Ruge,

Dr. philos., lebt jetzt als Lehrer in Brighton.

Die Platoniſche Aeſthetik. Halle, 1832.

Neue Vorſchule der Aeſthetik. Halle, 1837.

Halle'ſche Jahrbücher für Deutſche Wiſſenſchaft und Kunſt, 3 Bände. Leipzig, 1838—1840.

Deutſche Jahrbücher für Wiſſenſchaft und Kunſt, 2 Bände. Leipzig, 1841 und 42.

Ruge und Wigand. An die Hohe Zweite Kammer der Sächſiſchen Ständeverſammlung. Braunſchweig, 1843.

Anekdota zur neueſten Deutſchen Philoſophie und Publiciſtik. Zürich, 1843.

Zwei Jahre in Paris, 2 Bde. Leipzig, 1846.

Ruge und Marx: Deutſch-Franzöſiſche Jahrbücher, 2 Hefte. Paris, 1844.

J. Saling,

in Berlin.

Die Gerechtigkeit in ihrer geiſtgeſchichtlichen Entwickelung. Berlin, 1827.

E. Salvetti,

Rechtsanwalt in Neapel, † den 29. April 1858.

Il dritto Romano delle obligationi del Dottore E. Gans. Traduxione del Tedesco, preceduta da un discorso sulle opere del Gans. Napoli, 1856.

Delle antinomie legali. Napoli, 1857.

Julius Schaller,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie zu Halle.

Die Philoſophie unſerer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegel'ſchen Syſtems. Leipzig, 1837.

Der hiſtoriſche Chriſtus und die Philoſophie. Kritik der dogmatiſchen Grundidee des Lebens Jeſu von Strauß. Leipzig, 1838.

Geſchichte der Naturphiloſophie von Baco von Verulam bis auf unſere Zeit, 2 Theile. Leipzig, 1841—1846.

Vorleſungen über Schleiermacher. Halle, 1844.

Darſtellung und Kritik der Philoſophie Ludwig Feuerbach's Leipzig, 1847.

Briefe über Alexander v. Humboldt's Kosmos. Ein Commentar zu dieſem Werk für gebildete Laien. Leipzig. 2 Thle. Der zweite derſelben 1850 enthält von Schaller einen Commentar zum zweiten und dritten Bande des Kosmos.

Die Phrenologie in ihren Grundzügen und nach ihrem wiſſenſchaftlichen und praktiſchen Werthe. Leipzig. 1851.

Seel' und Leib. Zur Aufklärung über Aberglauben und Wiſſenſchaft. Weimar, 1855. (Noch einige Male aufgelegt.)

Das Seelenleben des Menſchen. Weimar, 1860. (Erſter Theil einer Pſychologie.)

Max Schasler,

Dr. phil., Privatgelehrter in Berlin.

Die Elemente der philoſophiſchen Sprachforſchung Wilhelm von Humboldt's. Berlin, 1827.

(Redigirt ſeit fünf Jahren: Die Dioscuren, Deutſche Kunſtzeitung, Hauptorgan der Deutſchen Kunſtvereine.)

Alexis Schmidt,

Dr. phil., Licentiat der Theologie, in Berlin.

Beleuchtung der neuen Schelling'ſchen Lehre von Seiten der Philoſophie und Theologie, nebſt Darſtellung und Kritik der frühern Schelling'ſchen Philoſophie, und einer Apologie der Metaphyſik, beſonders der Hegel'ſchen, gegen Schelling und Trendelenburg. Berlin, 1843.

Reinhold Schmidt,

in Liefland.

Solger's Philoſophie. Berlin, 1841.

H. Schwarz,

Director einer Erziehungsanſtalt in Ulm.

Ueber die weſentlichſten Forderungen an eine Philoſophie der Gegenwart und deren Vollziehung, zwei Abhandlungen. Ulm, 1846.

Gott, Natur und Menſch. Syſtem des ſubſtantiellen Theismus. Hannover, 1857.

F. K. A. Schwegler,

Profeſſor der Philoſophie in Tübingen †.

Jahrbücher der Gegenwart. Vier und ein halber Jahrgang. Tübingen, 1844—1848.

Die Metaphyſik des Ariſtoteles. Grundtext, Ueberſetzung und Commentar, 2 Bände. Tübingen, 1846 ff.

Geſchichte der Philoſophie im Umriß. Stuttgart, 1848.

Karl Friedrich Ferdinand Sietze,

Dr. jur. Profeſſor der Rechte in Königsberg †.

Grundbegriff Preußiſcher Staats- und Rechtsgeſchichte. Als Einleitung in die Wiſſenſchaft des Preußiſchen Rechts. Berlin. 1829.

J. W. Snellmann,

Profeſſor der Pädagogik an der Finnländiſchen Univerſität Helſingfors.

Verſuch einer ſpeculativen Entwickelung der Idee der Perſönlichkeit. Tübingen, 1841.

Steinhart,

Profeſſor zu Naumburg.

Hegel und ſein Werk. Rede, gehalten im literariſchen Vereine am 16. November 1841. Naumburg, 1846.

David Friedrich Strauß,

Dr. phil., war Repetent am theol. Stift zu Tübingen, wurde zum Profeſſor der Theologie in Zürich ernannt, und privatiſirt jetzt in Heilbronn.

Das Leben Jeſu, kritiſch bearbeitet, 2 Bde. Tübingen, 1835 u. 1836. (Noch drei Auflagen bis 1840.)

Streitſchriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jeſu und zur Charakteriſtik der gegenwärtigen Theologie, 3 Hefte. Tübingen, 1837—1838: I. Steudel oder die Selbſttäuſchungen des verſtändigen Supernaturalismus unſerer Tage; II. Eſchenmeyer. Menzel; III, 1) Die evangeliſche Kirchenzeitung und Dr. Hengſtenberg. 2) Die Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik. 3) Die theologiſchen Studien von Ullmann und Umbreit.

Zwei friedliche Blätter. Altona, 1839.

Charakteriſtiken und Kritiken. Eine Sammlung zerſtreuter Aufſätze aus den Gebieten der Theologie, Anthropologie und Aeſthetik. Leipzig, 1839.

Die chriſtliche Glaubenslehre in ihrer geſchichtlichen Entwickelung und im Kampf mit der modernen Wiſſenſchaft dargeſtellt, 2 Bände. Tübingen, 1840—1841.

Guſtav Thaulow,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie zu Kiel.

Erhebung der Pädagogik zur philoſophiſchen Wiſſenſchaft, oder Einleitung in die Philoſophie der Pädagogik. Berlin, 1845.

Wie man in Frankreich mit der Deutſchen Philoſophie umgeht. Ein Sendſchreiben an J. Barthelemy St. Hilaire. Kiel, 1852.

Hegel's Anſichten über Erziehung und Unterricht. In drei Theilen. Als Fermente für wiſſenſchaftliche Pädagogik u. ſ. w. aus Hegel's ſämmtlichen Schriften geſammelt und ſyſtematiſch geordnet. Kiel, 3 Bde: I. Zum Begriff der Erziehung, 1853; II. Die Geſchichte der Erziehung, 1854; III. Zur Gymnaſialpädagogik und zur Univerſität Gehöriges, 1854.

A. Turchiarulo,

Rechtsanwalt in Neapel.

La proprietà letteraria. Napoli, 1857.

Wilhelm Vatke,

Lic. und Profeſſor der Theologie zu Berlin.

Die bibliſche Theologie, Bd. I. (Die Religion des alten Teſtaments nach den kanoniſchen Büchern). Berlin, 1835.

Die menſchliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade. Berlin, 1841.

A. Véra,

Docteur ès lettres de la faculté de Paris, ancien professeur de philosophie de l'université de France, actuellement professeur de philosophie, à l'Académie de Milan.

Problème de la certitude, Paris;

Introduction à la philosophie de Hégel. Paris et Londres, 1855.

Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina. Paris, 1856.

Logique de Hégel, traduite pour la première fois de l'allemand et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpétuel, 2 Tom. Paris, 1859.

(Auch ſchrieb er Engliſch: Inquiry into Speculative and Experimental Science. London.)

Prolusioni alla storia della filolosofia ed alla filosofia della storia. Milano, 1861. (Die zwei, S. 247—248 erwähnten Antrittsreden.)

Unter der Preſſe befindet ſich: L'Hegelianisme et la Philosophie, Paris.

Friedrich Theodor Viſcher,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie zu Zürich.

Ueber das Erhabene und Komiſche. Ein Beitrag zu der Philoſophie des Schönen. Stuttgart, 1837.

Kritiſche Gänge, 2 Bde. Tübingen, 1844.

Aeſthetik oder Wiſſenſchaft des Schönen, 3 Thle. Reutlingen und Leipzig, 1846—1857: I. Metaphyſik des Schönen; II. Die Kunſt; III. Die Künſte.

Akademiſche Rede zum Antritt des Ordinariats am 21 November 1844 zu Tübingen gehalten. Tübingen, 1845.

Ueber das Verhältniß von Inhalt und Form, Zürich, 1858.

Chriſtian Weiße,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie zu Leipzig.

Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philoſophiſchen Wiſſenſchaft. Leipzig, 1829.

Syſtem der Aeſthetik als Wiſſenſchaft des Schönen, 2 Bände. Leipzig, 1830.

Ueber das Verhältniß des Publikums zur Philoſophie in dem Zeitpunkt von Hegel's Abſcheiden. Nebſt einer kurzen Darſtellung meiner Anſicht des Syſtems der Philoſophie. Leipzig, 1832.

(Hiermit nahm Weiße Abſchied von der Hegel'ſchen Philoſophie, obwohl er noch viele Kritiken in die Berliner Jahrbücher lieferte.)

Georg Weißenborn,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie in Marburg.

Vorleſungen über Schleiermacher's Dialektik und Dogmatik, 2 Thle. Leipzig, 1847—1849.

Logik und Metaphyſik, 3 Hfte. Halle, 1850—1851.

Karl Werder,

Dr. und Profeſſor der Philoſophie zu Berlin.

Logik. Als Commentar und Ergänzung zu Hegel's Wiſſenſchaft der Logik. Erſte Abtheilung. Berlin, 1841.

Joſeph Ulrich Wirth,

Dr. phil. und Pfarrer in Winnenden (Würtemberg.)

Theorie des Somnambulismus oder des thieriſchen Magnetismus. Leipzig und Stuttgart, 1836.

Syſtem der ſpeculativen Ethik, eine Encyklopädie der geſammten Disciplinen der praktiſchen Philoſophie: Band I. Reine Ethik, 1841; Band II. Concrete Ethik, 1842.

Die ſpeculative Idee Gottes und die damit zuſammenhängenden Probleme der Philoſophie. Eine kritiſch-dogmatiſche Unterſuchung. Stuttgart und Tübingen, 1845.

(Von hier ab wurde Wirth ein Gegner Hegel's.)

M. Wolff,

Dr. phil. und Prediger der Jsraelitiſchen Gemeinde in Gothenburg.

Die Philoniſche Philoſophie. In ihren Hauptmomenten dargeſtellt. Kulm, 1849. Zweite vermehrte und theilweiſe umgearbeitete Ausgabe. Gothenburg, 1858.

Eduard Zeller.

Dr. und Profeſſor der Philoſophie in Marburg.

Platoniſche Studien. Tübingen, 1839.

Die Philoſophie der Griechen, 2 Thle. Tübingen, 1844—52. Zweite Aufl., 1858.

XVIII.

Trendelenburg und Hegel.

1872.

Die Univerſität und die Akademie von Berlin haben durch den Tod Trendelenburg's einen ſchweren Verluſt erlitten. Er war ein Mann von gründlicher Gelehrſamkeit, von vielſeitiger Bildung, von entſchiedenem Lehrtalent und von ehrenfeſtem Charakter, Eigenſchaften, die in ſolchem Grade, wie bei ihm, ſich ſelten vereinigt finden. Viele ihm gewidmete Schriften beweiſen die Macht ſeines Einfluſſes und die Dankbarkeit ſeiner Schüler. Ueber ein Menſchenalter beherrſchte er die philoſophiſchen Studien auf der Berliner Univerſität. Daß er nicht nur Profeſſor in der Facultät, ſondern auch Examinator in der wiſſenſchaftlichen Prüfungscomiſſion war, gab ſeiner Wirkſamkeit noch einen ganz beſonderen pädagogiſchen Nachdruck.

Fragt man ſich nun nach der Eigenthümlichkeit, die ihn philoſophiſch auszeichnet, ſo hören wir ihn wohl als Eklektiker bezeichnen. Unter Eklektiker verſteht man bekanntlich einen Philoſophen, der kein eignes Syſtem hat, ſondern aus den verſchiedenen vorhandenen Syſtemen ſich dasjenige auswählt, was ihm der Wahrheit am nächſten zu kommen ſcheint. War Trendelenburg nur ein ſolcher Blumenlesler? Durchaus nicht, wie ſich zeigen wird. Aber noch eine andere Rolle pflegt ihm gegeben zu werden, indem man ihn als denjenigen rühmt, welcher das Hegel'ſche Syſtem geſtürzt habe. Eben dieſer Ruhm würde ſich aber nicht mit einem bloßen Eklekticismus haben erreichen laſſen. Hier mußte zugleich ein poſitiver Gegenſtoß von Trendelenburg ausgehen. Und das iſt in der That geſchehen.

Trendelenburg legte auf das Studium der Geſchichte der Philoſophie ein großes Gewicht. Er erblickte in ihm die vorzüglichſte Schule einer gründlichen philoſophiſchen Bildung und Denkungsart. Mit allem Recht. Die Geſchichte zeigt uns das Entſtehen immer neuer Probleme und die Verſuche ihrer Löſung. Sie unterrichtet uns gleichſam an der Quelle ſelber. Man kann nicht behaupten, daß hierin zwiſchen Trendelenburg und Hegel eine große Differenz beſtanden habe. Hegel hat von allen Philoſophen bei uns, zuerſt nach Leibniz dem Studium der Geſchichte der Philoſophie eine außerordentliche Bedeutung beigelegt. Den Gedanken, in ihr einen zuſammenhängenden Fortſchritt, eine immanente Entwickelung zu ſehen, hat er zuerſt mit umfaſſender Gelehrſamkeit und mit tief dringendem Verſtändniß durchgeführt. Er hat ein glänzendes Beiſpiel gegeben, die Geſchichte der Philoſophie philoſophiſch zu behandeln und der Anſtoß, der hierin von ihm ausging, war ein gewaltiger, wie die Arbeiten eines Zeller, Feuerbach, Schwegler, Erdmann, Michelet, Schaller, Kuno Fiſcher, Bieſe und Anderer beweiſen.

Wenn nun auf dieſem Gebiete Trendelenburg ſpeciell als derjenige hervorgehoben wird, welcher dem Studium der Ariſtoteliſchen Philoſophie einen ganz beſonderen Vorſchub geleiſtet habe, ſo kann man dies ja zugeben, nur nicht in dem Sinn, als wenn er hierin von Hegel's Tendenzen ſich gegneriſch unterſchieden habe. Hegel iſt es vielmehr geweſen, der dem Ariſtoteles neben Platon wiederum eine höhere Würdigung und Anerkennung zuerſt begründete. Von ihm gingen die erſten Anregungen aus, dem bis dahin bevorzugten Studium Platon's gegenüber auch dem des Ariſtoteles ſich zuzuwenden. Michelet, ſein treueſter und hartnäckigſter Berliner Nachfolger, gewann in Paris über die Compoſition der Ariſtoteliſchen Metaphyſik den Preis. Bieſe veranſtaltete in zwei Bänden eine ausführliche und vollſtändige Darſtellung des Ariſtoteliſchen Syſtems, die, nach meiner Anſicht, durch die erſt ſpäter erfolgte Bearbeitung von Brandis viel zu ſehr in Vergeſſenheit gerathen iſt. Trendelenburg gab eine revidirte Behandlung des Textes der Ariſtoteliſchen Pſychologie heraus und fügte ihr einen Commentar hinzu, der wohl nur deshalb weniger beachtet worden iſt, weil er in lateiniſcher Sprache geſchrieben wurde. Dieſe Arbeit war es, welche ſeinen Ruf ſowohl bei den Philologen als bei den Philoſophen zur Autorität erhob. Sein Auszug bedeutſamer Originalſtellen aus dem Ariſtoteliſchen Organon, dem er erſt einen lateiniſchen, dann noch einen deutſchen Commentar hinzufügte, machte ihn zum Beherrſcher des Unterrichts in der philoſophiſchen Propädeutik der Gymnaſien. Seine Geſchichte der Kategorieen war zugleich eine Geſchichte der philoſophiſchen Methode überhaupt.

Neuerdings hat Dr. Euken, Profeſſor der Philoſophie zu Baſel, eine kleine Schrift über die Bedeutung der Ariſtoteliſchen Philoſophie für die Gegenwart herausgegeben. In derſelben hoffte ich eine Zuſammenſtellung der Arbeiten zu finden, durch welche unſer Jahrhundert die Erforſchung des Ariſtoteles ſo außerordentlich gefördert hat; ich hoffte darin die Verdienſte Trendelenburgs an ihrem Orte abgewogen zu ſehen. Statt deſſen kam nichts zum Vorſchein, als eine freilich feſſelnde, aber ganz allgemeine Erzählung der Schickſale der Ariſtoteliſchen Philoſophie und zum Schluß eine ganz ideale Schilderung ihres Urhebers. Trendelenburg war erwähnt, allein nur, um aus ſeiner Abhandlung über Raphaels Schule von Athen eine ſogenannte ſchöne Stelle über die ewige Jugend der Griechen zu citiren. Ein ſo allgemein gehaltenes, wenn auch noch ſo elegant ausgeführtes Bild des alten Stagiriten kann uns wenig helfen. Wie man oft geſagt hat, daß Völker und Fürſten aus der Geſchichte nichts lernen, ſo möchte man es auch von den Philoſophen ſagen, wenn ſie dicke Bücher über die Geſchichte der Philoſophie ſchreiben, ohne dabei zu ermitteln, welche Reſultate daraus als abſolute Wahrheiten ſich ergeben. Es muß in der Philoſophie dahin kommen, wohin die Naturwiſſenſchaft gelangt iſt, welche mit dem Namen eines

Forſchers zugleich das Geſetz bezeichnet, das von ihm entdeckt wurde und das nun einen integrirenden Theil der Wiſſenſchaft ſelber ausmacht. Hegel wie Trendelenburg ſtimmen darin überein, das Capital der philoſophiſchen Vergangenheit in der Gegenwart fortwuchern zu laſſen.

Was iſt es nun für ein Princip, welches durch Trendelenburg in der Philoſophie vertreten wird? Welches iſt der Originalgedanke, der ihn von anderen Philoſophen unterſcheidet. Iſt dieſer Gedanke ein ſchlechthin wahrer? Trendelenburg hat 1840 in zwei Bänden ein Werk veröffentlicht, welchem er den Titel: „Logiſche Unterſuchungen“ gegeben hat. Mit demſelben machte er den Anſpruch, einen Fortſchritt der Philoſophie zu bewirken. Worin ſollte derſelbe beſtehen? Er behauptete, daß unſer Denken von der Anſchauung der Bewegung ausgehe. Die Analyſe dieſer Anſchauung führe uns auf die Begriffe des Raumes, der Zeit und der Materie. Das Denken ſei auch Bewegung, weil es von der Anſchauung der phyſiſchen Bewegung abhänge. Aus der Anſchauung eines räumlichen, relativ in ſich ruhenden Ganzen leitete er den Begriff der Subſtanz, aus der Anſchauung der Zeit in der relativen Bewegung eines Räumlichen den Begriff der Thätigkeit ab. Aus der mannichfaltigen Beziehung zwiſchen Subſtanz und Thätigkeit folgerte er alle übrigen logiſchen Beſtimmungen. Die Beziehungen ſind variable oder conſtante. Dieſe nennen wir Geſetze.

Ueberblickt man das Werk Trendelenburg's, ſo erkennt man bald, daß es zwiſchen metaphyſiſchen und logiſchen Beſtimmungen keinen qualitativen Unterſchied macht. Der erſte Theil handelt von der Bewegung und von den aus ihr ſich erſchließenden Kategorieen der Qualität und Quantität; der zweite von dem Zweck, dem Begriff, Urtheil, Schluß und von der Idee. Vorſichtig hat Trendelenburg ſein Buch „Logiſche Unterſuchungen“ genannt. Er verſpricht keine Logik, keine Metaphyſik. Er verhält ſich formell als ein Kritiker dieſer Wiſſenſchaften, der ſich alle Freiheit bewahrt, ob er ſich dieſem oder jenem Thema zuwenden wolle. Allein im Grunde verfolgt er in ſeinem Wechſel von Polemik und Conſtruction einen wohlüberlegten

Plan. Durch eine Reihe ausgeſuchter Beiſpiele verſteht er es auch den Leſer in der Sphäre des Anſchauens zu erhalten. Das Paralellogramm und die Curve, die Organe der Bewegung und der Athmung, die Pflanze und das Ei, das Auge und das Ohr, die Tugend und das Laſter treten in immer neuen Wendungen auf, die Behauptungen plauſibel zu machen. Ein beſonderes Ingredienz zu ihrer Beſtätigung liefert ihm auch der ſprachliche Ausdruck. Die begriffliche Auseinanderſetzung bleibt hinter der Breite der Exemplificationen nur als ein dünner Faden zurück, dem ſie eingeknüpft werden.

Trendelenburg's „Logiſche Unterſuchungen" haben, mehrere Auflagen erlebend, die Vorſtellung verbreitet, das Hegel'ſche Syſtem, ſofern es auf Hegel's Wiſſenſchaft der Logik beruht, geſtürzt zu haben. Sie ſind jedoch ſelber nur eine ſeltſame Vermiſchung von Pſychologie und Metaphyſik, von Grammatik und Logik. Hegel iſt von Kant's Kritik der reinen Vernunft ausgegangen, indem er den Begriff der Vernunft, zu welcher ſie gelangte, aus der negativen Stellung derſelben zum Verſtande befreite. Er bewies, daß der Widerſpruch zwiſchen Verſtand und Vernunft ſich nicht blos in einigen realen Kategorieen, ſondern daß er ſich überall erzeugen könne, eben ſo ſehr aber auch auflöſen müſſe. Die Einheit der Vernunft hat die Entgegenſetzung nicht außer ſich, ſondern in ſich. Die Abſtraction von Gegenſatz und die Reflexion der Glieder des Gegenſatzes, worin der Verſtand ſich bewegt, ſind nur Momente der Vernunft ſelber. Dieſe Einheit des Unterſchiedes als einer Selbſtbeſtimmung der Einheit zum Unterſchiede als ihrem eigenen Unterſchiede von ſich war es, welche Hegel mit dem ſo viel beſprochenen Ausdruck der Negativität bezeichnete. Aus ihr entſpringt die Dialektik, welchen Namen er bei Kant bereits vorfand, den er alſo nicht erſt, wie man nach ſo vielen Aeußerungen über ihn glauben ſollte, einführte, ſondern den er nur fortſetzte.

Es würde nun höchſt ungeſchickt ſein, wenn ich hier auf eine ſpecielle Kritik Trendelenburg's eingehen wollte. Das Intereſſe des großen Publicums kann nur darin beſtehen, zu wiſſen, wie ſich

Trendelenburg und Hegel in dem Begriff des Logiſchen überhaupt verhalten. Die durch Trendelenburg hervorgerufene Vorſtellung, die zu einem allgemeinen Vorurtheil unſerer Gegenwart geworden iſt, beſteht darin, daß Hegel's Dialektik ein Irrthum und ſeine Logik ein gänzlich verfehltes Werk ſei. Man muß alſo annehmen, daß man bei ihm eine ganz andere Logik finde. Ich werde nun zeigen, wie wenig dies der Fall iſt. Ich bin weit davon entfernt, zu leugnen, daß Hegel's Logik im einzelnen gar mancherlei Mängel und ſehr problematiſche Punkte darbietet, deren Erkenntniß mich ſelber dazu trieb, 1858 den Verſuch einer allerdings ſehr unvollkommenen Fortbildung der Wiſſenſchaft der logiſchen Idee zu unternehmen, bei welcher ich auf Trendelenburg die größte Rückſicht nahm. Trendelenburg hat in den ſpäteren Auflagen ſeiner Unterſuchungen meine Arbeit zwar erwähnt, jedoch nur, um dem Leſer zu ſagen, daß ich bei Hegel ſtehen geblieben ſei, was principiell genommen auch ganz richtig iſt.

Hegel unterſcheidet, wie Kant, Anſchauung und Begriff. Dieſe Unterſcheidung fällt zunächſt der Pſychologie anheim. Hegel hat eine ſolche gegeben. Er hat ausführlich nachgewieſen, wie das Erkennen vom Empfinden zum Bewußtſein, vom Bewußtſein zum Denken fortſchreitet. Er hat die Stufen der theoretiſchen Intelligenz als Anſchauen, Vorſtellen und Denken auseinandergelegt. Er hat bewieſen, daß die Sprache, welche durch das Vorſtellen erſchaffen wird, vom Denken als reines Zeichen verwendet werde, in welchem der ſinnliche Urſprung des Wortes aus der Anſchauung, die directe oder ſymboliſche Bildlichkeit der Vorſtellung, verſchwinde. Das reine Denken iſt inſofern, gegen das Anſchauen und Vorſtellen gehalten, nothwendig abſtract. Ohne die Befreiung ſeiner Form von aller Sinnlichkeit würde es nicht im Stande ſein, die Vorſtellung zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit aufzuheben.

Eine ſolche pſychologiſche Geneſis des Begriffs des Denkens fehlt bei Trendelenburg. Er nimmt ohne Weiteres Anſchauen und Denken als gegeben auf und behauptet, daß das letztere vom Anſchauen als ein bloßes Nachbilden deſſelben abhängig ſei. Ein großer Theil ſeiner Unterſuchungen beſteht in der beſtändigen Wiederholung der Verſicherung, daß das Denken, da es die Anſchauung vorausſetze, unſelbſtſtändig ſei.

Nun lege man ſich die Frage vor, wie denn irgend eine logiſche Beſtimmung angeſchaut werden könne, ſo wird man einſehen, daß das Anſchauen einen concreten Fall enthalten muß, in welchem die logiſche Beſtimmtheit ein reales Moment deſſelben ausmacht, aber dieſe Beſtimmtheit ſelber kann man nicht als ſolche anſchauen. Man kann ſie nur denken. Hat zum Beiſpiel der Begriff der Urſache, der Nothwendigkeit, der Allgemeinheit, der Identität, der Differenz u. ſ. w. irgend wie Anſchaulichkeit? Schlechterdings nicht. Alle dieſe Kategorieen ſind für ſich genommen reine Begriffe.

Sie ſind alſo von aller Realität, welche der beſondere Inhalt der Natur oder des Geiſtes darbietet, als die abſoluten Formen alles Seins qualitativ unterſchieden. In dieſer unſinnlichen Einfachheit, in dieſer gleichſam neutralen Exiſtenz, machen ſie aber eine Totalität aus, weil ſie durch ſich ſelbſt mit einander zuſammenhängen. Sie ſind nicht gleichgültig gegen einander, ſondern beziehen ſich auf einander. Man laſſe ſich auf eine einzige derſelben ein, ſo führt ſie, nach rückwärts wie nach vorwärts, zu anderen Beſtimmungen, ohne welche ſie ſelber nicht möglich wäre. Man greife z. B. die Urſache heraus, ſo fordert ihr Begriff ſogleich einen anderen nach rückwärts, nämlich den der Subſtanz als der Vorausſetzung der Thätigkeit, welche wir Urſache nennen, nach vorwärts hin aber den Begriff der Wirkung, in welche die Urſache übergeht; dieſer Begriff aber führt durch ſich ſelbſt zu dem der Gegenwirkung u. ſ. w. Hieraus entſteht der Gedanke der Vernunft als des Syſtems aller Kategorieen des reinen Denkens. Die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee iſt die Entwickelung des Begriffs der reinen Vernunft, deren Beſtimmungen als ideelle zugleich die allgemeinen und nothwendigen Formen ſind, in denen ſich alle Realität bewegt. Sie ſind alſo als logiſche zugleich ontologiſche, d. h. das Denken iſt dem Sein, worin es thatſächlich beſtehen möge, immanent. Man hat dies auch die Einheit des Logiſchen und Metaphyſiſchen genannt. Kant und Hegel, ſo pflegt man zu ſagen, haben die Metaphyſik in die Logik aufgelöſt. Es wäre vielleicht gut, wenn das Wort Metaphyſik ganz in Wegfall käme, denn der nicht gerade geſchulte Leſer pflegt bei ihm Gänſehaut zu bekommen und ſich, ſobald es genannt wird, im Voraus zur Unmöglichkeit zu verdammen, das, was man ihm ſagen werde, verſtehen zu können.

Hegel hat nun, wie nie ein Philoſoph vor ihm den ſyſtematiſchen Begriff der Vernunft, von der niedrigſten Kategorie, dem Begriff des Seins überhaupt, bis zum höchſten, dem Begriff der Idee, conſequent entwickelt und damit das, was Kant in der Kritik der reinen Vernunft angelegt hat, zum poſitiven Ausbau vollendet. Es iſt zwiſchen dem pſychologiſchen Begriff des ſubjectiven Denkens und zwiſchen den logiſchen Geſetzen deſſelben zu unterſcheiden. Dieſen Geſetzen müſſen wir uns, was wir auch denken mögen, unterwerfen. Eben deswegen können ſie aber nur als Beſtimmungen angeſehen werden, welche das Denken aus ſich ſelber hervorbringt. Keine Wiſſenſchaft borgt die ihr eigenthümlichen Geſetze von einer andern. Nach Trendelenburg hingegen ſollen die Denkgeſetze lediglich Abſtractionen nicht etwa von der Anſchauung der Erſcheinungen überhaupt, ſondern nur von der Bewegung ſein. In dieſer Schrulle beſteht ſeine ganze Eigenthümlichkeit als Logiker. Der Gang, welchen Trendelenburg von der Subſtanz und Cauſalität durch den Begriff zur Idee hin nimmt, iſt an ſich von dem Hegel's nicht ſehr verſchieden, aber er iſt ein ſehr lockerer, ſchwankender, ſubjectiver, deſſen Fortſchritt ohne die Kraft immanenter Nothwendigkeit bleibt. Als Syſtematiker ſteht Trendelenburg tief unter Kant und Hegel.

Kant hatte geſagt, Anſchauungen ohne Begriff ſind blind, Begriffe ohne Anſchauung leer. Die Logik war ihm daher als die Wiſſenſchaft der reinen Verſtandesbegriffe inhaltlos; ſie war ihm nur formal. Hegel bemerkte dagegen, daß die Logik an ihren Begriffen ihren eigenen Inhalt und zwar wiſſenſchaftlich genommen den allervortrefflichſten habe, weil ſeine Formen die Bedingung aller Realität wie ihrer Erkenntniß ausmachen. Die formale Logik als einen bloßen Calcul mit den Merkmalen des Begriffs verwarf er als eine todte Wiſſenſchaft, welche die innere Lebendigkeit des Begriffs zerſtöre und daher unfähig ſei, die Vernunft der Wirklichkeit zu durchdringen. Hierin ſtimmt Trendelenburg vollkommen mit ihm überein. Er verwirft die formale Logik in den ſtärkſten Ausdrücken und wir leſen im Schlußcapitel ſeines Buchs, in der Beſchreibung der Idee, folgende Worte: „Die Welt iſt vernünftig und das vernünftige iſt wirklich“. Sprechen dieſe Worte nicht daſſelbe aus, wie der verrufene Satz Hegel's von der Wirklichkeit der Vernunft? Kann man mehr verlangen, ſeine innere Uebereinſtimmung mit Hegel einleuchtend zu machen.

Vernünftig, alſo logiſch, ſoll es auch nach Trendelenburg in der Welt hergehen, aber um des Himmels-Willen nicht dialektiſch im Sinne Hegel's. Wie? Geht denn Trendelenburg nicht von der Anſchauung der Bewegung aus? Lehrt er denn nicht, daß eben deshalb auch das Denken ſich bewege? Und iſt Bewegung ohne Dialektik d. h. ohne Uebergehen des Einen in das Entgegengeſetzte und Zurückgehen aus dem Gegenſatz in ſich möglich? Sind Raum und Zeit nicht einander entgegengeſetzt und doch eins in der Bewegung? Iſt alſo Trendelenburg nicht Dialektiker? Gewiß iſt er es. Daß er die Anſchauung der Bewegung vorausſetzt, was Hegel nicht thut, macht in der Sache ſelbſt keinen Unterſchied. Es kann alſo nicht wahr ſein, daß er, wie man überall hört, die Dialektik geſtürzt habe. Wie könnte man auch ſtürzen, was ewig iſt. Hat denn nicht Platon ſchon, hat nicht Heraklit bereits vor ihm die Dialektik als Weltgeſetz erkannt? Iſt nicht die innerſte Seele der Ariſtoteliſchen Philoſophie, die Bewegung der Dynamis, Energie und Entelechie, weſentlich dialektiſch? Das Kreiſen der Geſtirne, der Proceß der Elemente, das Wachſen der Pflanzen, die Kämpfe und Kriege der Menſchen, ſind ſie nicht Dialektik?

Doch wie? Hat Trendelenburg nicht bewieſen, daß Hegel's Dialektik auf einer Erſchleichung beruhe, weil er den einen Begriff immer nur durch einen andern ergänze, den er aus der Anſchauung aufnehme? Dies iſt ein ſehr ſcheinbarer Einwurf, der oft auch von Anderen gegen die Dialektik gemacht iſt. Er geht aber von einer ganz falſchen Annahme aus. Er bleibt nämlich bei einem einzelnen Moment ſtehen, vergleicht dies mit einem anderen und verwundert ſich, daß ein Uebergang von dem einen zum anderen als dem ihm entgegengeſetzten ſolle ſtattfinden können. Allein es iſt ja die totale Einheit, die ſich zu ihren Unterſchieden beſtimmt. Sie iſt es, welche die Entwickelung in ihren beſonderen Momenten beherrſcht. Sie iſt es, welche durch den Gegenſatz hindurchgeht. Die wahre Dialektik iſt als Negation der Negation affirmativ. Die abſolute Idee iſt es, die ſich als Vernunft, Natur und Geiſt unterſcheidet und deshalb von ſich als Vernunft zu ſich als Natur übergeht, um den Gegenſatz des abſtracten Idealismus der erſteren und des ſinnlichen Realismus der zweiten in dem Geiſt aufzuheben, der ſich als vernünftig weiß und kraft des Bewußtſeins der Freiheit ſich die Natur unterwirft. Hegel's Dialektik zu widerlegen, hat Trendelenburg ſich vorzüglich an den Anfang ſeiner Logik gehalten, welchen Hegel bekanntlich mit den Begriffen: Sein, Nichts und Werden machte. Sie enthalten zugleich den Begriff des Anfangs ſelber. Von einem beſtimmten Sein, das angeſchaut werden könnte, iſt hier gar nicht die Rede. Es handelt ſich nur um Beſtimmungen des reinen Denkens, das von aller beſonderen Gegenſtändlichkeit abſtrahirend, den Begriff des Seins als ſein eigenes Prädicat in ſich findet. Denken iſt Sein. Hegel hat in der zweiten Ausgabe ſeiner Logik dieſen Anfang der ſyſtematiſchen Wiſſenſchaft gegen alle Einwürfe ausführlich vertheidigt. Hat Trendelenburg dieſe Vertheidigung widerlegt. Keineswegs. Er hat ſich gar nicht darauf eingelaſſen. Er bleibt dabei ſtehen, daß Hegel den Begriff des Seins von der Anſchauung des Daſeins abſtrahire. Ebenſo abſtrahire er den Begriff des Werdens von der Anſchauung der Bewegung. Aber Werden iſt offenbar der angemeinere Begriff, von welchem die Bewegung ſchon ein concretes Beiſpiel liefert. Bewegung iſt, wie Raum und Zeit, eine Naturkategorie. Die Bewegung der logiſchen Begriffe iſt eine ideelle, die, als eine im intelligibeln Raume des Bewußtſeins ſich vollziehende, mit der Aeußerlichkeit von Raum und Zeit noch nichts zu ſchaffen hat. Der Begriff des Werdens überhaupt iſt undenkbar, ohne in ihm die Einheit von Sein und Nichtſein zu denken. Nichtſein iſt aber ſchon die Negation des Seins, deſſen Begriff als abſolute Poſition ihm daher ſchon vorangehen muß.

Faſſen wir alles Geſagte zuſammen. Trendelenburg verwirft wie Hegel, die formale Logik als eine todte Wiſſenſchaft, welche das Denken in ein Rechnen mit ſogenannten Merkmalen verwandelt. Er will, wie Hegel, das Denken als Bewegung faſſen, d. h. er geſteht ihm der Sache nach die Dialektik zu, aber der Form nach leugnet er ſie wieder. Da nach Trendelenburg das Denken als durch die Anſchauung bedingt nur Endliches zum Inhalt haben kann, ſo bleibt ihm für die Beſtimmung der Idee nur der negative Begriff des Unbedingten übrig. Er hat, wie ich ſagte, einen wohlüberlegten Plan, den Leſer für ſeine Anſicht zu gewinnen, aber er hat kein wahres, ſich ſelbſt erzeugendes, ſich ſelbſt gliederndes und tragendes Syſtem.

Was bleibt von allen ſeinen Unterſuchungen, einzelne ſcharfſinnige Bemerkungen und eine Fülle oft weitläufig ausgemalter Beiſpiele abgerechnet, als Kern zurück? Lediglich die immer erneute Behauptung, daß das Denken vom Anſchauen abhängig, daß es nur eine geiſtige, ideale Projection und Nachbildung der Anſchauung der Bewegung ſei. Und dieſe Behauptung iſt eine überkünſtliche Hypotheſe, wie es eine genauere pſychologiſche Unterſuchung des Anſchauens und des Denkens gezeigt haben würde.

Der Stimmung der Gegenwart, überall eine reale Baſis als ſinnlich wahrnehmbare zu fordern, kam Trendelenburg mit ſeiner Hypotheſe von der Anſchauung der Bewegung entgegen. Aber er war kein Materialiſt, kein Senſualiſt. Dies zeigte er in ſeinem Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. Auch hier iſt er, abgeſehen von der Art der Behandlung mit Hegel principiell viel einiger, als man erwarten kann, wenn man ihn als den Gegner und Ueberwinder Hegel's vorzuſtellen gewohnt iſt. Hegel wollte den Gegenſatz der Legalität und Moralität in der Sittlichkeit des Staatslebens aufheben. Recht und Pflicht ſollten untrennbar ſein. Und das will Trendelenburg auch.

Da Trendelenburg's logiſche Theorie nicht nur gegen Hegel, ſondern auch gegen Kant gerichtet war, ſo iſt es merkwürdig genug, daß ein Streit über Kant's Auffaſſung von Raum und Zeit, in welchen er mit Kuno Fiſcher gerieth, ihm ſeine letzten Lebensjahre ſo außerordentlich verbitterte. Man könnte die langdauernde und weitreichende, in einem kritiſch-hiſtoriſchen Eklekticismus gipfelnde Wirkſamkeit des gelehrten und unermüdlichen Mannes ſehr wohl mit der Stellung vergleichen, welche Couſin auch über ein Menſchenalter bei den Franzoſen eingenommen hat.

Druck von Pöckwitz & Webel in Leipzig.

Karl Roſenkranz.

Eine Studie
zur
Geſchichte der Hegel'ſchen Philoſophie.

Von

Dr. Richard Quäbicker,
Profeſſor in Königsberg.

Leipzig, 1879.
Erich Koſchny.
(L. Heimann's Verlag.)

1521

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorbemerkung.

Dieſe Abhandlung war urſprünglich beſtimmt, in den „Königsberger wiſſenſchaftlichen Monatsblättern“ zu erſcheinen. Sie wuchs mir indeſſen unter den Händen ſo an, daß ſie in den Rahmen derſelben nicht mehr hineinpaßte. So entſchloß ich mich denn, ſie als ſelbſtſtändige Brochure erſcheinen zu laſſen. Ich fürchte allerdings, daß ihre Form an manchen Stellen verrathen wird, daß ſie eigentlich als Journalartikel concipirt war, ob aber ihr Inhalt nicht doch meinen Entſchluß rechtfertigt, muß ich dem Urtheil meiner Leſer anheimſtellen.

Königsberg, im September 1879.

Der Verfaſſer.

Mit Karl Roſenkranz (geboren am 23. April 1805, geſtorben am 14. Juni 1879), iſt der geiſtreichſte, vielſeitigſte, productivſte Vertreter der Hegel'ſchen Philoſophie dahingeſchieden. Es iſt zu hoffen, daß aus dem Kreiſe derer, die der Schule noch angehören oder deren Standpunkt dem Hegel'ſchen wenigſtens näher ſteht als der unſere, eine ausführliche und genaue Würdigung der außerordentlich zahlreichen Arbeiten des Verſtorbenen, die theils der commentirenden und discutirenden Erläuterung der Principien der Hegel'ſchen Philoſophie, theils dem Nachweis der Fruchtbarkeit dieſer Philoſophie für die Interpretation großer, umfaſſender Gebiete des Empiriſchen gewidmet ſind, erfolgen wird, wir unſererſeits werden uns hier auf eine allgemeine Charakteriſtik ſeiner hervorragenderen literariſchen Leiſtungen beſchränken und zwar mit der ſpeciellen Tendenz, durch dieſe Charakteriſtik die Stellung zu kennzeichnen, die dem berühmten Lehrer der Albertina in der Geſchichte der Entwickelung der Hegel'ſchen Philoſophie zukommt, weshalb uns vor Allem das von Intereſſe ſein wird, was er ſelber ſeine „Reform der Hegel'ſchen Philoſophie" genannt hat. Denn obwohl Roſenkranz ſich bis zu ſeinem Lebensende zur Hegel'ſchen Schule gerechnet hat, ſo gehörte er doch nicht zu den Hegelianern der ſtricten Obſervanz, wie beiſpielsweiſe, um den Namen eines noch Lebenden zu nennen, Eduard

Erdmann, es war vielmehr, wie er ſelber — in der Vorrede zu ſeiner Wiſſenſchaft der logiſchen Idee — ſagt, „die kritiſche Reinigung wie die ſyſtematiſche Fortbildung“ dieſer Philoſophie die Aufgabe, deren Löſung er ſein Leben gewidmet hatte.

Es giebt, um das von ihm in dieſer Richtung Geleiſtete, reſp. Angeſtrebte überſichtlich darzuſtellen und zu erörtern, nur einen methodiſch zuläſſigen Weg, nämlich den, dem Leitfaden jener in den Schulen tradirten Eintheilung des Syſtems der Philoſophie in die drei großen Disciplinen der Logik, der Natur- und der Geiſtesphiloſophie nachzugehen, von denen die erſte die Welt als Logos, die beiden anderen den Logos als Welt betrachten.

Dieſe Eintheilung iſt in der That in der Hegel'ſchen Schule niemals erſchüttert worden, auch würde jeder Verſuch, ſie zu modificiren, bereits mit dem völligen Aufgeben der Grundlagen des Hegel'ſchen Gedankenkreiſes ſelber gleichbedeutend ſein, ſo daß für denjenigen, der ihn machte, nicht mehr von einer „Reform“, ſondern nur noch von einer principiellen Bekämpfung dieſer Philoſophie die Rede ſein könnte.

Roſenkranz hat eine Darſtellung des ganzen Syſtems der Philoſophie in ſeinem philoſophiſchen Hauptwerke: Syſtem der Wiſſenſchaft. Ein philoſophiſches Encheiridion. Königsberg 1850 gegeben. Daſſelbe enthält in gedrängtem Ueberblick die Summe alles deſſen, wodurch er ſich von Hegel unterſcheidet und liefert gerade in ſeiner encyclopädiſchen Totalität den einleuchtendſten Beweis, daß Roſenkranz der Hegel'ſchen Schule, der er ſich ſelber trotz des Bewußtſeins des ihm Eignen wie geſagt ſtets zugerechnet hat, in der That auch zuzurechnen iſt, inſofern ſeine „Reform“ der

Hegel'ſchen Philoſophie kein Aufgeben ihrer Principien, ſondern eine Fortbildung dieſes Syſtems innerhalb derſelben, d. h. auf dem Grunde der unerſchütterlich ihm feſtſtehenden Gewißheit bedeutete, daß die Philoſophie die ſich durch die dialektiſche Methode realiſirende Wiſſenſchaft vom Abſoluten iſt.

„Die Philoſophie", heißt es im Vorworte ſeines Syſtems der Wiſſenſchaft, „als die ſpeculative, d. h. die Nothwendigkeit ihrer Begriffe logiſch beweiſende Wiſſenſchaft der Idee iſt 1) die Philoſophie der Vernunft, 2) der Natur, 3) des Geiſtes.

Daß es in der That der Begriff der Philoſophie ſelber iſt, aus dem die Nothwendigkeit dieſer Eintheilung folgt, iſt Roſenkranz genau wie Hegel von allen Evidenzen die urſprünglichſte. Den Inhalt dieſer drei Wiſſenſchaften beſtimmt er vorläufig ſo, daß erſtens die Idee als Vernunft das Sein als Denken in der Allgemeinheit des ideellen Begriffes ſetzt, daß zweitens die Idee als Natur das Denken als Sein in der Beſonderheit der materiellen Realität ſetzt und daß drittens die Idee als Geiſt das Sein als das Denkende und das Denken als das Fürſichſeiende in der Einzelheit der ſich freiwiſſenden Subjectivität ſetzt.

Von dieſen drei Theilen des Syſtems der Philoſophie iſt der erſte derjenige, der die bedeutendſten Abweichungen von der Conception des Meiſters enthält. Roſenkranz hat denſelben nicht blos in dem Syſtem der Wiſſenſchaft (§ 1 — § 288), ſondern überdies noch in ausführlicherer Weiſe in ſeiner zweibändigen „Wiſſenſchaft der logiſchen Idee" (Königsberg 1858 und 1859) dargeſtellt. Sachlich ſtimmen dieſe beiden Darſtellungen durchaus überein. Die Nothwendigkeit dieſer Abweichungen hatte Roſenkranz bereits in ſeiner im

Jahre 1846 erſchienenen Schrift: Die Modificationen der Logik abgeleitet aus dem Begriffe des Denkens, die den dritten Theil ſeiner „Studien“ bildet, darzulegen geſucht. Er charakteriſirt am Schluſſe dieſer in vieler Beziehung intereſſanten Abhandlung, deren allgemeine Tendenz die iſt, die verſchiedenen Möglichkeiten des ſyſtematiſchen Standpunkts principiell zu begreifen und zugleich die hiſtoriſchen Exemplificationen dieſer verſchiedenen Typen zu charakteriſiren, als die Mängel der Hegel'ſchen Logik, die ihre allgemeine Anerkennung verhindert hätten und die daran die Schuld trügen, daß trotz der von Kant und Hegel bewirkten Einheit der Logik und Metaphyſik noch immer eine iſolirende Behandlung beider Disciplinen hervortrete, folgende:

Erſtens ſchwanke die Geſammteintheilung Hegel's zwiſchen einer Dichotomie, nämlich der objectiven und ſubjectiven Logik und einer Trichotomie, nämlich der Lehre vom Sein, Weſen und Begriff. Von dieſen beiden Eintheilungen wiederhole die erſte nur die alte Eintheilung der theoretiſchen Philoſophie in die Metaphyſik und Logik, indeß ſei dieſe Hegel'ſche Terminologie ſtörend und mißverſtändlich, weil der Gegenſatz von Subject und Object nur der Bewußtſeinsſphäre, nicht aber ſchon der unperſönlichen Vernunft, d. h. dem Gebiete des in der Logik allein zu Entwickelnden angehöre, die trichotomiſche Eintheilung dagegen wiederhole nur die Kant'ſche Unterſcheidung von Verſtand, Vernunft und Urtheilskraft, aber dieſe Unterſcheidung von einfachen, reflexiven und ſpeculativen Beſtimmungen könne einen wirklichen Eintheilungsgrund nicht abgeben, weil dieſer Unterſchied vielmehr durch alle Momente der ganzen Wiſſenſchaft hindurchgehe. Zweitens aber ſei es der Uebergang Hegel's von der Subjectivität (dem ſubjectiven

Begriff) zur Objectivität, die ſich explicirt in den Formen des Mechanismus, Chemismus und der Teleologie, der die größten Bedenken errege. Ihm ſei es hauptſächlich zuzuſchreiben, daß die Logik fälſchlich als die philoſophiſche Univerſalwiſſenſchaft angeſehen ſei in dem Sinne, daß ſie auch die Realität in ſich ſchließe und in Natur- und Geiſtesphiloſophie ſich nur exemplificire. Und dieſe mißverſtändliche Auffaſſung habe noch dadurch geſteigert werden müſſen, daß Hegel auch den Begriff des Lebens und den des Guten in dieſen zweiten Theil der Logik, die ſubjective Logik aufgenommen habe. Denn in der That ſeien der Begriff des Mechanismus und der des Chemismus als Formen der causa efficiens noch in der Metaphyſik abzuhandeln, ſie können aber nicht als ſpecifiſche Momente der Selbſtobjectivirung des Begriffs betrachtet werden, denn ihrem wirklichen Sinne nach ſeien ſie nicht, wie Hegel es darſtellt, gleichmäßig ganz allgemein für die Welt der Natur und des Geiſtes gültige Kategorien, ſondern vielmehr ausſchließlich phyſiſche Relationsformen, die nur uneigentlich auf das Geiſtige ſich anwenden laſſen, der Begriff der Teleologie dahingegen ſei die Form, in der das *Sein als Begriff*, *als Sollen* exiſtirt, ſo daß zur Lehre vom Sein, der Ontologie und zur Lehre vom Weſen, der Aetiologie als drittes Glied, d. h. als letzter Theil der Metaphyſik die Lehre vom Zweck oder die Teleologie hinzutrete. Der Begriff des Lebens ferner und der des Guten ſeien nicht logiſche Kategorien, vielmehr gehöre der erſtere allein der Sphäre der Natur, der andere allein der des Geiſtes an, ſie entbehren alſo gleichmäßig jener Allgemeinheit die ſie als Beſtimmungen des abſtracten Seins, als Momente der Idee als logiſcher charakteriſire, ſo daß mithin ihre Behandlung der Logik dieſe durch einen ihr fremdartigen Zuſatz verunſtalte, inſofern in ihr Gebiet nur diejenigen Begriffe fallen, die die abſolute Form alles Seins betreffen, die ganze Metaphyſik der Biologie daher, die Hegel in dieſer Partie der Logik gebe, gehöre vielmehr in die Naturphiloſophie, der Gegenſatz der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode des Erkennens aber, das nach Roſenkranz's Auffaſſung, inſofern es eine Function des endlichen Geiſtes iſt — was er hier zwar nicht ausdrücklich erklärt, was aber nicht blos ſpätere Erörterungen ſowie die poſitiven Darſtellungen des Syſtems ſelber zeigen, ſondern ja ſchon daraus, daß er ausdrücklich den Gegenſatz von Subject und Object als nur dem Geiſte angehörig bezeichnet, ſelbſtverſtändlich folgt — ebenfalls nicht zu den univerſellen Kategorien der Logik gehört, könne ſich nicht in dem Begriffe des Guten, ſondern nur in dem Begriffe der dialektiſchen Methode auflöſen und der Eintheilungsgrund der logiſchen Idee überhaupt könne nur in der Entgegenſetzung des Denkens und Seins liegen, welche ſich in dem Begriff der Idee zur Einheit aufhebe.

So zerfällt für Roſenkranz die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee in die drei Theile: Metaphyſik, Logik, Ideenlehre oder Ideologie. Die Metaphyſik begreift in ſich erſtens die Denkbeſtimmungen des unmittelbaren Seins: die Ontologie, zweitens die des vermittelten Seins oder des Weſens, die eigentlichen Reflexionsbeſtimmungen: die Aetiologie, d. h. alſo den Inhalt der beiden Theile der objektiven Logik Hegel's und zwar in im Weſentlichen übereinſtimmender Behandlung, wenn auch nicht ohne jede kritiſche Selbſtſtändigkeit, wie namentlich die für den Standpunkt dieſer Logik bemerkenswerthen Erörterungen über die Begriffe des Gegenſatzes und des Widerſpruchs beweiſen, als dritter Abſchnitt tritt nun aber bei Roſenkranz hinzu die Teleologie oder die Lehre vom Zweck. Hatte Hegel gelehrt, daß dieſe Logik des Seins und des Weſens eben alles das in ſich begreife, was die frühere Metaphyſik behandelt hatte, und zwar nicht blos die Ontologie, ſondern auch „alle übrige Metaphyſik" (Logik, erſter Band, p. 4), ſo ſchließt dieſe aus ſeiner Schule hervorgegangene „Wiſſenſchaft der logiſchen Idee" in ihre Darſtellung der Metaphyſik überdies noch als letztes Glied ihrer Eintheilung die Entwickelung des Zweckbegriffes ein. Roſenkranz bewerkſtelligt dieſen Uebergang von der Betrachtung der Kategorien des Weſens zu denen des Zwecks in der Weiſe, daß das Sein als das wirkliche Weſen ſich von ſich ſelbſt als Urſache und Wirkung unterſcheide, ſo daß es, als die Einheit ſeines Thuns und Leidens, als die Gegenwirkung der Gegenwirkung, im Ganzen ſich ſelbſt gleich bleibe. Als dieſe Einheit der ebenſowohl activen als paſſiven Subſtanz, welche durch die Wechſelwirkung ſich realiſire, ſei das Weſen der Zweck, welcher der Begriff des Weſens, wie es ſich von ſeiner Wirklichkeit ideell unterſcheidet oder die als Begriff wirkende Urſache ſei. Es ſei daher als ein beſonderes Zeichen des Ariſtoteliſchen Tiefſinns anzuſehen, daß er den Zweckbegriff ſtets in der engſten Verbindung mit dem Begriffe der Cauſalität behandelt habe.

Iſt nun ſo an die Stelle des erſten Theils der Hegel'ſchen Logik, der „objectiven Logik" bei Roſenkranz dieſe, den Kreis der in derſelben behandelte Probleme erweiternde „Metaphyſik" getreten, ſo treten bei ihm an die Stelle der „ſubjectiven Logik" oder der „Wiſſenſchaft vom Begriff" die beiden gegen einander ſelbſtſtändigen Theile: „Logik“ und „Ideenlehre oder Ideologie“. In der „Logik“ giebt Roſenkranz nur die Lehre vom Begriff, vom Urtheil und vom Schluß, d. h. dasjenige, was Hegel im erſten Abſchnitte dieſes zweiten Theils abhandelt, in dem letzten Theile behandelt er Princip, Methode und Syſtem der Ideenlehre, ſowie den Uebergang aus der logiſchen Idee zur Natur. Der zweite Theil der „ſubjectiven Logik“ Hegel's, die Lehre von der Objectivität fällt ſomit bei Roſenkranz ganz fort, da er, wie wir ſahen, dem Zweckbegriff eine ganz veränderte Stellung giebt und die Begriffe des Mechanismus und Chemismus als allgemeine Formen der Cauſalität in der Aetiologie abhandelt, was aber die Exiſtenz dieſer Formen im Geiſte anbetrifft, ſie für denſelben für bloße Analogien erklärt. Ebenſo wird aus den entwickelten Gründen das Schlußkapitel der Hegel'ſchen Logik nicht reproducirt, ſondern er ſubſtituirt demſelben die Lehre von der Idee, inſofern ſie 1) Princip iſt als der abſolute Begriff, der die Nothwendigkeit ſeiner Realität in ſich ſchließt, inſofern ſie 2) von Seiten des Denkens ſich in der Form des Begriffs als ihre eigene Methode entwickelt und inſofern ſie 3) ſich in der vollſtändigen Auslegung aller ihrer Momente als Syſtem darſtellt. Dieſe Ideenlehre iſt eine ganz originale Leiſtung Roſenkranz's, in ihr ſind namentlich von Intereſſe die Erörterungen, die ſich auf die „Idee als Syſtem“ beziehen, inſofern ſie vom Hegel'ſchen Standpunkte aus das Problem des Peſſimismus und Optimismus in geiſtreicher Weiſe discutiren und ſo bekunden, wie Roſenkranz überall, wenn auch mit unerſchütterlicher dialektiſcher Selbſtgewißheit, der philoſophiſchen Zeitbewegung zu folgen verſuchte und ſelbſt durch ganz abweichende Gedankenkreiſe ſich anregen zu laſſen immer bereit war, ein Vorzug, durch den er in der Schule geradezu einzig daſteht.

Dieſe Logik Roſenkranz's iſt ohne Zweifel ſein bedeutendſtes philoſophiſches Werk und nicht blos das, ſondern ſie iſt auch die bedeutendſte logiſche Leiſtung der geſammten Schule, ja ſogar die einzige überhaupt bedeutende logiſche Leiſtung derſelben. Denn Erdmann und Michelet haben, abgeſehen von ganz unbedeutenden formellen Modificationen, Hegel's Logik in der That blos reproducirt, Kuno Fiſcher weicht zwar in der Lehre von den Urtheilen und Schlüſſen nicht unweſentlich von Hegel ab, indeß ſind dieſe ſpecifiſchen Probleme der formalen Logik ja für die Hegel'ſche Wiſſenſchaft vom Logos doch im Ganzen von außerordentlich untergeordneter Bedeutung und auch in Beziehung auf ſie erklärt Fiſcher ausdrücklich, daß die Aufgabe, die ſich Hegel in ihrer Behandlung geſetzt habe, richtig geweſen ſei, ſo daß, da das Einzige, wodurch er von Hegel wirklich differirt, nur ſeine Ausführung dieſer (richtig geſtellten) Aufgabe iſt, es geradezu als unbegreiflich erſcheinen muß, wenn er im Vorworte ſeines „Syſtems der Logik und Metaphyſik oder Wiſſenſchaftslehre" (zweite Auflage, Heidelberg 1865) die Aeußerung thut: „Man wird finden, daß ich meinen eigenen Weg gegangen bin und wenn mich dieſer zu einem Ziele führt, wo ich nicht allein ſtehe, ſondern mit einem geſchichtlich ſchon gegebenen Standpunkte in der Hauptſache zuſammenkomme, ſo empfinde ich dieſe Uebereinſtimmung, ſo weit ſie reicht, keineswegs als eine Abhängigkeit, am wenigſten als eine ſchulmäßige". Daß dieſe Uebereinſtimmung vielmehr eine Abhängigkeit und zwar eine ſehr ſchulmäßige iſt, beweiſt am beſten, daß er, obwohl er in ſeinen principiellen Feſtſtellungen über Weſen und Bedeutung der Kategorien ſtark kantianiſirt, dennoch in der Entwickelung ihres „Syſtems“, abgeſehen, wie geſagt, von jenen dasſelbe als ſolches nicht berührenden, weil für das Ganze der principiellen Conception bedeutungsloſen Modificationen, das Schema Hegel's einfach durchweg beibehält.

Außerdem kann die Hegel'ſche Schule überhaupt nichts aufweiſen, was in ihr für Logik gethan wäre. Denn Weißenborn's Logik und Metaphyſik (Halle 1850) ſchwankt zwiſchen Hegel und Schleiermacher mit ſo principloſer Unſicherheit umher, daß ſie der Hegel'ſchen Schule nicht zugerechnet werden kann, Werder in Berlin endlich hat allerdings auch die erſte Abtheilung einer Logik, die ſich auf dem Titel als „Commentar und Ergänzung zu Hegel's Logik“ bezeichnet, erſcheinen laſſen (Berlin 1845), aber einerſeits „commentirt und ergänzt“ dieſe erſte Abtheilung nur den erſten Abſchnitt des erſten Buches der Hegel'ſchen Logik, alſo den neunten Theil des Ganzen und andererſeits iſt die Darſtellung Werder's eine ſo myſtiſche, daß ihn ſelbſt von ſeinen Hegel'ſchen Schulgenoſſen Niemand verſtanden hat. Hauptſächlich ſcheint es Werder darum zu thun zu ſein, die Hegel'ſche Logik durch den Nachweis zu ergänzen, reſp. ihren Anfang dadurch vor der kritiſchen Skepſis zu ſichern, daß Sein und Nichts nicht identiſch ſeien, ſondern daß das Nichts vielmehr mehr als das Sein ſei, nämlich „das Wiſſen des Seins um ſich, um ſeine Fülle, um ſeine Erfüllung aus ſich, um ſein freies Thun, um ſein Sichſelber-Schaffen“, (p. 41) ein Gedanke, der trotz ſeiner unzweifelhaften Genialität, trotzdem er dem „Princip des Tiefſinnes“ gewiß in nahezu unübertrefflicher Weiſe entſpricht, doch das ſubjective Eigenthum ſeines Schöpfers geblieben iſt.

So iſt alſo Roſenkranz's Wiſſenſchaft der logiſchen Idee in der ganzen Schule der einzige Verſuch einer immanenten Fortbildung der Hegel'ſchen Logik aus ihren eigenen Principien heraus, ein Verſuch, zu dem Roſenkranz einerſeits durch die Angriffe veranlaßt wurde, die mittlerweile, namentlich mit glänzendem Scharfſinn von Trendelenburg gegen ſie gemacht worden waren, zu der ihm aber andererſeits der erſte Gedanke durch Hegel ſelber gekommen war. Als er nämlich 1840 deſſen philoſophiſche Propädeutik herausgab, in der die ſchrittweiſe Entwickelung ſeiner Logik ſich beobachten läßt, fiel ihm die Eintheilung derſelben, die Hegel bei dem Vortrage der philoſophiſchen Encyclopädie in Prima gemacht hatte, wonach ſie in die ontologiſche Logik, die das Syſtem der reinen Begriffe des Seienden, die ſubjective Logik, die das Syſtem der reinen Begriffe des Allgemeinen und die Ideenlehre, die den Begriff der Wiſſenſchaft enthält, zerfällt, derartig auf, daß, wie er ſelber ſagt, dieſer Gedanke ihn ſeitdem nicht mehr los ließ, bis ſich dann allmählich aus dieſem in ſeinem Urſprunge alſo Hegel ſelber angehörigen Keime die neue Geſtalt entwickelte, die er deſſen „Wiſſenſchaft der Logik“ gab. Hatte der ſpätere Hegel die Logik in die Lehre vom Sein, vom Weſen und vom Begriff eingetheilt, ſo wurzelt alſo Roſenkranz's Eintheilung derſelben in die Lehre vom Sein, vom Begriff und von der Idee, wonach mithin die Lehre vom ſubjectiven Begriff zur Mitte der logiſchen Idee überhaupt gemacht wird, in letzter Beziehung in dieſer früheren Hegel'ſchen Conception. —

Es iſt ſehr ſchwierig von einem Standpunkte aus, der ſo völlig außerhalb des Hegel'ſchen Syſtemes liegt wie der unſere, dieſe Roſenkranziſche „Reform der Logik" ſachgemäß zu beurtheilen. Wir müſſen aber geſtehen, daß wir von *dieſem Standpunkte* aus in Roſenkranz's Leiſtung einen bedeutenden Fortſchritt über die Hegel'ſche Logik erblicken und zwar ſpeciell *inſofern ſie unverkennbar, trotz des Feſthaltens an Hegel's Grundbeſtimmungen über das Verhältniß des Denkens zum Realen, in der Richtung nach einer principiellen Trennung von Logik und Metaphyſik gravitirt.* Aber was uns eben aus dieſem Grunde als Fortſchritt erſcheint, konnte den Hegelianern ſelber begreiflicherweiſe nicht ſo erſcheinen. Roſenkranz's Reform der Logik hat denn auch in der Schule keine Anerkennung gefunden, ſie iſt vielmehr in derſelben theils einfach ignorirt, theils feierlichſt mit dem Banne belegt und desavouirt worden. Als Roſenkranz zuerſt, wie wir bereits erwähnten, in der Schrift: Die Modificationen der Logik abgeleitet aus dem Begriffe des Denkens, ſeine Anſicht über die Reform, der die Logik bedürftig ſei, ausſprach, drückte ihm zwar Prantl, der berühmte Geſchichtsſchreiber der Logik, in ſeiner inſtructiven Abhandlung: Die Bedeutung der Logik für den jetzigen Standpunkt der Philoſophie (München 1849) ſeine partielle Zuſtimmung aus, die eigentliche Schule dagegen ſchwieg völlig. Ebenſo ſtumm verhielt ſie ſich, als Roſenkranz darauf 1850 in ſeinem Syſtem der Wiſſenſchaft jenen Andeutungen gemäß einen Abriß der Logik gab. Roſenkranz, auf's Aeußerſte verſtimmt über dieſes Verhalten der Schule einer Sache gegenüber, die ihm ſo ſehr am Herzen lag, veröffentlichte 1852 ein

Sendſchreiben an Wirth: Meine Reform der Hegel'ſchen Philoſophie (wieder abgedruckt im vierten Bande der „Neuen Studien“, Leipzig 1878), worin er namentlich eingehend bei der von ihm vorgenommenen Umgeſtaltung der Logik verweilte, allein auch darauf reagirte die Schule nicht. Erſt als er 1858—60 ſeine ausführliche Bearbeitung erſcheinen ließ, in deren Vorrede er ſich bitter über dieſe ihm zu Theil gewordene Behandlung beklagte, nahm die Schule Stellung. In der philoſophiſchen Geſellſchaft in Berlin berichteten Michelet und Laſſalle über ſein Werk, und dieſe Berichte, die die allgemeine Zuſtimmung der Geſellſchaft fanden, wurden in dem Organ derſelben: Der Gedanke veröffentlicht. Michelet's Kritik erſchien im erſten und zweiten Hefte des erſten Jahrgangs, die Laſſalle's im zweiten Hefte des zweiten Jahrgangs. Beide verhielten ſich durchaus ablehnend, bezichteten ihn des vollkommenen Mißverſtändniſſes des Hegel'ſchen Standpunktes und charakteriſirten die von ihm vorgenommenen Modificationen als bloße Rückfälle und ihn ſelber als einen von der Höhe Hegel's zu Kant Herabgeſunkenen, ohne daß er das auch nur ſelber geahnt habe. Dabei unterſchieden ſich dieſe beiden Beſprechungen indeß dadurch ſpecifiſch, daß Michelet in der ihm eigenthümlichen, in analogen Fällen (man denke z. B. an ſein Auftreten gegen Zeller) ſtets von ihm bethätigten Manier, ohne auch nur die Denkmotive Roſenkranz's irgendwie zu würdigen, mit dem Ingrimm und der, wo man Gründe erwartet, mit der Fauſt auf den Tiſch ſchlagenden Bornirtheit, mit der der Schriftgläubige gegen den Häretiker ſein Dogma zu vertheidigen pflegt, Roſenkranz gegenüber den Standpunkt des Meiſters einfach en bloc reproducirte, während Laſſalle in würdevollerer Haltung und mit etwas größerem Scharfſinn im Einzelnen zu zeigen ſuchte, wie die Abweichungen Roſenkranz's in der That einen Abfall von dem principiell doch feſtgehaltenen Standpunkte der Identität des Denkens und Seins, reſp. der Einheit von Logik und Metaphyſik involvirten.

Es waren begreiflicherweiſe namentlich zwei Punkte, nämlich einmal die Beſeitigung des zweiten Abſchnittes der Hegel'ſchen Logik, der Lehre von der Objectivität des Begriffes, d. h. die veränderte Stellung, die Roſenkranz der Teleologie gegeben hatte, ſowie die Leugnung, daß die Begriffe des Mechanismus und Chemismus Kategorien von univerſeller Gültigkeit ſeien, und zum Andern die Theſe, daß auch der Begriff des Organismus oder des Lebens ſeinem eigentlichen Inhalt nach nicht in die Logik, ſondern vielmehr in die Naturphiloſophie falle, zwei Punkte, in denen für unſere Auffaſſung gerade der weſentlichſte Fortſchritt Roſenkranz's über die Hegel'ſchen Beſtimmungen liegt, gegen die ſich dieſe Polemik weſentlich richtete. Laſſalle macht Roſenkranz geradezu den Vorwurf, daß, da er den Mechanismus und Chemismus als die Selbſtobjectivirung des Begriffs aufgegeben, ein Begreifen der Geſchichte für ihn unmöglich ſei. Er behauptet, daß Mechanismus, Chemismus und Teleologie einander in den Perioden der Geſchichte ſtets folgten. Fehle die wiſſenſchaftliche Berechtigung, die Gegenſtändlichkeit als das Daſein des Begriffs in Anſpruch zu nehmen, ſo falle damit unter Anderem eines der wichtigſten Reſultate der Hegel'ſchen Philoſophie gänzlich fort, die begriffene Geſchichte. Ohne die Kategorien der Objectivität: Mechanismus, Chemismus und äußere Teleologie ſei eine geſchichtsphiloſophiſche Erkenntniß der Weltgeſchichte unmöglich. Und zwar ſei es ſpeciell der logiſche Chemismus, der hauptſächlich die Seele der geſchichtlichen Bewegung ausmache, wie denn z. B. Fichte allein aus Gründen des logiſchen Chemismus den Sturz der Napoleoniſchen Weltherrſchaft geweiſſagt habe. (Worauf ſich dieſe Aeußerung bezieht, bleibt allerdings unklar.) Und Michelet erklärt ſogar rundweg, daß die Geſchichte des Alterthums unter das Schema des Mechanismus, die des Mittelalters unter die des Chemismus, die der neueren Zeit unter die des Organismus falle. Und zwar handle es ſich bei dieſer Parallele nicht blos um eine Analogie, in welchem Sinne ſelbſt Laſſalle dieſe Behauptung *) reſtringiren wollte, ſondern jene „Realiſationsformen des Geiſtes“ — Mechanismus, Chemismus und Organismus! — ſeien in der That die Elemente, die den Gedankeninhalt der Geſchichte ausmachen. „Begriffen“ hat zum Beiſpiel nach Michelet die welthiſtoriſche Bedeutung des Kampfes des Mittelalters zwiſchen Staat und Kirche nur der Philoſoph, der erkannt hat, daß derſelbe ein chemiſcher Proceß geweſen iſt. Eine philoſophiſche Auffaſſung der ethiſch-hiſtoriſchen Wiſſenſchaften ſei daher ohne Vorausſetzung der eigentlichen und nicht bloß metaphoriſchen oder analogiſchen Gültigkeit der Kategorien der Objectivität und des Begriffes des Lebens auch für die geiſtige Welt unmöglich, und Michelet weiſt, um die Richtigkeit des Hegel'ſchen Begriffs des Organismus für den Geiſt zu beweiſen, darauf hin, daß das Leben des Staats erſtens in der Verfaſſung ſein Syſtem der Geſtaltung,

---

*) Es mag hier übrigens bemerkt werden, um einem zukünftigen Prioritätsſtreite vorzubeugen, daß nicht Michelet, ſondern ſein polniſcher Freund der Graf Cieszkowski dieſen ſublimen Gedanken (in ſeinen Prolegomena zur Hiſtoriographie, Berlin 1838) zuerſt ausgeſprochen hat.

zweitens im Unterrichts- und Völkerverkehr ſeinem Aſſimilationsproceß und drittens im Verhältniß zur Weltgeſchichte ſeinen Gattungsproceß habe, wie Laſſalle in gleicher Tendenz die Monarchie als einen „chemiſchen Proceß“ bezeichnet, „der unvermeidlich zur republikaniſchen Neutraliſation führe“, mit welcher Begriffsbeſtimmung er, was ohne Zweifel als eine die Erregung philoſophiſcher „Heiterkeit“ bezweckende Bemerkung aufzufaſſen iſt, die „Staatsgefährlichkeit der Chemie“ bewieſen zu haben erklärt. Aufgefallen iſt uns nur, daß man nicht zu noch kräftigerer Erhärtung des Unhegel'ſchen des Roſenkranziſchen Standpunktes darauf hinwies, daß einer der begeiſtertſten Hegelianer, der früh verſtorbene Marburger Studioſus der Philoſophie Ferdinand Weber in ſeinem Werke: „Die Conſtruction des abſoluten Standpunktes und das Syſtem des abſoluten Idealismus“, Rinteln und Leipzig 1840 ſogar geradezu die Subſumption der ganzen Realphiloſophie unter die Kategorien der Objectivität für den eigentlichen eſoteriſchen Sinn der Hegel'ſchen Philoſophie erklärt hatte, eine Auffaſſung, reſp. Fortentwickelung des Hegel'ſchen Princips, die ſeiner Zeit ſeines Freundes, des Rintelner Gymnaſiallehrers Carl Hinkel ſchwerwiegende Billigung erfahren hatte (in ſeiner Schrift: „Die ſpeculative Analyſis des Begriffes „Geiſt“ mit Darlegung des Differenzpunktes zwiſchen dem Hegel'ſchen und Neu-Schellingiſchen Standpunkte einerſeits und dem abſoluten Standpunkte Weber's andererſeits.“ Rinteln und Leipzig 1840). —

Roſenkranz vertheidigte ſich gegen dieſe Angriffe in ſeiner Schrift: „Epilegomena zu meiner Wiſſenſchaft der logiſchen Idee. Als Replik gegen die Kritik der Herren

Michelet und Laſſalle.“ Königsberg 1862. Seine Abſicht war zugleich, noch einmal überſichtlich die allgemeinen Differenzpunkte zwiſchen Hegel's Logik und der ſeinigen zu präciſiren und man muß zugeſtehen, daß ihm dies ganz vorzüglich gelungen iſt, ſo daß man aus dieſer Abhandlung ſich beſonders leicht über Sinn und Tendenz ſeiner Reform informiren kann. Hauptſächlich iſt es ſeiner Vertheidigung darum zu thun, zu zeigen, daß dieſe Reform nothwendig aus der conſequenten Feſthaltung des Kanons der Beſtimmungen der logiſchen Idee ſich ergibt, ſowohl für die Natur als für den Geiſt zu gelten, aber weder nur der Natur noch dem Geiſte eigenthümlich anzugehören, weshalb alle blos naturphiloſophiſchen oder blos pſychologiſchen Begriffe den concreten Theilen der Philoſophie zu überlaſſen ſeien. Die begrifflichen Abbreviaturen anderer Wiſſenſchaften ſeien keine logiſchen Begriffe. Die logiſche Wiſſenſchaft habe nicht die Aufgabe, die ſpecifiſchen Grundbegriffe der Wiſſenſchaften der Natur und des Geiſtes *als ſolche* abzuhandeln, ſondern in ſie fallen nur diejenigen Begriffe als fundamentale, welche die *abſolute Form alles Seins* betreffen, nicht aber die Begriffe, zu denen außer dem Abſtractum des reinen Denkens noch ein anderer Inhalt nothwendig ſei. Halte man das nicht feſt, ſo gerathe man in die Gefahr, in der That in den Schellingianismus oder auch den Baaderianismus zurückzufallen und an die Stelle des wirklichen Begreifens vielmehr ein bloßes Spielen mit Analogien zu ſetzen, wie denn die Widerlegung der Herren Michelet und Laſſalle nur auf einer ſolchen Verwechſelung beruhe.

Im Zuſammenhange dieſer Erörterungen macht Roſenkranz namentlich darauf aufmerkſam, wie bedenklich es ſei, die Geſichtspunkte der Betrachtung des vegetabiliſchen oder animaliſchen Organismus auf die politiſchen und ſocialen Wiſſenſchaften zu übertragen, in welcher Beziehung er namentlich an die bekannten „ſtaatsphyſiologiſchen“ Betrachtungen Bluntſchli's „Pſychologiſche Studien über Staat und Kirche“, Zürich 1844 (jene Jugendſünde des berühmten Gelehrten, deren Nachwirkungen in ſeiner ganzen ſpäteren Entwickelung erkennbar geblieben ſind) als warnendes Beiſpiel erinnert. In der That hat die Identitätsphiloſophie kaum durch irgend eine andere Lehre ſo viel Unheil angerichtet als durch dieſe „organiſche Theorie“ des Staats und der Geſellſchaft, die noch heute, wo die Naturwiſſenſchaften ſich ſchon ſo lange von der „organiſchen Weltanſchauung“ emancipirt haben, nach wie vor ihre üppigen Blüthen treibt. Van Kricken hat in ſeiner Schrift: „Ueber die ſogenannte organiſche Staatstheorie“, Leipzig 1873 im Einzelnen nachgewieſen, wie verhängnißvoll dieſe Fiction eines lebendigen Staatsorganismus für die Entwickelung der politiſchen Wiſſenſchaften geweſen iſt, und daß dieſe „biologiſche“ Betrachtungsweiſe ebenſo auf dem Gebiete der ſocialen Wiſſenſchaften eine unbefangene Auffaſſung und Interpretation der Erſcheinungen geradezu principiell unmöglich macht, können am Beſten in neueſter Zeit zwei in vieler Beziehung ſo geiſtvolle und bedeutende Schriften wie Schäffle's „Bau und Leben des ſocialen Körpers“ und Lilienfeld's „Socialwiſſenſchaft der Zukunft“ veranſchaulichen.

Es muß daher Roſenkranz als ein beſonderes Verdienſt angerechnet werden, daß er mit energiſchem Nach-

Univ. Bibl.
München

druck hervorhebt, daß der Organismus ein bloßes Naturverhältniß iſt.

In der Hegel'ſchen Schule hat dieſe Vertheidigungsſchrift Roſenkranz's keine Beachtung gefunden, wie dieſelbe ſich überhaupt auch ſpäter dieſer ganzen Um- und Fortbildung der Logik gegenüber (ſtillſchweigend) ablehnend verhalten hat. Selbſt Kuno Fiſcher, der durch ſeine, durchaus unhegeliſche, kantianiſirende Interpretation der Kategorien als urſprünglicher Functionsweiſen des Intellects eigentlich ganz von ſelber in die Richtung der Roſenkranziſchen Reform hätte gedrängt werden müſſen, wiederholt, wie wir ſchon hervorgehoben, ganz unbefangen das Hegel'ſche Schema, obwohl es in der That doch ſchlechterdings jedem Verſtändniß ſich entzieht, wie es möglich iſt, wenn die Kategorien expressis verbis für „Denkregeln", „Denkfunctionen" erklärt werden, dann unter ihnen Begriffe wie Mechanismus, Leben und Wollen anzuführen. Noch auffallender aber muß es erſcheinen, daß auch noch neuerdings Günther Thiele in ſeinem merkwürdigen Verſuche, die Hegel'ſche Logik „in's Transcendentale umzuſchreiben": „Grundriß der Logik und Metaphyſik, dargeſtellt als Entwickelung des endlichen Geiſtes", Halle 1878 Roſenkranz's logiſche Schriften vollkommen unberückſichtigt gelaſſen hat. Namentlich charakteriſtiſch iſt es für die Stagnation der Schule, daß ſeine Ideenlehre von keiner Seite die Beachtung gefunden hat, die ſie als eine durchaus originale und an geiſtvollen und intereſſanten Ausführungen überaus reiche Arbeit in der That in ſo hohem Maße verdient. —

In Beziehung auf Roſenkranz's Leiſtungen auf dem Gebiete der Real-, d. h. alſo der Natur- und der Geiſtesphiloſophie bedarf es nicht überall eines gleich ausführlichen Eingehens, da er auf demſelben im Weſentlichen ſeinem Meiſter treu geblieben iſt und ſeine Thätigkeit viel mehr darauf ausgeht, umfaſſende Anwendungen der Hegel'ſchen Principien zu verſuchen als dieſe ſelber zu modificiren, wir werden daher Maßſtab für die Ausführlichkeit unſerer Erörterung der einzelnen Gedankenkreiſe hier blos den Grad des Intereſſes ſein laſſen, den dieſelben noch jetzt für unſer **modernes** philoſophiſches Denken haben.

Am wenigſten bietet jedenfalls ſeine Naturphiloſophie Veranlaſſung zu ausführlicherer Beſprechung.

In der Hegel'ſchen Philoſophie iſt bekanntlich die Naturphiloſophie die eigentliche partie honteuse geweſen, was einerſeits die Folge des beklagenswerthen Umſtandes war, daß Hegel perſönlich über die ganze Entwickelung der modernen ätiologiſchen Naturwiſſenſchaften ſeit Galilei und Newton vollkommen desorientirt war, andererſeits aber ſeinen viel tieferen Grund darin hatte, daß die abſolute Dialektik principaliter in Folge der für ſie in ſo hohem Grade charakteriſtiſchen Antipathie gegen cauſale Unterſuchungen zu fruchtbaren Leiſtungen auf dieſem Gebiete vollkommen unfähig war. Jenes Mißverſtändniß Schelling's, in äſthetiſch-teleologiſchen Deutungen des Sinnes der Welt die Aufgabe der Naturphiloſophie erſchöpft zu ſehen, hat Hegel nur ſyſtematiſirt, indem ihm die Frage nach dem cauſalen Mechanismus des Geſchehens der Ereigniſſe durch die dialektiſche Conſtruction ihres Sinnes überall für mitgelöſt gilt. Die abſchreckenden Folgen dieſes Mißverſtändniſſes, das in letzter Inſtanz darin wurzelt, daß dieſe Philoſophie nicht begriffen hat, daß die Verwirklichung des Sinnes der Idee an die Totalität der mechaniſchen Geſetze gebunden iſt, welche die unverbrüchliche, conſtante Grundlage ihres Schaffens ſind, liegen in den naturphiloſophiſchen Vorleſungen Hegel's, die in Michelet's ſchlechter Redaction in der Geſammtausgabe der Werke den zweiten Theil der Encyclopädie bilden, ſo detaillirt vor, daß man begreift, wie die Schule im Allgemeinen, während ſie die übrigen Theile des Syſtems unermüdlich reproducirt hat, ſich von der Naturphiloſophie in reſpectvoller Ferne gehalten hat, wozu allerdings noch beitrug, daß die Hegelianer bekanntlich faſt ausſchließlich aus Theologen ohne naturwiſſenſchaftliche Bildung ſich recrutirten. Der einzige namhafte Schüler Hegel's, der bedeutende naturwiſſenſchaftliche Studien gemacht hatte, war Julius Schaller, indeß fielen dieſe Studien erſt in eine Zeit, als ſein philoſophiſcher Standpunkt ſchon feſtſtand, ſo daß ſie ihm nicht mehr dazu dienen konnten, von deſſen Unhaltbarkeit ſelber ihn zu überzeugen, ihm verdanken wir zwar keine ſyſtematiſchen Arbeiten *), wohl aber eine ausgezeichnete Geſchichte der Naturphiloſophie von Baco bis auf Kant. Was dagegen an ſyſtematiſchen Arbeiten in der Schule verſucht worden iſt, darüber geht man in ihrem eigenen Intereſſe am beſten ſo raſch wie möglich hinweg. Vor Roſenkranz's Darſtellung iſt nur die wüſte Schrift Bayrhofer's: Beiträge zur Naturphiloſophie, Leipzig 1839 — 1840 zu erwähnen, in der namentlich die Okenſche Zeugungstheorie des Menſchen, daß er aus dem maritimen Urſchleim als ein Gewimmel embryonaler Blaſen in unbeſtimmt vielen

---

*) Er hat allerdings, wie ich durch eine Mittheilung meines verehrten Freundes, Herrn Prof. Bergmann in Marburg, weiß, ein vollſtändig ausgearbeitetes, ausführliches Syſtem der Naturphiloſophie hinterlaſſen. Daſſelbe iſt indeß leider ungedruckt geblieben.

Exemplaren hervorgegangen ſei, „dialektiſch und empiriſch" durchgeführt *) und überdies ein der, um mit Hegel zu reden, „verwunderſamen" Macht des Verſtandes ſelbſt den minimalſten Reſpect verſagender Verſuch der Anwendung der naturphiloſophiſchen Principien auf die Jatrik gemacht wird, nach Roſenkranz's Darſtellung iſt nur noch, da Biedermann ſchwerlich als Hegelianer de pur sang wird gelten wollen und A. Vera doch weſentlich nur Ueberſetzer und Commentator der Hegel'ſchen Naturphiloſophie geweſen iſt, Michelet's „Naturphiloſophie auf dem Grunde der Erfahrung" Berlin 1876 zu nennen, die den zweiten Theil jenes Werkes bildet, dem er, wie es ſcheint um den Verdacht, daß er als ein Interpret der abſoluten Weltdialektik nicht zu den „Exacten" gerechnet werden möge, von Vornherein abzuſchneiden, den originellen Namen: „Syſtem der Philoſophie als exacter Wiſſenſchaft" gab. Allein obwohl dieſe Naturphiloſophie „auf dem Grunde der Erfahrung" ſich aufgebaut haben will und außerdem überhaupt als eine Abtheilung einer „exacten Wiſſenſchaft" auftritt, ſo hat ihr Verfaſſer in derſelben in der That nur die Fehler Hegel's einfach reproducirt, ohne daß er irgendwo den unerquicklichen Eindruck ſeiner ſchematiſchen Conſtructionen durch eine Spur von Detailkenntniß gemildert hätte. Roſenkranz ſelbſt hat die Naturphiloſophie nicht als ein ſelbſtſtändiges Werk, ſondern nur als zweiten Theil ſeines Syſtems der Wiſſenſchaft (§ 289 — 564) bearbeitet und er hat durch dieſe Bearbeitung dem Anſehen ſeines Namens ſowohl wie dem der Philoſophie überhaupt,

---

*) Vielleicht wird dieſe Notiz irgend einem Jünger des „modernen naturphiloſophiſchen Monismus" Veranlaſſung geben, hier den Verſuch einer Ehrenrettung vorzunehmen.

ſpeciell in den Kreiſen der Mathematiker und Naturforſcher außerordentlich geſchadet, da es ihm in der That zwar nicht an empiriſchen Kenntniſſen in den beſchreibenden Naturwiſſenſchaften, wohl aber an jedem Organ für die mathematiſche und phyſikaliſche Denkweiſe gebrach *). Roſenkranz ſelber hat indeß gerade auf dieſen Theil ſeines Werkes ſtets den größten Werth gelegt, wie namentlich ſeine Brochure: Hegel's Naturphiloſophie und ihre Erläuterung durch den italieniſchen Philoſophen A. Vera (Berlin 1868) beweiſt.

Der Grund der Natur iſt die „Entelechie des Geiſtes". Das Logiſche wird nicht zur Natur: die logiſche Idee iſt vielmehr nur ihr abſtractes Vorbild, ihr ſchaffender Grund iſt vielmehr, wie Roſenkranz ſeiner theiſtiſchen Deutung Hegel's gemäß, auf die wir zurückkommen werden, erklärt, der abſolute Geiſt, der das Subject iſt, das die abſolute Vernunft ewig denkt. „Die Natur", heißt es p. 155, „iſt der logiſch-alogiſche Abgrund, in den ſich der Geiſt ſeiner ſelbſt ſicher wirft, um, die Nacht des Raumes erhellend, die Ausſchweifungen der Materie bändigend, zahlloſe Ge-

---

*) Es iſt uns peinlich, hierüber ausführlicher zu werden. Daß wir indeß dem im Uebrigen ſo bewunderungswürdig vielſeitig gebildeten, verehrten Todten mit dieſer Behauptung kein Unrecht thun, zum Beweis dafür mag es genügen, auf die § 324, 334, 425, 441, 446 dieſer Darſtellung der Naturphiloſophie im Syſtem der Wiſſenſchaft zu verweiſen. Schleiden hat ſeiner Zeit in ſeiner denkwürdigen Schrift: Schelling und Hegel in ihrem Verhältniß zur Naturwiſſenſchaft (Leipzig 1844) dem Standpunkte des poſitiven Forſchers gegenüber der „ſpekulativen" Naturphiloſophie einen klaſſiſchen Ausdruck gegeben. Ihm werden ſchwerlich Roſenkranz's Expoſitionen die Ueberzeugung verſchafft haben, daß ſeine Auffaſſung dieſes Verhältniſſes eine irrige geweſen ſei.

ſtalten verſchwenderiſch ausſtreuend, von Schöpfungswoche zu Schöpfungswoche in für ihn gleichgültige Aeonen vorbringend, endlich im Auge des Menſchen ſein Ebenbild wiederzuſchauen und ſich zuzujauchzen, nicht nur: Das iſt Fleiſch von meinem Fleiſch, ſondern auch: Das iſt Geiſt von meinem Geiſt.“

Der Darſtellung des Syſtems der Naturphiloſophie ſelber ſchickt Roſenkranz eine Reihe einleitender Erörterungen voraus, die die Entſtehung unſeres Wiſſens von der Natur überhaupt, die Geſtaltung unſeres Wiſſens von der Natur zum Syſtem und das Verhältniß der Natur als Syſtem zum allgemeinen Syſtem der Wiſſenſchaft zum Gegenſtande haben. Dieſe Erörterungen ſind namentlich deshalb von Intereſſe, weil ſie in characteriſtiſcher Weiſe zeigen, wie weit der Gedanke der Ausbildung einer wirklichen Lehre von den Methoden unſeres Erkennens, der Gedanke einer Aufklärung der Natur des erfindenden Gedankenganges von dem Geiſte der Hegel'ſchen Philoſophie ablag, wie denn in der That Roſenkranz, der in dieſer Richtung nur die Beſtimmungen der Phänomenologie reproducirt, die damals bereits erſchienenen bedeutenden Arbeiten John Herſchel's, Will. Whewell's und Stuart Mill's ſtets als der wirklichen Philoſophie nicht angehörig betrachtet hat. Allerdings iſt dieſer ganze Gedanke einer eigentlichen wiſſenſchaftlichen Methodenlehre nur unter **der** Vorausſetzung überhaupt möglich, daß das Ganze der Natur von einer allbeherrſchenden und nothwendigen Geſetzmäßigkeit getragen wird, eine Vorausſetzung, der Roſenkranz hier in Uebereinſtimmung mit der Hegel'ſchen Anſchauung vielmehr den Gedanken ſubſtituirt, daß die Natur das Reich der Zufälligkeit ſei, daß in ihr der Zufall eine objective Exiſtenz genommen habe. Während die Beſtimmungen der logiſchen Idee ſchlechthin nothwendige ſeien, die mit hemmungsloſer Continuität in einander übergehen, ſei der Natur vielmehr die Zufälligkeit nothwendig. Iſt das aber der Fall, tritt an die Stelle des kosmiſchen Mechanismus das Reich der objectiven Zufälligkeit — und wie ernſt dieſe Objectivität des Zufalls gemeint iſt, zeigt am beſten, daß dieſer reale Zufall ſowie die ihm im Gebiete des Geiſtes entſprechende reale Willkür Schuld daran ſein ſollen, daß in der Welt, deren principiell einzige Function doch die Realiſirung des Logos iſt, das Irrationale oder was die Hegel'ſche Philoſophie damit conſequent identificirt, d. h. in Wahrheit verwechſelt, das Uebel und das Böſe eine Wirklichkeit haben — ſo läßt ſich eigentlich über die Natur nicht mehr philoſophiren, ſondern nur noch phantaſiren, wenn auch die Evolution dieſer Phantaſien dem Schema der dialektiſchen Methode gemäß erfolgt.

Die Gliederung dieſer als „Syſtem der Naturphiloſophie" auftretenden Naturphantaſien ſtimmt im Weſentlichen mit der Hegel'ſchen überein, wenn auch im Einzelnen zahlreiche Modificationen angebracht ſind.

Die Natur wird zunächſt aufgefaßt vom Standpunkte der Mechanik, die als formale die Materie betrachtet, inſofern ſie ſich in der abſtracten Idealität der Unendlichkeit von Zeit und Raum ſetzt, die als reale die Materie betrachtet inſofern ſie ſich in der ebenſo abſtracten Realität einzelner Maſſen ſetzt, die unter einander in nur endlicher Beziehung ſtehen, und die als abſolute endlich die Materie betrachtet, inſofern ſie ſich in der Selbſtbewegung der himmliſchen Körper ſetzt, die, abgeſehen von aller ſonſtigen phyſikaliſchen Beſchaffenheit, lediglich durch ihre Schwere ſich gegenſeitig in Bewegung ſetzen: die Mathematik, die Mechanik, die mechaniſche Aſtronomie. (Auf Roſenkranz's aſtronomiſche Differenzen von Hegel werden wir ſpäter zurückkommen.)

Die Dynamik, der zweite Theil des Ganzen, der in Hegel's Naturphiloſophie unter dem Titel „Phyſik" auftritt, welcher bei Roſenkranz die Ueberſchrift der ganzen Naturphiloſophie wird, hat zum Gegenſtande die Materie als dynamiſche, d. h. als die durch ihre einfache Beſtimmtheit ſich unterſcheidende, als ſolche aber iſt ſie erſtens die ſelbſt noch mechaniſche Individualiſirung, welche durch die Specification der Materie entſteht, im Verhältniß zu anderer Materie als ihre Cohäſion erſcheint und in Klang, Wärme und Licht ſich aufklärt, (daß Roſenkranz in der Farbenlehre „Goetheaner" iſt, bedarf wohl kaum einer ausdrücklichen Conſtatirung) zweitens aber geht die Specification der Materie in die phyſikaliſche Polariſirung über, inſofern die Polarität als magnetiſche, elektriſche und chemiſche die ſelbſtgeſetzte, die Unendlichkeit als Virtualität in ſich faſſende Verendlichung des Materiellen iſt, da nun aber drittens die Wirklichkeit aller dieſer Proceſſe durch die Individualität eines jeden Weltkörpers ein beſonderes Maß empfängt, ſo iſt der dritte Gegenſtand der Dynamik der meteorologiſche Proceß, als welcher in dem freien Uebergang aller jener Proceſſe ineinander auf demſelben Weltkörper innerhalb der eigenthümlichen Modalität, welche durch ihn geſetzt wird, beſteht. Im Einzelnen iſt hier indeß nur der elementariſche Proceß der Erde für uns erkennbar.

Der dritte Theil der Naturphiloſophie endlich, die Organik, behandelt das Lebendige, deſſen qualitativen

Unterſchied vom Unorganiſchen dem Hegel [illegible] natürlich „die ſich durch immanente Virtualität articulirende Automorphie“ iſt. Das Leben ſetzt ſich erſtens als einzelnes, als Individuum, durch den morphologiſchen Proceß, wiederholt zweitens den Proceß ſeiner Individualiſirung, indem es ſeine ihm vorausgeſetzte Natur durch den biologiſchen Proceß überwindet und geht drittens über ſich als einzelnes zur Erhaltung ſeiner Gattung als der ihm an ſich immanenten Allgemeinheit durch den ſexuellen Proceß hinaus. Aus dem Unterſchiede dieſer Proceſſe ergiebt ſich die Eintheilung des Begriffes der organiſchen Natur. Der erſte ihrer Proceſſe, der der Selbſtgeſtaltung, erſcheint als beſondere Function im „geologiſchen Organismus“, der zweite ihrer Proceſſe, der der Selbſterhaltung, erſcheint als beſondere Function im vegetabiliſchen Organismus, der dritte Proceß, als welcher in dieſem Zuſammenhange nun aber nicht wieder der Gattungsproceß, ſondern vielmehr der des Selbſtgefühls genannt wird — inſofern durch den Gattungsproceß als „die höchſte That des Individuums“ das Individuum in einem anderen ſich als Gattung genießt — erſcheint als beſondere Function im animaliſchen Organismus. —

Aus dieſem vielgeſtaltigen Außerſichſein erhebt ſich die Idee zum Fürſichſein als ſich wiſſende und wollende: der Geiſt. Der dritte Theil des Syſtems iſt ſomit die Geiſtesphiloſophie, die ganz wie bei Hegel als Philoſophie des ſubjectiven, des objectiven und des abſoluten Geiſtes ſich explicirt.

Die Philoſophie des ſubjectiven Geiſtes oder die Pſychologie hat Roſenkranz nicht blos in den einſchlägigen Paragraphen des Syſtems der Wiſſenſchaft (§ 564 — 663) behandelt, ſondern er hat ihr bereits weit früher eine eingehende Monographie gewidmet: „Pſychologie oder die Wiſſenſchaft vom ſubjectiven Geiſte“, Königsberg 1837. Roſenkranz hat ſich in dieſer Darſtellung ſtreng an die Hegel'ſchen Beſtimmungen gehalten, er erklärt ſelbſt, daß ſeine Arbeit eigentlich nur ein Commentar des Entwurfs ſein wolle, den Hegel in der Encyklopädie gegeben habe. Nichtsdeſtoweniger iſt gerade dieſe Leiſtung eine ſeiner verdienſtvollſten. Hegel ſelbſt hatte bekanntlich keine ſpecifiſch pſychologiſchen Intereſſen, daher er für dieſen erſten Theil der Geiſtesphiloſophie, abgeſehen von der Theorie des Bewußtſeins, die von ihm ja urſprünglich nicht als ein Theil der Pſychologie concipirt worden war, eigentlich nur die allgemeinen Schemata aufgeſtellt hatte, die der ſpeciellen Ausführung noch entgegenſahen. Roſenkranz iſt nun in der Schule der Erſte geweſen, der dieſen Verſuch der Ausführung machte. Vor Roſenkranz hatte allerdings ſchon Mußmann ein „Lehrbuch der Seelenwiſſenſchaft“ (Berlin 1827) erſcheinen laſſen, indeſſen hatte dieſes geſchmackloſe Compendium dieſes verworrenen Kopfes ſelbſt in der Schule keine Anerkennung gefunden. Außerdem hatte vom Hegel'ſchen Standpunkte aus nur noch Wirth eine „Theorie des Somnambulismus oder thieriſchen Magnetismus“ (Leipzig und Stuttgart 1836) geſchrieben, ein Werk, das zwar den phantaſtiſchen Ueberſchwenglichkeiten gegenüber, wie ſie in der Schule der naturphiloſophiſchen Romantiker uſuell waren, die in dem thieriſchen Magnetismus die höchſte Stufe geiſtiger Entwickelung ſahen, principiell einen Fortſchritt bezeichnet, indeſſen im Einzelnen, in der Feſtſtellung des Thatſächlichen, mit einer in ſo hohem Grade jeder kritiſchen Beſonnenheit entbehrenden Leichtgläubigkeit verfährt, daß das jetzt ganz vergeſſene Buch der Beachtung Herrn Zöllner's und ſeiner Freunde nicht dringend genug empfohlen werden kann. So begreift es ſich, daß gerade dieſe Leiſtung Roſenkranz's lebhaft begrüßt wurde. Indeß geſchah dies namentlich in den Kreiſen der allgemeinen Bildung, in denen man ſich von der geiſtreichen Lebendigkeit der Darſtellung, der Anmuth der Diction, der überall zu Tage tretenden vielſeitigen, ausgebreiteten Beleſenheit des Autors ganz außerordentlich gefeſſelt fühlte, wie denn z. B. Gutzkow dem Werke eine geradezu begeiſterte Beſprechung widmete. Dagegen war die Aufnahme, die es in den philoſophiſchen Fachkreiſen fand, eine weniger freundliche. Selbſt die eigene Schule verſagte ihm die Anerkennung. In den Halle'ſchen Jahrbüchern erhob ſich Bayrhofer mit großer Schärfe gegen ihn und Michelet hielt es ſogar für nöthig, um die echte Hegel'ſche Lehre Roſenkranz's angeblichen Verfälſchungen gegenüber zu retten, ſelbſt eine „Anthropologie und Pſychologie“ (Berlin 1840) zu veröffentlichen, die indeß in der That eine viel weniger getreue Reproduction der Hegel'ſchen Anſchauungen iſt als das Roſenkranziſche Buch und überdies alle jene ſchriftſtelleriſchen Vorzüge nicht beſitzt, die dieſes auszeichnen. Dieſe Oppoſition innerhalb der Schule ſelber würde indeſſen nichts zu bedeuten gehabt haben, da es in letzter Inſtanz nur Fragen des Schematismus der Methode waren, um die man ſich ſtritt, dagegen erfolgte von einer anderen Seite ein Angriff nicht nur auf Roſenkranz ſpeciell, ſondern auf die ganze Pſychologie der Hegelianer — mittlerweile waren außer der Schrift Michelet's auch noch Daub's „philoſophiſche Anthropologie“ (als zweiter Band ſeiner nachgelaſſenen philoſophiſchen und theologiſchen Vorleſungen, Berlin 1838) und Erdmann's „Grundriß der Pſychologie“ (Leipzig 1840) erſchienen — der für die Schule geradezu vernichtend war. Es war dies die vortreffliche Schrift des Oeſterreichiſchen Herbartianers Exner: Die Pſychologie der Hegel'ſchen Schule, deren erſtes Heft im Jahre 1843 erſchien. Roſenkranz verſuchte gegen dieſen Angriff in der Vorrede zu der in demſelben Jahre veröffentlichten zweiten Auflage ſeiner Pſychologie eine eingehende Vertheidigung, auf die Exner im Jahre darauf in einem zweiten Heft ſeiner Schrift eine ſehr ausführliche Entgegnung erfolgen ließ. Auf dieſe antwortete Roſenkranz nicht wieder, vielmehr ließ er, als zwanzig Jahre nach dem Erſcheinen jener zweiten eine dritte Auflage ſeiner Pſychologie nöthig wurde, dieſe Vertheidigung wieder weg, — ſie iſt wieder abgedruckt im vierten Band der „Neuen Studien“ — um an ihre Stelle eine Schilderung des damaligen Zuſtandes der Pſychologie in Deutſchland zu ſetzen.

Exner's Schrift iſt nun in der That eine Perle wiſſenſchaftlicher Polemik und muß in dieſer Richtung geradezu zu den klaſſiſchen Producten unſerer Philoſophie gerechnet werden. Von der Wunde, die er ihr ſchlug, hat ſich die Schule niemals wieder erholt. Er hat den vollkommenen Widerſpruch zwiſchen der dialektiſchen und einer wahrhaft genetiſchen Methode, den die Schule bis dahin mit mühſamer Künſtlichkeit zu verſchleiern gewußt hatte, an dem Beiſpiel der Pſychologie mit unzweideutiger Klarheit an den Tag gelegt. Niemals wohl hat in Wahrheit der wiſſenſchaftliche Verſtand gegen die dialektiſche Vernunft ein ſo ſiegreiches Turnier geliefert als es in dieſer Schrift „dieſer bis dahin völlig unbekannte Profeſſor an der Univerſität zu Prag, Dr. Exner" gezogen hat.

Es iſt zu allen Zeiten kein ſehr lohnendes Geſchäft geweſen, gegen die abſolute Philoſophie Polemik zu treiben. Denn die abſolute Philoſophie erkennt bekanntlich die Geſetze „der vormaligen Logik" nicht mehr an und es iſt daher natürlich, daß wer von dieſem überwundenen Standpunkte aus gegen ſie ankämpft, in ſehr einfacher Weiſe durch den Hinweis darauf widerlegt wird, daß er eben auf demſelben, der in der „abſoluten Methode" ein aufgehobenes Moment ſei, noch ſtehe. Nichts iſt in der That belehrender für die Gewinnung der Einſicht in die völlige Divergenz der Tendenzen und der Methoden der eigentlichen Wiſſenſchaft und der Philoſophie im Sinne Hegel's als die Lectüre dieſer Exner'ſchen Streitſchrift und der Roſenkranziſchen Entgegnung auf dieſelbe. „Herr Exner", erklärt Roſenkranz, ſtecke ganz und gar in derjenigen Form des Erkennens, die wir ſeit Kant die Verſtandesform nennen, d. h. derjenigen, in der alle Unterſchiede als unauflösliche, als für ſich ſelbſtſtändige Beſtimmtheiten fixirt werden, während doch in der That die Endlichkeit der Beſtimmung ſolcher Fixirung widerſpreche. Daher verlange er für die Pſychologie Beſchreibung der Seelenzuſtände, er wolle eine reinliche Auseinanderſetzung derſelben, während das Uebergehen des einen in den anderen, die Bewegung und Veränderung oder gar die Verwickelung derſelben in nothwendige Widerſprüche ihm nicht Thatſachen, ſondern Behauptungen eines kranken, empiriewidrigen Denkens ſeien. Und während die Pſychologie der dialektiſchen Vernunft in der Aufzeigung dieſer nothwendigen Widerſprüche und in dem, was ſie ihre „ſpeculative Auflöſung" nennt, ihr eigentliches Geſchäft geſehen hatte, verlangte in „Herrn Exner" der Verſtand (dieſer „plumpe, hochmüthige Bauernverſtand des Empirikers", wie Weiße in ſeiner Abhandlung: „Die Hegel'ſche Pſychologie und die Exner'ſche Kritik" in Fichte's Zeitſchrift für Philoſophie und ſpeculative Theologie 1844, XIII. Band ſich mit zarter Sinnigkeit ausdrückte) den Nachweis der Geſetze des pſychiſchen Mechanismus, wollte er den Verlauf pſychiſcher Zuſtände erklärt wiſſen. Aber Erklärungen ſind doch in Wahrheit nichts „als das Angeben einer Beſtimmtheit als Grund der Exiſtenz einer anderen, ſo daß beide Beſtimmtheiten einander an ſich fremd bleiben", anſtatt daß gerade zu zeigen wäre, wie ſie ihr Auseinanderſein aufheben, was aber dem Verſtande vielmehr nur als ein „ſpeculatives Unglück" gilt, und was dem Verſtande ſo beſonders wichtig iſt, ſeine Geſetze ſind in der That nichts als „abſtracte in ſich unbewegte Allgemeinheiten, auf die er ſich überall beruft, wo er nichts zu begreifen vermag. Kann er nur auf ein von ihm decretirtes Geſetz ſich ſteifen, ſo glaubt er die Wiſſenſchaft gerettet. Eine Kritik ſeiner Geſetze gilt ihm daher für ein Attentat gegen die Wiſſenſchaft ſelbſt. Gehen ihm einmal die Geſetze aus, ſo hilft er ſich dadurch, daß er wenigſtens welche vermuthet. Er ſpricht dann mit beſcheidenem Hochmuth von der Wahrſcheinlichkeit eines noch verborgenen Geſetzes." (Vertheidigung der Hegel'ſchen Pſychologie gegen die Einwürfe des Herrn Dr. Exner. Neue Studien IV, p. 115.)

Dieſes Verfahren des „Verſtandes", die pſychologiſchen Data aus den Geſetzen ihres Zuſtandekommens zu erklären und mit der abſoluten Vorausſetzung an die Betrachtung der pſychiſchen Phänomene heranzugehen, daß ſie ſich in der That nicht erklären laſſen, d. h. daß ihr Verlauf wirklich ein ausnahmslos geſetzlicher iſt und daher da, „wo einmal die Geſetze ausgehen, ſich dadurch zu helfen, daß er wenigſtens welche vermuthet“, iſt nun allerdings nicht die Methode der „Philoſophie des ſubjectiven Geiſtes“, für die ja nicht das Zuſtandekommen dieſer Erſcheinungen ein Object des Intereſſes iſt, ſondern ihr Sinn, die daher auch keine Wiſſenſchaft der inneren Empirie ausbilden will, ſondern der die Tendenz pſychologiſcher Beobachtung und Analyſe vollkommen fern liegt, der es auch in Wahrheit gar nicht um einen ſpeciell pſychologiſchen Inhalt zu thun iſt, da ihr Standpunkt überhaupt ganz und gar kein pſychologiſcher iſt, inſofern ſie vielmehr eine ganz andere Aufgabe hat, nämlich den Verlauf des Proceſſes zu ſchildern, durch den der Logos nach den ihm immanenten „Entwickelungsgeſetzen“ zum individuellen Geiſt und Selbſtbewußtſein wird. Dieſe Wiſſenſchaft geht daher auch gar nicht urſprünglich von Problemen aus, die in der Beſchaffenheit des Empiriſchen baſiren, ihr Entſtehungsgrund iſt nicht die Erklärungsbedürftigkeit der gegebenen Thatſache des menſchlichen Seelenlebens, ſie iſt vielmehr in letzter Inſtanz nur ein Capitel aus der „Naturgeſchichte Gottes“ und daß der Inhalt dieſes Capitels ſich mit dem deckt, was wir als unſer Seelenleben durch innere Erfahrung kennen, iſt in der That vom Standpunkte des Ganzen aus nur ein Zufall. Nur wenn man das in's Auge faßt, daß dieſe Pſychologie gar keine ſelbſtſtändig forſchende Wiſſenſchaft ſein will, die von der Beobachtung des Empiriſchen ausgehend ſich ihre Begriffe erſt bildet, ſondern daß ihr Princip ſowohl: der Begriff des Geiſtes als ſich denkende Idee als ihre Methode: die dialektiſche Evolution der Idee in ihrer Entwickelung zum Fürſichſein nicht durch eine independente Discuſſion gegebener Thatſachen gewonnen, ſondern vielmehr Corollarien ihrer Metaphyſik ſind, kann man dem eigenthümlichen Charakter dieſer Disciplin gerecht werden. Ganz wie in der Naturphiloſophie iſt es auch in der Pſychologie Hegel und ſeiner Schule niemals um cauſale Erklärungen des Zuſtandekommens der Phänomene, ſondern vielmehr nur um die dialektiſche Interpretation ihrer Bedeutung für die Realiſirung der Entwickelungstendenzen der in der Welt ſich explicirenden Idee zu thun geweſen, wie denn in der That nur unter dieſem Geſichtspunkte die ganze Gliederung der Hegel'ſchen Pſychologie, daß dieſelbe von der Natürlichkeit des Geiſtes ausgeht, durch den Begriff des Bewußtſeins zur Aufhebung deſſelben in der Vernünftigkeit fortſchreitet und dann mit dem Begriffe der Geiſtigkeit als ſolcher endet, überhaupt zu verſtehen iſt, während dieſer Gang der Behandlung von einem eigentlich pſychologiſchen Standpunkte aus ja geradezu als eine völlige Unbegreiflichkeit erſcheinen müßte. Und was von dieſer allgemeinen Gliederung gilt, gilt ebenſo von der Anordnung im Einzelnen, von der Art, wie ſich im Einzelnen der Entwickelungsfortſchritt vollzieht. Aber ganz wie die Naturphiloſophie Hegel's wiſſenſchaftlich vollkommen unfruchtbar bleiben mußte, weil ihr die Einſicht verſchloſſen iſt, daß die Verwirklichung des Inhalts der Idee ein für allemal an ein Syſtem von Mitteln und Kräften gebunden iſt, die nach gleichbleibenden Geſetzen verwandt werden, ſo iſt auch in dieſer Hegel'ſchen Philoſophie des ſubjectiven Geiſtes die eigentliche Aufgabe der Wiſſenſchaft, d. h. die Aufgabe einer mechaniſchen Pſychologie vollſtändig verſchwunden, vielmehr kommt es, ohne daß eine Nachweiſung der Urſachen und der Wirkungsgeſetze, durch welche der Sinn der Idee realiſirt wird, auch nur verſucht würde, blos zu ganz allgemeinen, ſchematiſchen Entwickelungen von Phänomenen, die zwar im Abſoluten, aber gar nicht unter einander zuſammenhängen.

Faßt man nun die Hegel'ſche Pſychologie ſo auf, daß ſie, die Aufgabe der eigentlichen Wiſſenſchaft vollſtändig bei Seite ſtellend, nur der umfaſſende Verſuch einer teleologiſchen Deutung der äſthetiſchen und ſpeculativen Bedeutſamkeit der Formen des Seelenlebens geweſen ſei, ſo wird man nicht leugnen können, daß ſie eine Fülle geiſtvoller und kühner Ideen producirt habe, ja daß ſie als Ganzes geradezu eine geniale Leiſtung ſei, allein das Verhängnißvolle für Hegel wie für ſeine Schüler iſt auch hier wiederum, daß ſie dieſe teleologiſche Deutung, für die doch der Natur der Sache nach nun einmal alle feſten Principien fehlen, für ein wiſſenſchaftliches „Begreifen" hielten und mit der Frage nach der dialektiſchen Dependenz auch die andere nach der natürlichen cauſalen Entſtehung gelöſt zu haben glaubten. Und das iſt das Verdienſt Exner's, die völlige Divergenz dieſer beiden Beobachtungsweiſen im Einzelnen mit unerbittlicher Deutlichkeit aufgezeigt haben.

Es iſt in der That im höchſten Grade intereſſant, in Roſenkranz's Widerlegung zu verfolgen, wie er die Einwände Exner's überhaupt gar nicht verſteht, da ihm, daß die Wiſſenſchaft an einen Kreis von Phänomenen ganz andere Anſprüche macht, als die dieſes dialektiſchen „Begreifens", ſchlechterdings unfaßbar iſt.

Ein Capitel ſeiner Vertheidigung (Neue Studien IV., p. 134 ff.) iſt überſchrieben: Die Erklärung und das Wie. Er ſpricht darin dieſes Mißverſtändniß mit einer beinahe klaſſiſchen Naivetät aus: „Eine Lieblingswendung Herrn Exner's iſt die Beſchwerde, das Wie einer Beſtimmung, die Erklärung eines Zuſtandes zu vermiſſen. Nach meiner Meinung fällt das Wie mit dem Begriff der Sache zuſammen. Hinter dieſem noch wieder etwas Anderes zu ſuchen, heißt Waſſer in's Meer tragen. Hegel iſt ſogar der Anſicht, daß die Beſchäftigung mit dem Wie ein Mittel ſei, dem Begreifen auszuweichen, ſagt aber doch an einem anderem Orte, daß man unter dem Wie eigentlich die Art verſteht. Wenn ich z. B. angebe, was die Verrücktheit iſt, ſo gebe ich auch an, wie ſie es iſt."

Exner hatte unter Anderem den Nachweis vermißt, wie phyſiſche Verſchiedenheiten pſychiſche werden. Für einen eigentlich pſychologiſchen Standpunkt würde das ja allerdings eine der größten, ſchwierigſten und fundamentalſten Fragen ſein. Roſenkranz dagegen iſt natürlich, daß hier überhaupt ein Problem vorliegen ſoll, unfaßbar, da ja ſein Standpunkt eben kein pſychologiſcher iſt und daher das Verhältniß der Natur zum Geiſte auf dem Boden der Pſychologie gar nicht erſt unterſucht, ſondern in derſelben vielmehr einfach vorausgeſetzt wird, was die Metaphyſik darüber bereits entſchieden hat, nämlich daß Natur und Geiſt in irgend welchen Beziehungen der Wechſelwirkung überhaupt gar nicht ſtehen können, da ſie an ſich Eins ſind. Damit fällt dann nun allerdings dieſe ganze Frage hinweg und ein Problem des pſychophyſiſchen Mechanismus exiſtirt für dieſe Pſychologie überhaupt nicht. Und was von der Entſtehung der pſychiſchen Phänomene gilt, gilt auch von ihrem Verlauf, auch für dieſe hat der Begriff des Mechanismus keine Gültigkeit*). In der That hat Hegel ſich nicht geſcheut, die Geſetzlichkeit unſerer Vorſtellungsaſſociationen überhaupt zu leugnen und die Schule iſt ihm darin ohne Widerſpruch gefolgt. Auch Roſenkranz erklärt an einer vielberufenen Stelle (Pſychologie, erſte Auflage, p. 263), daß die Aſſociation keine Geſetze habe und er beruft ſich dafür darauf, daß jede Vorſtellung die Möglichkeit in ſich ſchließe, für mich der Mittelpunkt eines Univerſums zu werden, in dem ich mich nach allen Seiten wenden könne; „von dem Straßburger Münſter kann ich auf Erwin von Steinbach, auf Goethe's Aufſatz darüber, auf die lange Verkennung der Gothiſchen Baukunſt, aber ich kann auch auf die Baucorporationen des Mittelalters, auf die Freimaurerei, auf Myſterien überhaupt, oder ich kann auf den Sandſtein übergehen, aus dem er gebaut wurde, auf die Zeichnungen, die man von ihm hat, auf die Glocken, die an ihm hängen, auf die franzöſiſche Revolution, weil dieſe ihn auch einmal nivelliren wollte, ich kann vom Elſaß ſprechen, deſſen Zierde er iſt, von den Mißverſtändniſſen, welche Gans über ſeine Anſicht vom Verhältniß des Elſaß zu Frankreich und Deutſchland hat erfahren müſſen — was kann ich nicht? Niemand kann hier der Willkür meiner Intelligenz eine Probe ſtellen.“

---

*) Daß wir hier für das Seelenleben die wiſſenſchaftliche Gültigkeit des Begriffs des Mechanismus vorausſetzen, wird uns hoffentlich nicht als ein Widerſpruch mit der Erklärung, daß Roſenkranz's Ausweiſung desſelben als eines nur phyſiſchen Verhältniſſes aus dem Syſtem der Kategorien berechtigt geweſen ſei, vorgerückt werden. Was wir unter Mechanismus verſtehen, iſt blos der Begriff des geſetzmäßigen, urſächlichen Zuſammenhangs des Geſchehens überhaupt, alſo etwas ganz anderes, als das, was unter dieſem Namen in Hegel's Logik auftritt.

Es erſcheint faſt unglaublich, daß Roſenkranz durch dieſes Raiſonnement in der That die Lehre von der geſetzlichen Aſſociation der Vorſtellungen widerlegt zu haben glaubt, als ob dieſelbe beſage, daß mit einer Vorſtellung a ſich immer und ausnahmslos nur eine beſtimmte andere Vorſtellung b aſſociiren könne, während ſie doch wirklich beſagt, daß welche Vorſtellung b, c, d .... z ſich auch mit der Vorſtellung a aſſociirt haben möge, in jedem Falle, da kein Gedanke ohne genügenden Anlaß in's Bewußtſein treten kann, der Zuſammenhang zwiſchen dieſen beiden Vorſtellungen ein cauſal bedingter geweſen ſein muß, wenn man indeß in's Auge faßt, in welcher Weiſe auch die übrigen Hegelianer hier verfahren, ſo überzeugt man ſich, daß dieſes wirklich Roſenkranz's Meinung geweſen ſein muß. Michelet z. B. erklärt p. 289 ſeiner „Anthropologie und Pſychologie“ ganz in demſelben Sinne, da die Entſtehungsart der Vorſtellungen eine zufällige und bei jedem Individuum eine andere ſei, mithin auch bei jedem Individuum verſchiedene Vorſtellungen unter einander zuſammenhängen, ſo ſei hier ſtatt eines nothwendigen Geſetzes vielmehr nur ein zufälliger Zuſammenhang gegeben und die Aſſociation werde damit ſelbſt zu etwas Zufälligem, das auf Geſetze nicht zurückgeführt werden könne. Michelet citirt als eine anſchauliche Illuſtration dieſer Lehre von der geſetzloſen Willkürlichkeit der Aſſociationen das bekannte anmuthige Gedicht Goethe's: „Verſchiedene Empfindungen an einem Platze“, in dem Goethe ſchildert, wie das Wiederſehen einer einſamen Waldgegend Verſchiedene zu ganz verſchiedenen Empfindungen führt: dem Verliebten zum Beiſpiel ruft es die Erinnerung an das geliebte Mädchen, dem Jäger die Erinnerung an den Haſen, den er dort geſchoſſen, zurück. Es iſt alſo ganz offenbar, wenn es auch nicht ausgeſprochen wird, da die Berufung auf dieſes Gedicht zu dieſem Behufe ja ſonſt ſinnlos ſein würde, daß der ſcharfſinnige Dialektiker der Anſicht iſt, daß, wenn die Vorſtellungsaſſociation eine geſetzliche wäre, dann auf Grund dieſer identiſchen Veranlaſſung auch der Verliebte an den geſchoſſenen Haſen, reſp. der Jäger an das betreffende Mädchen ſich hätte erinnern müſſen!

Mit Recht nennt Exner „die transcendentale Freiheit aller Reproductionen einen in der Geſchichte unſerer Wiſſenſchaft beiſpielloſen Gedanken, deſſen Annahme vielleicht jeden möglichen Gedankenkreis zertrümmern würde“. In der That iſt es eigentlich, da die objective Geſetzmäßigkeit der phyſiſchen Phänomene geleugnet wird, nur noch eine große Reihe von Wundern, die uns dieſe Pſychologie vorführt und all ihr Scharfſinn wird in den Dienſt der Aufgabe geſtellt, zu zeigen, daß die Effectuirung dieſer Wunder nothwendig war, damit dieſer ſpecielle Abſchnitt der göttlichen Lebensgeſchichte zu Stande kommen konnte. Für Pädagogik, Moral und Politik iſt dieſe Pſychologie daher vollkommen werthlos, da dieſe ja alle von derſelben erfahren wollen, „was zu thun, was zu meiden iſt, einen Zuſtand an ſich oder Anderen herbeizuführen oder zu entfernen“, (Exner: die Pſychologie der Hegel'ſchen Schule. Heft I, p. 60) worauf ihnen natürlich nur die Aufklärung des pſychiſchen Mechanismus Antwort ertheilen könnte. Für die dialektiſche Pſychologie aber iſt die Vorausſetzung der Gültigkeit dieſes

Begriffes des pſychiſchen Mechanismus nur eine Thorheit des Aberglaubens der Reflexion und aus dieſem Grunde iſt dieſe Pſychologie allerdings keine eigentliche Wiſſenſchaft; daß dagegen die Tendenz dieſer Betrachtungsweiſe überhaupt keinem Bedürfniſſe des Geiſtes entſpreche, werden wir, wie wir bereits hervorhoben, keineswegs behaupten dürfen, vielmehr werden wir zuzugeben haben, daß zwar das theoſophiſche Element in der Hegel'ſchen Anſchauung ſchlechterdings zu verwerfen iſt, daß aber der allgemeine Gedanke, den idealen Werth der Form des ſeeliſchen Geſchehens zu verſtehen zu ſuchen, in der allgemeinen Ueberzeugung des Geiſtes von der durchgängigen Vernünftigkeit des Ganzen der Erſcheinungen der Welt eine unausrottbare Wurzel hat, und es muß allerdings geſagt werden, daß Exner für dieſe Seite der Betrachtung gar kein Verſtändniß beſitzt, daß er daher das Geniale in Hegel's Auffaſſung und Behandlung nicht gewürdigt hat. —

Der ſubjective Geiſt hebt ſich durch den Begriff der Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſeiner Freiheit zum objectiven auf. Die Philoſophie des objectiven Geiſtes, die Ethik oder praktiſche Philoſophie iſt daher der Geiſtesphiloſophie zweiter Theil.

Roſenkranz hat dieſelbe als Ganzes nicht in extenso, ſondern nur im Syſtem der Wiſſenſchaft (p. 663 — 817) in ihren Grundzügen abgehandelt und zwar in einer Claſſification der Probleme, die ſich von der Hegel'ſchen in mehrfacher Beziehung unterſcheidet.

Inſofern der Wille erſtens der ſchlechthin allgemeine, zweitens der einzelne, wie er ſich durch die Allgemeinheit ſeines Begriffes beſtimmt und drittens der in ſeiner Einzelheit allgemeine iſt, wie er zugleich für Andere objectiv als Wille zur Erſcheinung kommt, ergeben ſich die Unterſchiede des Begriffes des Guten, der Moralität und des Rechts. Das Gute iſt der allgemeine Begriff des freien Willens, die Moralität iſt die Realiſirung dieſes Begriffs in der Bethätigung des abſtract einzelnen Willens, das Recht giebt dem Willen auch diejenige Äußerlichkeit des Daſeins, durch die es als allgemeiner Wille in ſeiner Einzelheit anerkannt wird. In der objectiven Beſtimmtheit des Rechts erſt vollendet ſich der Wille, weshalb dieſe Stufe der Objectivation des Willens auch geradezu als die Stufe der Sittlichkeit bezeichnet werden kann.

Die praktiſche Philoſophie zerfällt alſo bei Roſenkranz in die drei Abſchnitte: das Gute, die Moralität und die Sittlichkeit. Dieſe Eintheilung weicht formell von der Hegel'ſchen inſofern ab, als ihr erſter Abſchnitt zum Gegenſtande hat, was bei Hegel Inhalt der einleitenden Unterſuchungen ſeiner Philoſophie des Rechts iſt, wohingegen, was bei Hegel Inhalt des erſten Theils iſt, das „abſtracte“ Recht, bei Roſenkranz erſt im dritten Abſchnitt des Ganzen, in ſeiner Identität mit der „Sittlichkeit“ abgehandelt wird, indeß iſt es ein Irrthum Roſenkranz's, der ſich aus der der Hegel'ſchen Schule eigenthümlichen Ueberſchätzung der Bedeutung und des Werthes der bloßen Etiquettefragen der Wiſſenſchaft erklärt, wenn er glaubt, durch dieſe Abweichungen in der Eintheilung — eine Beachtung iſt dieſen formellen Abänderungen in der Schule übrigens nicht zu Theil geworden — in charakteriſtiſchen Zügen den Hegel'ſchen Gedankenkreis modificirt zu haben, vielmehr iſt die Subſtanz ſeiner Betrachtungsweiſe des Ethiſchen ganz und gar die Hegel'ſche, die die Sittlichkeit mit der Natur des „freien Geiſtes" identifizirt und der der hiſtoriſche Proceß, durch den ſich dieſer verwirklicht, an ſich als ein ethiſcher gilt, weshalb dieſe Philoſophie in Wahrheit von der Natur der Sittlichkeit nichts begriffen hat.

Eine Philoſophie, die nur den Willen und die Stufen ſeiner Objectivation, aber keine willenloſen Urtheile über den Willen kennt, kann die Ethik, da der Wille an ſich ein Natürliches iſt, nur in eine idealiſtiſche Phyſik verwandeln, wie es denn auch in allen modernen Syſtemen des conſtructiven Idealismus geſchehen iſt.

Wenn daher die Ethik ihrem Begriffe nach die Lehre von den unabhängig werthvollen, an ſich heiligen Idealen des Handelns iſt, ſo muß in der That geſagt werden, daß Hegel's Philoſophie des objectiven Geiſtes, deren Grundgedanken, wenn auch mit der an den verſchiedenſten Punkten hervortretenden lebhaften Tendenz, ihre Schroffheiten zu mildern, Roſenkranz unverändert reproducirt, nur die Carricatur einer Ethik iſt, *denn ſie iſt eine Sittenlehre ohne ein Sittengeſetz.*

Wird der Standpunkt aufgegeben, daß die Ethik als die Wiſſenſchaft vom Seinſollenden auszubilden ſei, ſo wird damit der ethiſche Standpunkt oder der Standpunkt der Ethik ſelbſt aufgegeben, welcher nicht epimetheiſch, ſondern prometheiſch, nicht ein auf das theoretiſche Begreifen des Gewordenen, ſondern ein ſich über die gegebene Wirklichkeit erhebender, auf das Ideal als ſolcher gerichteter iſt. Aber die Gedanken, die ſich nicht auf das beziehen, was iſt, werden ja von Hegel als „leere und nichtige" bezeichnet, da die Philoſophie nur das, was iſt, nämlich die Vernunft zu begreifen hat, während die Welt wie ſie ſein ſoll nur in dem

„weichen Elemente“ des individuellen Meinens beſteht, „dem ſich alles Beliebige einbilden läßt“ (Vorrede zur Rechtsphiloſophie, Werke Band 7, p. 19. 20).

Eine Philoſophie, die nur „Grau in Grau“ malt, die nur „begreift“, was der Weltgeiſt, bis und damit ſie ſelber möglich wurde, geleiſtet hat und leiſten gemußt hat, muß natürlicherweiſe dafür, daß die Evidenz moraliſcher Urtheile, die nicht „begreifen“, ſondern unbedingt billigen oder verwerfen, diejenige Thatſache iſt, die allein den Ausgangspunkt der Ethik bilden kann, blind ſein und wenn die Philoſophie des objectiven Geiſtes nichtsdeſtoweniger die „alt gewordenen Geſtalten des Lebens“ nicht nur begreift, ſondern ſie vielfach auch zum Object der Kritik macht, indem ſie die Frage nach ihrem Werthe aufwirft, ſo liegt darin nur eine einfache Inconſequenz gegen den principiellen Standpunkt, wonach die hiſtoriſche Wirklichkeit als ſolche an und für ſich ſchon die Wirklichkeit der Vernunft und ſomit ſittlich iſt. —

Als der ſchlechthin allgemeine, ſo erklärte Roſenkranz, iſt der Wille der gute. Weil der Wille ſeinem pſychologiſchen Begriffe oder ſeiner Form nach ſchlechthin freie Selbſtbeſtimmung iſt, die eben ſo ſehr alles Mögliche als ihren Inhalt ſetzen wie davon abſtrahiren kann, ſo muß ſich, wenn dieſe Selbſtbeſtimmung eine ethiſche werden ſoll, dieſe Schrankenloſigkeit aufheben; dieſes geſchieht, indem der Wille in ſeiner Vereinzelung ſich die vernünftige und darin allgemeine Nothwendigkeit zum Inhalte macht. Als ſeine Nothwendigkeit und deren Allgemeinheit für den einzelnen Willen hervorkehrend iſt der abſolute Wille das ethiſche Geſetz. Das Geſetz iſt der Selbſtbegriff des Willens im Unterſchiede von ſeiner Realiſation. Weil aber der Wille ſeiner Form nach ſchlechthin freie Selbſtbeſtimmung iſt, ſo iſt er die reale Möglichkeit, ſich als Form von ſeinem nothwendigen Inhalt zu unterſcheiden und ſich eben ſo ſehr in Uebereinſtimmung mit ihm als in Gegenſatz gegen ihn zu ſetzen. So iſt er Willkür, welche einem möglichen beſonderen Inhalt des Willens gegenüber zur Wahl wird, die gänzlich frei iſt. Indem nun aber in der Unendlichkeit der Selbſtbeſtimmung auch die Möglichkeit liegt, das Moment der Einzelheit von dem der Allgemeinheit geradezu nicht blos zu diſtinguiren, ſondern zu trennen, ſo iſt die Entgegenſetzung der abſtracten Einzelheit gegen die dem Subject als vernünftigem an ſich immanente Nothwendigkeit der Allgemeinheit das Böſe, und der Widerſpruch, der dadurch im Subject erzeugt wird, ſeine eigene That. Die Möglichkeit des Böſen liegt an ſich im Begriffe des Willens, als welcher ſeiner Natur nach unendliche Selbſtbeſtimmung und daher dieſe gegen ſein eigenes Weſen zu wenden fähig iſt. Wahrhafter Wille aber iſt er nur da, wo die allgemeine Nothwendigkeit des Geſetzes und die Unbeſtimmtheit und Egoität der Willkür ſich zu derjenigen Selbſtbeſtimmung vereinigen, welche das Gute zu ſeinem Inhalt macht, ſo daß das Geſetz lebendiges und die Willkür geſetzerfülltes Wollen iſt, ſo iſt er frei. Der Wille als Geſetz, die Willkür, die Freiheit ſind daher die drei Momente der Idee des Guten, deren Entwickelung die Aufgabe des erſten grundlegenden Abſchnitts (Syſtem der Wiſſenſchaft § 663 — 696) der Roſenkranziſchen praktiſchen Philoſophie iſt.

Die Beſtimmung der Idee des „guten Willens“ iſt in der That die fundamentale Aufgabe der praktiſchen Philoſophie. Aber dieſe Aufgabe iſt identiſch mit der einer methodiſchen Analyſe des Ethiſchen als ſolchen, oder, was dasſelbe iſt, mit der Aufſtellung der Maßſtäbe, nach denen der Werth einer ſchon vollzogenen oder eben ſich vollziehenden Handlung zu beurtheilen iſt. Zum Behuf dieſer Wiſſenſchaft ſind daher zunächſt die an ſich evidenten ſittlichen Grundurtheile aufzuſuchen und ſyſtematiſch zu verknüpfen; eine andere Begründung als die auf ſolche unbedingte, abſolut gewiſſe Anfänge iſt mit den Bedürfniſſen der Sittenlehre ſchlechterdings unverträglich.

Allerdings liegt es uns fern, mit der Philoſophie Herbart's anzunehmen, daß dieſe fundamentalen Ausſprüche des Gewiſſens nun auch von der Wiſſenſchaft ſelber eben nur als ein dunkles Fatum zu betrachten ſeien, dem wir uns nun einmal zu unterwerfen haben, denn ſo unzweifelhaft es iſt, daß dieſelben thatſächlich mit abſoluter, unmittelbarer Gültigkeit auftreten, ebenſo unzweifelhaft iſt es, daß ſie ihre wahre Wurzel nur in dem einen Princip der Luſt oder der Seligkeit haben, welches allein als abſolutes Gut evident iſt und es würde daher die weitere Aufgabe der praktiſchen Philoſophie ſein, die moraliſchen Geſetze aus dieſem höchſten Princip ſelber abzuleiten, d. h. alſo zu zeigen, wie die abſoluten Ideale unſeres Handelns eben die Formen ſind, innerhalb deren allein das, was qualitativ ein Maximum der Luſt heißen kann, die ihrem Sinne nach höchſte Luſt genoſſen werden kann. Allein der Löſung dieſer Aufgabe einer Begründung der moraliſchen Geſetze aus dieſem Princip müßte doch eben die Aufſtellung derſelben vorangegangen ſein, in ihr alſo liegt der Ausgangspunkt aller praktiſchen Philoſophie, welche die unmittelbare Evidenz dieſer Geſetze dadurch nicht angreift, daß ſie ihren Zuſammenhang mit dem Sinne einer ethiſchen Weltordnung nachzuweiſen verſucht.

Aber die Aufſtellung und Begründung einer ſolchen Moral der Ideale und des Handelns nach allgemeinen, unbedingten Grundſätzen der Ueberzeugung liegt weit ab von dem methodiſchen Laufe der Philoſophie des objectiven Geiſtes, die in den Evolutionen des Willens als ſolchen den ethiſchen Proceß ſieht und daher an die Stelle einer independenten Betrachtung der ethiſchen Begriffe an und für ſich vielmehr die Geſchichte des Proceſſes dieſer Evolutionen ſubſtituirt.

Der allgemeine Wille, lehrt, ſeinem Meiſter getreu, unſer Hegelianer, iſt das Gute; indem der Wille ſich als allgemeiner realiſirt, iſt er das „ethiſche Geſetz“. Aber inwiefern liegt darin, daß der Wille ſich in einer anderen Evolutionsform realiſirt, darin alſo, daß er ſich nicht als individueller, ſondern als allgemeiner darſtellt, eine moraliſche Würde des Willens? Daraus, daß der Wille der Wille der Geſammtheit der Einzelnen, daß er der Wille Aller iſt, folgt doch nicht ſeine Heiligkeit. Nicht der Wille, der der allgemeine Wille, der Wille der Geſammtheit in Wirklichkeit iſt, iſt der gute, ſondern der, der der allgemeine Wille, der Wille der Geſammtheit ſein ſollte. Und wird uns geſagt, daß allerdings dieſe Allgemeinheit des Willens nicht in dieſem atomiſtiſchen Sinne aufgefaßt werden dürfe, daß ſie nicht darin beſtehe, daß alle Einzelwillen dasſelbe wollen, ſondern daß dieſe Allgemeinheit vielmehr ſchlechthin nothwendig, weil „vernünftig“ ſei, ſo liegt darin in der That doch eben eine ganze niedergeſchlagene Unterſuchung. Denn iſt, was man mit der Allgemeinheit des Willens wirklich meint, ſeine „Vernünftigkeit“, ſo würde doch die ethiſche Philoſophie eben die fundamentale Aufgabe haben, die Frage zu beantworten, welches die Ideale ſind, die verwirklichend der Wille an und für ſich „vernünftig“, oder vielmehr in Wahrheit, da es ſich hier nicht um „Vernünftigkeit“, ſondern um Moralität handelt, — denn die Vernunft bringt die höchſten Geſetze des Handelns blos zum Bewußtſein, iſt aber nicht ſelbſt ihre Urheberin — moraliſch iſt, d. h. ihr grundlegender Theil würde eine Ideenlehre ſein, die den Inhalt deſſen darlegt, worauf unſer ſittliches Urtheil einen abſoluten Werth legt. Was uns aber in der That allein als der Inhalt dieſer „Vernünftigkeit“ angegeben wird, iſt die „Einheit der Allgemeinheit und Einzelheit“, ſo daß alſo die Allgemeinheit des Willens durch ſeine Vernünftigkeit und ſeine Vernünftigkeit durch ſeine Allgemeinheit — denn wenn er wirklich „allgemein“ iſt, ſo verſteht ſich dieſe „Einheit der Einzelheit und Allgemeinheit“ von ſelber — erklärt wird, und dieſe Vernünftigkeit des Allgemeinen oder dieſe Allgemeinheit des Vernünftigen iſt alſo das, was uns dieſe ethiſche Evolutionslehre in letzter Inſtanz allein als den Inhalt der Idee des guten Willens anzugeben weiß, eine Beſtimmung, die vollkommen nichtig ſein würde, wenn ihr nicht wenigſtens die Ahnung zu Grunde läge, daß die moraliſchen Geſetze wegen ihrer immanenten Würde als für alle Geiſter — nicht blos für die Menſchen — verbindlich betrachtet werden müſſen und daß alle Ethik mit dieſer Anerkennung der univerſellen Bedeutung der ſittlichen Maßſtäbe, deren Aufſtellung eben unterlaſſen wurde, überhaupt erſt beginnt. —

In der Feſthaltung und Selbſtſetzung des Ich hatte einſt Fichte die Grundlage aller Moralität erblickt, ſeine Freiheit nach dem Begriffe der Selbſtſtändigkeit ſchlechthin und ohne Ausnahme zu beſtimmen, war ihm als ein nothwendiger Gedanke des vernünftigen Geiſtes erſchienen, der das eigentliche Princip der Sittlichkeit ausdrückt. Daß Ich ein ſelbſtſtändiges Ich ſein ſoll, iſt ſein Endzweck und der Endzweck der Dinge das, was ſie für die Effectuirung dieſer Selbſtſtändigkeit beitragen. In dem Beſtreben der Peripherie, ſelbſt Centrum zu ſein, in dem Beſtreben des Endlichen, die Eigenheit ſeiner peripheriſchen Exiſtenz zum Centrum zu machen, d. h. eben genau in jener Fichte'ſchen abſoluten Selbſtſtändigkeitstendenz des Ich haben dagegen Schelling und Baader den Urſprung der Sünde geſehen. In dem Inſichgehen der von ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit abſtrahirenden Einzelheit des Willens, in der Oppoſition des individuellen Willens gegen die ihm immanente Allgemeinheit des Willens erblicken auch Hegel und Roſenkranz den Grund des Böſen. Da der Wille als abſolute Willkür Alles kann, was er will, ſo kann er auch ſich ſelbſt in ſeiner abſoluten Vereinzelung wollen und ſo das Böſe vollbringen, denn der Wille, der nur ſich will und jene „Vernünftigkeit des Allgemeinen“ oder „Allgemeinheit des Vernünftigen“, die ſeine Subſtanz ausmacht, negirt, erzeugt das Böſe.

Daß Ich ſich ſeine Freiheit nach dem Begriffe der Selbſtſtändigkeit ſchlechthin ohne Ausnahme beſtimmen ſoll, iſt gewiß kein Satz, der als höchſtes, an ſich evidentes Princip der Sittlichkeit gelten kann, denn er entbehrt vielmehr jeder moraliſchen Würde, daß aber dieſe abſolute Selbſtſtändigkeitstendenz des Ich an ſich *unmoraliſch* ſei, iſt ein ebenſo zweifelloſer Irrthum, deſſen letzter Quell der iſt, daß man Begriffe der theologiſchen Dogmatik kritiklos aufgenommen und „in's Spekulative“ überſetzt hat; dieſe Selbſtſtändigkeitstendenz des Ich iſt vielmehr an ſich weder moraliſch noch unmoraliſch, ſondern ſie iſt moraliſch da, wo ſie den Ausſprüchen des Gewiſſens conform und unmoraliſch da, wo ſie im Widerſpruch mit ihnen in die Wirklichkeit tritt. Der Begriff des Böſen bedarf daher zu ſeiner wiſſenſchaftlichen Aufklärung jener Unterſuchung über das, was allein einen Werth hat, die in der phänomenologiſchen Syſtematik der modernen ſpeculativen oder conſtruirenden Philoſophien untergegangen iſt, und wenn uns gelehrt wird, daß in dieſem abſoluten ſich ſelber Wollen des Ich nur die reale Möglichkeit des Böſen liege, daß aber erſt durch ſeine reale Trennung von der ihm immanenten vernünftigen Allgemeinheit oder allgemeinen Vernünftigkeit das Böſe wirklich entſtehe, ſo gilt in Bezug auf den Werth dieſer Beſtimmungen das vorher Geſagte.

Wie übrigens der Wille dieſen Vernichtungskampf gegen ſeine eigene Subſtanz auszuführen im Stande iſt, darf uns nicht wundern, da ein Wille, der Alles kann, was er will, doch auch ſich ſelber zu vernichten im Stande ſein muß. Daß allerdings dieſer Wille der Philoſophie des objectiven Geiſtes, der, mag er ſich nun in der Form der „Willkür“ oder in der der „Freiheit“ expliciren, allein aus der „ſchrankenloſen Unendlichkeit ſeiner Selbſtbeſtimmung“ heraus ſich bethätigt, pſychologiſch eine geradezu monſtröſe Fiction iſt, braucht wohl kaum ausdrücklich bemerkt zu werden.

Wir ſind bei der Analyſe dieſer Grundgedanken der Roſenkranziſchen Ethik ausführlicher geweſen, um zu zeigen, daß dieſelbe in der That ihrer Anlage nach einen wirklichen ſyſtematiſchen Fortſchritt über Hegel hinaus nicht repräſentirt.

Der zweite Abſchnitt der praktiſchen Philoſophie (Syſtem der Wiſſenſchaft § 696—724) hat wie bei Hegel das Verhältniß des einzelnen Willens zum abſoluten oder den Begriff der Realiſation des abſoluten Willens innerhalb desſelben und durch denſelben zum Gegenſtande. Es iſt hier für Roſenkranz'ſ Auffaſſung und Behandlung weſentlich charakteriſtiſch, daß er in der Analyſe des Standpunkts des moraliſchen Bewußtſeins die Subjectivität nicht in derſelben Stärke hervortreten läßt wie es Hegel in ſeiner Rechtsphiloſophie und noch weit unverhüllter in ſeiner Phänomenologie des Geiſtes gethan hatte. Für Hegel war in der That der moraliſche Standpunkt nichts Beſſeres als das Recht des ſubjectiven Willens geweſen und die Subjectivität war von ihm derartig betont worden, daß ihm die Moral zur Magd derſelben herabgeſunken war. Roſenkranz ſtrebt im Gegenſatze zu dieſem brutalen Mißverſtändniß des Meiſters ſichtbar nach einer unbefangeneren Darſtellung des Standpunkts der moraliſchen Weltanſchauung, indeß, ſo anerkennenswerth dieſe Tendenz iſt, die ſich namentlich in einer ſpeciellen Ausführung der Pflichten- und Tugendlehre documentirt, ſo wenig gelingt es ihm, ſie zur vollen Entfaltung zu bringen, da ſeine Erörterungen ſchließlich doch bei der „Auflöſung des Gewiſſens“ als letztem Glied in dem Proceß der Evolution der „Moralität“ anlangen. „Das Gute wird zur Zufälligkeit,“ heißt es am Schluſſe dieſes Abſchnittes, inſofern „das moraliſche Subject gerade von ſeiner Selbſtbeſtimmung aus dem eigenen Begriffe und Urtheil heraus die Gefahr hat, ſich moraliſch unſicher zu machen und zu entleeren. Nicht mit Unrecht hat man wegen der möglichen nur ſubjectiven Identität des Gewiſſens mit ſich von der Verwandtſchaft des Gewiſſens mit dem Böſen geſprochen.“

Ein exemplariſcher Typus des Standpunkts der Moral des Gewiſſens würde daher auch nach dieſer Charakteriſtik der heilige Crispin ſein, der den Reichen das Leder ſtahl, um den Armen daraus Schuhe zu machen und ſo alſo nach Hegel beweiſt, „daß ſelbſt das Gewiſſen eines Heiligen nicht nothwendig das Allgemeine oder Ewige zum Inhalt haben muß“.

Indem nun das Gewiſſen ſo, nach dieſer ſyſtematiſchen Verfälſchung ſeines Begriffes, — dieſe ganze „Dialektik des Gewiſſens“ iſt in Wahrheit nur eine vollkommene Fiction, denn ein eintretender Widerſpruch zwiſchen der Subjectivität und „dem Allgemeinen“ beweiſt nur, daß der Standpunkt des Gewiſſens bereits aufgegeben iſt, als auf welchem die Subjectivität überhaupt gar nicht mitſpricht und deshalb auch nicht widerſprechen kann, ſondern vielmehr ſchlechterdings nichts zu thun hat als Gehorſam zu leiſten — die Möglichkeit des Guten wie des Böſen in ſich ſchließt, hebt der Standpunkt der Moralität ſich ſelber auf und als die Wahrheit dieſes Standpunktes erſcheint vielmehr „die Sittlichkeit, in welcher die Idee des Guten ſich objectiv durch die Thätigkeit der mit ihr als ihrem Weſen ſich identiſch wiſſenden Subjecte realiſirt. Die Welt der Sittlichkeit entwickelt die Freiheit zu einem Syſtem geltender Rechte, an denen das Subject die Richtſchnur ſeines Gewiſſens findet“. (Syſtem der Wiſſenſchaft p. 471.)

Wenn aber ein „Syſtem der geltenden Rechte“ für das Subject die „Richtſchnur ſeines Gewiſſens“ iſt, ſo iſt damit der Standpunkt der Moralität für bankerott erklärt und an ſeine Stelle die bloße Legalität geſetzt, die dadurch nicht aufhört, Legalität zu ſein, daß ſie mit barocker Willkür der Terminologie „Sittlichkeit“ genannt wird.

Der Inhalt dieſes dritten Abſchnittes der Roſenkranziſchen

Ethik (Syſtem der Wiſſenſchaft § 721—826) gliedert ſich folgendermaßen: Die allgemeine Form der Exiſtenz des Willens auf dieſer Stufe iſt das Recht. In ihrer Entwickelung iſt dieſelbe erſtens das *ſinguläre Recht* der einzelnen Perſon, die ſich zu ſich ſelbſt, zu den ſelbſtloſen Gegenſtänden und zu anderen Perſonen als formelle Identität ihres Willens verhält, *weshalb der Inhalt dieſes privaten Rechts noch von der Willkür des atomen Subjects abhängig iſt.* Dieſes ſinguläre Recht als die Beziehung des einzelnen Willens nur auf Einzelnes hebt ſich nun aber zweitens nicht blos zur relativen Gemeinſamkeit zweier oder mehrerer Willen, ſondern zu *der ſubſtantiellen Einheit ſittlicher Organismen* auf, welche die Freiheit zum nothwendigen Inhalt allen in ihr enthaltenen Einzelnen als *Glieder* des Ganzen haben. Dieſe Organismen, deren gemeinſame formale Grundlage die Gegenſeitigkeit von Recht und Pflicht iſt, während in der *Sphäre des ſingulären Rechts, der erſten Stufe der Sittlichkeit, Rechte ohne Pflichten und Pflichten ohne Rechte möglich ſind,* ſind die Familie, die bürgerliche Geſellſchaft und der Staat. Auf dieſer Stufe iſt das Recht das *particuläre Recht*; der Einzelne gilt für die Anderen, weil er *Mitglied* eines Gemeinweſens iſt und dies Gemeinweſen ſich als einen allgemeinen und nothwendigen Willen ſetzt, der den ſeiner einzelnen Glieder in ſich integrirt. Allein in der unvermeidlichen Particularität hat das Recht noch eine Schranke, von der es ſich durch die *Dialektik der ethiſchen Organismen* zur Univerſalität der unveräußerlichen *Rechte der Menſchheit* befreit, die dem Menſchen aus dem einfachen Grunde, weil er Menſch iſt, inhäriren. Die Wahrheit des particulären

Rechts iſt daher das univerſelle Recht, das Recht der Menſchheit, deſſen Manifeſtation die Weltgeſchichte iſt.

Das Syſtem der Sittlichkeit zerfällt daher in die drei Capitel: das ſinguläre Recht, das particuläre Recht und das univerſelle Recht und die Weltgeſchichte, von denen das erſte Hegel's erſtem Theil des Ganzen der praktiſchen Philoſophie: „das Recht", die beiden anderen Hegel's dritter Abtheilung: „die Sittlichkeit" entſprechen.

Die Perſon hat das Recht zum ſubſtantiellen Zweck, in jede Sache ihren Willen zu legen, welche dadurch die ihrige wird, der Menſch hat ein abſolutes Zueignungsrecht auf alle Sachen, die Dinge, weil ſie ſich nicht ſelbſt zu beſitzen vermögen, ſind an ſich herrenlos, ſie erlangen ihren Zweck erſt dadurch, daß ſie von der Perſon ergriffen werden. So erſcheinen wie bei Hegel Occupation und Formation als Rechtstitel, das Recht iſt das äußere Daſein des freien Willens, der ſich verwirklicht.

In dieſen Beſtimmungen, die in Wahrheit den rohen Egoismus der Willkür zur Quelle des Rechts machen, — denn Occupation und Formation ſind ein Fauſt- und Todſchlagsrecht, die bloße äußere Freiheitsbethätigung iſt kein Rechtsgrund, ſondern als ſolche, wenn nicht einſchränkende Bedingungen hinzukommen, vielmehr nur die Baſis des Rechts des Stärkeren, d. h. des abſoluten Unrechts — zeigt ſich mit erſchreckender Deutlichkeit, wie in der That dieſe Philoſophie des objectiven Geiſtes von allen ethiſchen Genien verlaſſen iſt. Eigentliches, wirkliches Recht beginnt bei Roſenkranz genau wie bei Hegel vielmehr erſt mit dem Vertrag, aus dem auch er wie ſein Meiſter das Unrecht ſich entwickeln läßt, ein Uebergang, den Prantl (Bluntſchli's Staatswörterbuch, Bd. V. p. 76) mit Recht als geradezu „ungeheuerlich“ bezeichnet hat. Die „Negation des Unrechts“ iſt die Strafe; mit der Entwickelung ihres Begriffs findet dieſes erſte Capitel der „Sittlichkeit“ ſeinen Abſchluß.

Auf der Stufe des particulären Rechts erſcheint die ethiſche Objectivität in der Form der großen menſchlichen Gemeinſchaften der Familie, der bürgerlichen Geſellſchaft und des Staates. Sie bilden ein Syſtem von Inſtitutionen, das für den Einzelnen unverbrüchliche Gültigkeit hat.

Es iſt gewiß eine große und fruchtbare Anſchauung Hegel's geweſen, daß dieſe allgemeinen Formen menſchlich-ſocialen Zuſammenlebens an ſich nicht bloße Naturmächte ohne ſittlichen Werth ſind, ſondern daß in ihnen eine concrete Realität an und für ſich ſelber werthvoller Güter vorhanden iſt, aber ſeine Theorie der „ſubſtantiellen Sittlichkeit“ hat dieſen richtigen Gedanken wieder dadurch verdorben, daß er in ihnen ſchon ganz unzweideutig den Weltzweck ſich ausdrücken ließ, dem unſer Handeln als einem höchſten Geſetze ſich nur anzuſchließen habe, um wahrhaft ſittlich zu ſein. Wären in dem Aufbau dieſer menſchlichen Inſtitutionen die ethiſchen Ideen allein wirkſam geweſen, ſo würde ein ſolcher Kanon wenigſtens für die moraliſche Praxis genügen können, allein wie anders iſt das Bild, das uns die Erforſchung ihrer Geneſis wirklich gewährt! So hat denn die Philoſophie des objectiven Geiſtes in Wahrheit, wenigſtens inſoweit als ſie keine Inconſequenzen gegen ihr eigenes Princip begangen hat, nichts anderes gethan, als daß ſie die Natur, in der ſich dieſe Formen ſocialer Coexiſtenz acutell darſtellen, ſyſtematiſch und zuſammenhängend mit der Natur verwechſelt hat, in der ſich dieſe Formen darſtellen würden, wenn ſie wirklich bloße Exemplificationen jener ethiſchen Ideen wären, die in der That nur einer der wirkſamen Factoren ihres Daſeins ſind.

An die Stelle des Ethiſchen an und für ſich, deſſen Erkenntniß ihr verſchloſſen geblieben iſt, hat daher dieſe Lehre das Wirkliche geſetzt, in dem das Ethiſche nur inſofern zur Geltung und Anerkennung gelangt, als es in demſelben eine Objectivität erlangt hat.

Dieſe Verwechslung des Wirklichen mit dem Ethiſchen allein macht es begreiflich, daß auch bei Roſenkranz, ganz wie bei Hegel, die Ehe als ſolche ſchon als eine „ſittliche Einheit“ aufgefaßt wird, während ſie es doch in Wahrheit nur da iſt, wo zwei Seelen die Tendenz haben, einander zu heiligen, und daß auch bei Roſenkranz, ganz wie bei Hegel, als zweites Glied in der Trias der ethiſchen Organismen die „bürgerliche Geſellſchaft“ erſcheinen kann, obwohl ſowohl von dem Meiſter wie von dem Schüler eine Charakteriſtik derſelben gegeben wird, die dieſelbe als das bloße Getriebe egoiſtiſcher Intereſſen faßt. Es iſt der Grundſatz der Oeconomie der Mancheſterſchule: Jeder für ſich, Alle gegen jeden Einzelnen und jeder Einzelne gegen Alle, auf dem ſich in der Philoſophie des objectiven Geiſtes dieſes „Syſtem der Atomiſtik“ aufbaut. „In der Geſellſchaft“, lehrt Roſenkranz in völliger Uebereinſtimmung mit Hegel, „geht der Einzelne zunächſt vom Egoismus aus, erreicht aber in der Befriedigung desſelben zugleich die Befriedigung der Andern, inſofern dieſelben ein Bedürfniß deſſen haben, was er hervorbringt. Der Egoismus zerſetzt das Ganze in die Atomiſtik der einzelnen Perſonen, aber eben der Egoismus hebt die Atomiſtik wieder auf. Das Ganze des Gemeinweſens wird zur Abhängigkeit der Subſiſtenz der Einzelnen von der Subſiſtenz aller Uebrigen". (Syſtem der Wiſſenſchaft, p. 887.) So dient alſo in Folge des univerſellen Egoismus der Egoismus des Einzelnen ſchließlich doch dem allgemeinen Wohle, aber wenn dem auch in der That ſo wäre, wenn dieſe Weisheit der harmonies économiques auch wirklich etwas anderes als eine unheilvolle Täuſchung wäre, würde dadurch die Geſellſchaft ein „ethiſcher Organismus"? Erlangt der Egoismus dadurch den Charakter ſittlicher Würde, daß er das Gute thut, ohne daß er es will? Und was Anderes kann denn in der Geſellſchaft ſittlich oder unſittlich ſein als die Geſinnung der Einzelnen, die ſie conſtituiren? Wie kann daher die Geſellſchaft ein ſittlicher Organismus ſein, wenn die Glieder derſelben nicht mit Bewußtſein den aus der Idee des allgemeinen Wohls fließenden praktiſchen Poſtulaten gemäß wirken?

Ueber die Natürlichkeit des Familienzuſammenhanges ebenſo wie über die bloſe Nützlichkeitstendenz der bürgerlichen Geſellſchaft erhebt ſich in der Verfaſſung des Staates der Wille zum Wollen der Freiheit als ſolcher. Der Staat iſt inſofern ein Werk der ſich ſelbſt als abſolute Nothwendigkeit erkennenden Vernunft, er iſt die ethiſche Form, in welcher ſich die Freiheit als vernünftige, die Vernunft als freie organiſirt. In ſeiner Verfaſſung verwirklicht ſich die Freiheit ſelber als objective, als das zur Macht unbedingter Geltung ſich entfaltende Syſtem der Sittlichkeit.

Der „letzte Schluß" der ethiſchen Weisheit iſt alſo auch bei Roſenkranz wie bei ſeinem Meiſter der Staatsabſolutismus.*) Inſofern würden wir ſomit doch Unrecht gehabt haben, als wir vorhin bemerkten, daß die Philoſophie des objectiven Geiſtes eine Sittenlehre ohne ein Sittengeſetz ſei, da ſich hier ja ſchließlich ergiebt, daß ſie doch ein ſolches beſitzt, nämlich den Staat. Aber in Wahrheit iſt auch dieſer Ruhepunkt nur ein ſcheinbarer, inſofern die particularen Staaten nur die Bedeutung von Momenten in der Entfaltung der allgemeinen Idee des Geiſtes, welche die Weltgeſchichte iſt, haben. Indem daher der Staat in den Ocean der Geſchichte mündet und ſo das particuläre Recht im univerſellen ſich aufhebt, ergiebt ſich als letzte Aufgabe dieſer Evolutionslehre des praktiſchen Geiſtes die „Philoſophie der Geſchichte".

„Die Geſchichte iſt die Erinnerung an die Geſtalten, welche der Geiſt ſich ſchon gegeben hat. Sie wird zur Wiſſenſchaft durch die Erkenntniß der Nothwendigkeit dieſer Geſtalten". (Syſtem der Wiſſenſchaft, p. 513.)

Das Problem der Philoſophie der Geſchichte, welche die eigentliche Wiſſenſchaft von der Geſchichte iſt, iſt ſomit, den Verlauf der geſchichtlichen Begebenheiten als einen allgemeinen und nothwendigen zu conſtruiren.

---

*) Die Conſequenzen, die ſich aus dieſer Vergötterung der abſtracten Staatsform in Bezug auf das Verhältniß von Staat und Kirche ergeben, haben weder Hegel noch Roſenkranz wirklich gezogen, dagegen ſind ſie mit nackter Deutlichkeit ausgeſprochen worden von Bruno Bauer in ſeiner weiland celebrirten Schrift: Die evangeliſche Landeskirche Preußens und die Wiſſenſchaft (Leipzig 1840). Auch Richard Rothe's Lehre, daß dem chriſtlichen Leben als Verwirklichungsform die Kirche nicht mehr entſpreche, ſondern der Staat, iſt nur ein directer Ausfluß dieſer Hegel'ſchen Anſchauung.

In der That ſollte man glauben, daß eine Lehre, die das Problem der Philoſophie der Geſchichte ſo formulirt, zugleich zugeſtehen müßte, daß ſie damit ein für die Leiſtungsfähigkeit des menſchlichen Erkennens ſchlechterdings unerreichbares Ideal aufgeſtellt habe. Denn möglich würde eine Philoſophie der Geſchichte in dieſem Sinne ja doch nur dann ſein, wenn die uns bekannte Geſchichte des Menſchengeſchlechts die an und für ſich ſeiende aller Wirklichkeit wäre. Denn da, wenn die Welt überhaupt einen Sinn hat, — was ſich allerdings theoretiſch gar nicht beweiſen läßt, ſondern in letzter Inſtanz nur eine äſthetiſche Evidenz iſt — dieſer doch nur ein totaler, das Ganze der Welt umſpannender ſein kann, ſo würde in Wahrheit allein aus der Geſchichte des Univerſums die Geſchichte der Menſchheit „begriffen“, d. h. der Verlauf ihrer Begebenheiten als ein allgemeiner und nothwendiger oder „vernünftiger“ conſtruirt werden können. Für den Sublunarismus der abſoluten Philoſophie aber iſt die Geſchichte der Menſchheit wirklich dasjenige Geſchehen, in dem und durch das die Weltentwickelung an und für ſich ſich vollzieht und die Philoſophie der Geſchichte daher nicht ein ſolches unerreichbares Ideal, ſondern vielmehr eine Aufgabe, die ihrem ſtrengſten Sinne nach lösbar iſt.

Da nun aber in Wahrheit der Menſch nur das Centrum der uns bekannten, nicht aber der Gravitationspunkt der an und für ſich ſeienden Wirklichkeit und die Menſchheitsgeſchichte nicht die Weltgeſchichte an und für ſich iſt, ſo begreift es ſich, daß dieſe Philoſophie der Geſchichte nicht das iſt, wofür ſie ſich ausgiebt, nämlich eine allgemeine und nothwendige Wiſſenſchaft, ſondern daß vielmehr, wie Friedrich Harms in ſeiner gedankenreichen, lange nicht genügend beachteten Schrift:

Der Anthropologismus in der Entwickelung der Philoſophie ſeit Kant und Ludwig Feuerbach's Anthropoſophie (Leipzig 1845) p. 167 vollkommen treffend den Charakter ihrer Methode bezeichnet, „die wiſſenſchaftliche Form der Geſchichtsphiloſophie, die dieſelbe durch die Conſtruction des Thatſächlichen gewinnt, eine ſich durch Schematismen, Analogien und Parallelismen vollziehende Induction iſt, die die Meinung von ſich hegt, daß ſie eine, kategoriſche Schlüſſe hervorbringende, Deduction ſei".

Dieſe Einſicht in die völlige Richtigkeit ihres ſyſtematiſchen Anſpruchs kann uns indeſſen natürlich nicht abhalten, in dieſer Hegel'ſchen Philoſophie der Geſchichte, wenn ſie nur nicht als das, was ſie zu ſein behauptet, ſondern vielmehr nur als eine Sammlung von „Ideen zur Geſchichte der Menſchheit" aufgefaßt wird, eine Leiſtung genialen Tiefſinns anzuerkennen.

Die hiſtorioſophiſchen Grundlinien, die Roſenkranz im Syſtem der Wiſſenſchaft (§ 791—826) gibt, ſtimmen darin mit Hegel überein, daß er ſeine Entwickelung im Weſentlichen innerhalb der Idee des Staats zu halten ſucht, im Uebrigen beruht dieſer Roſenkranziſche Verſuch einer allgemeinen Zeichnung des Ganges der menſchlichen Geſchichte keineswegs auf einer bloßen Reproduction der Hegel'ſchen Auffaſſung und Behandlung, ſondern Roſenkranz zeigt ſich vielmehr im Einzelnen durchaus ſelbſtſtändig, was namentlich in der Charakteriſtik der hiſtoriſchen Stellung der Juden (mit denen Hegel, wie die Divergenz in ihrer Behandlung in der Philoſophie der Geſchichte und der Religionsphiloſophie beweiſt, nicht hatte in's Reine kommen können) und des

Islams (deſſen Conſtruction bekanntlich in der Conception des Meiſters vergeſſen war) hervortritt.

Dieſes ganze Miniaturbild der Weltgeſchichte iſt eine überaus feinſinnige und geiſtvolle Arbeit. Eine Ergänzung dazu bildet der Artikel „Menſchheit“ in der dritten Auflage des Rotteck-Welcker'ſchen Staatslexicons, der im erſten Bande der „Neuen Studien“ wieder abgedruckt worden iſt.

Mit dieſer Betrachtung des hiſtoriſchen Proceſſes, welcher in Conſequenz des fundamentalen Mißverſtändniſſes dieſer Lehre als der ethiſche Proceß ſchlechtweg gilt, hat dieſer zweite Theil der Geiſtesphiloſophie ſein Ende erreicht.

Wir erwähnen hier ſchließlich noch als dem Gebiete der praktiſchen Philoſophie angehörig, daß Roſenkranz auch eine Pädagogik unter dem Titel: Die Pädagogik als Syſtem. Ein Grundriß. Königsberg 1848 geſchrieben hat. Es verdient dies namentlich deshalb hervorgehoben zu werden, weil die Hegel'ſche Schule, mit alleiniger Ausnahme Thaulow's, für Pädagogik ſo gut wie nichts gethan hat. Von Intereſſe ſind in dieſer Roſenkranziſchen Schrift indeß nur die hiſtoriſchen Partien; die ſyſtematiſchen beweiſen, daß es ihm ganz an einer wirklichen Bewältigung des Stoffes fehlte.

Als ein Curioſum wollen wir hier mitzutheilen nicht unterlaſſen, daß das bekannte enfant terrible der Herbartiſchen Schule Friedrich Heinrich Theodor Allihn in ſeiner Schrift: Das Grundübel der wiſſenſchaftlichen und ſittlichen Bildung in den gelehrten Anſtalten des Preußiſchen Staates, Halle 1849, Roſenkranz wegen dieſer Schrift als einer deſtructiven und revolutionären dem chriſtlichen Staate denuncirt hat. Gegen keine der modernen Philoſophien iſt wohl überhaupt in Denunciationen ſo viel geleiſtet worden, wie gegen die Hegel'ſche und es macht einen überaus peinlichen Eindruck, daß an dieſem denunciatoriſchen Treiben ſich nicht nur Theologen, ſondern auch Fachphiloſophen betheiligt haben. Man wird es einem Hengſtenberg z. B. gewiß nicht verargen, wenn ihm als die wirkſamſte Form der Widerlegung heterodoxer Standpunkte ſtets die erſchien, deren keine Wiſſenſchaftslehre Erwähnung thut, die Staatsregierungen auf die Gefahr aufmerkſam zu machen, die ihnen von den Vertretern derſelben drohe, indeß iſt, was bei dieſem „auserwählten Streiter in der Kriegsgeſchichte des Reiches Gottes" (wie ihn ſein Biograph der Roſtocker Bachmann nennt) ſittlich ganz unverfänglich war, für einen Philoſophen ſchlechterdings ſchmachvoll. Einigermaßen erträglich würde allerdings dieſes an ſich ſo widerliche Schauſpiel durch den Gedanken werden können, in dem, was die Schule in dieſer Richtung erdulden mußte, nur die gerechte Vergeltung für das zu ſehen, was einſt der Meiſter ſelber gegen Beneke und den edlen Fries geſündigt hatte. —

Die Philoſophie des abſoluten Geiſtes iſt der Schluß der Geiſtesphiloſophie (Syſtem der Wiſſenſchaft § 822—892).

Der Weltgeiſt als der Geiſt der Menſchheit hebt ſich zur Abſolutheit des Geiſtes auf, wie er ſich als den Geiſt des Univerſums weiß. Der Inhalt dieſer ganzen Sphäre iſt „die Theologie".

Man ſollte ſomit glauben, daß in dieſer letzten Abtheilung des Syſtems der phänomenologiſche Gang der Betrachtung von den dialektiſchen Entwickelungen über Natur und Geſchichte der Menſchheit zur ſyſtematiſchen Unterſuchung des Weſens des abſoluten Weltgrundes oder, um im Sinne und der Terminologie des Syſtems zu reden, Gottes, wie er aus ſeinem Andersſein zurückkehrend als abſoluter Geiſt an und für ſich exiſtirt, zurücklenken würde. Statt deſſen aber beſchäftigt ſich auch dieſer Abſchnitt bei Roſenkranz ganz wie bei Hegel vielmehr mit Formen menſchlichen Geiſteslebens, die als ſolche in Wahrheit gar nicht in dieſen dritten, ſondern vielmehr in den zweiten Theil der Geiſtesphiloſophie gehören würden, nämlich mit Kunſt, Religion und Philoſophie. Die allgemeine Betrachtung der Natur dieſer Mächte und ihrer Bedeutung für das Leben und die geſchichtliche Entwickelung der Menſchheit bildet den weſentlichen Inhalt dieſer „Theologie", die ihr eigentliches Problem, die Unterſuchung, wie die Abſolute, in der Vollendung ſeines Inhalts, als für ſich ſeiend zu faſſen iſt, gar nicht durch eine independente Betrachtung zu löſen verſucht, ſondern vielmehr in dem univerſellen Gange der methodiſchen Syſtematik bereits ſeine Löſung erblickt.

Kunſt, Religion und Philoſophie ſind die Formen, in denen ſich die Abſolutheit des Geiſtes realiſirt. Die Begriffe des Schönen, Heiligen und Wahren ſind an ſich Eins, inſofern ihr identiſcher Inhalt das „Abſolutabſolute" iſt, was ſchlechthin ſich ſelbſt genügt. Eine Rangordnung der Begriffe hat daher in dieſer Sphäre der Abſolutheit keinen Sinn, allein für die Entwickelung zum Syſtem gliedert ſich dennoch dieſe Einheit in eine Stufenfolge von Momenten, inſofern es richtig iſt, daß für die Wiſſenſchaft die Kunſt ſich in der Religion und die Religion ſich in der Wiſſenſchaft aufhebt weil die Religion von ihrer Erſcheinung durch die Kunſt und die Wiſſenſchaft von der Erſcheinung der Wahrheit im religiöſen Glauben zu abſtrahiren im Stande iſt, weshalb ſie nur mit ihrem eigenen Begriffe ſchließen kann. Die Reihenfolge der Momente dieſer Sphäre des Abſoluten iſt daher: das Schöne und die Kunſt, das Heilige und die Religion, das Wahre und die Wiſſenſchaft. Der qualitative Unterſchied der Kunſt von der Religion und Wiſſenſchaft iſt das ſinnliche Element, deſſen ſie für die Darſtellung des Schönen nicht entbehren kann. Der qualitative Unterſchied der Religion von der Kunſt und Wiſſenſchaft iſt die unmittelbare Gewißheit der ſubſtantiellen Einheit des Einzelnen mit dem Abſoluten. Der qualitative Unterſchied der Wiſſenſchaft von der Kunſt und Religion iſt die Vermittelung der Gewißheit der Wahrheit durch den Beweis.

Der erſte Abſchnitt der Philoſophie des abſoluten Geiſtes iſt ſomit die Philoſophie des Schönen oder die Aeſthetik.

Roſenkranz hat dieſelbe als Ganzes nur in dem gedrängten Abriß im Syſtem der Wiſſenſchaft (§ 825—848) abgehandelt. Zur Feſtſtellung ſeines principiellen Verhältniſſes zu Hegel ſowie ſeiner Stellung in der Geſchichte der Aeſthetik der Hegel'ſchen Schule kommen überdies weſentlich die grundlegenden allgemeinen Erörterungen in ſeiner „Aeſthetik des Häßlichen“ (Königsberg 1853), ſowie eine eingehende Kritik der Hegel'ſchen Aeſthetik im Jahrgang 1836 der Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik, die in ſeinen „Kritiſchen Erläuterungen des Hegel'ſchen Syſtems“ (Königsberg 1840) wieder abgedruckt iſt und eine Abhandlung über Carriere's Aeſthetik im vierten Bande der Neuen Studien in Betracht.

Der Grund der Verehrung, die wir dem Schönen und der Kunſt widmen, liegt nach Hegel in letzter Inſtanz doch nur darin, daß es die Wahrheit iſt, die im Schönen im Elemente der Sinnlichkeit ſich uns offenbart. Das Schöne iſt das im Individuellen ſich offenbarende Allgemeine, welches — und das iſt das ſpecifiſch Charakteriſtiſche für die Hegel'ſche Anſchauung, was ſie von der Aeſthetik der Romantik durchaus unterſcheidet, eine principielle Divergenz, die die Geſchichtſchreiber unſerer Aeſthetik entweder ganz zu überſehen oder doch in ihrer Bedeutung zu unterſchätzen pflegen — das Logiſche iſt. Das Wahre iſt der objective Zuſammenhang des Syſtems der Kategorien, „die Idee“, deren ſinnliches Scheinen das Schöne iſt, iſt die ſyſtematiſche Totaliät der Kategorien, als ſolche iſt ſie die Wahrheit und zwar die ganze Wahrheit, die ſich als abſolute Negativität durch ihre immanente Dialektik ewig ſelber hervorbringt. Das Wahre aber iſt, indem es erſcheint, das Schöne.

In dieſer fundamentalen Anſchauung ſtimmen mit Hegel alle Aeſthetiker ſeiner Schule überein. Was im Schönen ſinnlich erſcheint, iſt das Logiſche, mag es nun Begriff, Idee oder Geiſt genannt werden.

So wird durch Hegel und ſeine Schule die allgemeine Anſchauung unſerer modernen ſpeculativen Aeſthetik, daß im Schönen das Weſen der Welt erſcheint, zwar nicht als ſolche modificirt, aber ſie erfährt die ſpecifiſche Interpretation, daß das Weſen der Welt das Logiſche, das ſich explicirende Begriffsſyſtem iſt.

Dieſe Anſchauung des Schönen hat für den Meiſter ſowohl wie für die Schüler eine ſolche Evidenz des Selbſtverſtändlichen, daß ſie eine analytiſche Betrachtung des pſychiſchen Proceſſes der äſthetiſchen Perception, die doch allein über ihre Richtigkeit hätte entſcheiden können, niemals für nöthig gehalten haben und daß ſie, was uns als die fundamentale Aufgabe aller Aeſthetik erſcheint, die Aufſuchung der äſthetiſchen Elementarurtheile, nicht blos thatſächlich völlig unterlaſſen haben, ſondern darin in Wahrheit nur einen ganz mißverſtändlichen Gedanken erblicken konnten, da die dialektiſche Philoſophie des Schönen ja nicht die Aufgabe hat, zu erklären, was ſchön, ſondern warum etwas ſchön iſt.

Dieſe Aufgabe löſt ſie dadurch, daß ſie zeigt, daß in ihm das Logiſche eine ſinnliche Geſtalt angenommen hat.

Allerdings wie es möglich iſt, daß das Logiſche eine ſolche ſinnliche Exiſtenz gewinnt, wie es möglich iſt, daß der „Begriff“ nicht „begriffen“, ſondern „geſchaut“ wird, dieſe Frage dürfen wir der abſoluten Philoſophie überhaupt gar nicht ſtellen, wenigſtens dann nicht, wenn wir von ihr eine verſtändliche Antwort erwarten, wir müſſen uns hier vielmehr wie ſo oft mit der allgemeinen Erkenntniß beſcheiden, daß der Widerſpruch das Myſterium iſt, in dem nicht das falſche Philoſophiren, ſondern vielmehr das Weſen der Dinge wurzelt.

Danzel (in ſeiner Schrift: die Aeſthetik der Hegel'ſchen Schule, Hamburg 1844 und in den Geſammelten Aufſätzen, herausgegeben von Otto Jahn, Leipzig 1858, p. 56) und nach ihm Robert Zimmermann (in ſeiner Geſchichte der Aeſthetik p. 696) haben auszuführen geſucht, daß dieſer ganze Hegel'ſche Standpunkt in Wahrheit nur eine Erneuerung und Wiederbelebung der Lehren jenes Mannes ſei, in deſſen „Aesthetica“ die Lehre vom Schönen zum erſten Male in Deutſchland, wenn auch nur mit verlegenem Lächeln und gleichſam an der Berechtigung ihrer eigenen Exiſtenz zweifelnd, ſich als eine ſelbſtſtändige wiſſenſchaftliche Disciplin einzuführen gewagt hatte, es ſei Baumgarten's unklare und verworrene Erkenntniß des Wahren, auf die bei Hegel das äſthetiſche Gefühl ſchließlich ganz und gar zurücklaufe, indeß iſt dieſe Behauptung, daß ſo Hegel's mächtiger Geiſt einfach zu den lallenden Anfängen der modernen philoſophiſchen Betrachtung des Schönen zurückgekehrt ſei, eine völlig irrige, da es, wie ſchon Lotze (Geſchichte der Aeſthetik in Deutſchland, p. 193) zu ihrer Widerlegung zutreffend bemerkt hat, bei Baumgarten eine unbeſtimmt gelaſſene Wahrheit war, deren verworrene Erkenntniß uns im Schönen erfreut, während es bei Hegel ein ganz beſtimmter Gedanke, nämlich der der Herrſchaft der Idee über das Reale iſt, den uns die Anſchauung des Schönen ſymboliſirt.

In der äſthetiſchen Anſchauung offenbart ſich uns mit ſinnlicher Unmittelbarkeit, daß der Logos die Subſtanz der Erſcheinungen iſt.

Die Aufgabe dieſer Aeſthetik kann daher keine andere ſein als die, die Vernunft im Schönen nachzuweiſen.

In der That iſt die Aeſthetik Hegel's und ſeiner Schule nichts anderes geweſen als der Verſuch einer ſolchen Nationaliſirung des Schönen, das daher von ihr gar nicht an ſich oder als ſolches, als das, was es iſt, berückſichtigt worden iſt, ſondern das ihr nur inſoweit Gegenſtand des Intereſſes und der Unterſuchung war, als ſie in ihm die Offenbarung jenes metaphyſiſchen Inhalts erblickte, deſſen Explication alle Wirklichkeit iſt.

Unter dieſem Geſichtspunkte muß man die Arbeiten Hegel's und ſeiner Schüler betrachten, um ihnen gerecht zu werden. Für die Aufklärung der allgemeinen theoretiſchen

Grundfragen der Aeſthetik ſind ſie unfruchtbar geblieben, dagegen haben ſie für den Nachweis des Zuſammenhangs der Entwickelung der Künſte mit der allgemeinen Geſchichte der Weltanſichten, welche ja dieſer Philoſophie die verſchiedenen Stufen des Proceſſes der Selbſtorientirung der Idee über ihren eigenen Inhalt ſind, ganz Außerordentliches geleiſtet und dadurch für unſere moderne Bildung eine bleibende Bedeutung erlangt.

Bei Hegel ſelber, in ſeinen hinterlaſſenen Vorleſungen über Aeſthetik, iſt dieſe Verſenkung in den hiſtoriſchen Proceß der Kunſt als eines Moments in der univerſellen Entwicklung des Geiſtes ſo ſehr das leitende Princip ſeiner Erörterungen, daß er die äſthetiſchen Begriffe gar nicht an und für ſich, ſondern nur in ihren geſchichtlichen Exemplificationen betrachtet. Allerdings geht er von der Idee des Schönen aus, allein ſtatt aus ihr die einzelnen äſthetiſchen Begriffe dialektiſch abzuleiten, läßt er vielmehr dieſe Aufgabe einer ſpeculativen Conſtruction der verſchiedenen Formen des äſthetiſch Wirkſamen ganz und gar bei Seite, ſondern geht ſofort zu allgemeinen geſchichtsphiloſophiſchen Erörterungen über die verſchiedenen Epochen der Kunſtentwickelung über. Denn ſeine Lehre von den Idealformen iſt in der That keine eigentlich äſthetiſche Unterſuchung, ſondern eine geſchichtsphiloſophiſche, inſofern ſie das Symboliſche, Klaſſiſche und Romantiſche nicht an und für ſich als allgemeine Beſtimmungen der Phantaſie, ſondern vielmehr als reale Geſtalten in der Geſchichte der Kunſt, als die verſchiedenen Epochen in ihrer Entwickelung betrachtet.

Die ſymboliſche Kunſt iſt die Kunſt der orientaliſchen, die klaſſiſche iſt die Kunſt der Griechen, die romantiſche die der chriſtlichen Völker.

An die Stelle einer allgemeinen und nothwendigen Unterſuchung der Begriffe tritt ſo die Betrachtung des geſchichtlichen Verlaufes ihrer Realiſation, der Aeſthetiker hat ſeine Rolle an den Kunſthiſtoriker abgetreten. Dieſer aber beſitzt für ſein Object kein unabhängiges, ſelbſtſtändiges Intereſſe, ſondern ihm iſt der hiſtoriſche Proceß der Kunſt nur ein Moment in dem univerſellen Proceſſe des Bewußtwerdens der Menſchheit. In dieſem Proceß löſen die ſymboliſche, die klaſſiſche und die romantiſche Kunſtform einander ab. Jede dieſer Kunſtformen aber hat ihren Ausdruck wie in der Geſchichte der Künſte in einer beſonderen Epoche, ſo im Syſtem der Künſte in einer beſonderen Kunſt, reſp. einer Mehrheit von Künſten, das ſymboliſche Ideal nämlich iſt das wahre Princip der Architektur, das klaſſiſche das der Sculptur, das romantiſche das der Malerei, Muſik und Poeſie. Sowie die orientaliſche, die griechiſche und die chriſtlich-romantiſche Epoche einander ablöſen, ſo, in derſelben Reihenfolge, müſſen daher der Natur der Sache nach Architektur, Sculptur und Muſik, Malerei und Poeſie einander ablöſen.

So wird dieſe Aeſthetik eine philoſophiſche Conſtruction der Kunſtgeſchichte, die nothwendig überall die beſonderen Erſcheinungen mit dem allgemeinen Begriff verwechſelt und die die Gewalt, die ſie den einzelnen Völkern und Künſten anthun muß, um ſie dieſem abſtracten Schema unterzuordnen, nur nothdürftig durch die zweideutige Berufung auf das „Herüber- und Hinüberſpielen“ der verſchiedenen Kunſtformen verſchleiert.

Roſenkranz findet in ſeiner Kritik der Hegel'ſchen Aeſthetik die weſentlichen Mängel derſelben in zwei Punkten, erſtens darin, daß es ihm an einer Metaphyſik des Schönen fehle und zweitens darin, daß er das Symboliſche, Klaſſiſche und Romantiſche nicht nur mit der orientaliſchen, griechiſchen und chriſtlichen Kunſt ſchlechthin identificire, ſondern ihnen auch als Eintheilung das Syſtem der Künſte ſubordinire.

Was zunächſt dieſen zweiten Punkt angeht, ſo hat Roſenkranz, der allerdings der Anſicht iſt, daß Hegel „in ſeinem Begriff der Idealformen die ewigen Grundlagen aller philoſophiſchen Betrachtung der Kunſtgeſchichte erfaßt habe“, ſehr eingehend und inſtructiv im Einzelnen gezeigt, wie Hegel durch dieſe ſchematiſche Eintheilung der Geſchichte und des Syſtems der Künſte dazu verleitet wird, ganz allgemeine Beſtimmungen, welche gleichmäßig für alle Idealformen und für alle Künſte gelten, mit nur quantitativer Unterſcheidung gewaltſam vorzugsweiſe der einen oder anderen Idealform, der einen oder anderen Kunſt als Attribut zuzuſchreiben und er verweiſt im Gegenſatze zu dieſer Hegel'ſchen Fixirung der Idealformen in Künſten und Kunſtepochen dieſe Begriffe des Symboliſchen, Klaſſiſchen und Romantiſchen vielmehr in die allgemeine Lehre von der Phantaſie als dem ſubjectiven Elemente des Schönen überhaupt, worin er mit Viſcher übereinſtimmt und, was wichtiger iſt, ohne Zweifel im Rechte iſt.

Um dieſe Anerkennung auszuſprechen, braucht man in der That nicht ſelber zu der einen Fahne des reinen Gedankens geſchworen zu haben, vielmehr wird dieſelbe auch wer außerhalb des Standpunkts des Syſtems ſteht, nicht verſagen können. Ebenſo braucht man nicht ſelbſt Hegelianer zu ſein, um zuzugeſtehen, daß es Hegel an einer „Metaphyſik des Schönen“ fehlte und daß dadurch im Ganzen des Syſtems eine Lücke entſtanden iſt. Dagegen wird ſchwerlich wer nicht ſelbſt Hegelianer iſt im Stande ſein, die Leiſtungen zu goutiren, durch die die Schule die Ausfüllung dieſer Lücke verſucht hat.

Die weſentliche Tendenz dieſer Arbeiten iſt darauf gerichtet geweſen, die Begriffe des Erhabenen, des Häßlichen und des Komiſchen als einander erzeugende Momente des dialektiſchen Proceſſes der Idee des Schönen nachzuweiſen. Ueber das Häßliche als „organiſches Moment in der Idee des Schönen“ hatte Hegel gar keine ſyſtematiſchen Aufklärungen gegeben, die Begriffe des Erhabenen und des Komiſchen waren allerdings von ihm behandelt worden, indeß nicht an und für ſich in einer allgemeinen und principiellen dialektiſchen Discuſſion der äſthetiſchen Elemente, die ja vielmehr bei ihm fehlte, ſondern nur indem er in dem Lauf ſeiner Betrachtung der Gliederung und der geſchichtlichen Entwickelung der Künſte an die Stelle ihres allgemeinen Begriffs einzelne ihrer Exemplificationen ſubſtituirt hatte. Die Erhabenheit war von ihm nur inſoweit in Betracht gezogen, als ſie der Charakter der ſymboliſchen oder der orientaliſchen Kunſt (die ſymboliſche Kunſt iſt Hegel eben nur dieſe „Vorkunſt“, während für Solger die ganz antike Kunſt und zwar insbeſondere die klaſſiſche ſymboliſch und das wahre Bild des Symbols die griechiſche Götterwelt geweſen war) ſein ſollte und ebenſo war der Begriff des Koniſchen von ihm nicht als eine univerſelle äſthetiſche Kategorie behandelt, ſondern er hatte vielmehr nur einzelne Realiſationsformen dieſes Allgemeinbegriffes hiſtoriſch deducirt. So hatte er in einer ganz und gar religionsgeſchichtlichen Entwickelung die Satyre als die der Auflöſung des klaſſiſchen Ideals entſprechende Kunſtform abgeleitet und war dadurch conſequent zu der Behauptung gekommen, daß der Begriff der Satyre in der Satyre der Römiſchen Kaiſerzeit, als der Zerſtörung des Götterideals, eine ausſchließende Verwirklichung erlangt habe, eine Behauptung die in der That geradezu widerſinnig iſt, einmal weil wir ja, da wir die griechiſchen Jambo- und Sillographen nicht mehr beſitzen, gar nicht im Stande ſind, zu beurtheilen, inwieweit dieſe Römiſche Satyre eine originelle Schöpfung des auf künſtleriſchem Gebiete doch ſo unſelbſtſtändigen Römiſchen Geiſtes geweſen iſt und zum Anderen, weil doch, was gewiß dem Manne, der „Alles“ geleſen hatte (er fügt da, wo er in ſeinen Vorleſungen über Aeſthetik dieſe Verſicherung giebt, hinzu: man ſoll und kann es) nicht verborgen geblieben ſein konnte, ſo viele Blätter der Literaturgeſchichte der neueuropäiſchen Völker den evidenten Beweis enthalten, daß die Geſchichte der ſatyriſchen Poeſie nicht ſchon da ihren Abſchluß gefunden hat, wo ſie nach ihm ihren Anfang genommen hatte. Ueberdies erſchöpft die Satyre als Dichtungsart keineswegs den allgemeinen Begriff des Satyriſchen oder ſollte ein Hogarth vielleicht nicht zu den Meiſtern ſatyriſcher Kunſt gerechnet werden dürfen, weil er Satyren nicht gedichtet, ſondern gemalt hat? Und ganz ſo wie die Satyre als die Auflöſung des klaſſiſchen, hatte er den Humor als Auflöſung des romantiſchen Ideals deducirt. Als ob nicht, wie das Satyriſche, ſo auch der Humor eine mit ſeinem Begriffe der Idealformen und ihres geſchichtlichen Proceſſes in gar keinem directen Zuſammenhange ſtehende, ganz allgemeine Form des Schönen wäre, als ob die Phantaſie der Menſchheit ſeiner Blüthen bis zum Beginn jener Periode hätte entbehren müſſen, mit deren Vollendung, wie dieſer fanatiſche Verehrer des Logos behauptet und conſequent behaupten muß, es mit der Kunſt überhaupt zu Ende ſein wird, da wir dann Schönes nicht mehr ſchaffen, ſondern nur noch „begreifen“ werden!

Weiße war der erſte in der Hegel'ſchen Schule, der — noch zu Lebzeiten des Meiſters in ſeinem „Syſtem der Aeſthetik“, Leipzig 1830 — den Verſuch einer dialektiſchen Syſtematik der äſthetiſchen Elementarbegriffe machte. Die im Gegenſatz zu ſich ſelber begriffene Schönheit geht einerſeits in die Erhabenheit, andererſeits in die Häßlichkeit über. Das Erhabene iſt eine Bewegung *über* das Schöne hinaus in die Sphäre des Guten und Sittlichen, das Häßliche beſteht in einer vom Böſen herrührenden Verzerrung der Schönheit, muß aber als ein unentbehrlicher Durchgangspunkt für das Weſen des Schönen ſelber, als ein integrirendes Moment in dem Proceß ſeiner Verwirklichung betrachtet werden, die Wiederherſtellung aus dieſem Uebergang in das Andersſein iſt das Komiſche.

Von Weiße's Entwickelung (die Dii minorum gentium der Aeſthetik der Hegel'ſchen Schule wie Ruge, Bohtz und Kuno Fiſcher übergehen wir) unterſcheidet ſich in Zügen, die der Schule als „weſentlich“ galten, Viſcher's dialektiſche Conſtruction. Während Weiße das Erhabene als Bewegung über das Schöne hinaus gefaßt, es alſo *hinter* das Schöne geſtellt hatte, (Solger hatte einſt in ihm nicht wie Weiße „aufgehobene“ ſondern „werdende“ Schönheit geſehen und es daher nicht hinter, ſondern *vor* das Schöne geſtellt) ſtellt es Viſcher *in's* Schöne. Seine Conſtruction hat daher folgendes Schema:

1) Das einfach Schöne;
2) Das Schöne im Widerſtreit ſeiner Momente;
    a) Das Erhabene;
    b) Das Komiſche;
3) Das Schöne in der Rückkehr aus dieſem Widerſtreit zu ſich.

Das Häßliche tritt hier ſomit gar nicht als ein ſelbſtſtändiges dialektiſches Glied auf. Indeß ſpielt es in dem Zuſammenhange der Ereigniſſe dieſes dialektiſchen Dramas dennoch eine ſehr bedeutende Rolle, da nämlich das Komiſche erſt aus der „Selbſtbeſinnung“ des Häßlichen reſultirt mithin ohne dieſes, welches als ſolches freilich nur ein verſchwindender Uebergang iſt, nicht ſein würde.

Roſenkranz ſtimmt mit Weiße darin überein, daß das Häßliche als ein ſelbſtſtändiges Moment in die Idee des Schönen aufzunehmen ſei und er erklärt es für ein außerordentliches Verdienſt desſelben, daß er dieſen früher immer nur occaſionell behandelten Begriff zuerſt ſyſtematiſch in die Aeſthetik eingereiht habe. Das Häßliche iſt nicht bloß als ein Thatſächliches zu betrachten, deſſen Fehlen das Entſtehen äſthetiſcher Urtheile gar nicht undenkbar machen würde, ſondern es muß vielmehr als ein nothwendiges Glied in dem Proceß der ſich differenzirenden Idee des Schönen aufgezeigt und entwickelt werden. Das Häßliche iſt nicht ein dem Schönen Heterogenes, ſondern vielmehr Homogenes, es iſt daher nicht außerhalb der Idee des Schönen zu denken, ſondern die Unidee des Häßlichen wird nur innerhalb der Idee des Schönen begreiflich. Dagegen unterſcheidet ſich Roſenkranz von Weiße dadurch, daß er Weiße's Identificirung des Häßlichen mit dem Böſen verwirft und überdies das Häßliche als das

Negativſchöne nicht dem Erhabenen, ſondern dem Schönen überhaupt contraponirt wiſſen will. Das Häßliche iſt der Irrthum und das Verbrechen, in welche das Schöne verfällt. Aus dieſer Selbſtvernichtung aber ſtellt ſich das Schöne wieder her im Komiſchen, ſo daß das Schöne an ſich, das Häßliche, das Komiſche die drei einander ablöſenden Momente dieſer dialektiſchen Entwickelung ſind.

Das Schöne als ſolches hat eine formale und eine reale Seite. Die formalen Beſtimmungen des Schönen ſind Symmetrie, Proportion, Eurhythmie, Harmonie, die realen die des Erhabenen und Gefälligen. Das Gefällige iſt der wahre Gegenſatz des Erhabenen, nicht das Häßliche, wie Weiße oder das Komiſche, wie Viſcher conſtruirt hatte. Das Erhabene, von dem das Tragiſche und das Gefällige, von dem das Reizende nur eine beſondere Modification iſt, ſind die Antitheſe des Schönen in ſich ſelber, dieſe Antitheſe hebt ſich auf in dem abſolut Schönen, in dem die Erhabenheit zur Würde, die Gefälligkeit zur Anmuth wird. Im Häßlichen als der negativen Schönheit widerſpricht den formalen Beſtimmungen die Formloſigkeit, die realen Beſtimmungen aber, die Erhabenheit und die Gefälligkeit verkehren ſich in die Gemeinheit und die Widrigkeit und das abſolut Schöne in die Caricatur, in der ſich das Häßliche vollendet. Die Auflöſung des Häßlichen iſt das Komiſche, das als Wiederherſtellung des Schönen alle Elemente der äſthetiſchen Idee integrirt, (z. B. auch erhaben werden kann) die höchſte Stufe des Komiſchen aber iſt der Humor, der als die „vollendete Wiederherſtellung der Idee des Schönen in ihrer Einheit mit der Idee des Wahren und Guten“ das Ultimatum dieſer Methaphyſik des Schönen iſt. —

Ob dieſe Maskenzüge der Idee nicht vielleicht vortheilhafter anders arrangirt worden wären, wollen wir hier unerörtert laſſen, da wir nicht wüßten, inwiefern ſich daran irgend welches philoſophiſche Intereſſe knüpfen könnte. Ebenſo halten wir es für überflüſſig, den ſpecielleren Beſtimmungen und Schabloniſirungen desjenigen Kapitels der Roſenkranziſchen dialektiſchen Theorie des Schönen, das er allein eingehend behandelt hat, der „Aeſthetik der Häßlichen" hier nachzugehen, da dieſelben für die Frage, die allein ein Intereſſe für die ſyſtematiſche Wiſſenſchaft haben würde, welches denn eigentlich die concreten, formalen Züge der einzelnen Geſtalten des Häßlichen ſind, die nach einander nach dem dialektiſchen Schema abgehandelt werden, vollkommen bedeutungslos ſind. Es würde indeß Unrecht ſein, wollten wir Roſenkranz's Aeſthetik des Häßlichen blos unter dem ſyſtematiſchen Geſichtspunkte betrachten und ſomit ihren weſentlichen Inhalt allein in ihren ſchematiſchen Conſtructionen ſehen. Sie hat vielmehr dadurch, daß ſie, um ihre Begriffe durch Beiſpiele zu illuſtriren, alle Künſte aller Epochen heranzieht, überdies den Charakter einer reichen und anziehenden Materialſammlung und hat als ſolche lebhafte und vielſeitige Anerkennung gefunden.

Auf dem Gebiete der allgemeinen Kunſtgeſchichte iſt Roſenkranz überhaupt bewandert geweſen wie nur wenige unter den modernen Philoſophen. Speciell aber war es die Geſchichte der Poeſie als „Weltliteratur" im Goethe'ſchen Sinne, der ſich von ſehr früher Zeit ſeiner Entwickelung an das Intereſſe ſeines vielſeitigen Geiſtes zugewandt hatte. Roſenkranz gehörte zu unſeren hervorragendſten literarhiſtoriſchen Autoren, eine ſpecielle Würdigung ſeiner zahlreichen Arbeiten zur Geſchichte der poetiſchen Literatur liegt jedoch außerhalb der Grenzen der Aufgabe, die wir uns hier geſtellt haben. Nur die größeren unter ihnen — die kleineren ſind meiſtens in den „Studien“ und „Neuen Studien“ zerſtreut — wollen wir flüchtig berühren. Es ſind das ſeine „Geſchichte der Literatur des Mittelalters“, Halle 1830, ſein Werk über Goethe „Goethe und ſeine Werke“, Königsberg 1847 und ſeine allgemeine Geſchichte der Poeſie „die Poeſie und ihre Geſchichte. Eine Entwickelung der poetiſchen Ideale der Völker“, Königsberg 1855.

Das erſtgenannte Werk iſt eine Jugendarbeit, die Roſenkranz noch unter dem Einfluß der Romantik verfaßt hat. Sein eigentlicher Zweck iſt eine Ergänzung und Vervollſtändigung der Hegel'ſchen Ausführungen über das Mittelalter in den beiden Capiteln ſeiner Phänomenologie vom unglücklichen Bewußtſein und von der Welt des ſich entfremdeten Geiſtes. Es gliedert ſeinen Stoff daher nicht chronologiſch, ſondern dialektiſch, um in den poetiſchen Erzeugniſſen des Mittelalters concrete Geſtalten des allgemeinen Proceſſes des Bewußtſeins nachzuweiſen und hat dadurch ein fremdartiges, namentlich für Philologen abſtoßendes Ausſehen erhalten, was indeſſen nicht verhindert hat, daß Roſenkranz's Auffaſſungen von ſpäteren Literarhiſtorikern vielfach debitirt worden ſind, wenn ſie es auch meiſt für unter ihrer Würde liegend erachteten, ſich ausdrücklich auf eine ſo zweideutige Quelle zu berufen. Echtermeyer hat ſeiner Zeit in den Halle'ſchen Jahrbüchern gelegentlich einer Anzeige der deutſchen Literaturgeſchichte Heinrich Laube's — der allerdings nur mit fremden

Ochſen gepflügt hatte — ausführlich gezeigt, wie ſehr dieſe Arbeit, die offiziell anathematiſirt wurde, im Stillen fortgewirkt hat.

Das Werk über Goethe iſt aus akademiſchen Vorleſungen hervorgegangen. Roſenkranz gehörte, entſprechend den Traditionen ſeiner Schule, zu den unbedingten Goetheverehrern und ſein Buch hat dadurch einen ſchlechterdings enkomiaſtiſchen Charakter erhalten, was ſich naturgemäß da unangenehm fühlbar macht, wo die ſchwächeren Producte des Goethe'ſchen Genius beſprochen werden. Nichtsdeſtoweniger aber exiſtirt noch heute — obwohl wir ja mittlerweile Hermann Grimm's köſtliche Vorleſungen erhalten haben — in der ganzen Goetheliteratur kein Werk, das für das Verſtändniß und die Würdigung der Totalität des Goethe'ſchen Genius ſo Bedeutendes geleiſtet hätte wie dieſes Roſenkranziſche. Daß dieſes Buch trotzdem heute vergeſſen iſt, hat nichts Wunderbares, denn wie ſollte dieſe Arbeit des Philoſophen ein Geſchlecht intereſſiren können, das unſere großen Künſtler nicht mehr verſtehen, ſondern ihre perſönlichen Lappalien „kritiſch“ behandelt wiſſen will? Wie Goethe zu Charlotte von Stein denn nun „eigentlich“ geſtanden hat, iſt ein Problem, das dem Scharfſinn unſerer „jüngeren Forſcher“ congenial iſt und zu immer neuen „Unterſuchungen“ anregt, (obwohl es wohl ſchwerlich einer freien Seele würdig ſein dürfte, ſolche „Unterſuchung“ zu führen) wohingegen, nachdem nunmehr das Goetheſtudium in das Stadium der „Exactheit“ getreten iſt, die Bemühungen des „philoſophiſchen Dilettantismus“, die Natur ſeines Genius zu ergründen, nur noch als belächelnswerth erſcheinen können.

Das drittgenannte Werk, „die Poeſie und ihre Geſchichte“ iſt eine reifere, völlig umgeſtaltete zweite Ausgabe eines von Roſenkranz bereits 1828 (in Halle) veröffentlichten „allgemeinen Handbuchs der Geſchichte der Poeſie“, welches überhaupt der erſte (vollſtändig ausgeführte) Verſuch eines ſolchen geweſen war. Uns iſt dieſes Buch, das in der That das iſt, als was es ſich auf dem Titel bezeichnet, „eine Entwickelung der poetiſchen Ideale der Völker“ ſtets als das geiſtreichſte aller Roſenkranziſchen Werke erſchienen; die Feinſinnigkeit und zugleich die Prägnanz, mit der er in demſelben die in der Entwickelung der Poeſie welthiſtoriſchen Epochen und Individuen ſchildert, ſind wahrhaft bewunderungswürdig und das conſtructive Element tritt hinter der Fülle lebendiger, farbenreicher Charakteriſtiken faſt ganz zurück. Das Schickſal dieſes bedeutenden Buches iſt übrigens geweſen, nur wenig genannt, aber um ſo ſyſtematiſcher ausgeplündert zu werden. —

Das zweite Glied in dem dialektiſchen Proceß des abſoluten Geiſtes iſt die Religion. Die Religionsphiloſophie gehörte zu den Lieblingsdomainen der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit Roſenkranz's. Er hat der Erörterung religionsphiloſophiſcher Probleme zahlreiche Arbeiten gewidmet, die wichtigſten derſelben ſind, außer den Grundzügen im Syſtem der Wiſſenſchaft § 848 — 868, in chronologiſcher Ordnung folgende: Die Naturreligion. Ein philoſophiſch-hiſtoriſcher Verſuch. Iſerlohn 1831. Encyclopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften. Halle 1831, 2. Auflage 1845. Kritik der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre in Jahrgang 1831 der Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik, ſeparatim gedruckt Königsberg 1836. Eine Parallele zur Religionsphiloſophie im Jahrgang 1836 der Bruno Bauer'ſchen Zeitſchrift für ſpeculative Philoſophie und Theologie, beſonders abgedruckt im erſten Theil der Studien, Königsberg 1839. Kritik der Principien der Strauß'ſchen Glaubenslehre im Jahrgang 1841 der Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik, beſonders abgedruckt Leipzig 1845. Außer dieſen Arbeiten kommen für die Stellung Roſenkranz's zu den hierher gehörigen Fragen auch noch ſeine Wiſſenſchaft der logiſchen Idee und beſonders ſeine Epilegomena zur Wiſſenſchaft der logiſchen Idee in Betracht.

Die Religion iſt nur formell von der Philoſophie unterſchieden, beider Inhalt iſt derſelbe: die abſolute Einheit des Menſchen mit Gott, die Theanthropologie. Dieſer Inhalt hat in der Religion eine unmittelbare, in der Philoſophie eine vermittelte Gewißheit, er wird in der Religion geglaubt, in der Philoſophie gewußt. Darin, daß die Religion die abſolute Wahrheit, nämlich daß Gott Menſch iſt, beſitzt, liegt ihre Heiligkeit begründet, darin aber, daß die Gewißheit dieſer Wahrheit in ihr noch keine dialektiſche, ſondern vielmehr nur eine intuitive iſt, liegt der Grund, weshalb ſie nicht ſchon ſelber die letzte Geſtalt des abſoluten Geiſtes iſt, welche vielmehr nur das Wiſſen oder die Philoſophie ſein kann, in welcher dieſe Incongruenz zwiſchen Form und Inhalt verſchwindet.

Die Aufgabe der Religionsphiloſophie kann daher nur die ſein, in den Religionen „Vernunft nachzuweiſen", d. h. zu zeigen, daß dieſer Satz von der ſubſtantiellen Identität des Menſchen und Gottes oder die abſolute Wahrheit in der That ihr Inhalt iſt.

Dieſe Religionsphiloſophie hat daher als comparative Religionswiſſenſchaft nur ein Problem, nämlich zu zeigen, daß „die Menſchwerdung Gottes für alle Religionen das Centrum ihrer Geſtaltung“ iſt. (Syſtem der Wiſſenſchaft, p. 588.)

Da nun aber die Menſchwerdung Gottes in Wahrheit nicht für alle Religionen das Centrum ihrer Geſtaltung iſt, ſondern da dieſe ſuperſtitiöſe und widerſinnige Anſchauung in einigen Religionen überhaupt gar nicht vorkommt, in denen aber, in denen ſie vorkommt, nicht ihre eigentliche religiöſe Subſtanz, ſondern vielmehr nur ein Accidens dieſer Subſtanz iſt, ſo bleibt dieſer Religionsphiloſophie als compativer Religionswiſſenſchaft, um jenen Nachweis dennoch zu liefern, naturgemäß nur ein Ausweg übrig, nämlich an die Stelle der religiöſen Vorſtellungen ſelber ihre Meinungen über dieſe Vorſtellungen zu ſubſtituiren, was ſie denn auch mit einer Energie und einer Conſequenz gethan hat, die einer beſſeren Sache würdig geweſen wäre.

An und für ſich iſt die Religion dieſes unmittelbare Wiſſen, daß Gott Menſch iſt. Aber ſowie der Begriff des himmliſchen Körpers in Sonnen, Monden, Planeten und Kometen exiſtirt, aber ſich adäquat und vollſtändig nur in den Planeten verwirklicht, während Sonnen, Monden und Kometen nur Exemplificationen von Momenten des allgemeinen Begriffs des himmliſchen Körpers ſind, ſowie der Begriff der Metallität vollſtändig nur im Golde exemplificirt wird, während alle übrigen Metalle nur Exemplificationen von Momenten des allgemeinen Begriffs der Metallität ſind, ſowie der Begriff des animaliſchen Typus vollſtändig und adäquat nur im Menſchen exemplificirt wird, während alle übrigen animaliſchen Weſen nur Momente des allgemeinen Begriffes des animaliſchen Typus exemplificiren, ſo exiſtirt der allgemeine Begriff der Religion als der intuitiven Gewißheit der Identität Gottes und des Menſchen zwar auch außerhalb des Chriſtenthums in den ethniſchen und in den monotheiſtiſchen Religionen, aber adäquat und vollſtändig wird er nur in der chriſtlichen Religion exemplificirt, welche daher die abſolute Religion oder die Vernunftreligion ſchlechthin iſt, während die ethniſchen und die monotheiſtiſchen Religionen nur Momente des allgemeinen Begriffs der Religion exemplificiren und daher von der Religionsphiloſophie nur als Vorſtufen der chriſtlichen Religion aufgefaßt werden können.

Die ethniſchen und die monotheiſtiſchen Religionen bilden eine Antitheſe, welche im Chriſtenthum zur Syntheſe ſich zuſammennimmt.

Die ethniſchen Religionen beruhen auf dem aſſertoriſchen Urtheil: Der Menſch iſt Gott, der Monotheismus beruht auf dem kategoriſchen Urtheil: Gott iſt Gott, das Chriſtenthum beruht auf dem apodiktiſchen Urtheil: Gott iſt Menſch.

Die heidniſchen Religionen, mögen ſich dieſelben als Natureligion im engeren Sinne, als Pantheismus, als Dualismus oder Polytheismus expliciren, ſind Religionen nur dadurch, daß ſie die göttliche Natur mit der menſchlichen identiſch ſetzen. Aber ihr Mangel beſteht darin, daß ſie dieſe Einheit nicht als eine ſich vermittelnde, ſondern nur als eine unmittelbare ſetzen. Der identiſche Inhalt der ethniſchen Religionen iſt daher die Vergottung des Menſchen, was Roſenkranz ſpeciell in ſeiner Schrift über die Naturreligion und der Abhandlung: Eine Parallele zur Religionsphiloſophie ausführt und zwar ſo ausführt, daß bei dieſem gebildeten Geiſte die Willkür, mit der er in dem Bilde der einzelnen Religionen nur die Züge ſieht, die er ſehen will, ſowie die ſyſtematiſche Verkennung der Geſetze des Wirkens der religiöſen Phantaſie überhaupt*), die er bezeigt, geradezu unbegreiflich ſein würden, wenn nicht eben die dialektiſche Binde vor ſeinen Augen läge.

Im Gegenſatze zu dieſer Confundirung des Menſchlichen und Göttlichen in den ethniſchen Religionen hält der Monotheismus das Menſchliſche und Göttliche ſcharf auseinander. Allein dieſes zweite Glied der Antitheſe iſt in der Geſammtentwickelung zugleich die Wahrheit des erſten und erſcheint inſofern als die höhere Religionsgeſtaltung. In der Religion, die auf dem Urtheil: Gott iſt Gott, dem das andere gegenüberſteht: Der Menſch iſt Menſch, beruht, iſt die Wahrheit des Urtheils, das den ethniſchen Religionen zu Grunde lag, daß der Menſch Gott ſei, darin enthalten, daß der Menſch ſich von Gott nach ſeinem Ebenbilde geſchaffen und ſeine Geſchicke in die Geſammtheit der göttlichen Heilsordnung eingeſchloſſen weiß, ſo daß alſo zwar die Vergottung des Menſchen, nicht aber die Göttlichkeit des Menſchen und ſeiner Geſchichte hier untergeht.

Das Chriſtenthum iſt die „negative Identität“ der beiden, im Monotheismus getrennten, nur auf einander bezogenen Urtheile: Gott iſt Gott und Der Menſch iſt Menſch und dadurch die Wiederherſtellung und zugleich die Aufhebung des unmittelbaren, aſſertoriſchen Urtheils des Heidenthums: Der Menſch iſt Gott. „Das Urtheil des Chriſtenthums: Gott iſt Menſch, iſt ein apodiktiſches, denn es iſt an ſich ein Schluß. Es enthält die Disjunction des Menſchlichen und Göttlichen in concreter Einheit zuſammengefaßt. Die beiden vorigen Urtheile lauten vereinigt in der einen Form der Disjunction: Der Menſch iſt entweder Gott oder Menſch; tertium non datur. Alſo Gott iſt entweder Gott und dann iſt er nicht Menſch oder der Menſch iſt Gott und dann iſt Gott nicht Gott (ſondern Götze). In der anderen Form der Disjunction lautet das Urtheil: Gott iſt weder nur Menſch noch nur Gott, ſondern ebenſowohl Gott als Menſch, d. h. er iſt der Gottmenſch.“ (Eine Parallele zur Religionsphiloſophie, Studien I., p. 145; vgl. Encyclopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften p. 39 ff.)

---

*) Ueber die Geſetzmäßigkeit im Verlaufe des Entſtehens und der Entwickelung religiöſer Vorſtellungen haben wir in neueſter Zeit die meiſterhafte Unterſuchung Eduard Zeller's „Ueber Urſprung und Weſen der Religion“, in den Vorträgen und Abhandlungen, zweite Sammlung, Leipzig 1877 erhalten, eine würdige Fortführung jener glänzenden Erörterungen, durch die einſt Hume in ſeiner natural history of religion dieſes Culturſyſtem aus den immanenten Principien ſeiner Bildung abzuleiten verſucht hatte.

Daß alſo Gott weder nur Gott noch nur Menſch, ſondern ebenſowohl Gott als Menſch oder der Gottmenſch iſt, iſt der Inhalt des Chriſtenthums, in dem daher die Geſtalten des Ethnicismus und des Monotheismus, wenn ſie auch allerdings neben ihm noch fortdauern, an ſich aufgehobene Momente ſind. So iſt das Chriſtenthum die Wahrheit und zwar die ganze Wahrheit. In ihm ſind alle Räthſel des Gedankens gelöſt, obwohl freilich hinter die Art und Weiſe zu kommen, wie ſie in ihm gelöſt ſind, erſt der abſoluten Philoſophie nach ſo vielen Jahrhunderten ſeines Beſtehens vollkommen gelungen iſt. Das Chriſtenthum iſt vernünftig und die Vernunft chriſtlich. Die chriſtliche Religion iſt allein diejenige, die dem Begriffe der Vernunft entſpricht, weil ſie den Menſchen ſelbſt als Form der Offenbarung Gottes beſtimmt, weil daher ihre Theologie zugleich die Anthropologie und umgekehrt die Anthropologie zugleich ihre Theologie iſt. Alle andern Religionen gehen durch ihre Irrationalität, reſp. dadurch daß ſie den abſoluten Inhalt aller Religion nicht adäquat und vollſtändig, ſondern nur in einzelnen Momenten darſtellen, nothwendig zu Grunde und die Theologie derſelben kann nur den in ihnen enthaltenen Widerſpruch zu Tage fördern, in der chriſtlichen Theologie iſt der Gegenſatz des Rationalen und des Hiſtoriſchen vollkommen verſchwunden, weil die geſchichtliche Form der Offenbarung ſelbſt vernünftig iſt. Denn die heilige Geſchichte des Chriſtenthums iſt genau eben das, was die Philoſophie in ihrer ganzen Entwickelung darſtellt. In der abſoluten Religion manifeſtirt der abſolute Geiſt ſich ſelber, nicht mehr einzelne abſtracte Momente ſeiner, und daß dem in der That ſo iſt, daß das Wiſſen oder die Philoſophie in Wahrheit nichts iſt als die „begriffene“ abſolute oder offenbare Religion, zeigt eben die Religionsphiloſophie, indem ſie nachweiſt, daß der Inhalt des Syſtems der Philoſophie oder, was dasſelbe bedeutet, des Syſtems der Wiſſenſchaft überhaupt, in letzter Inſtanz nichts anderes als die Explication der chriſtlichen Lehren vom Logos und der heiligen Trias iſt.

Nun würde freilich, auch wenn die abſolute Philoſophie das Unmögliche möglich gemacht hätte, nämlich dieſen Nachweis wirklich zu liefern, in der That damit die chriſtliche Religion nicht „begriffen“ oder als „vernünftige“ aufgezeigt ſein, da es ſo wenig wahr iſt, daß dieſe Lehren vom Logos und der heiligen Trias der ſubſtantielle Kern der chriſtlichen Religion ſeien, daß vielmehr die chriſtliche Religion ihrer Wahrheit nach, d. h. als Religion Chriſti von dieſen Lehren überhaupt gar nichts weiß und jemals gewußt hat, weshalb, wenn trotzdem behauptet wird, daß ſie ihr Weſen conſtituiren, mit der chriſtlichen Religion die chriſtliche Dogmatik verwechſelt wird, deren Weſen allerdings in dieſen Lehren, aber nicht in der Religion Chriſti enthalten iſt, welche vielmehr in ihr untergegangen iſt.

In der That haben Hegel und ſeine Schüler in ihrer Religionsphiloſophie nichts anderes gethan, als auf die gänzliche Entſtellung und Verkennung, welche die Religion Chriſti, nachdem bereits im neuen Teſtamente ſelber durch das Eindringen jüdiſcher Superſtition und alexandriniſcher Miſoſophie der Grund zu dieſer Verdunkelung des göttlichen Wortes gelegt worden war, in der kirchlichen Dogmatik des patriſtiſchen Zeitalters erfahren hatte, ihr dialektiſches Siegel zu drücken; für das ſo einfache und in ſeiner Einfachheit ſo erhabene ſittliche Evangelium des Erlöſers iſt ihr geiſtiges Auge verſchloſſen geweſen, vielmehr nicht der Piſtis, ſondern der Gnoſis, d. h. der „ſpeculativen“ Reſtauration der, wie der Meiſter klagte, „dünne gewordenen“ Dogmen hat allein ihr Intereſſe gegolten, weshalb dieſe Religionsphiloſophie die chriſtliche Religion in Wahrheit nicht „begriffen“, ſondern nur „begriffsphiloſophiſch“ karikirt hat.

Die Subſtanz des Chriſtenthums, lehrt Roſenkranz, iſt darin enthalten, daß es Gott als den Dreieinigen definirt hat; daß Gott der Dreieinige iſt, (dieſe urſprünglich gar nicht im Chriſtenthum enthaltene, ſondern erſt allmählich in der geſchichtlich bekannten Weiſe auf den alten Kirchenſynoden gebildete Satzung) iſt der abſolute Inhalt des Chriſtenthums und zugleich der Vernunft. (Vgl. unter Anderem Theol. Encycl. p. 37 f.)

In dieſer Theſe ſtimmt Roſenkranz mit der ganzen Hegel'ſchen Schule überein, die Differenzen erheben ſich erſt da, wo, was denn eigentlich der Inhalt dieſes zugleich ſpecifiſch chriſtlichen und abſolut vernünftigen Trinitätsbegriffes (die übrigen Religionen ſind überhaupt nur dadurch Religionen, daß ſie Momente desſelben exemplificiren) iſt, explicirt wird.

Zwei Punkte ſind es hier, in Bezug auf welche die Anſchauungen der radicaleren Elemente der Schule und die der gläubigen Richtung auseinandergehen, einmal hinſichtlich des erſten Gliedes der Trinität, ob dasſelbe als unperſönliche Vernunft oder als perſönlicher Geiſt aufzufaſſen ſei und ſodann, hinſichtlich des zweiten, ob die Menſchwerdung Gottes nur als eine ewige aufgefaßt werden dürfe oder ob außer dieſer allgemeinen, ſtets ſich wiederholenden Menſchwerdung noch eine ſpecielle, einmal geſchehene in der Perſon Jeſu von Nazareth anzunehmen ſei.

Roſenkranz vertritt in beiden Fragen den Standpunkt der gläubigen Richtung. Gott iſt ihm der perſönliche Geiſt, der ſich ewig in ſich unterſcheidet und dieſen Unterſchied auch wirklich als ein anderes ſetzt, d. h. ſich ewig als ſeinen Sohn erzeugt, zugleich aber, da dieſer Unterſchied in der That keiner iſt, inſofern das Unterſchiedene unmittelbar nur das iſt, von dem es geſchieden wurde, aus ſeinem Unterſchiede von ſich ewig zur Einheit mit ſich zurückkehrt. Gott der Vater iſt alſo ewig zugleich der Sohn, dieſe Menſchwerdung Gottes iſt ein nothwendiges, nicht auch fehlen könnendes

Moment des theogoniſchen Proceſſes, Gott iſt daher ewig oder an ſich Menſch. Zugleich aber iſt Gott nur in dem hiſtoriſchen Chriſtus wahrhaft Perſon, weil ſich in dieſem die Idee der Gottmenſchheit allein vollſtändig und adäquat exemplificirt hat, ſo daß alſo das Chriſtenthum zwar erſt zu einem beſtimmten Zeitpunkte eine hiſtoriſche Wirklichkeit erlangt hat, als ſolches aber oder ſeinem Begriffe nach vor allem Chriſtenthum war, inſofern der Gottmenſch die eigene Nothwendigkeit des göttlichen Weſens iſt. Die Idee der Gottmenſchheit iſt eine nothwendige Idee der Vernunft, indeß würde die Vernunft ſich dieſer Nothwendigkeit nicht haben bewußt werden können, wenn dieſe Idee ſich nicht in individueller Punctualität actualiſirt hätte, wenn nicht der ewige Gottmenſch zeitlich erſchienen wäre, weshalb die Geſchichte Jeſu von Nazareth zugleich eine ewige, aller Relativität entnommene Geſchichte iſt. Zwiſchen dem zweiten Gliede der Trinität nach ihrem ſpekulativen Begriff und dem hiſtoriſchen Chriſtus darf daher kein Unterſchied ſtatuirt werden, in Chriſtus hat der Logos eine ſeinem Begriffe ſchlechthin congruente Erſcheinung erlangt, er iſt die Menſchheit in individuo oder der abſolute Menſch, der das Prius und Poſterius der ganzen Geſchichte in ſich individuell zuſammenfaßt und deſſen Schickſal daher die allgemeine und nothwendige Geſchichte des Menſchen überhaupt iſt.

Daß das erſte Moment dieſes dialektiſchen Ternarius nicht die Idee an ſich als das Syſtem bewußtloſer Begriffsbeſtimmungen, ſondern vielmehr ein perſönliches, ſelbſtbewußtes Subject iſt, deſſen Weſen die Idee conſtituirt, das mithin ſich wiſſende und wollende Idee iſt, und daß der trinitariſche Proceß daher nicht ſchon das Abſolute ſelber iſt, ſondern in einem für ſich ſeienden Abſoluten verläuft, hat Roſenkranz conſequent behauptet und in dieſer Behauptung mit ſeinem Meiſter übereinzuſtimmen geglaubt. Gott iſt der abſolute Geiſt, der als ſolcher zugleich die Subſtanz der Welt und, wenn auch das Welt- reſp. Menſchwerden für ihn eine eſſentielle Nothwendigkeit ſeines Begriffes iſt, ein an ſich weltfreies Weſen iſt.

Roſenkranz hat in ſeiner Encyclopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften in dem Abſchnitt: Die theogoniſche Phänomenologie (p. 16—37) einen ausführlichen Beweis für das Daſein (dieſes, ſeines) Gottes zu liefern verſucht, der indeß, wie dieſe charakteriſtiſche Ueberſchrift ſogleich vermuthen läßt, in Wahrheit nichts anderes als eine Reproduction des Ganges des Syſtems iſt, inſofern dasſelbe als eine fortſchreitende Reihe von Definitionen des Abſoluten ſich auffaſſen läßt, deren letzte, als die ſeinem Begriffe allein adäquat und vollſtändig entſprechende, dann eben die ſein würde: Gott iſt der abſolute Geiſt (im Roſenkranziſchen Sinne); wobei freilich, vorausgeſetzt auch, daß dieſe Definition in der That die abſolut erſchöpfende wäre, doch immer noch, was dem Hegelianer allerdings niemand verübeln wird, vergeſſen ſein würde, daß daraus, daß etwas adäquat und vollſtändig definirt iſt, noch nicht die Realität des Definitum folgt, da es nun doch eben einmal trotz alledem und alledem bei dem bleiben wird, was der unpoetiſche Kant einſt gelehrt hat, daß aus dem Denken ſich kein Sein „herausklauben“ läßt.

Ob dieſer Roſenkranziſche Gottesbegriff in der That mit dem Hegel'ſchen übereinſtimmt, darüber glauben wir hier nicht ausführlich werden zu ſollen. Es iſt ein methodiſch ganz unzuläſſiges Verfahren, bei der Erörterung der Frage, ob Hegel einen perſönlichen Gott gelehrt habe, ſich immer nur an die, wie es ſcheint abſichtlich, dunkel und zweideutig gehaltenen Aeußerungen in den Vorleſungen über Religionsphiloſophie zu halten. Vielmehr aus dem Ganzen des Syſtems heraus, aus den dialektiſchen Beſtimmungen der Phänomenologie und der Logik über die Bedeutung des „Dieſes“ Seins im Proceß der Subject-Objectivation der Idee iſt dieſe Frage zu entſcheiden und es kann darüber, zu welchem Reſultate das Einſchlagen dieſes Wegs führt, in der That auch nicht der mindeſte Zweifel ſein. Mit dem Begriffe der Abſolutheit des Geiſtes iſt im Sinne der Hegel'ſchen Denkweiſe die Perſönlichkeit ſchlechterdings unverträglich, weil nur andern Perſonen gegenüber, d. h. alſo als endliches ein Weſen Perſon ſein kann,*) weßhalb David Strauß's hartes Wort, (Chriſtliche Glaubenslehre I, p. 515) daß Hegel's rechtgläubige Schüler, wenn ſie den bei ihm immer wiederkehrenden Satz, daß Gott nicht blos als Subſtanz, ſondern zugleich als Subject zu faſſen ſei, — der im Zuſammenhange der Dialektik nichts anderes beſagt und beſagen kann, als daß Gott der ewige Proceß des ſich mit ſich ſelber Vermittelns iſt, daß die Subſtanz mit ſich ſelbſt in einem anderen zuſammengeht und ſo Perſon oder Geiſt iſt — ſo deuten, als ob er damit eine primitive Perſönlichkeit ſtatuirt habe, ihn „ſehr ſchülerhaft ausgelegt“ haben, in Wahrheit vollkommen gerechtfertigt iſt.

---

*) Daß dieſe Anſicht an ſich unhaltbar iſt, daß vielmehr gerade nur für das Abſolute, das nichts außer ſich hat, eine totale Entwickelung der Perſönlichkeit denkbar iſt, hat Lotze in ſeiner klaſſiſchen Erörterung dieſes Problems im vierten Capitel des letzten Buches ſeines Mikrokosmus eingehend gezeigt.

Roſenkranz hat indeß des Oeſteren erklärt, daß, ſollte er wirklich Hegel mißverſtanden haben, ſollte Hegel wirklich unter dem erſten Gliede der Trinität nur die unperſönliche Idee gemeint haben, ihn die Erkenntniß dieſes Mißverſtändniſſes nicht abhalten würde, an ſeinem eigenen Gottesbegriffe feſtzuhalten, der, unabhängig davon, ob Hegel ihn ſchon gehabt oder nicht gehabt habe, der wahre ſei.

Daß dieſer Roſenkranziſche Gottesbegriff aber wirklich eine größere Wahrheit habe als der Hegel'ſche, müſſen wir entſchieden beſtreiten.

Im denkenden göttlichen Geiſte iſt nach ihm die Vernunft, die als ſolche, in der immanenten Nothwendigkeit ihrer Beſtimmungen, als das abſtracte Neutrum der Idee, unperſönlich iſt, perſönlich. Die Vernunft oder der Logos iſt der nur gedachte Geiſt, das Abſtractum des Geiſtes, ſein abſtracter Begriff, Gott als Geiſt iſt der Logos als für ſich ſeiender, die ſich wiſſende und wollende Idee, das ſich als ewige Vernunft denkende abſolute Subjekt. (Wiſſenſchaft der logiſchen Idee I., p. 34 ff. Epilegomena p. 110 ff.)

Damit iſt alſo ganz wie bei Hegel das an ſich abſolut Werthloſe zum höchſten Princip der Welt gemacht, denn ein Abſolutes, deſſen Inhalt nur in dem Wollen einer wahren Objectivität beſteht, das nur ſich ſelbſt wiſſender Geiſt iſt, erſcheint unſerem ethiſchen und äſthetiſchen Bewußtſein als etwas eben ſo vollkommen Gleichgültiges und daher die Stelle eines letzten, abſoluten Princips einzunehmen eben ſo Untaugliches wie die Hegel'ſche Idee, die, um ſich ſelber objectiv zu werden, den Proceß der Naturbildung und der Weltgeſchichte auf ſich nimmt. Mag das Abſolute ſich als Welt verdoppeln müſſen, weil es ſelbſtbewußter Geiſt oder weil es der Logos iſt, in beiden Fällen erſcheint dieſe ewige Bewegung nur als ein bloßer Naturproceß des Abſoluten und daher zwar als ein letztes anzuerkennendes Factum, aber nicht als etwas, was dem ganzen Geiſt, der nicht blos den Verlauf des Seins und Geſchehens erklärt wiſſen, ſondern auch die Welt der Werthe und ihren Zuſammenhang mit dem Verlauf des Seins und Geſchehens verſtehen will, als ein abſchließendes Princip gelten könnte. Nur wenn in der ethiſchen Natur des Abſoluten, nicht darin alſo, daß es der Logos oder daß es ſelbſtbewußter Geiſt, ſondern darin, daß der Inhalt, der ſein wahres Weſen ausdrückt und deſſen es ſich als ſeines wahren Weſens bewußt iſt, die Liebe iſt, der Grund dieſer ewigen Entwickelung liegt, kann der Geiſt bei ihr als einem Letzten ſtehen bleiben, das ſeine Bedürfniſſe befriedigt.

Aber für dieſen Begriff einer ethiſchen Natur Gottes fehlte dieſer Religionsphiloſophie das Organ des Erkennens; jenes fundamentale Mißverſtändniß, in dem Syſtem der Kategorien nicht blos die Formen und Bedingungen des Seienden, ſondern zugleich das Seiende ſelber zu erblicken, hat ſie niemals die Frage auch nur aufwerfen laſſen, welches denn eigentlich der concrete Inhalt der ſchaffenden Idee ſei, ja dieſe Frage würde ihr in der That geradezu unverſtändlich erſchienen ſein, da naturgemäß, nachdem die Idee mit der Form ihrer Entwickelung identificirt war, jeder concrete Inhalt, deſſen Form ſie hätte ſein können, verſchmäht werden mußte. Statt zu begreifen, daß der Inhalt der Logik — oder der Wiſſenſchaft der logiſchen Idee — nur die Feſtſtellung der Form der Abſolutheit, nicht aber die Unterſuchung der realen Natur des Abſoluten geweſen war, daß daher, nachdem die Aufgabe der Entwickelung des Syſtems der Kategorien gelöſt war, nunmehr die zweite, die der eigentlichen Theologie zu löſen geweſen wäre, nämlich zu zeigen, welchen Inhalt einerſeits die Empirie, andererſeits die Einſicht in die Natur der ethiſchen und äſthetiſchen Ideale und als denjenigen gewähren, der als concretes, letztes geſtaltendes Princip aller Wirklichkeit in dieſe Form der Abſolutheit hinein zu denken ſei, hat dieſe Philoſophie in Wahrheit das Weſen Gottes niemals zum Gegenſtande einer ſelbſtſtändigen Unterſuchung gemacht, da ihr vielmehr dieſe Form der Abſolutheit ſelbſt ihr eigener Inhalt und das Abſolute nichts außer ihr war.

Wenn daher Roſenkranz behauptet, daß die Logik nicht bereits die Realität in ſich ſchließe, da nicht die Idee Welt werde, ſondern der Geiſt ſich zu ihr entäußere (die Idee, meint Roſenkranz, würde ohne daß der Geiſt ihr Träger wäre, haltlos in der Luft ſchweben, ein bei einem Hegelianer eigentlich ganz unverſtändlicher Gedanke) ſo begründet dieſe Behauptung keine principielle Differenz des Standpunkts, da der Geiſt ihm ja doch eben nur die Idee als für ſich ſeiend iſt.

So erſcheint in der That der trinitariſche Proceß des Abſoluten, mag dasſelbe nun als an ſich bewußtloſe oder als ewig ſich wiſſende Idee gefaßt werden, da nicht in ſeiner ethiſchen Natur, nicht darin das es das höchſte Werthvolle iſt, den Grund dieſer Bewegung liegt und liegen kann, nur als ein auf einer angeborenen Naturbeſtimmtheit beruhender, d. h. als ein Geſchehen, das zwar allumfaſſend, aber für den ſittlichen Geiſt vollkommen gleichgültig iſt und auch dadurch nicht für ihn an Werth und Intereſſe gewinnt, daß von beiden Auffaſſungen gleichmäßig erklärt wird, daß dieſer rein theoretiſche Vorgang der Subject-Objectivation des Abſoluten eben in Wahrheit das ſei, was das Chriſtenthum meinte, als es Gott für die ewige Liebe erklärte. —

Gott wird ewig die Welt, aber dieſes Weltwerden bedeutet dieſer Philoſophie in Wahrheit nur, daß er ewig die Menſchheit wird. Gott iſt an ſich Menſch und darum wird er es ewig. Der Menſch, der Mittelpunkt der erſcheinenden Wirklichkeit, iſt zugleich der Gravitationspunkt des Univerſums, er iſt es, in dem alle Realität der Welt ſich vollendet.

Dieſer Gedanke, daß Gott zur Vollendung ſeines theogoniſchen Proceſſes ſpeciell unſeres Planeten bedurft habe, daß Menſch zu werden zur ewigen Nothwendigkeit ſeiner Natur gehöre, daß er an ſich oder ſeinem Begriffe nach Menſch ſei, erſcheint, wenn die Wahrheit des Copernikaniſchen Weltſyſtems anerkannt wird, als ſchlechterdings widerſinnig, weßhalb Hegel, mit der ihm eigenthümlichen ſouverainen Verachtung jenes Wiſſens, das nicht auf dialektiſchem Boden erzeugt wurde, im Widerſpruche mit dem Copernikaniſchen Weltſyſtem den Sternenhimmel für eine Phantaſie des Weltgeiſts und die Erde für den Mittelpunkt des Sonnenſyſtems erklärt hatte, um dann aus dieſer aſtronomiſchen Singularität und Centralität der Erde zu folgern, daß der Menſch das alleinige vernünftige Weſen der Welt ſei. Die Erde iſt der „concrete“ Planet und der Menſch der Endzweck und das abſolute Centrum der Welt, die Realität, in der alle Realität ſich reflectirt. Im Menſchen concentrirt ſich die ganze Natur, um damit über ſich als Natur hinauszugehen, die menſchliche Geſchichte iſt zugleich die abſolute Geſchichte, denn eine Verdopplung oder gar Vervielfachung der Geſchichte wäre nicht nur ein überflüſſiger Luxus, ſondern ein Widerſpruch mit der Einheit des Geiſtes.

Man wird dieſen Verſuch des Philoſophen, in unſerem Jahrhundert die antike und mittelalterliche Weltanſchauung zu reſtauriren, abenteuerlich finden können, aber man wird doch wenigſtens der Conſequenz ſeine Anerkennung nicht verſagen dürfen, mit der er, um ſeine gnoſtiſchen Phantaſien als mehr als ſolche erſcheinen zu laſſen, ſeine Naturphiloſophie mit ſeiner Philoſophie des Geiſtes in Uebereinſtimmung brachte.

Das iſt nun aber bei Roſenkranz nicht mehr der Fall, der vielmehr in der Naturphiloſophie den Hegel'ſchen Standpunkt der Geocentralität verwirft, (vgl. namentlich Syſtem der Wiſſenſchaft § 377 und Hegel's Naturphiloſophie und die Bearbeitung derſelben durch den Italieniſchen Philoſophen A. Vera p. 107 f.) dagegen (wie wir ſchon bei der Erörterung der Philoſophie der Geſchichte ſahen) in der Geiſtesphiloſophie ihn beibehält.

Iſt aber einmal die Meinung aufgegeben, daß nur das Sonnenſyſtem das Syſtem „realer Vernünftigkeit“ am Himmel der Mittelpunkt des Sonnenſyſtems aber die Erde als der allein „concrete“ Planet ſei, der allein von allen Weltkörpern von vernünftigen Weſen bewohnt werde und auf dem daher allein in der Welt eine Geſchichte ſich abrollen könne, ſo muß es einfach als ſchlechterdings unverſtändlich erſcheinen, wenn trotzdem behauptet wird, daß die Menſchengeſchichte die totale Explication des Inhalts der Welt oder die Geſchichte der an und für ſich ſeienden Wirklichkeit ſei, daß daher Gott ewig oder an ſich Menſch ſei, daß der Menſch

Gott nothwendig ſei (Encyclopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften p. 51). Das zweite Glied der Trinität iſt bei Roſenkranz die Welt, aber auch die Menſchheit, weil in ihr das Weſen der Welt ſich reflectirt und vollendet, weil ſie die Wahrheit und der abſolute Zweck der Welt iſt, wobei man billig fragen kann, woher Roſenkranz denn zu dieſer Kenntniß gelangt iſt, da er ja doch nicht mehr an den alleinigen „concreten“ Planeten unſeres allein vernünftigen Sonnenſyſtems glaubt, ſondern im Univerſum ſchlechthin Vernunſt herrſchen läßt und daher in ihm ein „Syſtem von Syſtemen“ (Hegel’s Naturphiloſophie und die Bearbeitung derſelben durch den Italieniſchen Philoſophen A. Vera, p. 109) ſieht.

So wie alle Weſen der Welt in Gott enthalten und aus ihm hervorgegangen ſind, ebenſo ſind die Seelen der Menſchen in ihm enthalten und aus ihm hervorgegangen, daß aber Gott allgemein und nothwendig habe Menſch werden müſſen, um in dem Naturproceß ſeiner Entwickelung den Begriff ſeines Weſens adäquat zu verwirklichen, iſt eine Lehre, die von der Natur Gottes eben ſo wenig wie von der Natur des Univerſums und der Stellung der Menſchheit im Univerſum weiß, eine Lehre, die mit der Religion, mit der Metaphyſik und den modernen Naturwiſſenſchaften in einem gleich unverſöhnlichen Gegenſatze ſteht.

Aber ſowie die Welt als zweites Glied der Trias erſtens identiſch iſt mit der Menſchheit in abstracto, ſo iſt ſie nach der Lehre unſeres Philoſophen zweitens identiſch mit der Menſchheit in concreto oder mit dem Menſchen, in dem alle Möglichkeit der Menſchheit Wirklichkeit geworden iſt, mit dem hiſtoriſchen Chriſtus. So wie die ewige Welt=

werdung Gottes mit der ewigen Menſchwerdung ihrem Inhalte nach zuſammenfällt, ſo fällt die ewige Menſchwerdung ihrem Inhalte nach zuſammen mit der Biographie des Jeſus von Nazareth.

Daß dieſe Lehre in der That weder eine Lehre der chriſtlichen Religion iſt noch auch ein Lehrſatz einer Philoſophie ſein kann, die ein Bewußtſein über ihren Begriff hat, brauchen wir wohl kaum auszuführen. Nach der chriſtlichen Religion iſt Jeſus von Nazareth nicht die Welt und die Menſchheit, ſondern er iſt in die Welt und unter die Menſchheit gekommen, um die Werke des Teufels zu zerſtören und die Sünder ſelig zu machen. Die Philoſophie aber als eine allgemeine und nothwendige Wiſſenſchaft weiß über den Inhalt der Biographie des Jeſus von Nazareth nichts, den vielmehr die hiſtoriſche Forſchung aufklärt, ſie kann daher auch nicht wiſſen, — was überhaupt nicht gewußt werden kann — daß der ewige Gottmenſch Jeſus von Nazareth und Jeſus von Nazareth der ewige Gottmenſch iſt.

Daß Hegel ſelber in Wahrheit auch nur eine Gottmenſchheit, nicht aber einen einzelnen Gottmenſchen ſtatuirt hat, darüber kann nach den lichtvollen Ausführungen von David Strauß — der übrigens auf Veranlaſſung dieſer Probleme der „ſpeculativen Chriſtologie“ Roſenkranz die Ueberlegenheit ſeines Verſtandes mehrfach ſchmerzhaft empfinden ließ — in ſeiner chriſtlichen Glaubenslehre (Band II, p. 193—240) und Ferdinand Baur's in ſeinem Werke: Die chriſtliche Gnoſis, Tübingen 1835 (p. 707—721) ſchlechterdings kein Zweifel mehr beſtehen; auch hier haben die Schüler von der Richtung der „ſpeculativen Orthodoxie“ ihren Meiſter in der That „ſehr ſchülerhaft ausgelegt“.

Es mag übrigens noch bemerkt werden, daß Roſenkranz die Wunder, von denen das Neue Teſtament erzählt, nur ſymboliſch, nicht aber als Facticitäten aufgefaßt wiſſen will, weßhalb Strauß ihn ſcherzhaft als das „Centrum" der Hegel'ſchen Schule bezeichnet hat. Philoſophiſch iſt das ja allerdings ohne principielles Intereſſe, es ſcheint indeß, als ob im Sinne dieſer ganzen Annahme Göſchel und die übrigen Hegelianer „der Rechten" conſequenter gehandelt haben, wenn ſie die Philoſophie die Realität der ganzen heiligen Geſchichte des Chriſtenthums „beweiſen" ließen, da, wenn einmal neben der ſymboliſchen Bedeutung die geſchichtliche Wirklichkeit ein „ſchlechter Ueberfluß" ſein ſollte, dann ja die geſchichtliche Wirklichkeit des hiſtoriſchen Gottmenſchen überhaupt unter dieſen Geſichtspunkt geſtellt werden konnte. — Wir erwähnen hier ſchließlich noch, daß Roſenkranz, nachdem Hegel in einer ſchroff polemiſch gehaltenen Vorrede zu Hinrichs' Buch: Die Religion in ihrem inneren Verhältniß zur Wiſſenſchaft (Heidelberg 1822) den Kampf gegen Schleiermacher begonnen hatte, der erſte in der Schule war, der in ſeiner „Kritik der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre" denſelben fortführte.

Dieſe Abhandlung hat in der Schule lebhafte Anerkennung gefunden, namentlich ſprach Baur in ſeiner „Chriſtlichen Gnoſis" in ſeiner Erörterung der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre (p. 626—668) ſein volles Einverſtändniß mit ihren Auffaſſungen aus. In der That iſt dieſe Roſenkranziſche Schrift ſeine verdienſtlichſte Leiſtung auf religionsphiloſophiſchem Gebiete, inſofern er darin ſcharfſinnig und umfaſſend nachgewieſen hat, daß Schleiermacher in ſeiner Dogmatik nicht aus dem Widerſpruch herausgekommen iſt

„die Theologie philoſophiſch zu begründen und ſie nichtsdeſtoweniger von der Philoſophie unabhängig machen zu wollen“, da ihr geſtaltendes wiſſenſchaftliches Princip in Wahrheit nicht die Frömmigkeit, ſondern die Philoſophie iſt, obwohl ſie doch gerade von der Herrſchaft derſelben befreit und allein auf die Frömmigkeit, als eine für ſich vollkommen ſelbſtſtändige Disciplin, baſirt werden ſollte.

Was Schleiermacher indeſſen durch ſeinen Frömmigkeitsbegriff, ſo unvollſtändig derſelbe iſt, (das „ſchlechthinnige“ Abhängigkeitsgefühl iſt pſychologiſch betrachtet eine bloße Fiction, da, was nur begriffen werden kann, ſich nicht fühlen läßt) zwar nicht für die Grundlegung der ſyſtematiſchen Theologie, wohl aber für das Verſtändniß des religiöſen Bewußtſeins geleiſtet hat,*) entgeht begreiflicherweiſe dem Hegelianer, der für die Piſtis ja nicht als ſolche, ſondern nur inſoweit Intereſſe hat, als ſie ſich zur Gnoſis „entwickeln“ läßt. —

Indem die Religion aus der Sphäre der Phantaſie in die des Begriffes übergeht, entſteht die Wiſſenſchaft. „Das Wahre und die Wiſſenſchaft“ iſt daher der letzte Abſchnitt (Syſtem der Wiſſenſchaft § 868—872) der Philoſophie des abſoluten Geiſtes oder der „Theologie“.

Ob die Wiſſenſchaft (z. B. die Analyſis des Unendlichen) wirklich auf dieſem Wege entſtanden und nichts anderes als die nicht mehr intuitive, ſondern dialektiſche Gewißheit von der Einheit des Menſchen mit dem Abſoluten iſt, ob in der That alle Wiſſenſchaft Philoſophie und alle Philoſophie „begriffenes“ Chriſtenthum iſt, können wir begreiflicherweiſe hier nicht erörtern, wir wenden uns vielmehr, da „hier der organiſche Ort iſt, wo die Geſchichte der Philoſophie ſich entwickeln läßt“ zum Schluſſe dieſer Abhandlung dazu, einen kurzen Ueberblick über die hervorragenderen der zahlreichen Arbeiten Roſenkranz's auf hiſtoriſch-philoſophiſchem Gebiete zu geben.

---

*) Die gerechteſte und unbefangenſte Würdigung des Schleiermacher'ſchen Religionsbegriffs hat Zeller, der von unſeren unwiſſenden Compendienſchreibern der Geſchichte der Philoſophie, von denen immer einer den anderen abſchreibt, ganz fälſchlich nach wie vor der Hegel'ſchen Schule zugerechnet wird, in einer Reihe von religionsphiloſophiſchen Unterſuchungen im zweiten und vierten Jahrgange der „Theologiſchen Jahrbücher“ gegeben.

In erſter Linie ſteht hier dasjenige unter Roſenkranz's Werken, das von Allem, was er veröffentlicht hat, die allgemeinſte und unbedingteſte Anerkennung gefunden hat, ja das von manchen, die dem Hegelianer als ſolchem grollten — ſehr mit Unrecht — als das Beſte, was er überhaupt geſchrieben, bezeichnet wird: Das Leben Diderot's (2. Bde., Leipzig 1866). Dieſes Buch iſt in der That ein höchſt werthvoller Beitrag zur Geſchichte der franzöſiſchen Philoſophie und Literatur des achtzehnten Jahrhunderts, welches Gebiet Roſenkranz ſo vollkommen beherrſchte wie in Deutſchland ſeit Schloſſer's Tode wohl ſchwerlich ein Zweiter. Roſenkranz hat durch ſein Werk allerdings ſeinen Helden weder pſychologiſch noch literarhiſtoriſch in eine neue Beleuchtung gerückt, vielmehr iſt ſeine Darſtellung eigentlich nur ein ausführlicher Commentar zu jenem Bilde, das Ste.-Beuve's Meiſterhand — in den „Portraits et critiques littéraires“ — von Diderot entworfen hat, allein eben in dieſer Ausführlichkeit beſteht die ſpecifiſche Stärke der Roſenkranziſchen Leiſtung. Man merkt Roſenkranz überall an, ſo

z. B., wenn er die Pariſer Salons des achtzehnten Jahrhunderts ſchildert oder wenn er die Geſchichte der Encyclopädie bis in die ſpeciellſten Momente ihres Verlaufs verfolgt, daß er in dem philoſophiſchen und literariſchen Frankreich der Aufklärungsperiode ganz und gar zu Hauſe iſt, weshalb ſeine Ausführungen von einer Reichhaltigkeit und zugleich von einer lebendigen, anmuthigen Friſche ſind, die die Lectüre des Buches zu einer überaus intereſſanten und feſſelnden machen. *)

Auch durch zwei kleinere Arbeiten über Voltaire und Rouſſeau, von denen die erſtere urſprünglich im erſten Bande von Gottſchall's Deutſchem Plutarch, die zweite in der dritten Auflage des Rotteck-Welcker'ſchen Staatslexicons erſchien und die dann vereinigt im dritten Bande der Neuen Studien wieder abgedruckt wurden, hat Roſenkranz ſeine Orientirtheit auf dieſem Gebiete bewährt.

Die übrigen hier einſchlägigen namhafteren Arbeiten Roſenkranz's beſchäftigen ſich ausnahmslos mit der neueren deutſchen Philoſophie. Wir erwähnen hier zunächſt, daß Roſenkranz mit Schubert zuſammen in den Jahren 1838—40 eine Geſammtausgabe der Kantiſchen Werke erſcheinen ließ, deren letzter Band eine von ihm verfaßte „Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie“ enthält. Wenn man an dieſes Buch den Maßſtab jener kritiſchen Akribie legt, mit der

---

*) Wir haben mittlerweile aus der Feder des geiſtreichen John Morley über Diderot ein neues ausführliches Werk erhalten: Diderot and the Encyclopaedists (2 vols., London 1878). Es iſt uns indeſſen leider nicht möglich geweſen, zu erſehen, wie Morley zu Roſenkranz ſich verhält, da wir nicht im Stande waren, uns ſein Werk zu verſchaffen.

ſolche Unterſuchungen zur Literaturgeſchichte der Philoſophie bei uns jetzt ausgeführt zu werden pflegen, ſo wird man darüber allerdings kein günſtiges Urtheil fällen können, bedenkt man aber, daß man zu jener Zeit daran, auch die modernen Philoſophen mit philologiſcher Genauigkeit zu behandeln, überhaupt noch gar nicht dachte, ſo wird man zugeſtehen müſſen, daß Roſenkranz's Arbeit, trotz aller Ungenauigkeiten und Flüchtigkeiten im Einzelnen, doch als ein erſter Verſuch einer zuſammenfaſſenden Schilderung der literariſchen und philoſophiſchen Einflüſſe, die einerſeits auf Kant gewirkt haben und die andererſeits von ihm ausgeübt worden ſind, nicht ohne Verdienſt iſt.

Unerwähnt dürfen wir übrigens nicht laſſen, daß Roſenkranz wegen der von ihm in dieſem Buche an den Tag gelegten charakteriſtiſchen Unkenntniß der Herbartiſchen Philoſophie von einem Schüler Herbart's, dem an der Königsberger Univerſität als Privatdocent verunglückten Karl Thomas, ſich eine heftige Polemik zuzog.

Speciell hervorgehoben zu werden verdient noch, weil es nicht einflußlos geblieben iſt, daß Roſenkranz in dieſer Geſammtedition der Kantiſchen Werke ſeiner Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft den Text der erſten Auflage zu Grunde gelegt hat. Es kann ſelbſtverſtändlich nicht in unſerer Abſicht liegen, hier in die Discuſſion über das Verhältniß der erſten und zweiten Auflage des Kantiſchen Hauptwerkes zu einander, die ja in der letzten Zeit wieder ſo viel Staub aufgewirbelt hat, einzutreten, nur glauben wir es hier nicht unterlaſſen zu ſollen, Friedrich Harms unſere ausdrückliche Zuſtimmung auszuſprechen, wenn er in ſeiner „Geſchichte der Philoſophie ſeit Kant“ (p. 126) es als ein „kaum verzeihliches Verfahren“ bezeichnet, daß Roſenkranz, um für ſeine Anſicht von dem höheren Werthe der erſten Auflage ein beſtätigendes Zeugniß anzuführen, den an ihn bezüglich dieſer Frage gerichteten, die äußerſte Gemeinheit der Geſinnung bekundenden Schmähbrief Schopenhauer's gegen den großen Königsberger Weiſen in dieſe Geſammtausgabe ſeiner Werke mit aufgenommen hat.

Es iſt begreiflich, daß Roſenkranz auch als Hiſtoriker der Philoſophie vorzugsweiſe Hegel ſein Intereſſe zugewandt hat. Ihm ſind denn auch ſeine noch übrigen größeren geſchichtlichen Beiträge zur Philoſophie ausſchließlich gewidmet. Allerdings hat er auch noch über Schelling (Danzig 1843) eine ſelbſtſtändige Monographie erſcheinen laſſen, die indeß ebenfalls im Dienſte ſeiner Hegel-Studien ſtand, inſofern es ihm in derſelben um den Nachweis zu thun war, daß Schelling eben blos Hegel den Boden bereitet habe und daß daher die von ihm an Hegel ausgeübte Kritik nur auf einer ſyſtematiſchen Verkennung ſeiner eigenen Stellung in der Geſchichte der Philoſophie beruhe. (Dieſelbe Tendenz verfolgte auch der in demſelben Jahre veröffentlichte „offene Brief an Pierre Leroux über Schelling und Hegel“, wiederabgedruckt im vierten Bande der Neuen Studien.) Ein Jahr nach dieſer Schrift, die wegen ihrer polemiſchen Schärfe damals großes Aufſehen erregte, ließ Roſenkranz ſein „Leben Hegel's“ erſcheinen, ein Buch, in Bezug auf welches er ſelber ſpäter geſagt hat: (im Vorwort des „Hegel als deutſcher Nationalphiloſoph“) „Alles andere, was ich geſchrieben habe, kann der Vergeſſenheit zum Raube fallen, aber dies Buch von mir wird bleiben“. In der That iſt dieſe Biographie Hegel's aus der liebevollſten Verſenkung in ihren

Gegenſtand hervorgegangen und wird für die innere Entwickelungsgeſchichte des großen Denkers (die ſyſtematiſche Apologetik ließ Roſenkranz mit Recht aus dieſem Werke fort, ihr waren dagegen ausſchließlich die „Kritiſchen Erläuterungen" gewidmet, die wir bereits erwähnt haben) ihren bleibenden Werth behalten, wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß die Befangenheit des Schülers der Objectivität der Analyſe vielfach ſchädlich geweſen iſt.

Als 13 Jahre ſpäter Haym ſein Buch „Hegel und ſeine Zeit", dieſes bis jetzt noch unerreichte Muſter in der Schilderung des Zuſammenhanges unſerer modernen philoſophiſchen Syſtembildungen mit den allgemeinen Strömungen der Culturgeſchichte, erſcheinen ließ, ſchrieb Roſenkranz, um den von Haym gegen Hegel — allerdings nicht mit gebührender Rückſicht darauf, daß Vieles, was bei Hegel charakterlos ſcheint, ſich in Wahrheit vielmehr, wie Prantl vollkommen zutreffend hervorgehoben hat (Bluntſchli's Staatswörterbuch, Bd. 5, p. 77), aus ſeiner ſyſtematiſchen Verranntheit in ſeinen idealen Doctrinarismus erklärt — erhobenen Vorwurf des politiſchen und kirchlichen Servilismus zu entkräften, ſeine „Apologie Hegel's gegen Herrn Dr. Haym" (Berlin 1858), der indeß keine Beachtung zu Theil wurde.

Dies ſowie überhaupt die wachſende Abwendung des Zeitgeiſtes von Hegel veranlaßte ihn 1870 zur Feier des hundertjährigen Geburtstags desſelben in ſeiner Schrift: „Hegel als deutſcher Nationalphiloſoph" (gleichzeitig gab er in der „philoſophiſchen Bibliothek" Hegel's Encyclopädie neu heraus und fügte eine über den Hegel'ſchen Standpunkt im Allgemeinen orientirende Einleitung und kurzgefaßte Erläuterungen hinzu) eine Zuſammenfaſſung deſſen zu verſuchen, was er im Verlaufe ſeiner langen literariſchen Laufbahn über Hegel geſchrieben hatte und zugleich ſpeciell ſich darüber auszuſprechen, welche Stellung nicht blos in der Geſchichte der deutſchen Philoſophie, ſondern in der Entwickelung des deutſchen Geiſtes überhaupt ſeinem von ihm auch hinſichtlich ſeines Styls als „Claſſiker“ gefeierten Meiſter zukomme. —

Das letzte ſelbſtſtändige Werk Roſenkranz's iſt der mit lebendigem Reize geſchriebene, die erſten 28 Jahre ſeines Lebens umfaſſende Anfang einer Autobiographie: „Von Magdeburg bis Königsberg“ (Leipzig, 1873). Es iſt zu wünſchen, daß der edle und geiſtvolle langjährige Freund des Verewigten, Alexander Jung, die Fortſetzung dieſes anziehenden Gemäldes liefern möge.

Druck von Bockwitz & Webel in Leipzig.

VERLAG
von
ERICH KOSCHNY in Leipzig.

NEUE STUDIEN

von

Karl Rosenkranz.

Band I.	**Studien zur Culturgeschichte.**	Preis ℳ	10 —
„ II.	**Studien zur Literaturgeschichte**	„ „	10 —
„ III.	**Studien zur Literatur- und Culturgeschichte**	„ „	8 —
„ VI.	**Zur Literaturgeschichte.** Zur Geschichte der neueren deutschen Philosophie, besonders der Hegel'schen. (Mit Portrait des Verfassers.)	„ „	10 —
	Portrait Rosenkranz's mit Facsimile (Kupferstich), Blattgrösse 41/29 cm.	„ „	1 —

VON

MAGDEBURG
bis
KÖNIGSBERG.

(Autobiographie.)

Von

Karl Rosenkranz.

Preis 8 Mark.

VERLAG
von
ERICH KOSCHNY in Leipzig.

Encyclopädie
der
philosophischen Wissenschaften
im Grundrisse.

Von

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL.

Mit Einleitung und Erläuterungen
herausgegeben
von
Karl Rosenkranz.
Preis 3 Mark.

Erläuterungen
zu
Hegel's Encyklopädie
der
philosophischen Wissenschaften.

Von

Karl Rosenkranz.

Preis 1 Mark.

VERLAG
von
ERICH KOSCHNY in Leipzig.

Philosophie-geschichtliches Lexikon.

Historisch biographisches Handwörterbuch

zur Geschichte der Philosophie.

Bearbeitet von

Dr. Ludwig Noack,

ordentlichem Honorarprofessor und erstem Bibliothekar an der Ludwigs-Universität zu Giessen.

Preis p. compl. 18 Mark.

Auch in 12 Lieferungen à 1 Mark 50 Pf. zu beziehen.

Philosophische Dialoge und Fragmente.

Von

Ernst Renan,

Mitglied des Instituts von Frankreich.

Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt
von
Dr. Conrad v. Zdekauer.

Preis 6 Mark.

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung von

Dr. F. Ascherson,

Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten
redigirt und herausgegeben
von
C. Schaarschmidt.

Preis p. Jahrgang 12 Mark.

VERLAG
von
ERICH KOSCHNY in Leipzig.

Kritisch-philosophische
Untersuchungen
von
Dr. Richard Quäbicker.

I. Heft.
Kant's und Herbart's metaphysische Grundansichten über das Wesen der Seele.
Preis 2 Mark.

Ueber Schleiermachers erkenntnisstheoretische Grundansicht.

Ein Beitrag
zur
Kritik der Identitätsphilosophie
von
Dr. Richard Quäbicker.
Preis 75 Pf.

Ausführliche Kataloge des Verlags von ERICH KOSCHNY in Leipzig sind durch jede Buchhandlung oder auch direct gratis und franco zu beziehen.